

Adrian Bertorello, Luciano Mascaró (compiladores)



**Actas de las II Jornadas Internacionales de  
Hermenéutica:**

**La hermenéutica en diálogo con las ciencias  
humanas y sociales: Convergencias,  
contraposiciones y tensiones**

6, 7 y 8 de Julio de 2011

ISBN 978-987-27903-0-1

Declaradas de interés cultural por la Secretaría de Cultura de la  
Presidencia de la Nación

**Actas de las segundas jornadas internacionales de hermenéutica. / compilado por Luciano Mascaró y Adrián Bertorello.**

-1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires :

Ediciones Proyecto Hermenéutica, 2012.

E-Book.

ISBN 978-987-27903-0-1

1. Hermenéutica. 2. Actas de Congreso.

I. Mascaró, Luciano, comp. II. Bertorello, Adrián, comp.

CDD 121.686

# CONTENIDOS

## PALABRAS DE APERTURA

Rossi, María José (Directora de las II Jornadas internacionales de hermenéutica, 2011) <b>La hermenéutica: diálogo y conflicto.</b> .....	8
--	---

## CONFERENCIAS

### CONFERENCIA DE APERTURA:

Sáez Rueda, Luis (Universidad de Granada) <b>Devenir excéntrico</b> <b>–Por una Hermenéutica del entreclaro errático y de la dislocación–</b> .....	11
---	----

### CONFERENCIA DE CIERRE:

Ferraris, Maurizio (Universidad de Torino, Italia) <b>Reconstruir la deconstrucción</b> (Traducción del italiano de María José Rossi).....	26
<b>Ricostruire la decostruzione</b> .....	36

## PANELISTAS

María Eugenia Borsani (Universidad Nacional del Comahue - CEAPEDI) <b>Hermenéuticas para un pensar geo-situado, o derivas de la hermenéutica en Latinoamérica</b> .....	45
Calderón, Manuel (UNLP) <b>Elementos para una resignificación de la economía como parte de una hermenéutica del conocimiento</b> .....	53
Catoggio, Leandro (Conicet-UNMdP) <b>Palabra e imagen en la hermenéutica filosófica. Acerca de la conformación del signo hermenéutico</b> .....	61
Ludueña Romandini, Fabián (CONICET- IIGG – UBA) <b>¿Qué es seguir una regla? Algunas consideraciones sobre la teología política del monacato cristiano medieval</b> .....	68
Maturo, Graciela (Centro de Estudios Filosóficos “Eugenio Pucciarelli”, Academia Nacional de Ciencias) <b>La hermenéutica fenomenológica desde América.</b> .....	79
Míguez, Néstor (ISEDET) <b>La teología política, ¿es una hermenéutica?</b> .....	84
Sztajnszrajber, Darío (Universidad Libre de Estudios Judaicos, FLACSO) <b>Posjudaísmo y hermenéutica: la pregunta por el ser (judío)</b> .....	89

## COMUNICACIONES

Anderlini, Silvia (UNC, UCCor) <b>“El texto como transmisión y desvío. Rastros de la alegoría en la hermenéutica deconstructiva”.</b> .....	95
Avendaño, Ma. C., Janovich, María (Universidad Nacional de Córdoba) <b>Historiografía, praxis y aplicación</b> .....	100
Bareiro, Julieta (UBA-UBACyT) <b>Creatividad y sentido en el psicoanálisis de D. W. Winnicott: un acercamiento a la Hermenéutica</b> .....	106
Barragán Díaz, Miguel Ángel (GITOL. Universidad Santo Tomás. Bogotá) <b>Fundamentos para una Hermenéutica Existencial: Aproximación a la hermenéutica heideggeriana desde los parágrafos 28 a 32 de Ser y tiempo</b> .....	110
Barrera Vélez, Julio César (CIDEH-Universidad de San Buenaventura, Cartagena-Colombia) <b>Más allá de los sentidos: Aproximación Fenomenológico-Genética al baile de la Champeta</b> .....	117
Catalina Barrio (UNMdP-CONICET) <b>Hannah Arendt y los rasgos hermenéuticos de los conceptos de verdad y significado en el ámbito de los juicios.</b> .....	123
Basso Monteverde, Leticia (CONICET-AADIE) <b>Precisiones sobre la disposición y articulación del sentido en el Dasein en las Marburger Vorlesungen de Heidegger</b> .....	128
Belén, Paola Sabrina (FBA- UNLP) <b>El valor cognoscitivo y la verdad en el arte a la luz de la hermenéutica de Gadamer. Sus implicaciones para una concepción ampliada de racionalidad.</b> .....	135
Beraldi, Gastón (UBA) <b>Acerca de la noción de “comprensión” en Unamuno, o de la necesidad de perderse para encontrarse</b> .....	140
Bertorello, Adrián (CONICET-UBA) <b>La lógica hermenéutica en Gadamer</b> .....	147
Bidon-Chanal, Lucas (UBA-USAL-IESLV JRF) <b>Tradición y ruptura: La esperanza del jorobadito</b> .....	151
Bitocchi, Gustavo Carlos (UNSTA- Universidad Austral- UTN) <b>Hermenéutica e Implicaturas</b> .....	158
Blanco Ilari, Juan Ignacio (UNGS-UB-CONICET) <b>Las paradojas del “mundo de la vida”: Ricoeur crítico de Heidegger</b> .....	168
Carbonelli, Juan Pablo (Museo Etnográfico -UBA -CONICET) <b>Una visión de la relación entre la Arqueología y la Hermeneútica</b> .....	175
Castello Dubra, Julio A. (UBA – CONICET) <b>La hermenéutica de textos filosóficos de la escolástica medieval</b> .....	178

Corá, Élsio J., Vieira, Allan J. (Universidade Federal da Fronteira Sul – Brasil) <b>A hermenêutica do si: um estudo sobre a noção de identidade no pensamento de Paul Ricoeur</b> .....	183
Delpech, María Beatriz (UBA) <b>El texto como clave para la superación de antinomias en Ricoeur</b> .....	189
Díez Fischer, Francisco (UCA-CONICET) <b>El anfitrión de la traducción</b> .....	194
Dipaola, Esteban (CONICET – IIGG –UBA) <b>Fuerza de interpretación: objeto del encuentro e inmanencia del pensamiento en la filosofía de Gilles Deleuze</b> .....	202
Donnantuoni Moratto, Mauro Ariel (UBA - CONICET) <b>La Carta sobre el humanismo de Martin Heidegger en el humanismo existencial de Carlos Astrada</b> .....	208
Dottori, Ariel O. (UBA – CONICET) <b>Hermenéutica filosófica y lenguaje. Acerca de la comprensión lingüística.</b> .....	213
Dutra Rossatto, Noeli, Reichert do Nascimento, Cláudio (UFMS-UFSC-Capes/Reuni) <b>Paul Ricoeur: ¿a favor o en contra del estructuralismo?</b> .....	219
Esperón, Juan Pablo Emanuel (USAL, UNLAM-ANCBA- CONICET) <b>Nietzsche y Heidegger contra la dialéctica. Pensar la diferencia a través de lo mismo.</b> .....	225
Fariña, Ayelén (UBA-IIGG-CONICET) <b>El valor biográfico en las ciencias sociales: entre la ontología narrativa y la deconstrucción</b> .....	230
Fernández, Carolina J. (UBA - CONICET) <b>La hermenéutica teológica, filosófica y política de la Baja Edad Media: algunas características</b> .....	240
Fernández Galán, Carmen (UAZ, México), García Ramírez Juan (UANL, México) <b>Hermenéutica y artes visuales</b> .....	244
Fernández Muriano, Nicolás (UBA/FUC) <b>El humanismo planimétrico de la imagen</b> .....	248
Frank, Luanne (University of Texas at Arlington) <b>Heidegger’s Hermeneutic of Gods and Men: Parallels in His Parmenides</b> .....	253
Gabriel, Silvia (UBA) <b>El discurso de la acción y la acción como discurso en Paul Ricoeur</b> .....	260
García Vélez, Lucila (Universidad Pontificia Bolivariana) <b>Enfoque hermenéutico sobre la sociedad y la cultura</b> .....	266
Gianneschi, Horacio Alberto (UNSAM-UNIPE) <b>Un rasgo escolástico-platónico como condición de posibilidad de la interpretación heideggeriana de la Metafísica de Aristóteles como “onto-teo-logía”</b> .....	270
Gonzalez, Alejandra (UBA, USAL) <b>La teología política como hermenéutica</b> .....	281

González Casares, Santiago (UNSAM), Eljatib, Axel Omar (UBA) <b>Apuntes para una fenomenología epistolar</b> .....	286
González Sierra, Catalina (Universidad de Cartagena, Colombia) <b>Memoria e Intencionalidad afectiva: Acercamiento Fenomenológico Hermenéutico a la Despedida y el Reencuentro</b> .....	291
Goyenechea de Benvenuto, Elisa (UCA) <b>Walter Benjamin y Hannah Arendt: la noción de tiempo histórico y la tarea del historiador</b> .....	295
Guzmán, Liliana Judith (Universidad Nacional de San Luis) <b>El diálogo en el cine de Hitchcock: experiencias de sí, del otro, del amor y la muerte</b> .....	299
Guzmán López, Miguel Ángel (Universidad de Guanajuato, México) <b>El carácter dialógico de la conciencia histórica</b> .....	304
Haber, Magalí (CONICET/IIGG-FSOC-UBA) <b>Lecturas del archivo en manifestaciones artísticas sobre el pasado reciente argentino</b> .....	311
Jimmy Hernández, Marcelo (Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima) <b>El mundo como espacio de interpretación: la inscripción como condición de posibilidad de todo acto hermenéutico</b> .....	315
Karczmarczyk, Pedro Diego (UNLP-IdIHCS-CONICET) <b>¿Wittgenstein hermenéutico? Acerca de las lecturas de Peter Winch y de Saul Kripke</b> .....	319
Knorr, Patricia Ema (Universidad Nacional de General Sarmiento) <b>Lenguaje, verdad y sentido bajo la lupa pragmática</b> .....	330
Leyva, Gustavo (Universidad Autónoma Metropolitana –Iztapalapa -Departamento de Filosofía) <b>La Hermenéutica en el horizonte del diálogo y la crítica con las ciencias sociales</b> .....	338
Livchits, Darío (UBA – Facultad de Filosofía y Letras) <b>El problema del sentido en Emmanuel Lévinas: Los límites de lo Dicho y la inteligibilidad del Decir</b> .....	348
Lorenzo, Luis María (UNGS, CONICET) <b>Hermenéutica y filosofía de la vida en Wilhelm Dilthey</b> .....	353
Lulo, Jorge (Facultad de Ciencias Sociales, UBA) <b>La hermenéutica como política en un escenario posthumanista</b> .....	360
Lutereau, Luciano (UBA,UCES) <b>El psicoanálisis como antifenomenología en la obra de P. Ricoeur</b> .....	365
Lynch, Fernando M. (Sección de Etnología y Etnografía, ICA, F.F.y L., UBA) <b>El don en tanto paradigma: el círculo hermenéutico de la hospitalidad, la justicia y el perdón en la obra de Jacques Derrida</b> .....	370
Lythgoe, Esteban (CONICET) <b>¿Hay algún lugar para el psicoanálisis en historia? Una mirada crítica a la propuesta de Paul Ricoeur</b> .....	378

Magalhães Pereira, Viviane (Universidade Federal do Ceará)	
<b>Gadamer e a problemática dos preconceitos verdadeiros .....</b>	<b>383</b>
Manríquez Buendía, Maritza (UAZ)	
<b>Hermenéutica erótica.....</b>	<b>392</b>
Martínez, Luciana; Pelegrín, Laura (UBA)	
<b>El punto de partida del filosofar en Heidegger y Natorp.....</b>	<b>395</b>
Martínez Becerra, Pablo (Universidad de Playa Ancha, Valparaíso-Chile)	
<b>Nietzsche y la hermenéutica agonal. De la asimilación a la fisiografía.....</b>	<b>402</b>
Mascaró, Luciano (CONICET-UBACyT-ANCBA)	
<b>La dimensión afectiva del discurso teórico en la filosofía del primer Heidegger .....</b>	<b>410</b>
Mathov, Nicolás (CONICET-IIGG-UBA)	
<b>Interpretosis y gestión de la vida .....</b>	<b>417</b>
Micieli, Cristina (Facultad de Ciencias Sociales-UBA)	
<b>El relato histórico en Paul Ricoeur .....</b>	<b>423</b>
Milla, Ricardo (Pontificia Universidad Católica del Perú)	
<b>Ágnoia y animalización: Conflicto entre animalitas y humanitas en la hermenéutica de Agamben .....</b>	<b>431</b>
Molina, Javier (CLAFEN-, Universidad Nacional Mayor de San Marcos)	
<b>Dilthey y los fundamentos de las ciencias del espíritu.....</b>	<b>438</b>
Muñiz, Marcelo (UBA)	
<b>Alteridad y empatía: aspectos hermenéuticos en la filosofía moral de Adam Smith .....</b>	<b>442</b>
Parente, Diego (CONICET-UNMdP), Lawler, Diego (CONICET)	
<b>Artefactos e interpretación. Sobre la noción de autoría y las peripecias hermenéuticas del objeto técnico. ....</b>	<b>449</b>
Pignuoli Ocampo, Sergio (UBA-CCC-CONICET-UBACyT)	
<b>Diferencia, alteridad y unidad social de la diferencia, Una relación entre Luhmann y Schleiermacher .....</b>	<b>454</b>
Planelles Almeida, Margarita (US –Universidad de Sevilla)	
<b>Los caminos de la hermenéutica gadameriana. Del texto al otro o del otro al texto. ....</b>	<b>459</b>
Prada, Manuel (Universidad de San Buenaventura, Bogotá – Colombia)	
<b>Posibilidades hermenéuticas de una sociología de las ausencias. Notas desde la idea de “trabajo de traducción” .....</b>	<b>464</b>
Reeder, Harry P. (University of Texas at Arlington)	
<b>Las normas de la argumentación dentro de y fuera de la ciencia. ....</b>	<b>470</b>
Rivera, Víctor Samuel (Universidad Nacional Federico Villarreal)	
<b>Bagua 2009. Evento, metapolítica y violencia fundante.....</b>	<b>476</b>
Roggero, Jorge (UBA)	
<b>La dimensión religiosa del “estar despierto” de la hermenéutica de la facticidad heideggeriana.....</b>	<b>484</b>

Luiz Rohden (UNISINOS – BRASIL) <b>Entre hermenêutica e a Carta Sétima de Platão. ....</b>	<b>489</b>
Roldán, David A. (FIET - ISEDET) <b>Ética, lenguaje y trascendencia: crítica a la tesis de complementariedad entre Lévinas y Habermas.....</b>	<b>496</b>
Rufinetti, Edgar J (FFyH, FDyCS -UNC) <b>Experiencia hermenéutica y acción. ....</b>	<b>504</b>
Ruiz García, Miguel Ángel (Universidad Nacional de Colombia-Sede Medellín) <b>La hermenéutica filosófica, en diálogo con la sociedad y la cultura. ....</b>	<b>511</b>
Santiago, Dulce María (UCA) <b>El aporte de Dilthey al Pensamiento Latinoamericano.....</b>	<b>517</b>
Soneira, Ignacio (UBA- CONICET) <b>El arte como superación de la objetivación. Problemas de la expresión filosófica en el pensamiento de M. Heidegger. ....</b>	<b>522</b>
Svampa, M. Lucila (UBA) <b>Nietzsche ¿pensador de la hermenéutica? ....</b>	<b>528</b>
Ure, Mariano (UCA) <b>La hermenéutica de Luigi Pareyson y la provisoriedad de la verdad periodística.....</b>	<b>535</b>
Veloso Celia (UCA) <b>Fenomenología y razón vital ....</b>	<b>540</b>
Verde, Felipe (Department of Anthropology - ISCTE – Lisbon University Institute) <b>Bridging the Cultural Gap – Anthropology and Hermeneutics.....</b>	<b>545</b>
Vergalito, Esteban (UNSJ) <b>Analítica de la existencia política. Hacia una relectura hermenéutica de la teoría postestructuralista de la hegemonía ....</b>	<b>549</b>
Vila, Juan (UBA) <b>El giro hermenéutico de John McDowell.....</b>	<b>557</b>
Roberto Wu (Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC) <b>Hermenêutica enquanto fenomenologia do “como”: o “Natorp Bericht” de Heidegger .....</b>	<b>562</b>



## PALABRAS DE APERTURA

---

### **La hermenéutica: diálogo y conflicto. Palabras de apertura**

Por María José Rossi (Directora de las II Jornadas internacionales de hermenéutica, 2011)

En la primera edición de estas jornadas internacionales, celebradas en mayo de 2009, nos preguntábamos si la hermenéutica era un paradigma agotado. La masiva afluencia de participantes demostró que no es así: el hecho de que hubiese, como en esta edición, tantos amigos, colegas y compañeros del ámbito nacional e internacional, nos muestra que la hermenéutica está lejos de agotarse. Y no está agotada, además, porque creemos que en América Latina aún no ha mostrado toda su potencialidad. Si pensamos que uno de los sentidos de la hermenéutica es esclarecer las condiciones de posibilidad de toda comprensión, la de examinar los presupuestos que acompañan toda interpretación, esta clase de reflexión, en nuestro suelo, es una deuda que nos debemos. Es todavía una tarea pendiente la de pensarnos a nosotros mismos, la de interpretarnos y comprendernos. No hace falta referirnos a las constantes interrupciones del orden constitucional en nuestros países para advertir hasta qué punto ellas han retardado este proceso de autocomprensión. La censura, como bien lo ha notado Kant, es la detención del pensamiento, porque le hurta o lo aleja del espacio de lo público: se piensa más y mejor con otros. El principio de publicidad es propio de regímenes democráticos. Lo percibimos día a día en nuestro ejercicio ciudadano: nos encontramos entre fuegos cruzados, y a la vez, somos parte de interpretaciones del mundo antagónicas y divergentes, ésas que no sólo median sino que hacen a la realidad que habitamos. Es decir que todavía nos falta encarar una reflexión seria, consistente, que tenga anclaje en nuestro mundo vital, acerca de cómo comprendemos y como nos autocomprendemos. Nos encontramos y nos desencontramos por obra de las interpretaciones, de la polifonía de voces en que consiste el espacio público-político. En nuestras comunidades (lo sabemos nosotros y lo saben nuestros colegas de Brasil, de Colombia, de Chile, de México, de Perú, presentes aquí) hay antagonismos y tensiones creadas, incentivadas, promovidas por esas interpretaciones que no sólo distribuyen los medios, como diría Vattimo, sino que nosotros mismos recreamos y construimos.

Y de hecho, el tema que ahora nos reúne es el del encuentro y desencuentro entre la hermenéutica y otras muchas corrientes filosóficas del siglo pasado y de este que nos toca. El título principal de nuestra jornada subraya el término ‘diálogo’: la hermenéutica en diálogo con las ciencias humanas y sociales. Sabemos la carga semántica y la importancia que tiene este término para la hermenéutica, sabemos cuánto ha hecho Gadamer, lo mismo que la tradición ilustrada (Habermas, Apel) por entender la interpretación en términos de diálogo, de interpelación. Pero a renglón seguido hablamos de “convergencias, contraposiciones y tensiones”. Y digo ‘hablamos’ porque esto mismo que estoy expresando ha sido resultado de un diálogo, de muchas discusiones, de acuerdos transitorios y otros (afortunadamente) definitivos, con el equipo de investigación de la Universidad de Buenos Aires que me acompaña y que organiza este encuentro. En este equipo –que integran mis amigos y colegas Adrián Bertorello, codirector del proyecto de investigación, Alejandra González, Miguel Rossi, Nicolás Fernández Muriano, Daniel Leiro, Gastón Beraldi, Pablo Ambrogi, Luciano Mascaró, y otros/as que también nos prestan su apoyo y colaboración, como María Ema Fernández y Jorge Lulo– no faltan momentos de choque ásperos y otros de saludables coincidencias. Y si bien el lugar de la convergencia no puede ser otro que el del lenguaje (pues cabe hallar un terreno común a la conversación) muchas veces, aún

compartiendo los mismos significantes, no los dotamos de los mismos significados. El diálogo de verdad no siempre es tan pacífico, no está exento de tensión, de antagonismos, lo que lo lleva a veces a adoptar el tono de la controversia, de la imposibilidad del consenso o del mutuo acuerdo. La contraposición se expresa así como lucha agonística o como lucha polémica. Nos lo ha enseñado Heidegger: si *agon* implica una contienda amistosa, la polémica, en cambio, tiene al otro por contendiente y no siempre pretende llegar a acuerdos. “...Todos sabemos –dice Badiou (2009, p. 23)– que no se discute con una opinión *realmente* distinta, que uno puede a lo sumo combatirla”.

Ambos momentos, el de la convergencia y el del antagonismo, confluyen a su manera en el concepto de tensión: lo que mostraría una tensión es una brecha irreductible entre dos perspectivas que no pueden armonizar ni encontrar su síntesis dialéctica en una unidad. Cada una mantiene sus puntos de vista y ambas se reconocen en el desplazamiento de una y otra, en sus diferencias mutuas, que no siempre son oposiciones, sino des-acuerdos. Pero antes de caracterizarse por el relativismo, lo que las marca es la imposibilidad de la transparencia, su falta constitutiva. Y por eso hay tensión.

Y quisimos llevar estas tensiones, en las que no faltan las convergencias y las contraposiciones, al terreno de las relaciones de la hermenéutica con otras tradiciones con las que discute. Y esa discusión no siempre es en armonía. El profesor Luis Saez Rueda, que nos visita y que va a tener a su cargo la conferencia inaugural, se ha ocupado largamente de esta cuestión. Él ha mostrado en un libro reciente (2002) cómo los continentales y los analíticos han batallado (y lo siguen haciendo) a causa de sus mutuas diferencias; y con ello se han ocultado sus sutiles puntos en común, sus coincidencias sobre una materia en la que es difícil un último veredicto: el de cómo nos relacionamos con la realidad, cómo la interpretamos, como la conocemos, como la comprendemos.

Lo que urge es construir una hermenéutica desde la cual comprendernos a nosotros mismos. Y la sospecha, la fuerte sospecha, es que eso no se va a conseguir con un diálogo desprovisto de conflictividad, con consensos fáciles que admitan claudicaciones y renunciadas, con acuerdos enmarcados en condiciones o legalidad apriorísticos, como ha querido pensarlo buena parte de la hermenéutica continental (estoy pensando particularmente en Habermas y Apel). No nos serviría de nada exportar esas categorías si no es para diferenciarnos o pensarnos a partir de ellas, para tomar partido, para sentar posición. Y es que nuestra América no es un ámbito armonioso. Es un terreno conflictivo, hecho de contrastes, de tensiones insolubles. Al lado de urbes ultratecnologizadas tenemos favelas, junto a poblaciones sobrealimentadas, desnutrición, frente al country, la villa. Así es, y así fue. Esa fue nuestra marca de nacimiento, el acto fundacional por la que nace América. Así comienza nuestra historia, con violencia, con sangre, rebeliones, expatriados y desaparecidos. Nativos (comunidades originarias, como se les dice hoy) disfrazados y expuestos a la mirada del rey, metamorfoseados en su sustancia, borrados de sus propias marcas. Así comienza nuestra historia, en la que vamos a vernos siempre entre fuegos cruzados, entre versiones que difícilmente encuentren su armoniosa conciliación, en medio de bandos y bandidos. Y es la escritura de muchos pensadores, ensayistas, poetas y novelistas latinoamericanos, la que encarna en su materialidad significativa esos claroscuros. No podía ser otro que el barroco, el realismo mágico o maravilloso de nuestros escritores, el llamado a expresar esos contrastes, esas tensiones. Los escritores han sido quienes mejor nos han dicho, nuestros mejores hermeneutas. Pero eso indica

para nuestra filosofía una tarea pendiente, es el concepto ahora el que debe cargar y al que debemos encargar que nos piense.

De ahí que hayamos propuesto un panel específico para tratar estas cuestiones, que lleva por título la pregunta: **¿Cómo pensar América Latina desde la hermenéutica?** Tendrá lugar esta misma tarde, a las 19 hs. Y tratará de responder a este interrogante desde la economía, la literatura y la filosofía. Justamente, en atención al espíritu polémico que queremos anime estas jornadas, cada uno de los paneles está precedido por una pregunta. La idea es que nuestros panelistas invitados, a los que agradezco enormemente la cordial disposición con que han respondido a nuestro convite, intenten responder los interrogantes planteados y nos presenten diversas perspectivas, todas plurales, a cada una de estas cuestiones. En el día de mañana, la voz será para la teología, y la pregunta convocante será **La teología política, ¿es una hermenéutica?** Por último, el día viernes, la cuestión a dirimir es **La hermenéutica, ¿palabra o imagen?**, en el que se trata de examinar el conflicto entre la palabra y la imagen en el orden del decir.

Le dejo ahora la palabra al Director de la Biblioteca Nacional que con tanta generosidad nos ha prestado por segunda vez este edificio. Ciertamente es que no podía haber ámbito más propicio para la celebración de estas jornadas, pues fue en una biblioteca, allá en Alejandría, cuando nació la hermenéutica. A él, a Horacio González, que viene arrostrando por lo demás varias batallas, y a cada uno de ustedes, a los conferenciantes, panelistas, ponentes y asistentes, muchas gracias por responder a este llamado.

### **Referencias Bibliográficas**

Badiou, Alain (2009) *Compendio de metapolítica*. Buenos Aires: Prometeo.

Saez Rueda, Luis (2002) *El conflicto entre continentales y analíticos*. Barcelona: Crítica.

## CONFERENCIAS

---

### CONFERENCIA DE APERTURA:

#### Devenir excéntrico

—Por una hermenéutica del entreclaro errático y de la dis-locación—<sup>1</sup>

Sáez Rueda, Luis (Universidad de Granada)

En el presente ensayo me esfuerzo por ofrecer una propuesta de transformación de la hermenéutica de sesgo fenomenológico-existencial. Es necesario, antes de ello, advertir sobre las siguientes precauciones.

En primer lugar, doy por supuesto una tesis que, debido a la limitación de espacio, no puedo desarrollar aquí, pero que he intentado explicitar en otro lugar: el objeto de la interpretación no es, unidimensionalmente, el *sentido comprensible*, tal y como es lugar común en autores como Heidegger, Gadamer o Ricoeur. El *sentido* —de una historia, de un contexto de vida, del curso de una comunidad, de la visión del mundo que porta un colectivo—no puede ser concebido aisladamente, sin vinculación con la dimensión de *fuerza* que acompaña a toda forma de existencia. Si el sentido pide una comprensión interpretativa, la fuerza es susceptible de afectar y ser afectada. Los acontecimientos del mundo humano constituyen una unidad *fuerza-sentido*, en la medida en que generan un espacio con dos caras: un campo de afecciones *intensivas* y otro de expresiones semióticas. Ambas son haz y envés de lo que acontece (v. Sáez Rueda, 2009, cap.6).

En segundo lugar, creo necesario precisar la noción de «hermenéutica» que utilizo. La hermenéutica a veces se confunde con *la* filosofía en cuanto tal, so pretexto de que todo pensamiento constituye una interpretación del mundo. Esta acepción es vacía por máximamente extensiva y puede conducir a generalizaciones que diluyen toda diferencia. Tampoco considero que la hermenéutica sea, ella misma, *una* filosofía. Si fuese así habría que circunscribirla a la obra de autores muy concretos, como Gadamer o Ricoeur y habría que aceptar ciertos supuestos muy precisos para hablar de ella, como el incluido por Heidegger según el cual la *comprensión* coincide con el ser del hombre. Más allá de una concepción máximamente general y de otra extremadamente precisa, la hermenéutica podría ser considerada como la *aplicación* del pensamiento filosófico a un campo de problemas que pueden ser abordados desde filosofías distintas<sup>2</sup>, el campo de problemas que afecta al fenómeno de la interpretación. Mirada así, es coherente hablar de ella como de una *perspectiva* desde la cual puede expresarse o ponerse en juego la filosofía.

Pues bien, tomando en cuenta estas precauciones, quisiera indagar la posibilidad de una torsión de la hermenéutica vinculada, como he dicho, a la ontología fenomenológico-existencial. Dicha torsión involucra tomar como ámbito de interpretación privilegiado lo que llamaré *entreclaro* —la brecha entre *pertenencia céntrica* a un mundo y *arrojo excéntrico* a un ad-venir— y concederle a la interpretación una dimensión crítica que se explicita como *dislocamiento* de la imagen

---

<sup>1</sup> He cambiado ligeramente el subtítulo de la conferencia a la que responde el presente escrito, pronunciada el 6 de julio de 2011 en las *II Jornadas Internacionales de Hermenéutica* (6-9 de julio de 2011, Buenos Aires). Agradezco a María José Rossi, organizadora del evento, y a su equipo, el honor que me concedió con su invitación.

<sup>2</sup> He intentado mostrar, en Sáez Rueda (2001), cómo el pensamiento contemporáneo se conforma en una pluralidad de filosofías vinculadas en red por diversos «problemas» que se transfiguran, torsionan o, incluso, implosionan.

del mundo que porta una comunidad o una situación determinada. Para desarrollar este propósito me valdré, heurísticamente, de un modelo literario, *D. Quijote de la Mancha*, un modelo especialmente provechoso para poner de manifiesto contrastes importantes con el pensamiento de Heidegger y, en esa medida, con los de Gadamer y Ricoeur, aunque lo que se deriva respecto a este último no ha sido tematizado explícitamente.

Previamente al tratamiento de los aspectos mencionados de la hermenéutica (§§ 4 y 5) se hace imprescindible explicitar rasgos ontológicos de la filosofía que aquí se pone en juego y sin los cuales el problema de la tarea interpretativa perdería fondo (§§ 1-3).

## 1. Síntesis de la apercepción subrepresentativa y extrañamiento

Una concepción filosófica debe incluir, si pretende rigurosidad, una teoría de la experiencia, de cómo es constituida la experiencia en la relación hombre-mundo. Se trata, como sabemos, de una epistemología. En el contexto de mis reflexiones, la epistemología arraiga en la ontología, en un estudio sobre el *ser* del “mundo” y del “hombre”. Explicitar estos puntos de partida implica a menudo disquisiciones aparatosas e incluso tediosas, pero son, a mi juicio, necesarias, pues sin ellas no se puede dar curso *justificadamente* a puntos de vista que quizás resultan más atractivos al lector. Ruego, pues, a éste un poco de paciencia.

Quisiera, en primer lugar, retrotraerme a un aspecto elemental, básico, de la ontología hermenéutica, con el fin de repensarlo e intentar explicitar un pilar de mi posición epistémico-ontológica al que he llamado «síntesis sub-representativa de la apercepción»<sup>3</sup>. Habría que comenzar recordando que a la hermenéutica le pertenece inherentemente una *ontología del acontecimiento*. Desde su particular visión, lo que llamamos «real» siempre coincide con el *ser en acto*, con el ser de algo en su proceso mismo de estar *teniendo lugar*. Lo que «es», por esta razón, no puede reducirse, en el campo de juego hermenéutico, al carácter de una *factualidad* cualquiera, sea ésta un hecho «fáctico», sea una objetividad más allá de nuestro poder cognoscitivo pero determinable *en principio* como el referente de una representación<sup>4</sup>. Lo que «es» vibra en cuanto *está siendo, in media res e in fieri*; no se agota, por decirlo de un modo más académico, en el plano horizontal de lo óntico, pues presuponiéndolo, lo atraviesa sin embargo verticalmente como si fuese su vivo e invisible movimiento de autopresentación. Con esta apretada y, ciertamente, tosca aclaración habríamos descrito el modo de ser de lo mundano: el mundo se compone fundamentalmente de «acontecimientos», por mucho que incluya «hechos». Me pregunto ahora por el «sujeto» ante el cual se presenta el acontecimiento. Entre ambos polos debe haber un enlace, si hemos de dar cuenta de que haya algo así como «experiencia». Para indagar la fibra profunda de dicho nexo pondré —simplemente para iniciar un ejemplo que deseo explotar más adelante— el caso de un grupo de nuestros primeros ancestros que sale de caza, en invierno, en condiciones extremas de supervivencia, y logra atrapar una presa.

<sup>3</sup> Esta noción, que se aplica y expande al contexto de este trabajo, aparece de un modo sistemático en Sáez Rueda, L. (2009), cap. 7.

<sup>4</sup> He introducido en otro lugar el término «factualidad» para referirme a una epistemología, y a una ontología ligada a ésta, que predomina en la filosofía analítica y según la cual la «realidad» incluye «hechos» descriptibles y explicables —en un sentido positivista— pero también entidades o presupuestos (como la «referencia» en la obra de Quine) que si bien no son accesibles de modo taxativo mediante los métodos de la ciencia natural, sí son pensados, desde mi punto de vista, como «hechos», pues *ontológicamente* se les otorga una textura naturalista, al mismo tiempo que su «inaccesibilidad» científica es fundada sólo en un déficit epistemológico. V. Sáez Rueda, L. (2002), Introducción y, por ejemplo, cap. 2.3.

Hay alegría expresada en gritos y bullicio caótico en la horda nada más producirse ese evento. ¿Qué sucede en el campo abierto de este *festejo ajetreado*? Si fuese la simple superación de la hambruna, concluiríamos que ha ocurrido algo completamente reducible al conjunto de hechos, descriptibles, objetivables, que han dado lugar a la captura del animal. Pero entonces, ¿por qué se genera una especie de *fiesta alborotada*? Si todo lo acontecido fuese *factualidad*, comprenderíamos que bastase con que los miembros de esa pequeña horda humana se lanzaran, como cualquier grupo de leones, a saciar su necesidad. Lo que *ocurre*, pues, es algo más. La celebración no es el desnudo banquete. Implica un retrainamiento expectante antes de éste —o incluso *al unísono*, acompañándolo— que posee un sentido fundamental: testimonia lo ocurrido, haciéndolo *significativo*, cargado de *sentido*, y concediéndole así un relieve que lo salva de su compacta y muda materialidad. No ha tenido lugar el simple y llano «hecho» de la caza, sino el «acontecimiento» del cazar. Pues bien, ¿qué forma posee esa experiencia? ¿Quién la vive? Permítanme ofrecerles una posible respuesta.

Si por *milagro* entendemos, de forma secularizada, aquello que se cree o teme imposible pero que llega a ser real, puede decirse que esos hombres celebran el milagro del acontecimiento, un milagro cuyo fondo es enigmático, muy enigmático. En efecto, lo acontecido es tan inesperadamente singular que sólo puede expresarse en una estructura lingüística aporética, casi fastasmagórica, la de un *verbo sorprendido de sí*, que no sólo dice, sino que dice, con autorreferencial perplejidad, lo que dice, un verbo que se vuelve hacia sí e ilumina su decir como si fuese lo insólito o lo extraordinario: «alcanzar (lo que se manifiesta inalcanzable)», «estremecerse (la fuerza en el seno de la impotencia)», «desvanecerse (un terror que sin embargo persiste oscuramente)», «desvivirse (en un vivir acechado por la muerte)...Es como si al acontecimiento le acompañase, como testigo, una confirmación desconcertada, una constatación transida de admiración y asombro.

Pues bien, si dejamos a un lado el ejemplo y proyectamos lo *comprendido hermenéuticamente* a su través, podremos profundizar en el tipo de relación que coliga al mundo con el hombre, es decir, al «acontecimiento» con el «testigo». Por un lado, el acontecimiento se nos revela como un *venir a presencia* y un *estar siendo* que se distingue de los hechos y que, señalémoslo ahora, no tiene un fundamento, o mejor, cuyo fundamento es la falta de fundamento, el *Ab-grund*. Pues lo que está ocurriendo, en cuanto experimentado desde ese latente murmullo de asombros, no encuentra asidero alguno; asidero lo encuentran los «hechos», pero el acontecimiento no es vivido en cuanto producto de una causa o expresión de un fundamento apolíneo y firme por debajo de él; su vivencia no interroga por una razón suficiente, sino que se concentra en la circunstancia de que lo acontecido «es». Ese «es» o, mejor —y disculpen esta especie de trabalenguas— que ese «es» *sea* se sostiene en sí en cuanto inconstatable milagro que esconde un enigma. Bajo cualquier experiencia del acontecimiento late un pulmón interrogativo que sólo se aprecia en una vuelta autoexperiencial: «¿Cómo que esto *es*?». «¿Cómo que es *así* y no *de otro modo*? En cuanto tal, y por ello mismo, el acontecer, a diferencia del «suceder de los hechos», no *ad-viene* desde un lugar determinado ni satisface teleológicamente un techo al que aspirase por anticipado. Se mantiene en su «siendo», sin fondo y sin cielo, como si fuese un sonido sin cese. Coincide con su emergencia misma. El acontecimiento es, pues, el enigma en la medida en que *está siendo*. Es, dicho con precisión, lo esfíngico en *estado naciente*.

Dirijamos la mirada ahora al sujeto de esa experiencia. El acontecimiento, en su envés, no sería tal sin un testigo, el testigo de la vivencia humana. A este testigo de lo esfíngico naciente se le puede llamar, a mi entender, *extrañamiento*. Lo que acaece es testimoniado por una existencia extrañada. Para ser más preciso, he de indicar que a este

«extrañamiento» le pertenece, como he sugerido ya, una estructura aporética. Por un lado es una admiración, en sentido griego, es decir, asombro *maravillado*. Por otro, y al mismo tiempo, es un asombro *perplejo*. Ambos conforman una unidad dispar. La maravilla atrae, seduce y embelesa. La perplejidad también atrae, pero disuade y disloca. En su doble faz, el extrañamiento hace surgir un mundo encantado que cautiva y mantiene cauto a la vez; introduce en la experiencia ordinaria lo extraordinario en cuanto próximo y lejano al unísono. Es una admiración intrigada ante un mundo naciente que resulta extraño en su íntima entraña.

Esta es, me parece, la estructura de toda experiencia humana cabal. Se puede pasar por esta vida dejándose vivir por ella o bien se puede vivir vivificando lo que nos rodea. En el primer caso, somos pacientes de *sucesos-hecho* en un sentido positivista del término. En el segundo, somos testigos de acontecimientos. El extrañamiento, sí, es un testigo de lo que ocurre, pero discurre por debajo de nuestra atención consciente. *Insiste*, dicho con rigor, anterior al *cogito* cartesiano y lo posibilita. Pues ¿cómo podría el *cogito* dudar para luego captarse en ese acto sin que lo atravesase subterráneamente el temblor de la extrañeza? Por otro lado, el extrañamiento es, al mismo tiempo, aquello a la luz de lo cual lo que hay a nuestro alrededor adquiere significatividad para nosotros, siendo, así, arrebatado a la *muda oscuridad* del *hecho* para alcanzar la *oscuridad locuaz* del acontecimiento. Es ésta la genuina síntesis de la apercepción trascendental, precipitada en el abismo, más acá de la kantiana. Se trata de una apercepción subrepresentativa que enlaza, no la experiencia sensible con el *cogito* reflexivo y representativo, sino al acontecimiento inmaterial y al extrañamiento pre-reflexivo, como haz y envés heterogéneos, asunto y *tra-sunto*, en un único movimiento.

## 2. Devenir excéntrico

¿Para qué el recorrido anterior? ¿Por qué demorarse en esta cuestión? La *síntesis pre-reflexiva de la apercepción* es, a mi juicio, la apertura a la dimensión hermenéutica que constituye al *ser-en-común*, a la comunidad. Como quisiera mostrar ahora, la existencia de una comunidad humana no podría ser explicada sin ese supuesto. Mucho menos la circunstancia de que dicha comunidad *deviene*. Y el devenir de la comunidad es problema central en la hermenéutica, nuestro «asunto» en estas reflexiones.

¿Cómo se gesta, cómo *llega* a la *vida-en-común* la temporalidad? Interrogamos aquí desde el punto de vista ontológico, dejando a un lado el substrato antropológico que, sin duda, lo recubre e inviste. Reparemos, a propósito del ejemplo que hemos puesto, en que el acontecimiento de la caza vive mientras *per-siste* la extrañeza. En cuanto ésta se disuelve en su propio recorrido, en cuanto es devorada por esa experiencia niveladora de lo *ya sabido* y lo *ya experimentado*, lo que ocurre a su luz se desvanece en lo *in-diferente*. O, de otro modo, la diferencia y singularidad de lo que acaece se retraen hacia una especie de virtualidad amordazada, de tal forma que la entera significatividad susceptible de corresponderle es entregada a la cadena de los hechos y a la sucesión monótona, sin relieves, de los momentos. Y es que el acontecimiento es fugaz, su vibración emergente está amenazada de muerte desde el primer relampagueo. Se trata de algo bien sabido y cotidiano. O vivimos despiertos —y entonces todo nos habla— o, anestesiados, somos conducidos a esa existencia inercial que a menudo se confunde con la «normalidad» y que, en el fondo, es el silencio de los sentidos en una vitalidad que se angosta. Por supuesto, entre ambos extremos hay todo un paisaje de grados y escalas. Pero, en cualquier caso, a condición de que contemos con una resistencia silenciosa al estado de indiferencia (y de indiferenciación), en el que el brillo de *Aión* es sustituido por la lóbrega mazmorra de *Chronos*.

El *rayo lo guía todo*<sup>5</sup>. Inscrita en griego, en una corteza de árbol, esta frase presidía la entrada a la cabaña de Heidegger en Todtnauberg. Gadamer dice de ella que constituye un compendio de toda la filosofía del maestro: lo que viene a presencia, aconteciendo, vive en el instante iluminador de la comprensión, expuesto a sucumbir de inmediato en el olvido. «Está claro —sentencia el hermeneuta— que la ingente tarea del pensamiento consiste en hacer que esa iluminación instantánea del rayo, que en un momento genera claridad, pase a ser algo permanente, refugiándose en la palabra y deviniendo discurso que alcanza a todos» (Gadamer, 2002, p.254; Cfr. pp 252-255). Sabemos que esa ingente tarea es para Gadamer la de sostener el diálogo interpretativo en la comunidad. Ahora bien, ¿cuál es la génesis ontológica de la comunidad? Creo que para responder a esta cuestión es necesario ir más allá de Gadamer.

Cuando estamos ante el acontecimiento —y lo estamos cada día si vivimos despiertos— nos acucia silenciosamente la inminencia de su desaparición. Ese carácter tan fugitivo de lo que ocurre es lo que nos conduce a compartirlo. En el ejemplo que hemos comenzado anteriormente, podemos imaginar a los cazadores integrados ya en el grupo que los esperaba y reunidos en torno al fuego. Allí se hacen cargo de algo esencial: lo sucedido puede disiparse en la noche; experimentan, entonces, que el acontecimiento, en su penuria, les pide un porvenir, que los conmina a salvarlo de la expiración en lo puramente material, inanimado, fáctico, para introducirlo en lo viviente. Y es así como los seres humanos se lanzan al lenguaje y dan palabra al acontecimiento. El dinamismo del *ser-en-común* arranca en este encuentro con el acontecer. Pero ello quiere decir —más allá de Gadamer— que la comunidad de *dialogo* no se funda sólo en la participación compartida en una experiencia de mundo, por muy versátil que ésta sea. A la *participación*, a esa inmersión participativa en un *modo de comprender*, es preciso añadirle el *autoextrañamiento*. Pues sin éste no podría mantenerse lo acontecido como algo vivo, es decir, erguido en su significatividad. En una comunidad que, en su fuero interno, no se extrañase de sí misma, los acontecimientos serían aprehendidos como *lo dado* y, a la postre, en su forma *ordinaria*, librados de ese fondo *extra-ordinario* que les otorga un perfil singular y exige de ellos una pesquisa ilimitada. El devenir lleva consigo una mirada *ex-céntrica* de los seres humanos hacia su propia interioridad habitable. Y se puede decir, además, que tampoco es la comunidad esa unidad de sentido y de comprensión del mundo que piensan Heidegger y Gadamer bajo términos como «apertura de sentido» o «comprensión dialógica». Pues el terreno de lo común no constituye un todo homogéneo con variantes en su interior, sino que está formado por heterogeneidades entrelazadas. En efecto: la comunidad procura a su otro, el acontecimiento, un advenir, pero el acontecimiento compartido —y correspondientemente, su testigo— poseen una textura deshilachada y plural. Siempre se trata, en realidad, de un *macroacontecimiento* fantasmal, en nuestro ejemplo, el del «cazar», de una apariencia de identidad bajo la que se esconde, en realidad, un bullicio de intersecciones en relación agonística, en la medida en que es experimentado disperso ya en esta miríada de *microacontecimientos* expresados en las quizás innumerables formas de lo que hemos denominado *verbo autosorprendido*.

Hoy asistimos, en el modo de vida occidental, a un declinar de lo extraordinario, a una banalización de la existencia, donde desfallece la capacidad para aprehender lo sorprendente en aquello que, precisamente viene continuamente a ésta, a la existencia. Es un *ethos* sordo y ciego, de seres humanos sin hoguera, inconscientes, por lo demás, de su impotencia para extrañarse respecto a sí mismos y al mundo que han construido. La comunidad viva, por el contrario, siempre está agujoneada por esta experiencia de lo

<sup>5</sup> La expresión es de Heráclito: Diels-Kranz {*Die Fragmente der Vorsokratiker*}, 22 B 64.



extraño en su propio interior. En la anhelada pero imposible paz del encuentro entre su ser extraño, por un lado, y el acontecimiento al que ofrece un porvenir, por otro, *insiste* una inquieta disonancia consigo misma. En su deseo de claridad permanece la noche del mundo y del hombre, preservando lo esfíngico. Es por ello por lo que puede sostenerse *en estado naciente* y escapar a su concéntrico ensimismamiento para devenir hacia sus confines, es decir, excéntricamente.

Hemos topado, así, con un problema complejo. ¿Cómo es articulado el devenir excéntrico en la inmediatez de la existencia?

### 3. Centricidad y excentricidad. El entreclaro

Heidegger, si lo leemos entre líneas —o pensamos lo en él impensado—, formuló en uno de los momentos de su trayectoria la relación *Da-sein*/ser como algo muy parecido a la síntesis de la apercepción entre extrañamiento y acontecimiento que acabo de analizar. En su conferencia «¿Qué es metafísica?» (Heidegger, 2000a) nos conduce, de la mano del temerario, del que se atreve con la nada, al punto en que surge la angustia. Muchos han interpretado esa situación ontológica como la de un *pathos* triston y turbulento, confrontándolo con la jovialidad (*Heiterkeit*) nietzscheana. Pero no tiene, a mi juicio, en ello el acento. El angustiado es, más profundamente, un ser perplejo y extraño. Pues resulta que se sitúa en el límite del mundo y se pregunta consternado por el sentido del ente en su totalidad. Antes, inmerso en la praxis de la existencia, vivía al abrigo de cierto sopor que lo premiaba con el bálsamo de la familiaridad. Todo le era familiar. Sin embargo, ahora, expulsado fuera de lo común, otea al mundo entero y expresa lo insólito de que *haya* mundo, de que *haya* ser. ¿Por qué el ser y no más bien la nada? Perplejidad mayor quizás no se encuentre en el ámbito ontológico. ¿Cómo es que hay ser en vez de nada? Además, habiendo «ser», ¿por qué así y no de otro modo? Y justamente cuando está aterido de frío en ese extrañamiento tan radical, surge, como al calor de una hoguera, el acontecimiento, el acontecimiento de los acontecimientos: el ser. Pues por mucho que se interrogue no va a dar con un fundamento, sino sólo con una constatación, la de que el mundo «es». A esa experiencia la llamó Heidegger, «la maravilla de las maravillas». Y ciertamente, creo que es así. ¡Es la caza, es el viaje, es Buenos Aires! Descubrimos así —conduciendo a Heidegger a nuestro lenguaje— una apercepción subrepresentativa inserta en el sueño de la existencia. Sin darnos cuenta, siempre estamos, en la cotidianidad, ejecutándola. Vamos a tomar una cerveza o un vino después del trabajo y experimentamos: ¡la hora del descanso *es*! Daniel Dennett, el ingenuo autor de *La conciencia explicada*, no sabría dar cabida a este nexo entre *Da-sein* extraño y acontecimiento en su máquina funcionalista computacional conexionista. Imposible otorgarle la forma de una función. Es un acto. Un acto con dos caras, pero un acto.

Ahora bien, ni antes en *Ser y Tiempo*, ni después, en los escritos de la *Kehre*, retiene lo fundamental de este descubrimiento. Pues es el caso que, denunciando el olvido del acontecimiento del ser, él olvida el extrañamiento que testimonia precisamente al acontecer del ser. El *Da-sein*, en efecto, no se presenta en su obra como un existente realmente extraño ante el acontecer, que es siempre *venir a presencia* un «mundo de sentido». Posee, sí, un *asombro maravillado*, pero no un *asombro perplejo o atónito*. En su primera gran obra, todo gira en torno a que el *Da-sein* es *ser-en-el-mundo*, es decir, a que no está en el mundo como el agua en el vaso, sino que lo habita, permaneciendo hundido en su ámbito de sentido, perteneciendo internamente a él, embriagado en su maravilla. Le llamaré a esa posicionalidad del ser humano, *centricidad*. Más tarde, tras *Sein und Zeit*, profundiza e intensifica esa condición

céntrica del *Da-sein*. Su habitar, su pertenecer, su hundimiento en el *mundo de sentido*, se hacen equivalentes a la *escucha* que presta respecto a la *demanda, reclamo, o llamada del ser*. En semejante *permanecer a la escucha* cifra Heidegger la actividad genuina del ser humano.

Hay que decir que el abanderado de la hermenéutica tiene razón en esto, aunque, como quisiera expresar, sólo parcialmente. Tal y como, al escuchar música, estamos pasivamente activos, la entrega a la llamada del ser en medio del habitar es, ciertamente, un estar ejecutivo. Pues sin escucha no hay comprensión. Y cuando hay comprensión, ya se ha movilizadado un hacer, un autotranscendimiento actuante. Ahora bien, el devenir que esta posición céntrica depara es siempre *vernáculo*, es decir, doméstico, nativo. O bien nos entranha más profundamente en casa, en el *mundo de sentido* que habitamos, o bien nos desliza hacia la apertura de otro, en el cual, de inmediato, quedamos arraigados. El viaje, la aventura humana, en el universo de Heidegger, adopta la forma del paso de un hogar a otro hogar, de la transmutación de un albergue en otro albergue. He denominado a semejante modo de concebir el devenir, común a Gadamer y a su maestro, *eterno retorno de la apelación* (v. Sáez Rueda, 2009, cap. 4.3). Es la entrega a la apelación la que conduce de una estancia a otra, según ello. Y en cada una de ellas el vínculo entre *Da-sein* y acontecimiento de mundo se ha convertido en una especie de fusión, en una copertenencia a la que llama *claro (Lichtung)*. El claro, en cada mundo abierto, es, por un lado, el refulgir del ser, su iluminación en el contexto de un horizonte. Es, por otro lado, la apertura misma en la que consiste el *Da-sein* en cuanto interpelado. Ciertamente, en el destello de tal acontecer el ser mismo se oculta. Pero esto no debe llevar al malentendido de que el mundo abierto por mor del claro esté lastrado de oscuridad. La noche pertenece al encubrimiento, no al ámbito mundano que, como contragolpe, dicho encubrimiento des-encubre. Por mucho que me fascine Heidegger, no puedo más que concluir que hizo filosofía al calor de una estufa. La historia del ser es la continua vuelta de éste a un cobijo determinado, a una cabaña, donde el hombre encuentra hogar y claridad. Una claridad finita, por supuesto, cada vez única, pero diáfana de sentido comprensible en su interior. Es notorio que Heidegger ha olvidado el momento más áspero y díscolo del extrañamiento. Se ha quedado con la cara del *asombro maravillado* y ha borrado la del *asombro perplejo o atónito*. Este último empuja, no hacia el interior del claro, no a la fusión con el horizonte de mundo abierto, sino más bien al extrañamiento respecto a él. A esta posicionalidad del ser humano la llamaré *excéntrica*. Por eso, el verbo «ser» en el campo de juego heideggeriano no es de esos a los que denominé «verbo autoextrañado» o «verbo autosorprendido». Es, por crear un contraste susceptible de ser recordado, un *verbo ensimismado*.

Es el verbo ensimismado que hoy pronuncia Europa y Occidente en general. Pues, en la línea de lo que ya he sugerido, lo más extraño de ese Primer Mundo de donde provengo es que no se extraña respecto a sí mismo de manera que pueda reconocer su tenaz decadencia. Decadencia porque convierte a todo lo existente en *existencias*, es decir, en objetividades que, como las latas en el mercado, están ahí, cuantificables, acumulables, y puestas a la disposición del arbitrio humano. Sea la naturaleza, purificada de cualquier sentido ajeno a la usura (como, por ejemplo, el lugar de mil senderos que se cruzan), sea la política (obstinada en pastorear al neoliberalismo), sea la cultura (transformada en repetición de informaciones en la que muere la palabra viva, esa *palabra hablante* a la que se refiriese Merleau-Ponty), sea la paz, la guerra, la amistad incluso...El caso es que todo en ese mundo es puesto al servicio de lo Mismo: un crecimiento concéntrico y cuantitativo que excluye constantemente su transformación excéntrica y cualitativa. Es por eso por lo que le he

dado el nombre de *sociedad estacionaria*, detenida en el tiempo, aunque ajetreada y bulliciosa en torno a una nada, a un vacío, una sociedad ensimismada en la propia organización de su vacío. Tanto es así que su movimiento es sólo aparente, pues no lleva a otro lugar, a un *lugar-otro*, por lo cual está generando, a una velocidad que aterroriza, una *ficcionalización del mundo*, es decir, una sustitución del devenir real por la ficción del devenir. Todo ello, a su vez, está extendiendo la enfermedad de la *agenesia*, la incapacidad para engendrar, en este caso para engendrar una nuevo *modus vivendi*, una incapacidad que exporta al mundo globalizado, a costa de la humillación del otro, del sometimiento lento y sinuoso de otros pueblos, del allanamiento de las diferencias, de esa mentira inconsciente de sí a la que llama progreso y libertad.

Pero volvamos a nuestro asunto. El extrañamiento es un fenómeno bifronte. Por un lado, es coetáneo con el *entrañamiento*; pues sólo podemos admirar y sorprendernos si ya estamos arraigados en un contexto de existencia, posicionados céntricamente. Pero, por otro lado, el hombre es excéntrico respecto al mundo que habita. Y ello porque no podría decirse que «habita» el mundo si no se reconociese perplejo ante él y, en esa medida, distanciado. No se trata de una sospecha, ni de un recelo. Se trata de un retraimiento extrañado sin el cual el ser humano estaría fundido con su mundo como el animal en su medio. Sin ese absorto y desarraigado *extravío* no podría tampoco pronunciar «ser-en». Ambos movimientos son necesarios para que se produzca el acto de la comprensión y del habitar. Así, por ejemplo, si llego a habitar Buenos Aires es porque, céntricamente, me sumerjo en su tejido. Pero si perdiese el extrañamiento no sólo sería imposible mantener vivo el deseo de ingresar en su maraña, sino que, más radicalmente, me sería indiferente y ni siquiera empezaría a hurgar en ella. Eso mismo les debe ocurrir a los nativos o habitantes habituales. Si viven realmente Buenos Aires es porque pertenecen a esta ciudad y *su mundo* y se mantienen en su seno, céntricamente, pero también, porque de un modo pre-reflexivo lanzan una mirada de extrañeza que hace surgir una y otra vez aquellos microacontecimientos que vivifican y resignifican constantemente el mismo lugar físico.

Existimos céntricamente, siempre situados en un mundo concreto, pero, al mismo tiempo excéntricamente, en ninguno en particular, porque no nos vincula con cualquiera de ellos un lazo de esencia. La centricidad nos hace co-partícipes de un mundo, la excentricidad un extrajero en casa. Pero ello no lo hacemos secuencialmente, como si después de haber vivido una estancia en la tierra nos desplazásemos a otra. Entenderlo así nos retrotrae a la visión heideggeriano-gadameriana que quisiera transformar. Ambas posicionalidades del ser humano se dan al unísono, como dos caras discordes de un mismo y único ejercicio de existencia. Somos en un mundo y, al mismo tiempo, nos experimentamos furtivamente fuera de él. La excentricidad acontece en el seno mismo de la centricidad. En su maridaje diferencial, son responsables de una tensión en el corazón de la existencia humana, en la medida en que forman una *unidad discordante* que afirma y niega al unísono. Se trata de una tensión que se puede expresar de muchas formas: nos experimentamos radicados en un mundo y, al unísono, erradicados en él, incardinados y expulsados, incursos en sus cauces y meandros y expelidos hacia una oscura excursión, arraigados y en trance de desarraigo; imploramos la residencia y en ese mismo acto anhelamos explorar sus confines, en su máximo cobijo encontramos precisamente el desamparo. El hombre, de ese modo, se ve alcanzado por la expropiación allí donde está lo propio, por la necesidad de deserción donde está la inserción, por la contestación donde se ofrece la llamada. Por eso, no se puede decir que posea un lugar determinado, un habitar preciso, pues no pasa sencillamente de un mundo a otro, sino que existe en el *entre* de los mundos, en su *intersticio*. Es un *ser errático*, dicho de otro modo. Y no porque ande a la deriva, según

el significado peyorativo del término, sino porque él es el devenir mismo, por medio del cual siempre está faltando a su presunto lugar, como si fuese en todo momento un exceso respecto a lo que lo circunda y, en ese sentido, un error viviente para aquello que aspira a circunscribirlo. Aquello que él es siempre rebasa y desborda lo que habita. El hombre es «devenir excéntrico», expresión que puede ser leída de varias maneras. Significa que fluye en una incesante ex-posición más allá del supuesto centro. Significa también que él mismo deviene, que se transforma en lo que rehúye un centro cualquiera. Es des-centrado, pues la excentricidad es la locura de y en la centricidad.

Por esa razón, y frente al modelo heideggeriano-gadameriano, *el hombre, ser errático, no habita mundos sucesivamente, sino que es el puente y la travesía entre mundos*. Entre uno al cual pertenece y del cual, al unísono, está despidiéndose y otro al que se dirige pero que todavía no existe. No es, dicho de otro modo, alternativamente en un claro o en otro, sino el *entre* que coliga los claros, el *entreclaro*. Y si he elegido este término es intencionadamente, para intentar mostrar, *con y contra* Heidegger, que el ser humano, como tal intersticio, nunca habita en la luminosidad radiante de lo abierto. El *entreclaro* puede entenderse también como *claroscuro*, ese motivo, por cierto, barroco y neobarroco que entendemos tan nuestro los latinoamericanos.

La figura filosófica del simultáneo encubrimiento-desencubrimiento del ser se transforma aquí en la del *entre* como *claroscuro*. Lo que quiero decir con esto es que el ser humano, en su erraticidad, es y no es simultáneamente en el claro de un mundo abierto. Respecto a aquél en el que se encuentra arraigado, entrañado (pues no puede dejar de tener un pie en él), se experimenta como un arco tendido que apunta a una nueva tierra. En ese sentido, pertenece a él en la medida en que está saliendo de él. Y esa salida *in fieri* en el acto mismo de estar se convierte en una rendija por la que la oscuridad de lo desconocido penetra y hace nupcias con la claridad. Por otra parte, la tierra a la que tiende, quizás sin saberlo conscientemente, es la claridad de una existencia plena. Pero como ésta no ha llegado, no es todavía y quizás nunca sea, está penetrada por la oscuridad. Con un pie en cada claroscuro, él es lo claroscuro por antonomasia. El puente, el «entre», el tránsito que se revela travesía dinámica, travesía iluminada por una lejana luna en medio de la noche que él es en cuanto carente de suelo firme.

Europa, Occidente, no quiere ese claroscuro, aunque hay esperanza de que España, a tenor de los últimos acontecimientos de mayo, resista barrocamente<sup>6</sup>. No quiere el claroscuro, sino la ambigüedad, que es algo distinto. Se dice mundo libre y, sin embargo, esclaviza al resto de los pueblos. Se quiere ilustrada, pero extiende por doquier su racionalidad estratégico-instrumental. Se presenta como líder de la tierra y desconoce que ya no pisa tierra, en la *ficcionalización* de su existencia<sup>7</sup>.

#### 4. Errancia quijotesca

Es curioso que Heidegger diese el nombre de «errancia» precisamente al modo en que existe el hombre desarraigado, el que ha olvidado el ser y sólo se atiene a lo ente. Es cierto que el ser errático ha de estar prevenido contra la faz innoble de su aventura, esa faz en el errar que coincide con un andar a ciegas, con un vagabundeo sin provecho, con

<sup>6</sup> En el momento de la charla a la que dio lugar este escrito se desarrollaban en España los acontecimientos de protesta, por parte de jóvenes primero y de distintos sectores de la sociedad después, a los que se ha denominado «movimiento de los indignados».

<sup>7</sup> He sostenido, en *Ser errático* (2009), que el presente occidental se desliza hacia una existencia *patológica* cuyos diversos síntomas remiten al fenómeno general de una *ficcionalización del mundo*. Ideas centrales en esa línea fueron anticipadas y sintetizadas en Sáez Rueda, L. (2007a).

un ir a la deriva. Pero es falso, pienso, que lo errático pueda reducirse a sus peligros. Lo errático tiene ya su propia dirección, aunque parezca inverosímil. Es una dirección, por supuesto, extraña, esa, quizás, que caracteriza a los procesos de caósmosis. Un *caosmos* no es ni un *cosmos* —un orden centrado y regulado por leyes eternas— ni un *caos*. Es una pluralidad de fuerzas en interacción que generan, en virtud de su propio encuentro, un orden. Imaginemos a dos seres humanos, la unidad mínima del *ser-en-común*. Cada uno de ellos es errático en el sentido ya comentado. Pero se encuentran y el encuentro mismo se constituye entonces en un *entre*, en un *intersticio* que los une y los separa, que los pliega —para hablar con Deleuze, que dio el nombre de «síntesis disyuntiva» a la forma de este encuentro—<sup>8</sup>. En él, una fuerza afecta a otra y la transforma, de tal modo que la segunda, transformada, afecta a la primera y opera en ella también una transformación. Esta reciprocidad de afecciones prosigue y vincula a las dos como en una «historia embrollada». Tal historia carece de fundamento causal y tampoco se sostiene en una teleología. El modo de la interafección es imprevisible, por lo que puede decirse que traza su ley en su propio discurrir. Pues bien, entre dos seres humanos ocurre esto mismo. Para poner un ejemplo, creo que una pareja cualquiera es una síntesis disyuntiva; no existe de forma eterna la esencia de la persona X y de la de Y, sino que sus respectivas identidades se van conformando en el encuentro mismo que los coliga, dando lugar a una historia en la que la norma se hace y rehace una y otra vez. La sociedad humana es una complejísima red móvil de encuentros, de síntesis disyuntivas entre síntesis disyuntivas; los encuentros son fortuitos, azarosos, pertenecen al caos, pero una vez en juego, una vez involucrados en multitud de afecciones, toman un rumbo conjunto ordenado. El orden, paradójicamente, surge del caos en el *ser-en-común*. Por eso digo que el hombre, en cuanto ser-errático, no carece de dirección, no va a la deriva, pues siendo un puente, un «entre» —como he dicho— se vincula rizomáticamente con sus congéneres a través de una multitud de intersticios y en esa tesitura encuentra la comunidad una dirección que está tan lejos del arbitrio como de la determinación. Por eso, dicho sea de paso, puede la comunidad otorgarle al acontecimiento el ad-venir que éste pide desde su menesterosidad: no lo mata por el sometimiento a una regla general, convirtiéndolo en un caso de ella, sino que lo mantiene en *estado naciente* en los intersticios de su textura.

Si lo pensamos bien, este modo de hacer comunidad es muy próximo al mundo latino en general. Y tal vez por ello —se trata sólo de una hipótesis— Heidegger despreció lo latino como signo de decadencia y de error. Porque no lo entendió. Le atribuye, por ejemplo, la transformación del *ergon*, en sentido griego, en *operatio* como *actio*, y de la *enérgeia* en *actus*, un término que vincula directamente con «lo producido» exitosamente y lo real en cuanto producto de una *causa efficiens* (Heidegger, 2001, pp.35-37). De esta devaluación hace derivar Heidegger los caracteres que, con el tiempo, darán lugar a la consumación de la metafísica en la comprensión del ser: proceder interventor, método, etc. (Heidegger, 2001, pp. 39 y 41 ss.). Esta crítica reaparece en multitud de lugares de la obra heideggeriana<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> He indagado la centralidad de este concepto en la obra de G. Deleuze en Sáez Rueda, L. (2007b).

<sup>9</sup> En Heidegger (1988) lo dice muy claro: «El modo de pensar romano toma prestadas las palabras griegas sin la correspondiente experiencia originaria de aquello que dicen, sin la palabra griega. Con esta traducción, el pensamiento occidental empieza a perder suelo bajo sus pies» (pp. 15-16). La obra, el *ergon*, se devalúa en el latín como «actualitas», es decir, como realidad, que luego pasa a ser realidad efectiva y más tarde objetividad (*Ibid.*, Epílogo, p. 58). En el *agere* latino, según Heidegger, el movimiento pierde el momento fenomenológico de la «venida a presencia» y conduce —dentro del olvido del ser, se infiere— a la noción de realidad como «actualitas», en la que se eleva a primer orden del ser el «hacer», es decir, un producir «dirigido» que ya no se deja orientar por el acontecimiento

No seguiré por este cauce, que me desviaría de lo que deseo expresar. Sí diré que, a pesar de su genialidad, Heidegger elaboró —y promovió en sus discípulos— una hermenéutica de la interioridad, de la centricidad, subrayando el abrigo de las estancias en las que se desvela el ser. Tengo la convicción de que la figura de D. Quijote, ese errático héroe hispano, proporciona un modelo para una hermenéutica de la excentricidad y del entreclaro. La aventura que emprendió el Caballero de la Triste Figura y en la que emergieron interpretaciones tan dislocadas como lúcidas de su mundo, comenzó precisamente con una muerte del modelo céntrico en la comprensión, con la muerte simbólica de Don Alonso Quijano, el hombre que se arraigaba en su hacienda. Murió a causa de su autoextrañamiento, que le hizo experimentar la excentricidad en la centricidad de su albergue manchego. Gracias a ella, Don Alonso Quijano reaparece en un personaje que se ex-puso en la exterioridad del llano, siguiendo la senda de arcanos o secretos, de lo desconocido, es decir, tras aquello que posee carácter esfíngico y que, como dije, empapa el lazo entre extrañamiento y acontecer del mundo. Por eso, cuando vuelve retenido y enfermo, le contesta a su «ama» cuidadora, que lo había intentado seducir hacia lo céntrico sugiriéndole que se convirtiese en caballero de la corte, con estas palabras:

«No todos los caballeros pueden ser cortesanos, ni todos los cortesanos pueden ni deben ser caballeros andantes: de todos ha de haber en el mundo; y aunque todos seamos caballeros, va mucha diferencia de los unos a los otros; porque los cortesanos, sin salir de sus aposentos, ni de los umbrales de la Corte, se pasean por todo el mundo, mirando un mapa, sin costarles blanca, ni padecer calor ni frío, hambre ni sed; pero nosotros, los caballeros andantes verdaderos, al sol, al frío, al aire, a las inclemencias del cielo, de noche y de día, a pie y a caballo, medimos toda la tierra con nuestros mismos pies, y no solamente conocemos los enemigos pintados, sino en su mismo ser» (Segunda parte, cap. VI)

Al abandonar su ensimismada centricidad en la hacienda, D. Quijote abandona también un *devenir cortesano*, porque le inspira demasiadas sospechas y lo experimenta como fúnebre apaciguamiento de una *expedición* que le promete desde lejos la vida creciente. Prefiere un *devenir excéntrico*, que lo mantiene constantemente en el límite del mundo, o mejor, en el *entreclaro*, en ese claroscuro que es el puente, el «entre», el intersticio entre mundos. Allí donde se aloja, en el albergue de un grupo de cabreros o en una posada cualquiera, disloca la intimidad de su entraña mediante la extrañeza que él mismo encarna. Él es, en cada mundo concreto, el testimonio vivo de la extrañeza. Por eso, su entrada en uno de ellos es ya, de consuno y en el mismo acto, una salida. Vive en el *tránsito-hacia-afuera* de todo interior, en la intemperie de todo cobijo. Y si se mira su trayectoria en general, se comprende fácilmente que no es realmente D. Quijote en ningún mundo conciso ni en la suma de todos ellos. Si sale malparado de un lugar, *El Caballero Andante* no es ése que busca amparo en otro distinto, anticipable de antemano, sino el que se mantiene entre los lugares que atraviesa. Sólo en el paso mismo de una estancia a otra encuentra cierta paz y dignidad, en el camino en cuanto tal, «al sol, al frío o al aire, a pie o a caballo».

## 5. Excentricidad quijotesca, hermenéutica del *entreclaro* y *dis-locación* del sentido

---

emergente de la *phýsis*. De modo análogo, la potencia (*dýnamis*) se transforma en *potentia* como *capacidad* y *fuerza* contenidas en algo —Heidegger, M. (2000b), pp. 236-240—.

Pero ¿por qué habría de ser D. Quijote emblema de una hermenéutica distinta? No es difícil adivinarlo. Porque se convierte en el foco errante desde el cual el mundo es interpretado. No hay aquí, en cuanto condición de la comprensión interpretativa tal y como la entiende Gadamer, *fusión de dos horizontes* en un *círculo hermenéutico*, el del *interpretandum* o aquello que hay interpretar, por un lado, y aquél que es casa del intérprete, por otro (Cfr. Gadamer, 1977, § 9). Pues el evanescente Caballero no *pertenece* a tierra alguna, a casa alguna o, dicho hermenéuticamente, a ningún *ámbito de sentido* desde el cual se abra un *horizonte*, sino que su posición es aporética: consiste en la «falta de posición». Don Quijote no interpreta desde una *morada* concreta en la que habita, pues es un ser sin morada. Allí donde se sitúa, allí donde una situación adquiere forma determinada, él no *está* inmerso, sino entrando y expulsándose a un tiempo. Su horizonte *propio* está atravesado por la *impropiedad*, en la medida en que pertenece y no pertenece a él en un mismo acto. Por eso siempre permanece trascendiendo y transgrediendo la *estancia* por la fuerza de una *extradición* que lo desplaza continuamente. Sí, su posición es una falta de posición: es el tránsito mismo entre posicionamientos.

Por todo ello, la comprensión que emana de su interpretación no es una *fusión de horizontes*, sino una *e-fusión*, del latín *effusio-onis*, que significa derramamiento (como el de un fluido). Quiero decir con ello que en ese continuo devenir —en el que recíprocamente se engendran el extrañamiento en persona que encarna D. Quijote y el acontecimiento que tiene lugar ante, en y en torno a él— el flujo de la experiencia no se deja contener en la *interioridad* de una historia, en una interioridad en la que los efectos de lo comprendido se vinculan mediante un nexo inmanente, tal y como, en lenguaje gadameriano, la *historia efectual* imanta internamente el curso de interpretaciones. Lo que ocurre, más bien, es que, bajo la peculiar mirada quijotesca todo mundo concreto es comprendido en la justa medida en que, al unísono, queda *dislocado*, de manera que los lazos de sentido que conforman su campo de significatividad experimentan una implosión. El sentido incrustado en cada mundo concreto en el que penetra este excéntrico personaje *excede* el horizonte que lo subtiende, se derrama y da lugar a un laberíntico espacio plástico en el que mil historias heterogéneas se abren y se enmarañan, enredándose recíprocamente y configurando un tejido de cruces e intersecciones. El caballero de la Mancha destruye la presunta autoidentidad de cada pequeño *cosmos* y le insufla suficiente *caos* como para generar un *caosmos*. De ahí que este testigo errático del acontecimiento necesite, a su vez, otro testigo: Sancho Panza, que, mediante su sutil llamada al *sentido común*, da fe del *des-quiciamiento* de sentido que está germinando y expandiéndose.

No es casual, al mismo tiempo, que D. Quijote tuviese que ser un «excéntrico» en el sentido más cotidiano del término. Pues no reinterpreta un sentido, como hace el buen cuerdo que es el hermeneuta céntrico o cortesano. Más que reinterpretar, este *loco disloca* el supuesto *mundo de sentido* en el que se injerta y lo *desconcierta*: significaciones concertadas en un determinado *habitar* de los seres humanos son obligadas a desplazarse en sus relaciones recíprocas y a trans-figurarse en un complejo de *sentidos-otros* que ya no alcanzará coherencia interna más que a costa de atravesar un periodo de *unión discordante*, antes de recomponer un nuevo concierto, excéntrico respecto al anterior<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Así, por ejemplo, cuando tropieza con los *galeotes*, encadenados y conducidos por guardianes hacia alguna mazmorra, descompone de cuajo las vertebraciones que tejen el suelo completo de la situación. Pues no les proporciona una interpretación distinta de sus actos punibles, según las apariencias, sino que les insufla la idea de que, independientemente de lo que hayan hecho, la injusticia reside en que son

Dicho esto, quisiera añadir alguna indicación acerca del potencial crítico que una hermenéutica basada en esta ontología del *entreclaro errático* y de la *dislocación* posee. El ejercicio de la *dislocación de sentido* coloca al sentido comprensible ante lo otro de sí, el sinsentido, obligándolo, de este modo, a medirse con su interna oscuridad. ¿Por qué no seguir a D. Quijote en que los molinos de viento son gigantes? ¿Acaso son sólo eso, apacibles molinos en la piel del llano? ¿O es que no son, al mismo tiempo, su enmascarado demonio? ¿No encierran en sí el sinsentido de lo que hacen presente, no anuncian, en efecto, por la fuerza de su candidez, la locura del mundo técnico que vino a reemplazarlos? No podemos ver la verdadera paz en un molino de la Mancha más que ahora, a la luz de nuestro mundo ajetreadamente tecnológico. Al dis-locar el sentido, una mirada quijotesca, excéntrica, muestra lo otro del sentido sin lo cual éste no podría ser lo que es. Si llega a una taberna y El caballero de la Triste Figura trata a unas mujeres toscas como a doncellas o damas, no está reinterpretaando, sino dis-locando el sentido. ¿Pero no pone así, al mismo tiempo, al descubierto el sinsentido y lo humilla? ¿Por qué han de ser unas mujeres pobres que trabajan en labores de taberna o de servicio, según la costumbre establecida y la visión del mundo arraigado, toscas y menos nobles que las damas de la corte? ¿No son, en realidad, seres deslumbrantes en un mundo donde el capital prostituye mediante la riqueza y la ostentación?

Tomando como modelo ontológico la errancia quijotesca, podríamos, para finalizar, glosar el modo de proceder de una torsión hermenéutica que tiene a su base la tensión o unión discorde entre centricidad y excentricidad. Una hermenéutica así, en cuanto *hermenéutica del entreclaro*, fuerza a un *mundo de vida* céntrico a descentrarse, a *enloquecer* autoextrañándose respecto a sí, a habitar saliendo de su cómodo cobijo. Al hacerlo, no se empeña obstinadamente, sin embargo, en crear de inmediato un nuevo albergue donde refugiar su desamparo. Ama el intersticio, porque busca, no el centro de significatividad del que vive aquello que interpreta, sino las líneas de fuga que se están generando en su seno hacia tierra de nadie y se expanden en el *entre* de los mundos, de los pueblos, de los continentes. Investiga, por ejemplo, el presente del mundo Occidental desde el punto de vista del tránsito en el que se encuentra. Una posible afirmación inspirada en este modelo, sentenciaría, por poner un ejemplo del que estoy convencido, que Occidente es hoy el puente entre una decadencia, de la que proviene, y una resolución, a la que se aproxima. Su decadencia se funda en la *organización del vacío* y en la *ficcionalización del mundo* que lo invaden y a los que he hecho mención, fenómenos que, por supuesto, necesitarían un estudio minucioso y con suficiente rigor como para despertar a las conciencias más cándidas y optimistas. La resolución a la que se aproxima coincide con un dilema. O bien persiste en su autoengaño, en su des-realización ficcional, acrecentando su voluntad de dominio sobre todo lo existente, a costa de perder los ideales de nobleza y altura espiritual que le son inherentes (pues la Atenas clásica constituye una impronta imborrable en su demacrado inconsciente colectivo), o bien se extraña de sí y emprende un rumbo, dirigido a *dejar crecer en sí una nueva tierra*. Los entresijos de esta dilemática futuridad también serían objeto de una investigación ingente. En cualquier caso, y dejando a un lado el ejemplo, adoptar este punto de vista orienta desde un principio la mirada hacia el *entreclaro* en el que una

---

menesterosos librados de libertad. Al mismo tiempo, no interpela a los guardianes para que juzguen de otro modo a sus reos, sino para que cesen en su actitud de sicarios de los poderosos. Don Quijote disloca la situación al cambiar la clave de juego que la sustenta en toda su articulación: no hay, tras su entrada, representantes de la ley y malhechores, sino amos y esclavos. El resultado es triste, como se sabe, pues los liberados por el de la Triste Figura incluso se emplean a fondo en dejarlo bien apaleado. Pero esto es ya otra historia —la del héroe trágico que vence en su caída— que aquí no podemos abordar.



historia se encuentra, hacia el tipo peculiar de *intersticio* o de *entre* que la horada. Por eso, esta hermenéutica pone sus miras, no unidimensionalmente en la *continuidad* de las interpretaciones que emanan en la letanía de una tradición, en esa continuidad de *efectos* reinterpretativos que tejen su *historia efectual*, sino primordialmente en la *discontinuidad* virtual que todo presente alberga si se lo entiende como interregno o zona fronteriza donde luchan, en tensión, dos mundos, uno pasado que resiste céntricamente y otro futuro, invocado excéntricamente. Es cierto que este último sólo puede ser entrevisto en esbozo, como los productos de la imaginación creadora. Pero se trata de ese tipo de esbozos, lanzados ensoñadora e hipotéticamente al final de una tarea posible, de los que dijera Merleau-Ponty que adquieren, por la obstinada indefinición con la que protegen su secreto, el poder para *arrancar*, desde su inverosímil lejanía, los movimientos que le son propicios<sup>11</sup>. Es una hermenéutica, pues, de la encrucijada, intrigada por la trémula brecha en la que vive, inestable, el ser humano. Y ello, no exclusivamente de modo temporal, sino también espacialmente. Pues la brecha, el *entre*, conforma la juntura problemática entre los pueblos, los modos de vida y las culturas, como una hendidura que une y separa plásticamente espacios, espacios que no son los geométricos, sino los vividos y experimentados: *paisajes espirituales*.

Una hermenéutica del *entreclaro* es, al mismo tiempo, de la *dislocación*. El *entre* de los tiempos y los espacios en el que discurre el ser errático constituye el *quicio* de la existencia. Por eso, la hermenéutica a la que aquí se apunta no se contenta con volcar su mirada sobre el *entreclaro*. Es ejecutiva, opera en la historia fáctica, intentando dislocar la disposición de los sentidos, impulsando al autoextrañamiento que convulsiona y que, haciendo consciente el *quicio*, fuerza a un *des-quiciamiento* productivo. En este sentido, no cabe ocultar que el genuino filósofo empeñado en la tarea hermenéutica está obligado, por la fuerza misma inherente a su labor, a trascender el mero discurso teórico, internándose en su presente y, como un D. Quijote disfrazado, actuando como un dis-locador de la cultura real.

Finalmente, la operación consistente en *dis-locar* el sentido, realizable sólo a través de la excentricidad, es, a su vez, una hermenéutica que, sin apelar a un *logos* universal, sino precisamente a la locura en tensión con la cordura, termina siendo desenmascaradora. Pone al descubierto, no la unidad interna de un sentido, sino la contradicción y la discordia que anida en todo sentido, en la medida en que éste está atravesado por el sinsentido. Una hermenéutica así se interesa, por ejemplo, por la miseria que esconde la noble Europa, por la banalidad introyectada en su ideal de progreso, por la coacción de fuerzas ciegas que presupone su aclamada libertad, por la desesperanza que recorre esa alegría impostada e impuesta a la que estamos obligados por decreto, por la enfermedad, en suma, que corroe esa aparente soberanía occidental. El ser errático se interna en estas tareas sin temer a la pérdida del hogar y de sus certezas. Ama el viaje mismo confiando en la fuerza de la intersección. Pues, si su errancia estuviese depositada en un sólo ser humano, en un sólo pueblo, podría ceder a los peligros del disparate y del andar a la deriva. Pero —y pienso ahora en nuestra tierra íbero-latino-americana— si tiene la suerte de contar con el encuentro de una multitud de fuerzas que, conservando su diferencia, generan caosmóticamente su historia

---

<sup>11</sup> Tal y como el compositor de una sinfonía se deja atrapar por la imagen fabulada de su culminación y, en semejante tesitura se convierte en rehén de lo fabulado, experimentándose movido a crear sonidos que conducen a él, a todo hombre —y a toda comunidad— «la tarea le arranca los movimientos necesarios por una especie de atracción a distancia, como las fuerzas fenomenológicas en acción en mi campo visual me arrancan, sin cálculo, las reacciones motrices que establecerán entre sí el mejor equilibrio, o como las usanzas de nuestro medio, la constelación de nuestros auditores, nos arrancan inmediatamente las palabras, las actitudes, el tono que resultan convenientes», Merleau-Ponty, M. (1975), p. 123.

embrollada, entonces todas esas fuerzas cruzadas pueden convertirse hoy en una gran musculatura.

Granada, 8 de agosto de 2011

### Referencias Bibliográficas

- Gadamer, H.-G. (1977), *Verdad y Método (I)*, Salamanca, Sígueme [orig.: 1975]  
 (2002), *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid: Trotta [orig.: 2000].
- Heidegger, M. (1988), «El origen de la obra de arte» [orig.: 1935/36], en *Caminos del bosque*, Madrid: Alianza.
- (2000a), «¿Qué es metafísica?», en *Hitos*, Madrid: Alianza [orig.: 1929]  
 (2000b), «Sobre la esencia y el concepto de la φύσις. Aristóteles, Física B, 1» [orig.: 1958], en Heidegger, *Hitos*, Madrid: Alianza.
- (2001), «Ciencia y meditación», en *Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal [orig.: 1954]
- Merleau-Ponty, M. (1975), *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Península [orig.: 1945]
- Sáez Rueda, L. (2001), *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid: Trotta.  
 (2002), *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*, Barcelona: Crítica.  
<http://www.ugr.es/~lsaez/CURRICULUM/Librotradiciones/Welcome.html>
- (2007a), «Ficcionalización del mundo. Aportaciones para una crítica de patologías sociales», *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, XLV (115/116), pp. 57-69.  
[http://www.ugr.es/~lsaez/CURRICULUM/Ficcionalizacion\\_CostaRica\\_2007.pdf](http://www.ugr.es/~lsaez/CURRICULUM/Ficcionalizacion_CostaRica_2007.pdf)
- (2007b), «Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger», en Sáez Rueda, L./otros (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 417-456.  
[http://www.ugr.es/~lsaez/CURRICULUM/Deleuze\\_Pensarlanada.pdf](http://www.ugr.es/~lsaez/CURRICULUM/Deleuze_Pensarlanada.pdf)
- (2009), *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid: Trotta.

## CONFERENCIA DE CIERRE:

### Reconstruir la deconstrucción

Maurizio Ferraris (Universidad de Torino, Italia)

Traducción del italiano de María José Rossi

### Barbarización del salón derrideano

En cierta ocasión, Habermas definió la hermenéutica de Gadamer como una “urbanización de la provincia heideggeriana” (Habermas, 1979). Se entendía bien lo que quería decir. El coriáceo autor del Discurso del Rectorado del 33, el hijo del campanero, necesitaba que su “elegante discípulo” (como lo llamaba Jaspers) lo volviese aceptable a los justos de un mundo más cosmopolita, y ayudase a franquearlo políticamente en una Europa posbélica poco proclive a olvidar. Pero sería un poco bizarro querer enseñar las buenas maneras y lo políticamente correcto a un cosmopolita refinado y políticamente irreprochable como Derrida. De lo que se siente necesidad al retomar la herencia derrideana, es justamente de lo contrario, de un cierto endurecimiento que separe la obra y la teoría del hombre y de sus sutilezas, para poder asegurarle un porvenir. Esta es, al menos, la hipótesis que querría sugerir: para que la deconstrucción pueda avanzar se necesita una barbarización del salón derrideano (pero no una ruralización de la metrópoli deconstruccionista, de otra manera estaríamos de nuevo en Heidegger). Esta transformación responde sin duda a cuestiones de carácter que, bien vistas, han sido siempre las que me ha distinguido de Derrida: una cierta impaciencia respecto de conclusiones que jamás llegaban, a los matices que se complicaban, a los pliegues que se multiplicaban. Pero carácter o no carácter, aquello que querría hacer es esencialmente individualizar tres problemas y sugerir tres barbarizaciones.

Los problemas consisten en primer lugar en el hecho de que la deconstrucción no es, en modo pleno y evidente, una teoría, pero por muchas razones parece identificarse con la persona de Derrida, de modo que, del todo banalmente, no se ve cómo pueda darse una deconstrucción sin Derrida, o sea cómo pueda imaginarse un porvenir para la deconstrucción. El segundo problema –que defino como el primado de la ética sobre la ontología– es que, aún cuando (como creo) se logre obtener una teoría de la deconstrucción –diferenciando la deconstrucción del deconstructor– nos encontramos con que esta teoría aparece profundamente signada por una inclinación moralista, por la cual la dialéctica que está a la base de la deconstrucción es siempre una contienda entre el bien y el mal: un bien que, más allá de todo, se identifica con el elemento derrotado. El tercer problema tiene que ver con la sospecha respecto de la verdad. Derrida nunca ha pensado, como muchos posmodernos, que se pudiese decir adiós a la verdad; sin embargo, el primado de la ética sobre la ontología extiende sus efectos hasta la epistemología: después de todo, si el ser es el mal, en la perspectiva de Derrida, estará mal hasta la pretensión de identificarlo, y sobre todo estará mal aquella forma particularmente drástica de epistemología que es la idea de que la verdad es la correspondencia de la proposición a la cosa –de modo que nos encontraremos pese a todo en un mundo sin verdad, o sea en el resultado fabulístico propia de la posmodernidad.

### La deconstrucción, ¿es una teoría o una persona?

Comencemos por el primer problema, que consiste en establecer si existe algo como “la deconstrucción”, o si, en cambio, la deconstrucción no ha sido el modo

peculiarísimo de trabajar de Derrida. Lo que tenemos de Derrida, en lugar de una teoría, son *textos*, en muchísimos casos comentarios de otros textos, cuya característica fundamental no es el tema (ya que se trata de comentarios) ni la teoría, sino el estilo. Un estilo del todo peculiar, y tengo la sospecha de que las acusaciones de oscuridad muy frecuentemente dirigidas a Derrida, que según mi parecer son del todo infundadas, sobre todo en los últimos veinte años de su trabajo, se referían en realidad a la idiomática de su escritura. Si está hipótesis vale, entonces la deconstrucción sería el estilo de los textos de Derrida, y en este punto vendrían a identificarse con él. *El estilo es el hombre* y la deconstrucción no es una teoría sino una persona. Una persona, además de todo, difunta, por lo cual no se ve qué porvenir puede tener: la deconstrucción era la firma, el idioma y el estilo de Derrida. Derrida está muerto, ha dejado de firmar.

¿Pero esto es en verdad así? Después de todo (y este es uno de los axiomas de la deconstrucción) todos los deconstruidos por Derrida son deconstructores, como si la esencia de la deconstrucción consistiese en mostrar que el deconstruido es en realidad un deconstructor. Es así de Platón a Husserl: si la deconstrucción consiste en sacar a la luz las negaciones presentes en el interior de la tradición metafísica, y si las negaciones son estructuralmente evidentes, es decir no están nunca perfectamente realizadas y se manifiestan a través de lapsus filosóficos, entonces la deconstrucción comienza ya en la tradición, por ejemplo en el momento en que Platón condena la escritura y después sostiene que el alma se asemeja a un libro, o en el que Husserl ve en el signo una manifestación inerte del pensamiento y a la vez reconoce en él las condiciones de posibilidad de la idealidad. Por tanto, tenemos una deconstrucción anterior a la deconstrucción, en la plenitud de la tradición filosófica. Con mayor razón, no será difícil reconocer una deconstrucción *ante litteram* en la tradición filosófica radical entre los siglos XIX y XX, por ejemplo en la tríada Nietzsche-Freud-Marx, en la dialéctica negativa de Horkheimer y Adorno, y ciertamente también en la filosofía analítica, que surgió en abierta crítica contra las filosofías sistemáticas, en la convicción de que la tarea de la filosofía consiste antes que nada en disolver los problemas antes que en resolverlos. Si hay una deconstrucción antes de la deconstrucción y una deconstrucción sin la deconstrucción, podemos intentar separar el deconstruccionismo de su autor, y aseverar que hay un sentido por el cual la deconstrucción es una teoría, caracterizada por la tendencia al desenmascaramiento, al análisis y a la crítica.

Sin embargo el problema permanece, si bien en forma más tenue: tenemos efectivamente una teoría, y no una persona, pero, bien vista, tenemos la teoría débil de una personalidad fuerte. Y con esto llegamos justamente al problema que está en la base de la exigencia de la barbarización: la deconstrucción podrá ser una teoría, pero es vaga, y aquello que hace por sobre todo es refinar y analizar los términos sin alcanzar las conclusiones positivas que se esperan de una teoría. La deconstrucción difícilmente hace frente a las cosas, lo hace siempre indirectamente o (como sostiene Derrida) “oblicuamente”, porque se trata –psicoanalíticamente– de partir desde los laterales, desde de los detalles, desde las minucias desestimadas. Con más razón, no provee indicaciones para eventuales decisiones. Así, deja el peso de la decisión incluso teórica (y no solamente práctica, lo cual es comprensible) al singular. Derrida ha teorizado abiertamente la inconclusión bajo la categoría del ‘indecidible’: no se puede decidir en términos racionales más que lo que se puede decidir entre explicación ondulatoria o corpuscular de la luz, y –como decía Kierkegaard, un autor que ha pesado mucho en la formación de Derrida– “el instante de la decisión es una locura”. Si bien no ha afrontado nunca explícitamente este tema, Derrida es un partidario del primado de la voluntad sobre el intelecto, por tanto también sobre la epistemología, sobre el saber. No

sorprenderá que sea un partidario del primado de la ética (de la iniciativa voluntaria) sobre la ontología, es decir, sobre el ser.

### **Ethique d'abord? [¿La ética primero?]**

Examinemos este segundo problema, e intentemos ante todo entender por qué es un problema. La idea de Derrida que está a la base de la noción de 'indecidible' es que después de haber pensado, sopesado, razonado, se toma una decisión, que se revela independiente de todo los cálculos que la han precedido. Esta es justamente la superioridad de la ética sobre la epistemología a la cual hacía referencia hace un momento, y que ya de por sí es un problema: al término de la deconstrucción, se toman decisiones independientes, respecto de la cuales uno puede legítimamente preguntarse si no se hubiesen tomado tal cual incluso *sin* deconstrucción. Así, por un lado, y justamente a la luz de la teoría del indecible, los análisis de Derrida se revelan tan filosóficamente sutiles como políticamente neutros en lo que atañe al nivel de las decisiones; por otra parte, Derrida ha tomado posiciones políticamente razonables en todo sentido. *Pero son posiciones que se hubiesen alcanzado naturalmente sin la deconstrucción*, que constituye, cuanto mucho, el presupuesto remoto.

Ahora bien, ¿qué hay en el fondo de aquellos análisis de los cuales se deduce que el saber y el intelecto están subordinados a la voluntad? Según mi parecer, el fundamento último es justamente un primado de la ética sobre la ontología: la voluntad y el deseo prevalecen sobre el ser, sobre aquello que es. Nótese sin embargo que no se trata de una voluntad de potencia o de dominio, sino más bien (con lo que aparece como un *ethos* benjaminiano) de una predilección en relación con los últimos, o sea con las víctimas del dominio. Beatos los últimos, porque serán deconstruidos: en el centro del análisis de Derrida, y según un mecanismo que se repite de manera inmutable en centenares de ocasiones, nos encontramos con una lucha entre el bien y el mal, donde el bien parece estar sistemáticamente representado por la parte perdedora. Con el implícito de que en caso de que la parte perdedora obtuviese la superioridad, entonces cesaría de ser buena y se transformaría en mala.

En una primera aproximación, es como si se estuviera, si no en el salón, al menos en el salón-comedor, es decir, en una situación similar a aquella que se da en *Promessi sposi* cuando el sucesor de don Rodrigo no tiene ninguna dificultad de humillarse frente a Renzo, Lucía y Agnese, pero no aceptaría jamás ponerse en el mismo plano y sentarse a la mesa con ellos. Y no es tanto una cuestión de radicalismo chic (Derrida siempre ha sido extraño a esta categoría del espíritu), sino de filosofía, y más precisamente de la dialéctica del señorío y la servidumbre en la *Fenomenología del Espíritu*, donde sin embargo Derrida introduce un moralismo y un sentimentalismo del todo ausente en Hegel. Derrida se conmueve por los oprimidos, Hegel no. Y sobre todo Derrida, a diferencia de Hegel y Marx, está convencido de que los oprimidos, por el solo hecho de ser oprimidos, son más buenos que los opresores (Derrida –y es lo menos que se puede decir– no es nunca así de simple); pero la sustancia es bien clara.

Veamos el asunto un poco más de cerca. En Hegel el siervo no es de hecho mejor que el señor desde el punto de vista moral, dado que, a diferencia del señor, tiene miedo de morir; el siervo no tiene nada de heroico, es Sancho Panza. En todo caso, el señor sería un poco don Quijote, vive de romances y de prestigio y sobre todo no sabe cocinarse ni un huevo, o sea, en términos de Hegel, no tiene el dominio de la tierra. La superioridad del siervo respecto del señor en Hegel es por tanto tecnológica y ontológica, porque el siervo controla la tierra y tiene una relación con lo real mientras que el señor combate contra molinos de viento. A la inversa, en Derrida la parte vencida

y negada debe ser puesta en evidencia sobre todo porque es vencida y negada, y sólo en segundo lugar porque es tecnológicamente superior. La escritura y la mujer son los negados del falogocentrismo, pero la primera asegura la organización tecnológica del mundo social y la segunda está en el centro de las contiendas biopolíticas. Pero su título de mérito más fuerte es justamente aquél de ser, más que los señores de la tierra, como en Hegel, los condenados de la tierra de Frantz Fanon, que por lo demás desarrolla bien el clima espiritual de descolonización en el cual Derrida despliega su trabajo filosófico. La historia de la metafísica, que en Heidegger era la historia del olvido del ser, se transforma aquí en la historia de la subordinación de las diferencias: toda cosa tiene dos lados, uno manifiesto y uno oculto. Y el oculto es tal porque ha sido negado, con un acto que es esencialmente el mal: toda clasificación es jerarquización, toda jerarquización es identificación, y todo este identificar y jerarquizar encarnan, en la ética de Derrida, el mal en sí.

Pero esto, ¿es en verdad así? En efecto, no hay motivo para sostener que en general toda clasificación o diferenciación es jerarquización: si digo que una lapicera es blanca y la otra es negra no estoy de hecho jerarquizando; estoy probablemente jerarquizando si digo que un hombre es blanco y otro negro. Pero esta afirmación es problemática incluso en los efectos que genera. Desde el momento en que se asevera que la jerarquización, la clasificación y la identificación son un mal en sí, se ponen las bases para la noche en la cual todas las vacas son negras, que es hace tiempo lo menos auspicioso para quien tenga sed de justicia. A la inversa, para Derrida, la ontología, como tentativa de entificación e identificación, es un mal en sí, independientemente de las consecuencias que puede provocar la no identificación. El espíritu del 68 se hace sentir: aquí la ontología es tratada como la policía. Y sobre todo es tratada como un malviviendo trataría la policía. Esto es tanto más sorprendente cuando, normalmente, en su comportamiento práctico y en su toma de posición política, Derrida ha estado siempre alejado a miles de kilómetros de distancia de la rebeldía que anima sus posiciones teóricas en confrontación con la ontología. En suma, si Heidegger ha sido muy coherente en su decisionismo cuando ha dicho sí al nazismo, se puede decir que Derrida ha sido incoherente en su misticismo antiontológico cuando tomó decisiones políticas de gran sabiduría.

### **¿Adiós a la verdad?**

Veamos el tercer problema. Como recordaba al inicio de este ensayo, el primado de la ética sobre la ontología en Derrida corre el riesgo de transformarse en un primado de la ética sobre la epistemología, es decir en algo así como el primado de la solidaridad sobre la objetividad teorizado por Richard Rorty. En efecto, la actividad del filósofo (o del científico) que se pregunta ‘¿qué es?’ resulta asimilada a la de un escuadrón de la muerte, o por lo menos a la de un policía que pide documentos a un *sans papiers* [indocumentado]. Ahora bien, ¿de qué depende todo esto, en última instancia (y me excuso por la evidencia y el *ti estè* que querría introducir en mi discurso) si no, justamente, de la decisión de hacer prevalecer la ética sobre la ontología, y del ver el mal en el ser? Aquí Derrida comete el error simétrico de su coterráneo Agustín (un pensador con el cual tiene una impresionante afinidad): si Agustín veía en el mal un mero no-ser, Derrida ve en el ser el mal. Sólo Dios sabe cuántas misteriosas corrientes gnósticas están a la diestra de esta visión. Y sólo Dios sabe, por otra parte, qué profunda distorsión del pensamiento de Derrida sobrevendría si se separase la identificación entre ontología y policía (e incluso de considerar que no siempre la policía es el mal). Pero estoy convencido que sea mejor así, para todos, y también para Derrida —quien me

contó que una noche, perseguido por vándalos en un suburbio de París en el cual habitaba, se libró del apuro estacionando el auto delante de una estación de policía. Se puede verificar fácilmente. Como decía, en este primado de la ética sobre la ontología y la epistemología opera uno de los prejuicios fundamentales del siglo XX, la idea de que a la filosofía la aguarda la tarea de disolver la realidad, concebida como una ilusión creada por los poderes y por la ciencia, y que la verdad se constituye como una instancia potencialmente violenta a la cual se trata de decir adiós. Pero la historia ha demostrado cuántas luchas y ruinas pueden seguirse del adiós a la verdad. Incluso dejando de lado las catástrofes nibelungas del mundo heideggeriano (que dio su propio adiós a la verdad diciendo ¡Heil Hitler!), piénsese que el adiós a la verdad ha sido la regla de Bush, que desencadenó una guerra que no ha aún finalizado (y de la cual Derrida ha sido un crítico lúcido y valiente) sirviéndose de pruebas ficticias de la existencia de armas de destrucción masiva, de acuerdo con la doctrina de su consejero Karl Rove, que a un periodista inglés que le reclamaba verdad respondió: “Nosotros ya somos un imperio, y cuando actuamos creamos nuestra realidad. Una realidad que ustedes, observadores, estudian, y sobre la cual después creamos otras que ustedes también estudiarán”. Si se considera adónde ha llevado la teoría imperial del adiós a la verdad, habría miles de motivos para reconocer que la verdad es verdaderamente la cosa más moral que pueda existir. “La verdad nos hace libres”, se lee en el Evangelio de Juan, y es incluso el lema de la Universidad John Hopkins de Baltimor, y de la Universidad de Freiburg (a menos que la hayan sacado en el '33). Sostener que la verdad es violenta es ocultar esta simple evidencia, y creo que la gran dificultad del último Derrida, de los *Espectros de Marx* en adelante, consiste justamente en esto: si “The time is out of joint”, si el mundo está fuera de quicio y la época es infame, como sostiene Hamlet, el verdadero héroe de ese libro, es porque alguien ha podido sostener que no hay hechos, sino sólo interpretaciones.

### **Del indeconstruible al inenmendable**

Vayamos a las barbarizaciones, es decir, a la *pars construens*. La primera es muy simple: sin ontología no puede haber ni epistemología, ni ética, porque la realidad (la ontología) es el fundamento de la verdad (la epistemología) y la verdad es el fundamento de la justicia (la ética). Permítaseme ilustrar este punto con una anécdota. Unos años atrás se presentó a un examen un estudiante ptolemaico. Le pedí que me hablase de la ‘revolución copernicana’, y él, que evidentemente no había abierto un libro, me hizo notar que no era un examen de astronomía. Le objeté que, si Kant no era necesariamente conocido para los que no han estudiado filosofía (como era su caso), Copérnico sí, y le pregunté qué había hecho. No lo sabía. A esa altura le pregunté a este estudiante que no sabía nada: “Para Ud., ¿es la tierra la que gira alrededor del sol, o el sol el que gira alrededor de la tierra?” Miró hacia la ventana, pensó un poco y me respondió: “es el sol el que gira alrededor de la tierra”. Lo dijo con el tono de quien dice: “¿no tiene acaso ojos para ver?” Era un caso espontáneo de física ingenua: el estudiante no sabía nada de nada (casi un récord) y describía el mundo a partir de lo que veía.

Bien, ¿qué hacía que el estudiante se equivocase? El hecho, simplemente, de que la tierra gira alrededor del sol. Ahora bien, la filosofía del siglo XX ha insistido mucho en el hecho de que nos relacionamos con el mundo a través de esquemas conceptuales; lo cual es indudablemente cierto (quien lee estas líneas debe haber aprendido el alfabeto y debe conocer el español), pero eso no significa que el mundo esté determinado por nuestros esquemas conceptuales. Si el fuego quema y el agua moja, esto no depende de

esquemas conceptuales. Depende del hecho de que si el fuego quema y el agua moja, estos son caracteres ontológicos. Después ciertamente se puede sostener que el hecho de que el agua sea H<sub>2</sub>O y que Hitler haya atacado Polonia el 1° de setiembre de 1939 depende de esquemas conceptuales. Pero de ahí a sostener que estos esquemas son relativos, hay un trecho. Porque *es verdad* que el agua es H<sub>2</sub>O y que Hitler atacó Polonia el 1° de setiembre de 1939, ¿o no? Y es verdad, cualquiera sean los esquemas conceptuales, que después de haber atacado Polonia, decidió y llevó a cabo la solución final. ¿O no? Este es el punto: puedo conocer todo lo que quiero, el mundo es como es. Puedo saber que lo que tengo en el vaso es agua, y que su fórmula química es H<sub>2</sub>O, y puedo no saberlo: las propiedades del agua permanecen tal cual son. Repito: el ser, aquello que es, es la ontología, mientras que aquello que sabemos a propósito de aquello que es, es la epistemología. Es importantísimo no confundir estas dos dimensiones. De otro modo, vale el principio de Nietzsche según el cual “no hay hechos, sólo interpretaciones”, un principio por el cual se puede sostener (como de hecho se ha sostenido) que Bellarmino y Galileo tenían ambos razón, o que incluso tenía más razón Bellarmino. Un principio en base al cual, más allá de todo, podría haber aprobado a mi estudiante ptolemaico.

Sin ontología, no hay, por tanto, epistemología. Pero, como decíamos hace un momento, tampoco ética. Se puede entender mejor con un experimento mental que es una versión ética del experimento mental del cerebro en el balde de Putnam. La idea es esta: imaginemos que un científico loco ha metido unos cerebros en un balde y que los alimenta artificialmente. A través de estimulaciones eléctricas, los cerebros tienen la impresión de vivir en un mundo real, pero lo que efectivamente sienten son simples estimulaciones eléctricas. Imaginemos ahora (modificando el experimento de Putman) que en esas estimulaciones se representan situaciones que requieren tomas de posición moral: está quien hace de espía y quien se inmola por la libertad, quien comete malversaciones y quien realiza actos de santidad. ¿Se puede en verdad sostener que en esas circunstancias tienen lugar actos morales? Según mi parecer no, se trata, en el mejor de los casos, de actos imaginarios, de pensamientos, que tienen un contenido moral, pero no son morales. Darle años de cárcel a un cerebro que pensó que robaba no es menos injusto que hacer santo a un cerebro que pensó que realizaba acciones santas. Este experimento demuestra simplemente que el pensamiento solo no es suficiente para que haya moral, y que ésta comienza en el momento en el que hay un mundo externo que nos provoca y nos lleva a realizar acciones, y no simplemente a imaginarlas.

### **De la gramatología a la documentalidad**

Mi segunda barbarización se refiere a la diferenciación entre tipos de objetos, cosa que Derrida no ha hecho jamás, incurriendo así en la célebre (y nefasta) aserción según la cual “nada existe fuera del texto”. En particular me parece crucial distinguir entre objetos naturales (como los huracanes, los ríos y las montañas), que existen independientemente de los sujetos y más allá de cualquier texto, y los objetos sociales (como las crisis económicas, los pasajes aéreos y los poemas simbolistas) que existen sólo si hay sujetos dispuestos a reconocer su existencia. Por tanto, no estoy de hecho sosteniendo que en el mundo social no haya interpretaciones (y que no sean necesarias deconstrucciones). Por supuesto que hay interpretaciones y que son necesarias las deconstrucciones. Pero lo más importante para los filósofos y no filósofos, es no confundir los objetos naturales, que existen haya o no haya hombres y sus interpretaciones, con los objetos sociales, que existen sólo si hay hombres que tienen ciertos esquemas conceptuales.



Para entendernos: si por hipótesis un creyente, un agnóstico y un indio del Mato Grosso perteneciente a una tribu que permanece en el neolítico se encontrasen frente al Santo Sudario verían el mismo objeto natural, luego el creyente vería el sudario de Cristo, y el agnóstico una sábana de origen medieval, pero verían el mismo objeto físico que ve el indio, el cual no tiene ninguna noción cultural de nuestro mundo. En el mundo social, por tanto, aquello que sabemos cuenta ciertamente, es decir (para usar la jerga filosófica que adoptamos al inicio), la epistemología es determinante respecto de la ontología: aquello que pensamos, aquello que decimos, las interacciones que tenemos son decisivas, y es decisivo que estas interacciones sean registradas y documentadas. Imaginemos un casamiento en el que no sólo los novios sino también los oficiantes, los testigos, el público, son enfermos de Alzheimer, en el cual los registros son escritos con tinta invisible y en el que las tomas de la ceremonia se borran por algún motivo pocas horas después. A la mañana siguiente nadie recuerda nada. ¿Se puede decir que este casamiento existe? Es para dudar, mientras que el Monte Blanco seguirá existiendo, aunque todos se hayan olvidado de su existencia, e incluso aunque no haya habido nunca un hombre sobre la faz de la tierra. Por eso el mundo social está lleno de documentos, en los archivos, en nuestros cajones de escritorio, billeteras, e incluso en nuestros teléfonos celulares. De aquí el pasaje de “nada existe fuera del texto” a “nada de social existe fuera del texto”.

Confrontando estas dos frases se puede medir, a mi entender, la diferencia de fondo entre la deconstrucción y la reconstrucción. La primera frase no distinguía los objetos sociales de los objetos naturales, y al final creaba un mundo enteramente dependiente del sujeto. La segunda, en cambio, reconoce la especificidad de los objetos sociales, su dependencia de sujetos e inscripciones, pero sienta las bases para la construcción de una gramatología como ciencia positiva, o sea, para lo que he propuesto llamar ‘documentalidad’, entendida como una teoría general de la realidad social para la cual los objetos sociales obedecen a las leyes *Objeto = Acto inscripto*. O sea: los objetos sociales son el resultado de actos sociales que se caracterizan por estar registrados en un pedazo de papel, en un archivo de computadora, en cualquier soporte digital, o incluso simplemente en la cabeza de las personas. De esta teoría, Derrida suministró los lineamientos fundamentales en la *Gramatología*, un texto en el cual reveló una profética sensibilidad al hecho de que (contrariamente a lo que se decía en la época) se estaría asistiendo, no a la desaparición, sino a la explosión de la escritura. Sin embargo, la eficacia de su análisis se hallaba comprometida por el hecho de no haber reconocido la esfera específica de los objetos sociales y de no haberla distinguido de los objetos naturales. Que este haya sido su interés dominante resulta con claridad del hecho de que los últimos veinte años de su reflexión se haya concentrado en objetos como el don, el perdón, el testimonio, la amistad, la responsabilidad. De este modo, no tiene mucho sentido querer superar a Derrida en el plano de la deconstrucción, en cambio me parece más que plausible querer integrarlo a la reconstrucción, y la teoría de la documentalidad –que se propone articular en positivo los resultados y presupuestos de esta explosión de la escritura– va precisamente en esta dirección. Se trata, brevemente, de llevar a cabo tres actos reconstructivos: primero, reconocer la esfera de los objetos sociales en cuanto distintos de los objetos naturales; segundo, formular las leyes constitutivas de los objetos sociales, o sea *Objeto = acto inscripto*, y desarrollar sus implicaciones; tercero, elaborar una teoría y práctica del documento y de la realidad social<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Además de a mi *Documentalità*, Roma-Bari, Laterza 2009, reenvío, para una presentación sintética, a la voz “Documentalità” en Wikipedia (<http://it.wikipedia.org/wiki/Documentalità>), versión inglesa “Documentality” (<http://en.wikipedia.org/wiki/Documentality>).

## De la documentalidad a la intencionalidad

Llego a mi tercera y última barbarización, que desarrolla el proyecto de la documentalidad y que consiste en explicitar la idea de Derrida que concibe la letra como condición del espíritu y como base de aquello que los filósofos llaman ‘intencionalidad’. Por cuanto atañe al espíritu, me parece una consideración sencilla de probar. Pensemos en las llamadas ‘religiones de libro’: son las únicas religiones universales (y que aspiran a la universalidad). Sin un libro, una buena nueva, una carta, un decálogo, es difícil que una religión, es decir, aquello que es concebido como el contenido espiritual por excelencia, pueda difundirse. Y de hecho las religiones sin libro permanecen confinadas a la dimensión de los cultos locales. Son religiones que no se pueden universalizar, que no pueden transformarse en ‘católicas’, universales, globales. Y aquello que he dicho de la religión se puede decir de los partidos políticos, de los sistemas jurídicos, del mundo de la cultura en general, que no pueden prescindir de las inscripciones. Desde este punto de vista, es como si toda la historia occidental no hubiese esperado otra cosa que la globalización, lo que significa que es como si no hubiese esperado otra cosa que esta explosión de la escritura y del registro. Imagino no obstante cuál pueda ser la objeción: ¿cómo se puede concebir todo este mundo de letras sin tener en cuenta que hay en nosotros algo –sea un alma, un espíritu, una mente, una intencionalidad– que justamente dé vida a las letras?

A este propósito querría intentar releer un experimento mental, aquél de Searle sobre la “habitación china”. Imaginemos una computadora que tome los símbolos chinos, los confronte con una tabla, y responda de nuevo en chino, y que lo haga tan bien que se pueda pensar que habla en chino. ¿Se puede decir que la computadora entiende el chino? Searle sostiene que no en base a este argumento: imaginemos que él mismo se mete en un gabinete interno de la computadora, que recibe mensajes en chino, los confronta con una tabla de traducción, y que responde con otros símbolos en chino. ¿Se diría que entiende el chino? Searle sostiene, de nuevo y a su parecer con mayor razón, que no, por tanto la comprensión es algo que excede las prestaciones de aquella máquina para escribir y registrar que es la computadora. Yo diría que el experimento no prueba demasiado, y no sólo porque mientras tanto las computadoras se han convertido en demasiado pequeñas para contener a los profesores californianos, sino porque parece asumir que el pensamiento es solamente la enfática experiencia de una mente que intenta interpretar.

Para Searle pensar significa interpretar: por una parte hay un alma, que interpreta, por otro está el autómeta, que manipula. Y sólo el alma piensa, con un comportamiento que reclama filósofos que, en apariencia, están en las antípodas del horizonte cultural de Searle. Por ejemplo Schleiermacher, que al inicio del siglo XIX sostenía que no hay acto de comprensión sin interpretación. O aún más, Heidegger, que un siglo después aseveraba que no sólo el pensamiento, sino también la posibilidad de morir e incluso la posesión de una mano constituyen una propiedad exclusiva del hombre, al punto que un animal no piensa sino que es quizá –aunque Heidegger no se expresa en este sentido– un autómeta cartesiano; no muere, sino que fenece; y no tiene una mano (incluso en el caso del simio antropomorfo) sino solamente una extremidad. No se trata de una dependencia explícita, sino de una complicidad ambiental y de un horizonte compartido que no comportan ninguna lectura directa. Pero en ambos casos, ya sea con una retórica antitética, tiene lugar la misma operación: se asume que el pensamiento sea una cosa determinada, que es posible sólo en los hombres, y se concluye que sólo los hombres piensan. Quizá sin considerar que aquella determinada prestación, por ejemplo la interpretación, no solo no está necesariamente imposibilitada

a los autómatas y a los animales, sino que constituye una actividad esporádica incluso entre los humanos, que por tanto pasarían la mayor parte del tiempo sin pensar.

Tomemos en cambio, en lugar del experimento de Searle, el de otro americano ingenioso y ferviente creyente en los espectros, Poe, y su novela *Jugadores de ajedrez de Maelzel*. También aquí había un autómata que parecía saber jugar al ajedrez, pero después se descubre que había un enano escondido en el aparato. Todos estaban sorprendidos de aquella máquina pensante, hasta que a un cierto punto se descubre el engaño. Pero ya hace tiempo que tenemos programas de computadora para jugar al ajedrez, y nadie pensaría que para poder jugar de verdad al ajedrez con estos programas haga falta esconder un Searle en la computadora. Searle probablemente objetaría que una cosa es jugar al ajedrez, y otra pensar, pero de nuevo, me pregunto sobre qué base podría hacerlo, porque lo que me pregunto es cómo se pueda jugar al ajedrez sin pensar. Bien visto, el pensamiento del cual habla Searle no es otro que el sueño de un espíritu viviente –de un *Lebendige Geist* [Espíritu de la vida], habrían dicho los teóricos de la ciencia del espíritu del siglo diecinueve –que se agita en la cabeza de los hombres de diversa manera a cómo lo hace en la computadora. Ahora bien, se puede decir que a nosotros nos parece que piensa y que no sabemos si las computadoras o los animales piensan, pero es un hecho que nosotros representamos nuestra mente (y no solo las computadoras) como un soporte escritural, como una tabula. Searle podría perfectamente manipular los signos y a través de este proceso llegar a los significados que él comprende como ‘pensamiento’. Pero esto no significa en modo alguno que (como parece suponer) en su cerebro se agite un homúnculo animado y voluntarioso que manipula los signos acompañándolo con un efecto especial que él llama ‘comprensión’. Ese es el punto concluyente de mi reconstrucción, por lo que hace al sujeto. Los estructuralistas sostenían que el sujeto era el resultado de un juego de textos e inscripciones. Parecía una especie de *Boutade* [ocurrencia], o al menos una exageración, pero bien visto es así: el espíritu deriva de la letra, o al menos la letra es la condición de posibilidad del espíritu. En efecto, el yo, el sujeto de la pura voluntad, a menudo interpretado como un primitivo independiente de cualquier determinación empírica (es decir como un alma en el sentido cristiano del término), como un homúnculo que se agita en nosotros, se presta sin embargo a ser descrito como una tabla sobre la cual se escriben impresiones, roles y pensamientos, y que justamente por fuerza de estas inscripciones deviene capaz de iniciativas morales. Actuamos por imitación (las famosas neuronas espejo sirven precisamente para eso, pero lo sabíamos incluso antes de las neuronas espejo y se lo ve incluso sin ellas); esta imitación se inscribe en nuestra mente a través de la educación y de la cultura; y en este punto nos volvemos capaces de acciones morales. La espontaneidad y la creatividad que advertimos en nosotros, el hecho de poseer contenidos mentales, ideas, y de referirnos a alguna cosa en el mundo, no son resultados que contradigan en absoluto el hecho de que el origen de todo esto hay que buscarlo en registros e inscripciones. Desde luego, sentimos con gran vivacidad tener una vida mental que es nuestra, en particular una vida moral, en la cual el homúnculo se impacienta, el espectro nos atormenta. Ahora bien, esta vida y este tormento son auténticos, lo cual no excluye que en el origen del homúnculo haya una tabula, un sistema de inscripciones y registros. Querría ilustrarlo como conclusión con lo que para mí es más que un ejemplo. Imaginemos un viejo teléfono amnésico, en tiempo de los pre-contestadores automáticos y pre-teléfonos celulares. Sonaba, y si no estábamos en casa, volvíamos y vivíamos felices y sin obligaciones. Ahora no es más así. Hoy ‘llamada no respondida’ (así en la jerga) permanece registrada en el teléfono, y esta llamada genera la obligación de responder, hace estremecer el fantasma, genera la

puntada del remordimiento (reza un verso de Vittorio Sereni) que es “aquello que llamamos alma”.

### **Referencias**

Habermas, J. (1979) “Urbanisierung der Heideggerschen Provinz”, in Id., *Philosophisch- politische Profile* (1981), Frankfurt/M.: Suhrkamp, pp. 392-401.

## **Ricostruire la decostruzione**

Maurizio Ferraris (Università degli studi di Torino)

### **Imbarbarimento del salotto derridiano**

Una volta Habermas aveva definito l'ermeneutica di Gadamer come una "urbanizzazione della provincia heideggeriana" (Habermas, 1979). Si capiva bene che cosa intendesse dire. Il coriaceo autore del Discorso di Rettorato del '33, il figlio del campanaro, aveva bisogno del suo "elegante allievo" (come lo chiamava Jaspers), che lo rendesse stilisticamente palatabile ai gusti di un mondo più cosmopolitico, politicamente presentabile in un'Europa postbellica poco incline a dimenticare. Ma risulterebbe a dir poco bizzarro voler insegnare le buone maniere e il politically correct a un cosmopolita raffinato e politicamente ineccepibile. Quello di cui si sente la necessità, nel raccogliere l'eredità derridiana, è piuttosto il contrario, un certo indurimento che stacchi l'opera e la teoria dall'uomo e dalle sue sottigliezze, per potergli assicurare un avvenire. Questa, almeno, è l'ipotesi che vorrei suggerire: perché la decostruzione possa andare avanti è necessario un imbarbarimento del salotto derridiano (anche se non una ruralizzazione della metropoli decostruzionista, altrimenti saremmo di nuovo a Heidegger). Questa trasformazione risponde indubbiamente a questioni caratteriali che, a ben vedere, sono sempre state ciò che mi ha distinto da Derrida: una certa impazienza rispetto alle conclusioni che non arrivavano mai, alle sfumature che si complicavano, alle pieghe che si moltiplicavano nelle analisi. Ma, carattere o non carattere, quello che vorrei fare nelle pagine che seguono è essenzialmente individuare tre problemi e suggerire tre imbarbarimenti.

I problemi sono anzitutto il fatto che la decostruzione non è, in modo pieno ed evidente, una teoria, ma per moltissimi versi sembra identificarsi con la persona di Derrida, sicché, del tutto banalmente, non si vede come possa darsi una decostruzione senza Derrida, ossia come possa disegnarsi un avvenire per la decostruzione. Il secondo problema, che definisco come il primato dell'etica sull'ontologia, è che, quando pure (come io credo) si riesca a ricavare una teoria dalla decostruzione – differenziando la decostruzione dal decostruttore – resterebbe che questa teoria appare profondamente segnata da una inclinazione moralistica, per cui la dialettica che sta alla base della decostruzione è sempre una contesa tra il bene e il male: un bene che, oltretutto, si identifica con la parte soccombente. Il terzo problema ha a che fare con il sospetto nei confronti della verità. Derrida non ha mai pensato, come molti postmoderni, di dire addio alla verità. Tuttavia, il primato dell'etica sull'ontologia estende i suoi effetti anche alla epistemologia: dopotutto, se l'essere è il male, nella prospettiva di Derrida, sarà anche male la pretesa di identificarlo, e soprattutto sarà male quella forma particolarmente drastica di epistemologia che è l'idea che la verità sia la corrispondenza della proposizione alla cosa – e con questo ci troveremo malgrado tutto in un mondo senza verità, ossia nell'esito favolistico del postmoderno.

### **La decostruzione è una teoria o una persona?**

Incominciamo dal primo problema, che consiste nello stabilire se ci sia davvero qualcosa come "la decostruzione", o se invece la decostruzione non sia stato il modo peculiarissimo di lavorare di Derrida. Ciò che abbiamo di Derrida, invece che una teoria, sono dei *testi*, in moltissimi casi dei commenti ad altri testi, la cui caratteristica fondamentale dunque non è il tema (trattandosi di commenti) né la teoria, bensì lo stile. Uno stile del tutto peculiare, e ho il sospetto che le accuse di oscurità così spesso rivolte

a Derrida, che a mio parere sono in buona parte infondate, specie per gli ultimi venti anni del suo lavoro, si riferissero in realtà all'idiomaticità della sua scrittura. Se vale questa ipotesi, allora, la decostruzione sarebbe lo stile dei testi di Derrida, e a questo punto verrebbe a identificarsi con lui. *Le style c'est l'homme* e la decostruzione non è una teoria ma una persona. Una persona defunta, oltretutto, per cui non si vede quale avvenire possa avere: la decostruzione era la firma, l'idioma e lo stile di Derrida. Derrida è morto, ha smesso di firmare.

Ma è davvero così? In fin dei conti (e questo è uno degli assiomi della decostruzione) tutti i decostruiti da Derrida sono dei decostruttori, quasi che l'essenza della decostruzione consistesse nel mostrare che il decostruito è in realtà un decostruttore. È così da Platone a Husserl: se la decostruzione consiste nel mettere in luce delle rimozioni presenti all'interno della tradizione metafisica, e se le rimozioni sono strutturalmente evidenti, cioè non sono mai perfettamente realizzate e si manifestano attraverso dei lapsus filosofici, allora la decostruzione incomincia già nella tradizione, per esempio nel momento in cui Platone condanna la scrittura e poi sostiene che l'anima assomiglia a un libro, o in cui Husserl vede nel segno una manifestazione inerte del pensiero e insieme vi ravvisa la condizione di possibilità dell'idealità. Dunque, abbiamo una decostruzione prima della decostruzione, nel pieno della tradizione metafisica. A maggior ragione, non sarà difficile riconoscere una decostruzione *ante litteram* nelle filosofie radicali tra Otto e Novecento, per esempio nella triade Nietzsche-Freud-Marx, nella dialettica negativa di Horkheimer e Adorno, e certamente anche nella filosofia analitica, che era sorta in aperta critica nei confronti delle filosofie sistematiche, e con la convinzione che il compito della filosofia consistesse anzitutto nel dissolvere i problemi piuttosto che nel risolverli. Se c'è una decostruzione prima della decostruzione e una decostruzione senza la decostruzione, possiamo cercare di staccare il decostruzionismo dal suo autore e asserire che c'è un senso in cui la decostruzione è una teoria, caratterizzata da una tendenza allo smascheramento, all'analisi e alla critica.

Tuttavia il problema resta, sebbene in forma più tenue: abbiamo effettivamente una teoria, e non una persona, ma, a ben vedere, abbiamo la teoria debole di una personalità forte. E con questo veniamo appunto alla questione di fondo: la decostruzione sarà anche una teoria ma è vaga, e ciò che fa è anzitutto raffinare e analizzare i termini senza giungere alle conclusioni positive che ci si attende da una teoria. La decostruzione difficilmente prende di petto le cose, lo fa sempre in modo indiretto o (come sostiene Derrida) "obliquo", perché si tratta – psicoanaliticamente – di muovere dai lati, dai dettagli, dalle minuzie trascurate. A maggior ragione, non fornisce indicazioni per eventuali decisioni. Così, lascia l'onere della decisione anche teorica (e non soltanto pratica, il che è comprensibile) al singolo. Derrida ha apertamente teorizzato l'inconcludenza sotto la categoria dell' "indecidibile": non si può decidere in termini razionali non più di quanto si possa decidere tra spiegazione ondulatoria e corpuscolare della luce, e – come diceva Kierkegaard, un autore che ha contato molto nella formazione di Derrida – "l'istante della decisione è una follia". Sebbene non abbia mai affrontato esplicitamente questo tema, Derrida è un fautore del primato della volontà sull'intelletto, cioè anche sull'epistemologia, sul sapere. Non stupirà che sia un fautore del primato dell'etica (dell'iniziativa volontaria) sull'ontologia, cioè sull'essere.

## Ethique d'abord?

Esaminiamo questo secondo problema, e cerchiamo anzitutto di capire perché è un problema. L'idea di Derrida che sta alla base della nozione di "indecidibile" è che dopo aver pensato, soppesato, ragionato, si prende comunque una decisione, che si rivela indipendente da tutti i calcoli che l'hanno preceduta. Questa è la superiorità dell'etica sulla epistemologia a cui facevo riferimento un momento fa, e che già di per sé costituisce un problema: al termine della decostruzione, si prendono delle decisioni indipendenti, e rispetto alle quali ci si può legittimamente domandare se non le si sarebbe prese tali e quali anche *senza* decostruzione. Così, da una parte, e proprio alla luce della teoria dell'indecidibile, le analisi di Derrida si rivelano tanto filosoficamente sottili quanto politicamente neutre per ciò che riguarda il livello delle decisioni; dall'altra, Derrida ha preso delle posizioni politicamente del tutto ragionevoli. *Ma sono posizioni alle quali si sarebbe arrivati anche senza la decostruzione*, che ne costituisce, al più, il remoto presupposto.

Ora, che cosa sta al fondo di quelle analisi da cui si evince che il sapere e l'intelletto sono subordinati alla volontà? A mio parere, il fondamento ultimo è per l'appunto il primato dell'etica sull'ontologia: la volontà e il desiderio prevalgono sull'essere, su quello che c'è. Si noti tuttavia che la volontà in questione non è una volontà di potenza o di dominio, ma piuttosto (con quello che appare come un *ethos* benjaminiano) il segno di una predilezione nei confronti degli ultimi, ossia delle vittime del dominio. Beati gli ultimi, perché saranno decostruiti: al centro dell'analisi di Derrida, e secondo un meccanismo che si ripete immutato in decine di occasioni, abbiamo a che fare con una lotta tra il bene e il male, dove il bene sembra essere sistematicamente rappresentato dalla parte soccombente. Con l'implicito che qualora la parte soccombente dovesse prendere il sopravvento, allora cesserebbe di essere buona e diventerebbe cattiva.

In prima approssimazione, ci si sente, se non in un salotto, quantomeno in una camera da pranzo, cioè in una situazione simile a quella che viene a crearsi nei *Promessi sposi* quando il successore di Don Rodrigo non ha alcuna difficoltà a umiliarsi di fronte a Renzo, Lucia e Agnese, ma non accetterebbe mai di porsi sullo stesso piano e di sedere a tavola con loro. E non è tanto una questione di radicalismo chic (Derrida è sempre stato estraneo a questa categoria dello spirito), ma proprio di filosofia, e più precisamente della dialettica di signoria e servitù nella *Fenomenologia dello spirito*, dove però Derrida introduce un moralismo e un sentimentalismo del tutto assenti in Hegel. Derrida si commuove per gli oppressi, Hegel no. E soprattutto Derrida, diversamente da Hegel e da Marx, è convinto che gli oppressi, per il solo fatto di essere oppressi, siano più buoni degli oppressori. Ovviamente ci sono, rispetto a questo atteggiamento, molte cautele critiche (Derrida – è il minimo che si possa dire – non è mai così semplice); però la sostanza è piuttosto chiara.

Guardiamo la faccenda più da vicino. In Hegel il servo non è affatto meglio del signore dal punto di vista morale, giacché – diversamente dal signore – ha paura di morire; il servo non ha nulla di eroico, è Sancio Panza. Casomai, il signore è un po' don Chisciotte, vive di romanzi e di prestigio e soprattutto non sa cuocersi un uovo, ossia, nei termini di Hegel, non detiene il dominio della terra. La superiorità del servo rispetto al signore in Hegel è dunque tecnologica e ontologica, perché il servo controlla la terra e ha rapporto con il reale mentre il signore combatte mulini a vento. Viceversa, in Derrida la parte soccombente e rimossa deve venire alla luce anzitutto perché è soccombente e rimossa, e solo in secondo luogo perché tecnologicamente superiore. La scrittura o la donna sono i rimossi del fallogocentrismo, però la prima assicura l'organizzazione

tecnologica del mondo sociale e la seconda è al centro delle contese biopolitiche. Ma il loro titolo di merito più forte è proprio quello di essere, più che i dominatori della terra, come in Hegel, i dannati della terra di Frantz Fanon, che del resto esprime bene il clima spirituale della decolonizzazione in cui Derrida avvia il suo lavoro filosofico. La storia della metafisica, che in Heidegger era la storia dell'oblio dell'essere, qui diventa la storia della subordinazione delle differenze: ogni cosa ha due lati, uno palese e uno occulto. E quello occulto è tale perché è stato rimosso, con un atto che è essenzialmente il male: ogni classificazione è gerarchizzazione, ogni gerarchizzazione è una identificazione, e tutto questo identificare e gerarchizzare vengono a incarnare, nell'etica di Derrida, il male in sé.

Ma è davvero così? In effetti, non c'è motivo per sostenere che in generale ogni classificazione o differenziazione è gerarchizzazione: se dico che una penna è bianca e l'altra è nera non sto affatto gerarchizzando; sto probabilmente gerarchizzando se dico che un uomo è bianco e un altro è nero. Ma questa affermazione è problematica anche negli effetti che genera. Nel momento in cui si asserisce che gerarchizzazione, classificazione e identificazione sono un male in sé, si pongono le basi per la notte in cui tutte le mucche sono scure, che è la cosa di gran lunga meno auspicabile per chi sia assetato di giustizia. Viceversa, per Derrida, l'ontologia, come tentativo di entificazione e identificazione è un male in sé, indipendentemente dalle conseguenze che può provocare la non-identificazione. Lo spirito del Sessantotto batte un colpo: qui l'ontologia viene trattata come la polizia, e soprattutto viene trattata come un malvivente tratterebbe la polizia. Questo è tanto più sorprendente in quanto, al solito, nel suo comportamento pratico e nelle sue prese di posizione politiche Derrida è sempre stato lontano mille miglia dal ribellismo che anima le sue posizioni teoriche nei confronti dell'ontologia. Insomma, se Heidegger è stato molto coerente nel suo decisionismo quando ha detto di sì al nazismo, si può dire che Derrida è stato incoerente nel suo misticismo anti-ontologico quando ha preso posizioni politiche di grande saggezza.

### **Addio alla verità?**

Veniamo al terzo problema. Come ricordavo all'inizio di questo saggio, il primato dell'etica sull'ontologia in Derrida rischia di trasformarsi in un primato dell'etica sulla epistemologia, cioè in qualcosa come il primato della solidarietà sulla oggettività teorizzato da Richard Rorty. In effetti, l'attività del filosofo (o dello scienziato) che si chiede "che cos'è?" viene assimilata a quella di uno squadrone della morte, o quantomeno di un carabiniere che chiede i documenti a un *sans papiers*. Ora, da cosa dipende tutto questo, in ultima istanza (e mi scuso per l'evidenza e il *ti estì* che vorrei introdurre nel mio discorso) se appunto non dalla decisione di far prevalere l'etica sull'ontologia, e dal vedere nell'essere il male? Qui Derrida compie l'errore simmetrico del suo conterraneo Agostino (un pensatore con cui ha impressionanti affinità): se Agostino vedeva nel male un mero non-essere, Derrida vede nell'essere il male. Dio solo sa quali misteriose correnti gnostiche stiano dietro a questa visione; e Dio solo sa, d'altra parte, quale profonda distorsione del pensiero di Derrida verrebbe dal togliere l'identificazione tra ontologia e polizia (e magari dal considerare che non sempre la polizia è il male). Ma sono convinto che sia meglio così, per tutti, e anche per Derrida – il quale mi ha raccontato che una notte, inseguito da una macchina di teppisti nei sobborghi di Parigi in cui abitava, si trasse d'impiccio posteggiando l'auto davanti a una stazione di polizia.



Lo si può verificare facilmente. Come dicevo, in questo primato dell'etica sull'ontologia e sull'epistemologia è all'opera uno dei pregiudizi fondamentali della filosofia del Novecento, l'idea che alla filosofia spetti anzitutto il compito di dissolvere la realtà, concepita come una illusione creata dai poteri e dalle scienze, e che la verità costituisca una istanza potenzialmente violenta a cui si tratta di dire addio. Però la storia ha dimostrato quali lutti e rovine possano venire dal dire addio alla verità. Anche lasciando da parte le catastrofi nibelungiche del mondo heideggeriano (che aveva dato il proprio addio alla verità dicendo Heil Hitler!), si pensi al fatto che l'addio alla verità è stato la regola di Bush, che ha scatenato una guerra non ancora finita (e di cui Derrida è stato un critico lucido e coraggioso) servendosi di finte prove dell'esistenza di armi di distruzione di massa, d'accordo con la dottrina del suo consigliere Karl Rove, il quale a un giornalista che gli chiedeva verità rispose: "Noi siamo ormai un impero, e quando agiamo creiamo una nostra realtà. Una realtà che voi osservatori studiate, e sulla quale poi ne creiamo altre che voi studierete ancora". Proprio a giudicare dove ha portato la teoria imperiale dell'addio alla verità, ci sarebbero mille motivi per riconoscere che la verità è la cosa più morale che ci sia. "La verità rende liberi", si legge nel Vangelo di Giovanni, ed è anche il motto della Johns Hopkins University di Baltimora e della università di Freiburg (a meno che non l'abbiano tolto nel '33). Sostenere che la verità è violenta è nascondersi queste semplici evidenze, e credo che il travaglio dell'ultimo Derrida, da *Spettri di Marx* in avanti, sia consistito proprio in questo: se "The time is out of joint", se il mondo è fuor di sesto e l'epoca è disonorata, come sostiene Amleto, il vero eroe di quel libro, è perché qualcuno ha potuto sostenere che non ci sono fatti, solo interpretazioni.

### **Dall'indecostruibile all'inemendabile**

Veniamo agli imbarbarimenti, cioè alla *pars construens*. Il primo è molto semplice: senza ontologia non ci possono essere né epistemologia né etica, perché la realtà (l'ontologia) è il fondamento della verità (l'epistemologia) e la verità è il fondamento della giustizia (l'etica). Permettetemi di illustrare questo punto con un aneddoto. Qualche anno fa mi è capitato a un esame uno studente tolemaico. Gli ho chiesto di parlarmi della "rivoluzione copernicana" e lui, che evidentemente non aveva aperto un libro, mi ha fatto notare che non era un esame di astronomia. Gli ho obiettato che, se Kant non necessariamente è noto a chi non ha studiato filosofia (come era il suo caso), Copernico sì, e gli ho domandato che cosa avesse fatto. Lo ignorava. A questo punto ho chiesto "Secondo lei, è la Terra che gira intorno al Sole o il Sole che gira intorno alla Terra?" Lui ha guardato alla finestra, ci ha pensato un po', e mi ha risposto "è il Sole che gira intorno alla Terra". Lo diceva col tono di dire "non ha gli occhi per vedere?". Era un caso spontaneo di fisica ingenua: lo studente non sapeva niente di niente (quasi un record) e descriveva il mondo a partire da quello che vedeva.

Bene: che cosa faceva sì che lo studente avesse torto? Il fatto, semplicemente, che la Terra giri intorno al Sole. Ora, la filosofia del Novecento ha insistito molto sulla circostanza che noi ci rapportiamo al mondo attraverso degli schemi concettuali; il che è indubbiamente vero (chi legge queste righe deve aver imparato l'alfabeto e conoscere lo spagnolo), ma non significa che il mondo sia *determinato* dai nostri schemi concettuali. Se il fuoco scotta e l'acqua è bagnata, questo non dipende da schemi concettuali. Dipende dal fatto che il fuoco scotta e l'acqua è bagnata, questi sono caratteri ontologici. Poi certo si può sostenere che il fatto che l'acqua sia H<sub>2</sub>O e che Hitler abbia attaccato la Polonia il 1° settembre del 1939 dipende da schemi concettuali. Ma di qui a sostenere che questi schemi sono relativi, ne corre. Perché è *vero* che l'acqua è H<sub>2</sub>O e

che Hitler ha attaccato la Polonia il 1° settembre 1939. O no? Ed è *vero*, quali che siano gli schemi concettuali, che qualche anno dopo aver attaccato la Polonia ha deciso e attuato la soluzione finale. O no? Ecco il punto: posso sapere tutto quello che voglio, il mondo resta quello che è. Posso sapere che ciò che ho nel bicchiere è acqua, e che la sua formula chimica è H<sub>2</sub>O, o posso ignorarlo del tutto, ma le proprietà dell'acqua restano tali e quali. L'essere, quello che c'è, è l'ontologia, mentre quello che sappiamo a proposito di quello che c'è è l'epistemologia. È importantissimo non confondere queste due dimensioni. Altrimenti vale anche qui il principio secondo cui “non ci sono fatti, solo interpretazioni”, un principio per cui si può sostenere (come di fatto si è sostenuto) che Bellarmino e Galileo avevano entrambi ragione, o che addirittura Bellarmino aveva più ragione di Galileo. Un principio in base al quale, oltretutto, avrei dovuto promuovere il mio studente tolemaico.

Senza ontologia, dunque, niente epistemologia. Ma, come ricordavo un momento fa, anche niente etica. Lo si può capire meglio con una versione etica dell'esperimento mentale del cervello nella vasca di Putnam. L'idea è questa: immaginiamo che uno scienziato pazzo abbia messo dei cervelli in una vasca e li alimenti artificialmente. Attraverso delle stimolazioni elettriche, i cervelli hanno l'impressione di vivere in un mondo reale, ma in effetti quello che provano sono semplici stimolazioni elettriche. Immaginiamo ora (modificando l'esperimento di Putnam) che in quelle stimolazioni si raffigurino delle situazioni che richiedono delle prese di posizioni morali: c'è chi fa la spia e chi si immola per la libertà, chi commette malversazioni e chi compie atti di santità. Si può davvero sostenere che in quelle circostanze abbiano luogo degli atti morali? A mio parere no, si tratta nel migliore dei casi di atti immaginari, di pensieri, che hanno un contenuto morale, ma non sono morali. Dare degli anni di galera a un cervello che ha *pensato* di rubare non è meno ingiusto che santificare un cervello che ha *pensato* di compiere azioni sante. Questo esperimento dimostra semplicemente che il solo pensiero non è sufficiente perché ci sia la morale, e che questa incomincia quando c'è un mondo esterno che ci provoca e consente di compiere delle azioni, e non semplicemente di immaginarle.

### **Dalla grammatologia alla documentalità**

Il mio secondo imbarbarimento si riferisce alla differenziazione tra tipi di oggetti, che Derrida non aveva mai fatto, incorrendo così nella celebre (e nefasta) asserzione secondo cui “nulla esiste al di fuori del testo”. In particolare, mi sembra cruciale distinguere tra oggetti naturali (come gli uragani, i fiumi e le montagne), che esistono indipendentemente dai soggetti e al di fuori di qualsiasi testo, e oggetti sociali (come le crisi economiche, i biglietti aerei e i poemi simbolisti) che esistono solo se ci sono dei soggetti disposti a riconoscerne l'esistenza. Dunque, non intendo affatto sostenere che nel mondo sociale non ci siano interpretazioni (e non siano necessarie decostruzioni). Certo che ci sono interpretazioni e che occorrono decostruzioni. Ma la cosa più importante, per filosofi e non filosofi, è non confondere gli oggetti naturali, che esistono sia che ci siano gli uomini e le loro interpretazioni, con gli oggetti sociali, che esistono solo se ci sono degli uomini provvisti di certi schemi concettuali.

Per intenderci: se per ipotesi un credente, un agnostico e un indio del Mato Grosso appartenente a una tribù rimasta al neolitico si trovassero di fronte alla Sindone vedrebbero lo stesso oggetto naturale, poi il credente riterrebbe forse di vedere il sudario di Cristo e l'agnostico un lenzuolo di origine medioevale, ma vedrebbero lo stesso oggetto fisico che vede l'indio, che ignora non solo che cosa sia la Sindone, ma cosa siano un sudario, o un lenzuolo. Nel mondo sociale, dunque, quello che sappiamo conta

eccome, cioè l'epistemologia è determinante rispetto alla ontologia: quello che pensiamo, quello che diciamo, le interazioni che abbiamo sono decisive, ed è decisivo che queste interazioni siano registrate e documentate. Si immagini un matrimonio dove non solo gli sposi, ma anche chi officia, i testimoni, il pubblico, sono malati di Alzheimer, in cui i registri sono scritti con inchiostro simpatico e in cui le riprese della cerimonia si cancellano per qualche motivo poche ore dopo. La mattina dopo nessuno si ricorda più niente. Si può dire che questo matrimonio esiste? C'è da dubitarne. Mentre il Monte Bianco continuerebbe ad esistere anche se tutti si fossero dimenticati della sua esistenza, e anche se non ci fosse mai stato un uomo sulla faccia della terra. Per questo il mondo sociale è pieno di documenti, negli archivi, nei nostri cassette, nei nostri portafogli, e adesso anche nei nostri telefonini. Di qui per l'appunto la necessità di passare da "nulla esiste al di fuori del testo" a "nulla *di sociale* esiste al di fuori del testo".

Confrontando queste due frasi si può misurare, a mio avviso, la differenza di fondo tra la decostruzione e la ricostruzione. La prima frase non distingueva gli oggetti sociali dagli oggetti naturali, e alla fine creava un mondo interamente dipendente dal soggetto. La seconda, invece, riconosce la specificità degli oggetti sociali, la loro dipendenza da soggetti e da iscrizioni, ma pone anche le basi per la creazione di una grammatologia come scienza positiva, ossia per ciò che ho proposto di chiamare "documentalità", da intendersi come una teoria generale della realtà sociale che muova dall'assunto secondo cui gli oggetti sociali obbediscono alla legge Oggetto = Atto Iscritto. Ossia: gli oggetti sociali sono il risultato di atti sociali caratterizzati dal fatto di essere iscritti, su carta, su file di computer, o anche semplicemente nella testa delle persone. Di questa teoria, Derrida aveva fornito i lineamenti fondamentali proprio nella *Grammatologia*, un testo nel quale aveva rivelato una profetica sensibilità alla circostanza che (contrariamente a quello che si diceva all'epoca) si sarebbe assistito non alla scomparsa, bensì all'esplosione della scrittura. Tuttavia l'efficacia della sua analisi veniva compromessa dal fatto di non aver riconosciuto la sfera specifica degli oggetti sociali e di non averla distinta dagli oggetti naturali. Ma che questo fosse un suo interesse dominante mi pare risulti con chiarezza dal fatto che gli ultimi venti anni della sua riflessione siano stati incentrati su oggetti come il dono, il perdono, la testimonianza, l'amicizia, la responsabilità. Così, se non ha molto senso voler superare Derrida sul piano della decostruzione, mi sembra plausibilissimo volerlo integrare su quello della ricostruzione, e la teoria della documentalità – che si propone di articolare in positivo, gli esiti e i presupposti di questa esplosione della scrittura – va precisamente in questa direzione. Si tratta, in breve, di compiere tre atti ricostruttivi: primo, riconoscere la sfera degli oggetti sociali in quanto sono distinti dagli oggetti naturali; secondo, formulare la legge costitutiva degli oggetti sociali, ossia Oggetto = Atto iscritto, e svilupparne le implicazioni; terzo, elaborare una teoria e pratica del documento e della realtà sociale<sup>13</sup>.

### **Dalla documentalità alla intencionalita**

Vengo al mio terzo e ultimo imbarbarimento, che sviluppa il progetto della documentalità e consiste nell'esplicitare l'idea di Derrida che concepisce la lettera come condizione dello spirito e come base di quello che i filosofi chiamano "intenzionalità".

---

<sup>13</sup> Oltre che al mio *Documentalità*, Roma-Bari, Laterza 2009, rinvio, per una presentazione sintetica, alla voce "Documentalità" su Wikipedia (<http://it.wikipedia.org/wiki/Documentalità>), versione inglese "Documentality" (<http://en.wikipedia.org/wiki/Documentality>).

Per ciò che attiene allo spirito, mi sembra una considerazione facile da provare. Si pensi a quelle che sono chiamate “religioni del libro”: sono le uniche religioni universali (e che aspirano all’universalità). Senza un libro, una buona novella, una lettera, un decalogo, è difficile che una religione, cioè quello che viene concepito come il contenuto spirituale per eccellenza, possa diffondersi. E infatti le religioni senza libro rimangono confinate alla dimensione di culti locali. Sono religioni che non si possono universalizzare, che non possono diventare “cattoliche”, universali, globali. E quello che ho detto delle religioni si può ripetere dei sistemi politici, dei sistemi giuridici, del mondo della cultura in generale, che non può fare a meno di iscrizioni. Da questo punto di vista, è come se tutta la storia occidentale non avesse aspettato altro che la globalizzazione, ma questo significa anche che è come se non avesse aspettato altro che questa esplosione della scrittura e della registrazione. Immagino tuttavia quale possa essere l’obiezione: come si può concepire tutto questo mondo di lettere, senza tener conto che c’è in noi un qualcosa – sia esso un’anima, uno spirito, una mente, una intenzionalità – che dà vita alle lettere?

Anche a questo proposito vorrei provare a rileggere un esperimento mentale, quello di Searle sulla “stanza cinese”. Immaginiamo un computer che prenda dei simboli cinesi, li confronti con una tabella, e risponda di nuovo in cinese, e che lo faccia talmente bene che si possa pensare che parli in cinese. Si può dire che quel computer capisce il cinese? Searle sostiene di no, in base al seguente argomento: immaginiamo che egli stesso si metta in una stanzetta interna al computer, che riceva dei messaggi in cinese, li confronti con una tabella di traduzione, e che risponda con altri simboli in cinese. Si direbbe che capisce il cinese? Searle sostiene, di nuovo e a suo parere a maggior ragione, di no, dunque la comprensione è qualcosa che esorbita dalle prestazioni di quella macchina per scrivere e registrare che è il computer. Io direi che l’esperimento non prova molto, e non solo perché nel frattempo i computer sono diventati troppo piccoli per contenere i professori californiani, ma perché sembra assumere che il pensiero sia soltanto l’enfatica esperienza di una mente intenta ad interpretare.

Per Searle pensare significa interpretare: da una parte c’è l’anima, che interpreta, dall’altra c’è l’automa, che manipola. E solo l’anima pensa, con un atteggiamento che richiama filosofi che in apparenza sono agli antipodi dell’orizzonte culturale di Searle. Per esempio Schleiermacher, che all’inizio dell’Ottocento sosteneva che non c’è atto di comprensione senza interpretazione. O, ancor più, Heidegger, che un secolo dopo asseriva che non solo il pensiero, ma addirittura la possibilità di morire e persino il possesso di una mano costituiscono una proprietà esclusiva dell’uomo, al punto che un animale non pensa ma è forse – anche se Heidegger non si esprime in proposito – un automa cartesiano; non muore, ma decede; e non ha una mano (anche nel caso delle scimmie antropomorfe) ma soltanto un arto. Non si tratta di una dipendenza esplicita, bensì di una complicità ambientale e di un orizzonte condiviso che non comportano alcuna lettura diretta. Però in entrambi i casi, e sia pure con una retorica antitetica ha luogo la stessa operazione: si assume che il pensiero sia una determinata cosa, che a stima è possibile solo agli uomini, e si conclude che solo gli uomini pensano. Magari senza considerare che quella determinata prestazione, per esempio l’interpretazione, non solo non è necessariamente preclusa agli automi e agli animali, ma soprattutto costituisce una attività sporadica anche per gli uomini, che dunque passerebbero la maggior parte del loro tempo a *non* pensare.

Prendiamo invece, al posto dell’esperimento di Searle, quello di un altro americano ingegnoso e fervido credente negli spettri, Poe, e la sua novella sul *Giocatore di scacchi di Maelzel*. Anche qui, c’era un automa che sembrava saper giocare a

scacchi, ma poi si scopriva che era un nano nascosto nel marchingegno. Tutti erano sorpresi da quella macchina pensante, tranne che a un certo punto si scopriva l'inganno. Ma da tempo ormai abbiamo programmi di computer per giocare a scacchi, e nessuno penserebbe che per poter giocare davvero a scacchi con quei programmi bisogna nascondere un Searle nel computer. Searle probabilmente obietterebbe che un conto è giocare a scacchi, un altro pensare, ma, di nuovo, mi chiedo su che base potrebbe farlo, perché mi chiedo come si possa giocare a scacchi senza pensare. A ben vedere, il pensiero di cui parla Searle non è altro che il sogno di uno spirito vivente – di un *Lebendige Geist*, avrebbero detto i teorici delle scienze dello spirito ottocentesche – che si aggira nella testa degli uomini diversamente da ciò che avviene nei computer. Ora, si può certo dire che a noi pare di pensare e che non sappiamo se i computer o gli animali pensino, però è un fatto che noi rappresentiamo la nostra mente (e non solo i computer) come un supporto scrittoriale, come una *tabula*. Searle potrebbe benissimo manipolare dei segni e attraverso questo processo pervenire a dei significati che lui comprende come “pensiero”. Ma questo non significa in alcun modo che (come sembra supporre lui) nel suo cervello si agiti un qualche homunculus animato e volenteroso che manipola i segni accompagnandoli con un effetto speciale che si chiama “comprensione”.

Ecco il punto conclusivo della mia ricostruzione, che riguarda il soggetto. Gli strutturalisti sostenevano che il soggetto è il risultato di un gioco di testi e di iscrizioni. Sembrava una specie di *boutade*, o quantomeno una esagerazione, ma a ben vedere è proprio così: lo spirito deriva dalla lettera, o quantomeno la lettera è la condizione di possibilità dello spirito. In effetti l'io, il soggetto puro della volontà, così spesso interpretato come un primitivo indipendente da qualunque determinazione empirica (cioè come un'anima nel senso cristiano del termine), come un homunculus che si agita in noi, si presta piuttosto a venir descritto come una tabula su cui si iscrivono impressioni, ruoli e pensieri, e che proprio in forza di queste iscrizioni diviene capace di iniziativa morale. Agiamo per imitazione (i famosi neuroni specchio servono proprio a quello, ma lo sapevamo anche prima dei neuroni specchio, e lo si vede anche senza di loro); questa imitazione si iscrive nelle nostre menti attraverso l'educazione e la cultura; e a questo punto diveniamo capaci di azioni morali. La spontaneità e la creatività che avvertiamo in noi, il fatto di possedere dei contenuti mentali, delle idee, e di riferirci a qualcosa nel mondo, non sono prestazioni che contraddicano in qualche modo il fatto che l'origine di tutto questo va cercata in registrazioni e iscrizioni. Certo, noi sentiamo con molta vivezza di avere una vita mentale che è nostra, e in particolare una vita morale, in cui l'homunculus scalpita, lo spettro ci tormenta. Ora, questa vita e questo tormento sono autentici, il che però non esclude che all'origine dell'homunculus ci fosse una tabula, un sistema di iscrizioni e registrazioni. Vorrei illustrarlo conclusivamente con quello che per me è più che un esempio. Immaginiamo un vecchio telefono amnesico, in tempi pre-segreterie telefoniche e pre-telefonini. Squillava, noi non eravamo a casa, tornavamo e vivevamo felici e senza obblighi. Oggi non è più così. Ogni “chiamata non risposta” (così nel gergo) rimane registrata sul telefonino, e questa chiamata genera l'obbligo di rispondere, fa fremere il fantasma, suscita la fitta di rimorso che (recita un verso di Vittorio Sereni) è “quello che diciamo l'anima”.

## Referenze

Habermas, J. (1979) “Urbanisierung der Heideggerschen Provinz”, in Id., *Philosophisch-politische Profile* (1981), Frankfurt/M.: Suhrkamp, pp. 392-401.

## PANELISTAS

---

### Hermenéuticas para un pensar geo-situado, o derivas de la hermenéutica en Latinoamérica

María Eugenia Borsani (Universidad Nacional del Comahue - CEAPEDI)

*El diálogo que está en curso se sustrae a cualquier fijación. Mal hermeneuta el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra.*

H.-G. Gadamer

#### I. Apertura hacia hermenéuticas otras

Gadamer nos ha legado una licencia irrestricta para la renovación y recreación de la hermenéutica. Su proyecto filosófico puede entenderse como un provocativo convite, generoso gesto de delegación orientado a dar continuidad a sus investigaciones, que por su mismo carácter hermenéutico, jamás han de ser tenidas de manera conclusiva, si así ocurriera estaría birlándose su misma condición hermenéutica. Aceptamos entonces dar continuidad al diálogo en curso, impugnando cerramientos y clausuras. Asumimos así el reto de explorar nuevas derivas de la hermenéutica desde América Latina, sumándonos al desafío de ensayar, aunque sea de manera tentativa, el despliegue referido a nuevas condiciones de la *praxis* hermenéutica, geo-situada epistémica y espacialmente en otro escenario que el habitado por Gadamer.

Nos interesa adentrarnos en novedosos itinerarios, hermenéuticas otras para un pensar mundano, para un pensar desde el sur, entendiendo por sur no un punto cardinal sino simbólicos conglomerados de periferialidad.

Corresponde decir que sur es tanto la marginalidad barrial parisina, el Bronx, los inmigrantes africanos en España, los trabajadores precarizados de países limítrofes que habitan en la porteña Buenos Aires, los pueblos originarios de una Argentina negadora de su pluriethnicidad, entre tantos otros rostros de la periferialización en los sud o 'subcontinentes'. Se encuentra en el sur aquello sobre lo que se ha ejercido procesos de subalternización, infravaloración desde los criterios de la *episteme* occidental del norte, y su impronta correctiva, normativa y prescriptiva, que ha trazado un itinerario que surgido en el ayer greco-latino se expande por los países centrales de Europa y ancla en EE.UU., diseñando así la estela de la hegemonía cultural.

De tal modo, ese sur no refiere necesaria y exclusivamente al territorio geográfico, no se trata de una mera localización domiciliaria, sino que remite al espacio epistémico que se habita, esto es, el *locus* de enunciación que se asume y desde dónde se ejerce la acción de comprensión hermenéutica (Grosfoguel, 2007).

Se aloja en el sub-sur todo cuanto ha sido herido de colonialidad (personas, culturas, saberes, valores, etc.)<sup>14</sup>, lo que alude al "sentimiento de inferioridad impuesto en los seres humanos que no encajan en el modelo predeterminado por los relatos euro-americanos" (Mignolo, 2007a p.17).

Tal herida explica la colonialidad que sobrevive al colonialismo inaugurado con el circuito comercial del Atlántico sobre finales del S. XVI. Así la colonialidad es

---

<sup>14</sup> El concepto de herida colonial está inspirado en la destacada escritora, ensayista, feminista y activista política texana, Gloria Anzaldúa (1942-2004)

inherente, constitutiva, no derivativa sino condición de posibilidad de la modernidad y con ello, de la prepotente racionalidad moderna perpetradora de:

- teocidios conforme el mandato evangelizador, aniquilando idolatrías por paganas;
- genocidios en nombre de acciones civilizatorias clasificando poblaciones, unas indispensables para el progreso de la humanidad y otras, prescindibles (que hasta podrían haberse ahorrado la molestia de existir!)<sup>15</sup> y;
- ‘epistemicidios’ (Santos, 2009 p.81), desterrando, saberes telúricos al bajo fondo de la *doxa* y el mito en salvaguarda de la *episteme* occidental.

En los últimos años, al tiempo que la hermenéutica era, por una parte, arrinconada como mera metodología de las ciencias sociales, o por la otra, presentada en su carácter plenipotenciario<sup>16</sup> ponderada como la “*koiné* filosófica de nuestro tiempo” (Vitiello, 1994 p.212) comienza a aparecer acompañada de dos adjetivos: hermenéutica pluritópica, hermenéutica diatópica<sup>17</sup>. Ambas abren a nuevos derroteros que se avienen a indagar diversas condiciones de la *praxis* hermenéutica. El concepto de hermenéutica pluritópica es aplicado por el prestigioso semiólogo argentino Walter Mignolo y el de hermenéutica diatópica remite a Boaventura de Sousa Santos, sociólogo portugués con destacada trayectoria en el Foro Social Mundial.<sup>18</sup>

## II. Pluritopía y Semiosis Colonial. Diatópía e incompletud cultural

Mignolo reconoce las restricciones o límites de la hermenéutica gadameriana gestada en la monocultura occidental. No obstante, advierte aportes de significativa operatividad a la hora del tratamiento de esferas que involucran una semiosis colonial

---

<sup>15</sup> Reflexiones de Kant referidas a los tahitianos, expuestas en su Recensión del libro de Herder. Cfr. Tsenay Serequeberhan; “La crítica al eurocentrismo y la práctica de la Filosofía Africana” en Mignolo, Walter (comp.) (2000). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires, Ediciones del Signo y Duke University.

<sup>16</sup> Entendemos que tanto la presentación restringida de la hermenéutica como en su versión expansiva adolecen del mismo y preocupante recorte y es que quedan sin mundo, ubicada en un registro casi metafilosófico que escasa vinculación establece con lo que acontece, con lo que ocurre en el presente. Es en ese tenor en el que sostenemos que ambos tratamientos han menguado la dimensión práctica de la hermenéutica, aspecto éste que compromete no sólo a la hermenéutica como perspectiva sino a la filosofía misma; tal distanciamiento con el mundo comporta un desafío de reversión que entendemos, hoy se torna urgente e impostergable. Apostamos así a abortar el paulatino proceso de encapsulamiento academicista que la filosofía (y con la ella la hermenéutica), que arrinconada en tanto saber de *elite*, se ha vuelto inmutable ante lacerantes acaecimientos del presente, desprovista de terrenales inquietudes y desvelos. Entonces, continuar con nuevas condiciones de la *praxis* hermenéutica puede contribuir a revertir este estado de aislamiento y volver la filosofía al mundo, retornar el mundo al ámbito de la indagación filosófica. Trabajo éste que le va de suyo a la hermenéutica en tanto recordemos su doble condición de teoría y tarea, dado que “el rostro de las ciencias humanas ha cambiado mucho en la últimas décadas. Será tarea nuestra lograr que la relación de fuerzas de las diferentes tendencias investigadoras <aporten> nuevos conocimientos sobre el mismo ser humano, conocimientos que hagan honor al término ‘ciencias humanas’ ” (Gadamer, 1998:129).

<sup>17</sup> El concepto ha sido aplicado por Raimon Panikkar. Cfr. Panikkar, Raimon (1993); *The Cosmotheandric Experience*. Orbis Books. New York.

<sup>18</sup> Hay diferencias entre el planteo de Mignolo y de Santos y estaríamos incurriendo en cierta ligereza conceptual al tomarlas como equivalentes. Santos pone en escena algunas de esas diferencias en la sección final de *Una Epistemología del Sur*, 2009. Sería, en tal caso, motivo de otro trabajo, detenernos en el análisis de los puntos de desacuerdo entre ambos autores. Sin riesgo a equivocarnos diremos que Mignolo es un pensador decolonial, e incluso mentor de tal perspectiva, en tanto Santos focaliza también sus preocupaciones en la problemática colonial y en la posibilidad de llevar a cabo una acción descolonizante sobre Europa, más no por ello es decolonial.

en la que queda suspendido e inhabilitado el 'nosotros' de la hermenéutica gadameriana. Ese 'nosotros' muestra su insuficiencia ante escenarios permeados de colonialidad.

Sostiene que:

...la comprensión de 'nuestra' tradición, en la que descansa el fundamento de la hermenéutica discursiva filosófica, implica que la tradición que debe conocerse y los sujetos de conocimiento son uno y el mismo; una tradición universal es entendida por un sujeto universal que, al mismo tiempo, habla por el resto de la humanidad. En contraposición a la comprensión monotópica de la hermenéutica filosófica, la semiosis colonial presupone más de una tradición y, por tanto, demanda una hermenéutica diatópica o pluritópica... (Mignolo, 2007b)

Entonces, la semiosis colonial compromete un intencional acto interpretativo para el cual hace falta desplazarse a un novedoso universo de plurivocidad tal que demanda de un andamiaje hermenéutico de mayor sofisticación de aquel que ejercitamos cuando desempeñamos la tarea hermenéutica al interior de la misma tradición que nos constituye y acoge. Es decir, la semiosis colonial se despliega en instancias de mayor complejidad simbólica y requiere de una destreza diferente de la que ponemos a andar a la hora de interpretar nuestro presente heredero de un pasado que podríamos refrendar como propio y común. A su vez, pone en entredicho dónde se inscribe epistémicamente el sujeto de la comprensión cuando de instancias de semiosis colonial se trata. Es decir, dónde habita el *locus* de enunciación en situaciones de brutal asimetría.

Así, considera Mignolo:

...la noción de 'semiosis colonial' (...) define un dominio de interacciones poblado por distintos sistemas de signos. (...) Señala las fracturas, las fronteras, y los silencios que caracterizan las acciones comunicativas y las representaciones en situaciones coloniales, al mismo tiempo que revela la precariedad hermenéutica del sujeto que se da por tarea su conocimiento y/o comprensión (Mignolo, 2007b).

Mientras la hermenéutica de corte gadameriano es del orden de lo monotópico y soportada en una determinada tradición (la suya / la nuestra), la hermenéutica pluritópica se halla en instancias de cruces, bisagras y límites desdibujando la linealidad de la tradición y nos enfrenta a *topos* varios, *topos* otros, plurales, diversos, múltiples. Tal diversidad es justamente la pluritopía como resultante de la colonización de la que esos espacios es heredera y de la colonialidad por la que está atravesada en el presente, secuela y marca del ayer colonial.

El marcado de colonialidad, (*alter* y sub-*alter*), el sub-alterizado tiene que ejercer la gimnasia de un muy peculiar desempeño que conforma su conciencia pluritópica. Es aquella conciencia que debe, dada su condición de subalterna, conocer lo propio, a saber, su tradición de procedencia, conjuntamente con esa 'urdimbre cultural impuesta' que también lo constituye en condición de infra-subjetivación. Por lo tanto, debe incorporar saberes, prácticas y valores otros procedentes de la acción colonial que sobre dicha conciencia se ejerce. En tal sentido, se produce un ejercitado desempeño cognitivo simultáneo entre lo propio y lo ajeno, pero es precisamente ese espacio de ajenidad colonial el que ubica a lo propio en condición de lo 'otro', sindicado, de ahora en más como alteridad. No se trata simplemente de la delimitación entre 'nosotros' y lo



‘otro’ sino que conlleva significativas acciones inferiorizantes, de minusvaloración, aplicando criterios categoriales y taxonomías piramidales y jerárquicas. Se ubica, ciertamente, en la cúspide a un ‘nosotros’ productor de lo subalterno, sub-ontologización mediante.

Así, nos encontramos ante una conciencia compacta y blindada, aquella que conoce sólo lo suyo y a partir de allí califica, clasifica e impone criterios diferenciales entre un ficticio ‘nosotros’ desde tradición etnocéntrica y la alteridad, ubicada en un sub-espacio físico y epistémico, exótico, sub-desarrollado, inferior, doxático, pagano.

Dicha tradición etno-centrada monotópica se enviste entonces de la potestad de desplegarse en tanto inventora de categorías con pretensión de totalidad desde las cuales ‘ordena’ (en la doble acepción de organización y mandato) el mundo todo erigiéndose como epistemología patriarcal, totalizante y punto de referencia para el universo todo.

Tal epistemología se convierte en la usina que brinda los suministros conceptuales para dar cuenta de la alteridad conforme la modalidad intrusora de toda acción imperial.

Se da así una situación de ‘ignorancia asimétrica’: unos conocen sólo lo propio que confunden con el todo, otros necesariamente deben conocer lo suyo y lo ajeno, según el destacado intelectual indio, Dipesh Chakrabarty<sup>19</sup>, debiendo ejercer la destreza para desempeñarse en tanto nativos y colonizados, instancia ésta que no cesa finalizado el colonialismo. Chakrabarty pone en evidencia una cuestión de índole epistémica, al expresar que:

...filósofos y pensadores han producido teorías que abarcaban la totalidad de la humanidad, determinando la naturaleza de la ciencia social. (...) estos enunciados han sido producidos ignorando relativa, y a veces absolutamente, la mayoría de la humanidad -es decir a aquellos pertenecientes a las culturas del no-Oeste-. Esto no es en sí mismo paradójico, ya que los más conscientes de sí mismos de los filósofos europeos se han esforzado siempre por justificar teóricamente esta postura. La paradoja de todos los días de la ciencia social en el tercer mundo es que nosotros consideramos estas teorías notablemente útiles para comprender nuestras sociedades a pesar de su inherente ignorancia de ‘nosotros’ (Chakrabarty 2001 p.136).

Lo dicho exhorta a responder interrelativamente a dicha epistemología de tutorías conceptuales y patronatos ético-políticos.

La recusación de patrocinios intelectuales nos ubica, entonces, en la epistemología de frontera, en el pensamiento otro, desde una hermenéutica decolonial que insta a un giro dado por la relocalización del *locus* de enunciación que se muda a aquellos lugares que han sido enmudecidos desde la lógica moderna euro-centrada, donde resuena aún la brutal violencia ejercida sobre cuerpos y mentes del otro no occidental.

Ejercer, practicar, desempeñar una hermenéutica pluritópica decolonial exige un acto interpretativo allí donde no hay ni homogeneidad ni una línea de continuidad con la tradición legada; se trata de tradiciones-culturas-horizontes en donde uno es hacedor de la explotación, la dominación y la invisibilización de la otredad, colonización mediante ejercida otrora y colonialidad actuante en el presente, silenciosamente y sutilmente eficaz.

---

<sup>19</sup> Chakrabarty nace en Calcuta y es miembro destacado del Grupo de Estudios Subalterno, fundado por Ranajit Guha a comienzos de los ‘80.

Tales son los desafíos de la hermenéutica hoy, salirse de su mono-*logos* propio de su entramado monolítico, monocultural, monotópico y escudriñar en otros *logos* no explorados. Un buen ejemplo de este ejercicio hermenéutico es el que nos ofrece el filósofo africano, profesor en Baltimore, Tsenay Serequeberhan. El autor muestra la sub-valoración hacia los pueblos africanos y americanos, dado que “la razón y la racionalidad no son nativas en estos pueblos” (Serequeberhan, 2001:268) convencido que “nuestra responsabilidad en el futuro es dilucidar hermenéuticamente lo que haya quedado escondido: esto es, ‘una lectura relevante...hacia la que no se haya dirigido hasta entonces la educación dominante euro-americana, sobre la tradición filosófica.” (Serequeberhan, 2001: 255)

Serequeberhan hace ese desplazamiento intelectual munido de una gimnasia hermenéutica y con ello de una conciencia pluritópica ejercitada en la versatilidad de la doble conciencia que sabe cómo se han impreso en ella acciones de colonización epistémica, operante colonialidad del ser, del saber y del poder, aún vigentes en el presente pos-colonial. Es justamente el despliegue de la ‘conciencia de la historia efectual’ en términos de Gadamer:

Quando intentamos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de esta historia efectual. Ella es la que determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación... (Gadamer, 1977 p. 371).

Es éste entonces un concepto de enorme potencialidad filosófico-política en tanto dimensión crítica de la conciencia que posibilita la reconstrucción de la trama histórica constituyente evidenciando aquello por lo que hemos sido constituidos: en este caso, saber de y saberse en la colonialidad.

Dicho de otro modo: se trata de la efectualidad histórica hacedora, en esta ocasión, de la conciencia herida de colonialidad.

Por su parte, Boaventura de Sousa Santos, propone una hermenéutica diatópica tomando como premisa la noción de isonomía cultural, propendiendo a encontrar espacios, lugares (*topoi*) comunes entre las diversas culturas, desmontando la prevalencia occidental y en aras de descolonizar occidente desde lo que él entiende que son preocupaciones isomórficas que bien pueden poner a andar el diálogo entre esferas culturales muy diversas. La isonomía está en directa relación con su tesis de la incompletud cultural, la que si bien produce una dosis de desencanto (sobre todo para occidente que se ha atribuido una inexistente completud)<sup>20</sup> pone, al mismo tiempo, a funcionar el objetivo de la hermenéutica diatópica que es precisamente, la conciencia autorreflexiva de tal incompletud como relatividad cultural, (no relativismo).

El autor estima que la hermenéutica diatópica bien puede practicarse en tanto se tenga la certeza de la reversibilidad del diálogo, entendiendo a éste como proceso político abierto. Considera que:

La hermenéutica diatópica (...) requiere que la producción de conocimiento sea colectiva, interactiva, intersubjetiva y en red. Se debe perseguir con una

---

<sup>20</sup> Nada hay que aprender ni incorporar del otro no occidental, impugnándose así la acción misma de la comprensión. Nada interesa saber del código de honor de ciertas tradiciones orientales o acerca de la prevalencia del sentido de lo comunitario/colectivo de la cultura aymara, nada interesa nunca de la otredad dada su condición de inferior, todo esto dicho desde la concepción de supremacía eurocentrada.

conciencia plena que se producirán agujeros negros, zonas de ininteligibilidad mutua irredimible, que para no derivar en parálisis o fraccionalismo, deben *relativizarse*<sup>21</sup> a través de intereses comunes inclusivos en la lucha contra la injusticia social. (Santos, 2010, p. 99)

El planteo de Santos contribuye, por una parte, a un corrimiento de la hegemonía cultural occidental en pos de su descolonización y, por la otra, nos ubica frente a las posibilidades siempre abiertas a que el diálogo hermenéutico diatópico pueda derivar en un cosmopolitismo insurgente o una globalización desde abajo. Dicha insurgencia sale a la luz en instancias de intercambio dialógico entre cosmovisiones no sólo diversas, sino, y esto es lo que me interesa subrayar, de un intercambio que deja al descubierto el pensamiento abismal de occidente que ha construido una traza imaginaria entre lo propio y la otredad. Tal pensamiento abismal característico de la razón indolente, como Santos la denomina, ha producido ‘ausencias’ a través de lógicas de producción de no existencia, los prescindibles a los que hiciéramos alusión párrafos arriba.

Santos identifica cinco lógicas de producción de no existencias:

- 1) la ausencia del ignorante conforme la monocultura del saber racional occidental;
- 2) la ausencia del inferior -mujeres, campesinos, indígenas, migrantes, minorías sexuales, etc., conforme la monocultura de las clasificaciones sociales;
- 3) la ausencia del retrasado residual producido desde la monocultura del tiempo lineal;
- 4) la ausencia de lo local, particular conforme la monocultura de la escala global universal dominante y, finalmente,
- 5) la ausencia del improductivo, conforme la monocultura de la productividad capitalista.

Estas cinco lógicas de producción de no existencias han configurado un ordenamiento cultural planetario a partir de la modernidad (Santos, 2009 p. 111 y ss.)

En contraposición a tal ordenamiento, estas nuevas hermenéuticas ponen en escena la dimensión colonizada del comprender, esto es, la colonialidad del comprender, que legitima ciertas interpretaciones por sobre otras dándole crédito a las que se compadecen con la *Weltanschauung* occidental. Mignolo distingue distintos ámbitos sobre los que la matriz colonialidad del poder se despliega distinguiendo el ámbito del conocer (epistemología), por una parte y el comprender (hermenéutica), por la otra (Mignolo, 2010).

Así, lo que opera por fuera de los parámetros propios del *canon* impuesto por la razón imperial es invalidado, desacreditado, espacio de la ignorancia, de la *seuda* ciencia reñida con el *logos* diseñado por el sistema-mundo moderno colonial. A su vez, estos novedosos abordajes de la hermenéutica para un pensar geosituado coadyuvan a mostrar que otros criterios interpretativos y otras claves de intelección son posibles siempre que concibamos que la tradición que llega a nosotros es una y hay otras, varias, múltiples, diversas. Al entrar éstas en el ejercicio dialógico, siempre reversible, desbaratan la primacía occidental y muestran la arrogancia de la unidimensionalidad y unilateralidad interpretativa propia de tal matriz; apuestan así a develar la marca - huella - herida colonial actual en aras de dar con otros modos de conocimiento y otros mundos posibles frente a la encrucijada civilizatoria, frente a la crisis terminal de la cultura occidental.

Al respecto, a la pregunta por cuál es el sentido de una ‘ontología crítica de la sociedad’ el filósofo español Luis Sáez Rueda, considera que:

---

<sup>21</sup> El destacado es mío.

En la modernidad asistimos a una separación de esferas en el saber y en la praxis, de ámbitos de investigación y de acción, que adoptan, deshilachadas respecto a una ya perdida retícula de interacciones, un rumbo autónomo. Este fenómeno afecta a las relaciones entre política y filosofía. Sin embargo, esto no siempre ha sido así.” (Saéz Rueda, 2010 p. 125).

Completaríamos lo dicho, habida cuenta de acaecimientos del presente ‘indignado’ de los que la filosofía no puede excusarse a analizar, que apostamos, hermenéuticas otras mediante, a una impregnación filosofía y política. Así, romper tal rumbo autónomo, servicial a las estructuras de poder imperante e imperial, munidos para ello de nuevas suministros interpretativos, desde y para un pensar geosituado en un período epocal de zozobra.

### III. Cierre sin clausuras

Interesa tanto pensar América Latina desde la hermenéutica como también pensar hermenéuticas otras desde el Sur.

Así, el eje de estas reflexiones no ha venido siendo América Latina, sino derivas de la hermenéutica en Latinoamérica, a cuenta de entender que ella nos proporcionará incluso elementos críticos y urticantes para trastornar justamente la idea misma de América<sup>22</sup> o sea para pensar a esta región como una invención más de las tantas a las que el pensar euro-centrado nos tiene acostumbrados.

Finalmente, la hermenéutica desplegará todo su potencial crítico en tanto aplicada al mundo, en pos de dar con nuevos tratamientos interpretativos que no desdeñen la insoslayable dimensión ético-política de toda comprensión y que ejerzan una acción exhortativa del quehacer filosófico, hoy, en cierta medida, inmutable ante las urgencias del presente y ante la colonialidad global imperante, reverso de la modernidad.

Tal vez las hermenéuticas otras, decoloniales y descolonizantes, contribuyan a que el diálogo se sustraiga a cualquier fijación, y se tornen fructíferos aportes para este momento epocal de desasosiego que reclama de nuevas pistas interpretativas.

### Referencias bibliográficas

- Chakrabarty, Dipesh (2001) "Postcolonialismo y el artificio de la Historia: ¿Quién habla por los pasados ' indios'?" en Mignolo, Walter (comp.); *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo y Duke University. pp. 133-170
- Gadamer, Hans-Georg (1991); *Verdad y Método I*, Salamanca: Sígueme.
- (1992); *Verdad y Método II*, Salamanca: Sígueme.
- (1998); *El giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra.
- Castro Gómez, Santiago y Grosfoquel, Ramón (2007); *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá; Siglo del Hombre Ed.
- Mignolo, Walter (2007a); *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- (2007b); "La semiosis colonial: entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas". en *Revista Caosmosis*. Disponible en <http://caosmosis.acracia.net>

<sup>22</sup> La idea de América como invención fue planteada por Edmundo O’Gorman en el año 1958. Cfr. O’Gorman, Edmundo (1995); *La invención de América*. México, D.F., Fondo de Cultura Económica.

- (2009); "El lado más oscuro del Renacimiento1" en *Universitas Humanística* N° 67. Bogotá. pp. 165-203
- (2010); *Desobediencia Epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ed. del Signo.
- Lander, Edgardo (comp.) (2000); *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Sáez Rueda, Luis (2010); "Ontología política como terapia de la cultura *estacionaria* y llamada al *ser-cenital*" en *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*. CEAPEDI. Universidad Nacional del Comahue, Año I. Nro. 1. pp.125-146
- Santos, Boaventura de Sousa (2009); *Una epistemología del Sur*. Buenos Aires: S. XXI -CLACSO.
- (2010); *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Prometeo - CLACSO.
- Tsenay Serequeberhan (2001); "La crítica al eurocentrismo y la práctica de la Filosofía Africana" en Mignolo, Walter (comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Ed. cit. pp. 253-281
- Velasco Gómez, Ambrosio (2000); *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la Filosofía de las Ciencias Sociales*. México D.F., UNAM.
- Vitiello, Vincenzo (1994); "Racionalidad hermenéutica y topología de la historia" en Vattimo, Gianni (comp.); en *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá. Ed. Norma. pp. 211-244

## **Elementos para una resignificación de la economía como parte de una hermenéutica del conocimiento**

Calderón, Manuel (UNLP)

Cabe pensar estados de la sociedad en los que no se venda ni compre, y en los que la necesidad de esta técnica se vaya perdiendo paulatinamente hasta llegar a extinguirse por completo; quizá entonces ocurra que ciertos individuos menos sometidos a la ley del estado general se permitan comprar y vender como un lujo de la capacidad de percibir.

Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*

### **La cuestión de la realidad, la ideología y el conocimiento**

El fin último que ha tenido y tiene toda teoría económica es el de diseñar o rediseñar un orden social. Ya sea bajo las formas de un “orden natural”, de un sistema de “leyes morales” o de una “dinámica del capitalismo”, los economistas (en su rol de filósofos, sociólogos o políticos) creen en la existencia de principios cognoscibles y verificables que estructuran la acción humana y dan forma a la sociedad. Esto lo pensó Adam Smith y también Karl Marx, aunque en sentidos distintos.

Mientras que Smith afirmaba que existía en la naturaleza humana una “propensión al intercambio” que generaba una división social del trabajo y en última instancia una sociedad basada en el mercado (Smith, 1776, cap. II), Marx decía que “la historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases” (Marx y Engels, 1848). Donde Smith veía armonía y bienestar, Marx veía dominación y opresión. Sin embargo, ambos creían en la posibilidad de una ciencia de la economía que explicara y permitiera mejorar la sociedad.

La gran diferencia entre ambos era que mientras Smith y la tradición clásica de la economía política consideraron que el hombre posee una conducta “natural”, es decir, ciertas propensiones naturales a comportarse de cierta manera, Marx por el contrario rechazó esta “naturalidad” del comportamiento humano, estableciendo que todo comportamiento tiene un “origen social”, es decir, es explicado a partir de las “relaciones sociales” que caracterizan a una sociedad determinada, y que son creadas y recreadas por esa misma sociedad.

Para Marx, la “naturalidad” del “orden social” era la gran ideología del capitalismo, y la economía política clásica el discurso por el que el “modo de producción” y las “relaciones sociales” del capitalismo penetraban en la conciencia de los hombres para permanecer y reproducirse. El capitalismo y los “valores de la burguesía” pasan a ser sinónimos de “civilización”, y cuentan con el poder suficiente para transformar el mundo entero;

“merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones [...] y las obliga, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción, las constriñe a introducir la llamada civilización, es decir, a hacerse burgueses. En una palabra: se forja un mundo a su imagen y semejanza.” (Marx y Engels, 1848)

De esta manera, Marx nos llama a ver en el mundo social, no una “naturalidad”, sino una “construcción”, y en el derecho, la economía, la religión y el estado, la necesaria ideología que moldea las conciencias de los hombres para hacerlos aceptar esa construcción, que en última instancia no es más que una “proyección” de un determinado “modo de producción”, de una determinada forma que tienen esos hombres de producir sus condiciones de vida. Lo que realmente existe son los hombres concretos, pero estos hombres y su particular modo de producción generan un sistema de representaciones que se les impone como algo objetivo, necesario, inexorable, que se vuelve sobre ellos como lo que realmente existe, “invirtiendo” así la percepción de lo real y “proyectando” una imagen falsa:

Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero se trata de hombres reales y activos tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el comercio que a él corresponde. La conciencia jamás puede ser otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología, los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno proviene igualmente de su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina proviene de su proceso de vida directamente físico. (Marx y Engels, 1846, cap. 1)

La conciencia, no es desde un principio una conciencia pura, sino que nace ya “preñada” de materia, “manifestada bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos”, es decir, bajo la forma del lenguaje. “El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mi mismo” (Marx y Engels, 1846, cap. 1); el lenguaje nace, como la conciencia, de “la necesidad”, de los apremios de relación con los demás hombres. “La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social.”

La conciencia, para Marx, se encuentra determinada por la división del trabajo y a su vez la determina, es decir, existe una relación crucial entre conciencia y división del trabajo;

La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo material y el mental (y coincide con ello la primera forma de ideólogos, los sacerdotes). Desde este instante, puede ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa realmente algo sin representar algo real; desde este instante se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría pura, de la teología pura, la filosofía pura, la moral pura, etc. (Marx y Engels, 1846, cap. 1)

Pero estas formas “puras” del pensamiento, sólo son posibles gracias a que previamente hubo una formación de la conciencia basada en las condiciones materiales de la producción; es decir, no es posible una “conciencia” sin un “modo de producción” previo que le de su origen y sustento. No puede existir pensamiento ni contemplación teórica del mundo sin que exista “antes y por debajo” una tecnología, una producción y un comercio que creen un “mundo sensorio”, podríamos decir unas “categorías” y unas

“estructuras”, para el pensamiento. En esta afirmación se basa Marx para hacer su crítica a los “hegelianos” alemanes:

Feuerbach habla especialmente de la contemplación de la naturaleza por la ciencia, cita misterios que sólo se revelan a los ojos del físico y del químico, pero ¿qué sería de las ciencias naturales, a no ser por la industria y el comercio? Incluso estas ciencias naturales “puras” sólo adquieren su fin como su material solamente gracias al comercio y la industria, gracias a la actividad sensoria de los hombres. Y hasta tal punto es esta actividad, este continuo laborar y crear sensorios, esta producción, la base de todo el mundo sensorio tal y como ahora existe, que si se interrumpiera, aunque sólo fuese por un año, Feuerbach no sólo se encontraría con enormes cambios en el mundo natural, sino que pronto echaría de menos todo el mundo humano y su propia capacidad de contemplación y hasta su propia existencia. (Marx y Engels, 1846, cap. 1)

Marx supone, o confía, en que liberados de sus “relaciones de producción” y de la “falsa conciencia” que se les impone desde la dominación, los hombres podrán “ver” finalmente la verdadera realidad del mundo social y se liberarán de las relaciones que les impiden modificarlo. De esta manera, el hombre se trasforma de ser un “sujeto de ideología” a ser un “sujeto de conocimiento”.

Tenemos entonces que, para el marxismo, son el modo de producción y la división del trabajo, junto con las relaciones sociales e instituciones que les son propias, las fuerzas que impiden que el hombre concreto, el hombre-que-es-dominado, se transforme en sujeto de conocimiento y entonces pueda transformar a su vez el mundo social del que forma parte. El “comercio y la industria”, al construir el “mundo sensorio” y la conciencia del “pensador contemplativo”, son las condiciones de posibilidad de un conocimiento, pero de un conocimiento entremezclado con ideología, con la ideología del “comercio y la industria”.

Esta idea marxista del sujeto de conocimiento impedido de conocer por la ideología<sup>23</sup>, es criticada por Michel Foucault en *La verdad y las formas jurídicas*, donde contrapone a la crítica del conocimiento de Marx, la crítica del conocimiento de Nietzsche:

Mi propósito es demostrar cómo las condiciones políticas y económicas de existencia no son un velo o un obstáculo para el sujeto de conocimiento, sino aquello a través de lo cual se forman los sujetos de conocimiento, en consecuencia, las relaciones de verdad. Sólo puede haber ciertos tipos de sujetos de conocimiento, órdenes de verdad, dominios de saber, a partir de condiciones políticas, que son como el suelo en que se forman el sujeto, los dominios de saber y las relaciones con la verdad. Una historia de la verdad será posible para nosotros sólo si nos desembarazamos de estos grandes temas del sujeto de conocimiento, al mismo tiempo originario y absoluto, utilizando para ello el modelo nietzscheano. (Foucault, 1978, primera conferencia.)

---

<sup>23</sup> “¿Cómo se asegura la reproducción de las relaciones de producción? [...] Está asegurada en gran parte por el ejercicio del poder de Estado en los aparatos de Estado, por un lado el aparato represivo de Estado, y por el otro los aparatos ideológicos de Estado.”; (Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Pág. 29.)



La crítica del conocimiento de Nietzsche es más extrema, más radical, que la de Marx. Para Nietzsche el conocimiento fue “inventado”, y en esto coincide con Marx, pero es más extremo en el sentido de que no comparte la idea de que esto pueda ser de otra manera, es decir, de que el hombre pueda acceder “alguna vez” a un “conocimiento real”, transparente de ideologías o interpretaciones, de su mundo:

¿Qué es lo que únicamente puede ser el conocimiento? “Interpretación”, oposición de un sentido, “no explicación” (en la mayoría de los casos se trata de una nueva interpretación de una interpretación vieja que se ha hecho incomprensible, y que ahora ya no es más que un signo). No hay hechos: todo el fluido, inaprensible, huidizo; lo que más cura son nuestras opiniones. (Nietzsche, 1932, Af. 604)

Completar el “modelo marxista” con el “modelo nietzscheano” lleva a reconocer que el mundo en el que el hombre vive está “cargado” de relaciones sociales que lo sujetan, de luchas de poder que lo desplazan, de aparatos ideológicos y punitivos que lo forman y lo reforman, de modos de producción que lo alimentan y lo intercambian, de divisiones del trabajo que lo fracturan y “alienan”; y el único conocimiento que el hombre puede tener de su mundo está y estará siempre irremediabilmente contaminado de ideología, fragmentado, socialmente distribuido y redistribuido, atravesado y sesgado por relaciones de poder, será siempre histórico, oportunista, convencional y conjetural. En palabras de Foucault:

El conocimiento es siempre una cierta relación estratégica en la que el hombre está situado. Es precisamente esta relación estratégica la que definirá el efecto del conocimiento y, por esta razón, sería totalmente contradictorio imaginar un conocimiento que no fuese en su naturaleza obligatoriamente parcial, oblicuo, perspectívico. El carácter perspectívico del conocimiento no deriva de la naturaleza humana, sino siempre del carácter polémico y estratégico del conocimiento. Se puede hablar del carácter perspectívico del conocimiento porque hay batalla y porque el conocimiento es el efecto de esa batalla. (Foucault, 1978, primera conferencia.)

### **El conocimiento de “sentido común”, su distribución social y su legitimación e interpretación**

El conocimiento “teórico” del mundo es sólo una pequeña parte del conocimiento del mundo. La mayor parte del conocimiento que los hombres tienen de su mundo es “conocimiento de sentido común”, el tipo de conocimiento que les ayuda a entender el mundo en el que viven en su cotidianidad, en su “practicidad”, y que funciona como un “esquema de referencia” para desarrollar sus vidas. El análisis de esta noción “amplia” de conocimiento es lo que proponen Alfred Schutz, Peter Berger y Thomas Luckmann al tratar la cuestión de la construcción social de la realidad:

Las formulaciones teóricas de la realidad, ya sean científicas, o filosóficas, o aun mitológicas, no agotan lo que es “real” para los componentes de una sociedad. Puesto que así son las cosas, la sociología del conocimiento debe,

ante todo, ocuparse de lo que la gente “conoce” como “realidad” en su vida cotidiana, no-teórica o pre-teórica. Dicho de otra manera, el “conocimiento” del sentido común más que las “ideas” debe constituir el tema central de la sociología del conocimiento. Precisamente este “conocimiento” constituye el edificio de significados sin el cual ninguna sociedad podría existir. (Berger y Luckmann, 1968, Pág. 29)

El “conocimiento de sentido común” es un conocimiento socializado, intersubjetivo, que se obtiene y se transmite a través de un conjunto compartido de elementos de significación, como un sistema de instituciones, de costumbres, de lenguajes, de actividades prácticas. Una característica esencial de este conocimiento de sentido común es que está disperso en cada hombre que conforma la sociedad, está socialmente distribuido, y de aquí la existencia de un sistema de elementos comunes a los hombres, cuyos significados sean compartidos, que permitan la comunicación e intersubjetividad necesarias para la construcción social del mundo que llevan a cabo.

En su devenir histórico y social, se genera una “relación dialéctica” entre el conocimiento y el hombre que lo genera. En primer lugar se da una “objetivación” de parte de la realidad construida, que pasa a constituirse como objeto “externo” para el hombre que no la ha creado directamente:

Un mundo institucional se experimenta como realidad objetiva, tiene una historia que antecede al nacimiento del individuo y no es accesible a su memoria biográfica. Ya existía antes que él naciera, y existirá después de su muerte. Esta historia de por sí, como tradición de las instituciones existentes, tiene un carácter de objetividad. La biografía del individuo se aprehende como un episodio ubicado dentro de la historia objetiva de la sociedad. Las instituciones, en cuanto facticidades históricas y objetivas, se enfrentan al individuo como hechos innegables. Las instituciones están ahí, fuera de él, persistentes en su realidad, quiéralo o no: no puede hacerlas desaparecer a voluntad. (Berger y Luckmann, 1968, Pág. 80)

Esta objetivación de la realidad previamente construida, luego “opera” sobre los hombres para constituirlos en sujetos sociales. Tenemos así la siguiente relación: “la sociedad es un producto humano; la sociedad es una sociedad objetiva; el hombre es un producto social.

Este mundo producto del hombre y luego objetivado tiene el efecto de a su vez producir al hombre: “la relación entre el hombre, productor, y el mundo, su producto, es dialéctica; el hombre (no aislado, por supuesto, sino en sus colectividades) y su mundo social interactúan. El producto vuelve a actuar sobre el productor. La externalización y objetivación son momentos de un proceso dialéctico continuo. El tercer momento de este proceso es la internalización, por la que el mundo social objetivado vuelve a proyectarse en la conciencia durante la socialización.” (Berger y Luckmann, 1968, Pág. 81)

El mismo proceso que objetiva e institucionaliza la realidad social genera también una diferenciación entre los hombres respecto a su posición en la transmisión del conocimiento; “los significados objetivados de la actividad institucional se conciben como un conocimiento y se transmiten como tales”, siendo necesaria alguna clase de

“aparato social” para esta transmisión, algunos se constituyen en “transmisores” y otros en “receptores” del “conocimiento tradicional”, y la “verdad” de este conocimiento también tendrá una definición a partir de esta posición relativa:

La tipología de los que saben y de los que no saben, así como el “conocimiento” que se supone ha de pasar de unos a otros, es cuestión de definición social; tanto el “saber” como el “no saber” se refiere a lo que es definido socialmente como realidad, y no a ciertos criterios extrasociales de validez cognoscitiva. (Berger y Luckmann, 1968, Pág. 92)

Es decir, dentro del aparato de objetivación y transmisión del conocimiento, la veracidad y legitimidad de este conocimiento depende de “la posición” de quien lo dice. El acceso al conocimiento se da, como dice Foucault, a partir de una “estructuración política” y se transmite a través de “mecanismos de veracidad” socialmente definidos y legitimados. La relación entre conocimiento y poder se entiende como batalla en el sentido de que quien gana la batalla del poder, gana la batalla del conocimiento. Fórmula que Marx compartiría dado que en su esquema, para cambiar la ideología es previamente necesario cambiar el modo de producción y las relaciones de producción que lo caracterizan.

De todo lo anterior dos cosas son claras: el conocimiento de sentido común que guía la acción humana es un conocimiento “situado”, es decir, está inmerso en una situación histórica y social particular que lo moldea y le da sentido; pero también toda interpretación acerca de la significación de este conocimiento y esta acción va a estar situada, va a ser histórica y socialmente determinada, su veracidad será siempre relativa, lo que Berger y Luckmann llaman el “vértigo del relativismo”.

### **¿En qué sentido la economía puede entenderse como parte de una hermenéutica del conocimiento?**

Cuando Schutz introduce la noción de distribución social del conocimiento como problemática central de la sociología del “conocimiento de sentido común”, cita a Friedrich Hayek como uno de los pocos pensadores que trataron esta cuestión (Schutz, 1953). Para Hayek, el real problema de la economía consiste en cómo tratar con el hecho de que el conocimiento está socialmente distribuido:

El carácter peculiar del problema de un orden económico racional está determinado por el hecho de que el conocimiento de las circunstancias de que debemos servirnos nunca existe de manera concentrada o integrada. Existe sólo en forma de trozos dispersos de conocimiento incompleto, y con frecuencia contradictorio, que poseen todos los individuos por separado. El problema económico de la sociedad no es sólo cómo asignar los recursos “dados”, si por dados se quiere significar otorgados a una sola persona, que resuelve en forma deliberada el problema planteado por esa “información”. Reside, más bien, en asegurar la mejor utilización de los recursos conocidos por cualquier miembro de la sociedad, con propósitos cuya importancia relativa sólo él conoce. En suma, se trata de utilizar un saber que ningún individuo posee en su totalidad. (Hayek, 1945)

El problema de la teoría económica consiste entonces en conocer cómo se forma y se transmite este conocimiento que posee cada individuo de una sociedad, y cuál es la mejor forma de utilizarlo. La posición de Hayek es que la mejor forma de utilizar este conocimiento disperso es a través de la existencia del “mercado”. Al interactuar en el mercado, “comprando y vendiendo”, los hombres intercambian su conocimiento particular de su mundo inmediato, y acceden así a una percepción del conocimiento que no tienen, que les falta y que necesitan para “llevar a cabo sus planes”. “Comprar y vender” es entonces una forma de acceder a parte del “conocimiento de sentido común”, conocimiento que guía la acción práctica y cotidiana de hombre.

Al proponer esta solución al problema de la utilización del conocimiento socialmente distribuido, Hayek retoma la idea fisiocrática del “orden natural” y del mercado como “mecanismo de veridicción”: lo que surge del mercado es “lo verdadero”, el mercado es “quien dice la verdad”, y este es el “orden natural” que debe conocer y respetar un “arte del buen gobierno” de la sociedad. El buen soberano es aquél que hace su política sin contradecir al “orden natural”, sin contradecir a “lo que emana del mercado”, que es el espacio donde se resuelve el problema del “conocimiento de la verdad”:

Cuando los fisiócratas descubren que hay, efectivamente, mecanismos espontáneos de la economía que todo gobierno debe respetar si no quiere provocar efectos opuestos y hasta contrarios a sus objetivos, ¿qué consecuencias deducen? [...] Lo que los fisiócratas deducen de ello es que el gobierno tiene el deber de conocer esos mecanismos económicos en su naturaleza íntima y compleja. Y una vez que los conoce, debe, claro está, comprometerse a respetarlos. (Foucault, 2007)

La cuestión de si esto no es otra cosa que la ideología necesaria para someter a las conciencias de los hombres a las relaciones sociales del mercado nos lleva nuevamente a Marx. Creo que en este recorrido circular se encuentran los elementos que sirven para resignificar a la economía como parte de una hermenéutica del conocimiento de la acción humana y del mundo social.

## Referencias Bibliográficas

- Berger, P., Luckmann, (1968) *La construcción social de la realidad*. Amorrortu
- Foucault, M. (2007) *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica
- (1978) *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa.
- Hayek, F. (1937) “Economics and Knowledge”. En *Economica*, vol. 4, N° 13, pp. 33-54.
- (1945) “The Use of Knowledge in Society”. En *American Economic Review*, vol. 35, N° 4, pp. 519-30.
- Marx, K., Engels, F. (1846) *Critica de la ideología alemana*, en *Marx y Engels. Obras escogidas*, Editorial Progreso, 1974.
- (1848) *Manifiesto del partido comunista*, en *Marx y Engels. Obras escogidas*, Editorial Progreso, 1974.
- Nietzsche, F. (1932) *La voluntad de dominio*, Aguilar.
- Schutz, A. (1953) “Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action”. Traducido al castellano en *Historia y Elementos de la Sociología del Conocimiento*, EUDEBA.

Smith, A. (1776) *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*.  
Edición en castellano: *La Riqueza de las Naciones*, Fondo de Cultura Económica.

## Palabra e imagen en la hermenéutica filosófica. Acerca de la conformación del signo hermenéutico

Catoggio, Leandro (Conicet-UNMDP)

### Introducción

El presente trabajo intenta mostrar que dentro de la disyuntiva “palabra o imagen” desde la hermenéutica filosófica se puede responder mediante la igualación de ambos conceptos. Y ello resulta del estudio de lo llamaremos “signo hermenéutico”. Con esto afirmamos que en la hermenéutica filosófica se puede analogar la palabra a la noción de signo hermenéutico y con ella a la noción de imagen.

### A) Leer e interpretar signos.

La expresión metafórica “libro de la naturaleza” se basa en la interpretación del mundo como texto. Interpretación inaugurada por Galileo y continuada por Hobbes y Spinoza, entre otros modernos. Siguiendo esta línea Gadamer menciona que siempre que nos acercamos con una presunción primaria de sentido a una realidad dada que se resiste a nuestras expectativas de sentido nos encontramos la referencia hermenéutica al concepto de texto.<sup>24</sup> En *Wahrheit und Methode*, como el propio Gadamer aclara en un escrito posterior, cuando se habla de la tradición y del diálogo con ella mantenido no se trata de ningún sujeto colectivo, sino que esa tradición es el nombre común para designar cada texto concreto.<sup>25</sup> De allí que exista una conexión estrecha entre texto e interpretación. El texto nunca es dado previamente a la interpretación, por el contrario, es la interpretación la que conduce la creación crítica del texto. El principio hermenéutico de la incompreensión esbozado ya por Schleiermacher actúa como el disparador continuo de la elaboración del texto, es decir, del mundo. La variación continua de la situación o el contexto de aplicación exige la continua interpretación y reformulación de las expectativas de sentido que forman el texto. Son estas variaciones de contexto las que hacen actuar la potencialidad o variabilidad de la lengua y las posibles lecturas diferentes que se realizan del mundo. Cuando Gadamer menciona en su trabajo “Text und Interpretation” que el discurso del intérprete no es un texto sino que *sirve* a un texto<sup>26</sup> esto debe comprenderse como la inseparabilidad entre el horizonte del lector y el horizonte del escrito. Es decir, el lector no posee un texto previo al texto sino que éste es el producto de la fusión de horizontes por él protagonizada. Por eso, como dice Gadamer, la comprensión de un texto tiende a integrar al lector en lo que dice el texto.<sup>27</sup>

El mundo tomado como texto comprende, entonces, un acto de lectura en un sentido amplio del término. Leer el mundo implica no sólo comprenderlo sino producirlo en el registro formado por la fusión de horizontes entre lo establecido y el contexto de aplicación. Por eso aquí la hermenéutica filosófica reconoce en el mismo

<sup>24</sup> “So finden wir überall –und nur dort, wo mit einer primären Sinnvermutung an eine Gegebenheit herangetreten wird, die sich nicht widerstandslos in eine Sinnerwartung einfügt, den hermeneutischen Bezug auf den Textbegriff am Werk” (1993a, p. 341).

<sup>25</sup> “Wenn dot von Überlieferung und Gespräch mit ihr die Rede ist, dann stellt dies kein kollektives Subjekt dar, sondern ist einfach der Sammelname für den jeweils einzelnen Text (und auch dies im wietesten Sinne von Text, so dass ein Bildwerk, ein Bauwerk, ja selbst ein Naturheshchen darin befasst ist” (1993b, p. 370).

<sup>26</sup> “Die Rede des Interpreten ist daher nicht ein Text, sondern *dient* einem Text” (1993a, p. 350).

<sup>27</sup> “Das Verständnis eines Textes tendiert daher dahin, den Leser für das einzunehmen, was der Text sagt, der eben damit selber verschwindet” (1993a, p. 351).

acto de la lectura la interpretación. Dice Gadamer, interpretar no es otra cosa que leer (*Interpretieren nichts anderes als Lesen*) (1993c, p. 337). La lectura es un acto de interpretación mediante el cual el mundo se hace presente al lector ópticamente. No es una representación del mundo en la conciencia sino la presentación del mundo; se muestra a sí mismo como texto. El texto se presenta en su mostrarse mismo sin referencia a algo externo que le otorgue validez; el registro forma al mundo en sí mismo, lo significa en una dirección, ofrece una visión del mundo válida por sí misma. Leer el mundo equivale a interpretarlo en una determinada dirección. Hacer texto es señalar una dirección de apertura, un recorrido específico, dado por lo indicado en el *interpretandum*. Así como en la coherencia interna la operación discursiva del lector establece una serie de correspondencias semánticas de igual manera en el mundo el intérprete recrea este ejercicio recorriendo lo indicado por el ente. Descubre una lectura apropiada al ente configurando su significado global por sus isotopías. Desde el mundo el lector establece ciertas relaciones semánticas que no sólo manifiestan el significado global de un determinado ente sino también el mundo tal cual es.

En este sentido Gadamer refiere al significado original alemán de interpretación (*Deuten*) como señalar en una dirección (*Richtung zeigen*) (1993d, p. 20). La interpretación como señalización indica un modo de presentarse del mundo. No es que refiera a algo externo, como dijimos, sino que señala una apertura, un mostrar la cosa tal cual es en la dirección tomada. Todo interpretar no señala con respecto a un objetivo externo sino solamente en una dirección, señala hacia un espacio abierto que puede tener diversos contenidos.<sup>28</sup> Esto permite distinguir entre dos sentidos diferentes de interpretar (1993d, p. 20). Uno alude a un señalar como signo; es decir a un señalar siempre a algo externo a él. El otro es el propiamente hermenéutico y apunta a un signo que señala desde sí mismo hacia sí mismo. Esta es la diferencia entre el mero señalar algo (*auf etwas deuten*) e interpretar algo (*etwas deuten*). Este último, entonces, puede verse siempre como un “interpretar un indicar” (*ein Deuten deuten*). Interpretar es dilucidar lo que el signo señala en él mismo, por eso la interpretación se ocupa de sacar o exponer (*Auslegen*) lo indicado por el signo y no en introducir una exégesis externa a él.<sup>29</sup> La interpretación descubre el mundo exponiendo lo que él mismo muestra; el texto efectuado nunca es una formación extrínseca a lo dado sino que es una lectura o recorrido isotópico de lo indicado. El interpretar, en definitiva, es un leer el mundo formando texto que no es otra cosa que proyectar; es decir, señalar una dirección de apertura del mundo.

## B) La lectura poética del signo.

Así como en la operación de la mimesis en la hermenéutica la función de la lectura del signo no es la de ser mera copia de algo sino que es un reproducir con incremento de ser, un reproducir que tiene un aspecto poético. En el importante trabajo de vejez de Gadamer “Wort und Bild – “so wahr, so seiend” (1993e) se menciona que la *poiesis* tiene la ocupación de crear texto en el ámbito del arte poético. Es un hacer que tiene que ver con el texto. El texto producido, de hecho, es el que hace que a partir de la nada puedan abrirse mundos enteros y que el no-ser llegue a ser.<sup>30</sup> Esto mismo se puede

<sup>28</sup> “Das ist wichtig, das alles Deuten nicht auf ein Ziel, sondern nur in eine Richtung zeigt, d. h. aber in ein Offenes, das sich verschieden ausfüllen kann” (1993d, p. 20).

<sup>29</sup> “Solches Deuten will also nicht hineindeuten, sondern klar herausheben, worauf das Seiende selber schon deuten” (1993d, p. 20)

<sup>30</sup> “Das Machen, um das es sich hier handelt, meint den Text. Er macht, dass aus dem Nichts ganze Welten aufgehen können und Nichtsein zum Sein kommt” (1993e, p. 378).

extrapolar a nuestra interpretación diciendo que las operaciones discursivas del lector producen texto en la medida en que hacen aparecer al mundo como mundo. Para el caso esto no implica que el texto surja de la nada absoluta sino que llega a ser en la medida en que el leer articula mediante isotopías semánticas lo indicado por el signo. De hecho más adelante, en el mismo trabajo, Gadamer retoma el concepto de “leer” (*Lesen*) y aclara que el concepto mismo hace alusión en alemán a recolectar, escoger y recoger por ejemplo.<sup>31</sup> Algo que en nuestro idioma también puede observarse como el derivado del latín *legere* que comparte la raíz griega *leg-*. *Legere* alude justamente a recoger o recolectar; del que pueden derivarse una serie de términos como elegir, coleccionar, coligar, etc. Es decir, la lectura es el acto mediante el cual el lector va recogiendo el mensaje que le transmiten los signos. Y éstos, tal como se comprendía en el uso del latín pueden ser signos escritos como signos fónicos. De allí que en latín se puede “leer” lo que está escrito como lo que se dice. Esto nos permite conectar el concepto de leer con la noción de hablar o decir, λέγειν, que Gadamer toma de Heidegger para mostrar que la operación de la trasposición de la conciencia lingüística se define como la transferencia de los significados pragmáticos en significados lingüísticos mediante un decir que recoge la praxis. De esta forma Gadamer continúa el trayecto comenzado por Heidegger de comprender al *logos* como lectura.<sup>32</sup> El leer como el λέγειν recoge lo dado para articularlo en la ejecución poiética de la interpretación. Leer y hablar convergen en un mismo sentido hermenéutico: recoger la praxis interpretándola.

Hay una vinculación interna entre el leer y el decir determinada por el mismo acto de recolección de los signos. El recoger (*Zusammenlesen*) es propio de la lectura y del hablar. Y por esto el acto interpretativo que en la palabra presenta el mundo es al mismo tiempo un acto de lectura que articula lo indicado por el signo. La operación discursiva de la lectura lo que hace sacar lo que el signo ofrece, lo hace emerger. Por eso dice Gadamer que con la lectura sacamos lo que hay dentro, del modo tal que emerge.<sup>33</sup> De hecho lo que emerge (*es kommt heraus*) no es lo presentado como tal sino algo que se articula en la lectura, algo nuevo que antes no existía (1993e, p. 392). En la conversación establecida con el texto mediante la dialéctica de la pregunta y respuesta el lenguaje mismo se recrea constantemente.<sup>34</sup> En este sentido el texto producido es poiético, recrea el signo desde sí mismo y para sí mismo. Interpreta su indicación reconociéndolo; lo reconoce en el acto mimético tal cual se presenta en su imagen efectuada por la fusión de horizontes. El fin es que el signo aparezca en su ser; la lectura de lo indicado se trata, en definitiva, de un aparecer (*Er-Scheinen*) del signo. Su apariencia es el producto de las relaciones semánticas realizadas por las estrategias discursivas. El signo otorga su imagen en función a su autonomía de sentido (*Sinnautonomie*) desplegada (*Auslegen*) por la interpretación (*Deuten*). El sentido del signo cobra validez en la ejecución que se realiza desde él. La ejecución es la cosecha, el recoger que construye una conformación de sentido en la articulación de la lectura.

Por eso la ejecución es la interpretación.<sup>35</sup> La ejecución de la lectura (*Vollzug des Lesens*) es la ejecución de sentido (*Sinnvollzug*) del signo. De allí que leer es

<sup>31</sup> “Lesen” hat dabein vielfältige Anklänge von Zusammenlesen, Auflesen, Auslesen und Verlesen wie bei der “Lese”, das heist der Ernte, die bleibt” (1993e, p. 393). Es necesario aclarar que aquí Gadamer hace una serie de asociaciones que tienen que ver con términos que contienen el en sí mismos el prefijo *les-*.

<sup>32</sup> “Die Urbedeutung von “Logos” ist, wie ja Heidegger unterstrichen hat, das Lesen, das Zusammenlegen der “Lese”. So habe ich meinerseits meine hermeneutischen Versuche an den Begriff des Lesen angeschlossen” (1995a, p. 159).

<sup>33</sup> “Wir lesen vielmehr heraus, was darin ist, und so, dass es herauskommt” (1993e, p. 387).

<sup>34</sup> “Was ist ein Gespräch?, Wie bildet sich ihm Gespräch Sprache? Ich kann es nicht anders sagen, als dass sich Sprache in jedem Gespräch neu bildet” (1995b, p. 275).

<sup>35</sup> “Der Vollzug ist die Interpretation” (1993e, p. 393).



interpretar y la interpretación no sea otra cosa que la ejecución articulada de la lectura, como dice Gadamer en “Der “eminente” Text und seine Wahrheit”.<sup>36</sup> También en la introducción al segundo tomo de sus obras completas nos topamos con la función eminente de la lectura como ejecución (*Vollzug*). Allí menciona que la lectura es la estructura básica común a toda ejecución de sentido.<sup>37</sup> Esta ejecución de sentido como la articulación del texto lo que hace es que el lector inserte su sentido en la dirección de sentido (*der Sinnrichtung*) del texto, en el mundo que se abre con él. Esto permite que Gadamer continúe con la idea romántica originaria de Schleiermacher que lo ha guiado en su hermenéutica filosófica, comprender es ya interpretar (*dass alles Verstehen schon Auslegen ist*) (1993g, p. 19). La comprensión radica en el ejercicio del *Auslegen*, en recoger lo señalado desplegándolo en su ser. Hay que demorarse (*verweilen*) en la cosa desplegando (*Auslegen*) lo que comunica. La ejecución de sentido radica en esa articulación de la comunicación; en la formación del lenguaje común entre las relaciones semánticas descubiertas en el texto y la operación discursiva del lector. Según esto la lectura no es un proceso reproductivo, un procedimiento que intenta capturar la originalidad creativa del autor, sino una tarea productiva de abrir el texto apuntando en una dirección.

### C) Signo, símbolo e imagen.

La interpretación, como dijimos, apunta a interpretar lo indicado por el signo pero no en referencia a algo externo sino en referencia a sí mismo. Esto permite la distinción entre el mero señalar algo e interpretar algo. Por eso para Gadamer el signo no se comporta como un signo en su denominación tradicional sino más bien como una imagen (*Bild*). El signo es, en realidad, imagen. Esto lo lleva a diferenciar en *Wahrheit und Methode* entre signo, símbolo e imagen; que en un principio trabaja dentro del ámbito de la obra de arte pero que es distinguible en el funcionamiento del lenguaje en su relación con el mundo. En el capítulo *Ästhetische und hermeneutische Folgerungen* (Conclusiones estéticas y hermenéuticas) Gadamer trabaja la cuestión entorno a la valencia óptica de la imagen. El concepto de imagen le permite tratar el problema de la relación entre copia e imagen original dentro del ámbito de las artes plásticas. Esto posibilita trabajar el problema desde una conjunción de asociaciones del término imagen (*Bild*) con otros términos relacionados; como es el caso de “copia” (*Abbild*) que hace referencia no sólo a una mera copia de algo sino también a cuadro. También el término *Bild*, a su vez, se asocia con una serie de conceptos frecuentes e importantes para la hermenéutica como *Gebilde* (conformación) y *Bildung* (formación). Esta serie de asociaciones con el concepto de imagen facilitan, por un lado, el tratamiento del valor óptico de la obra de arte como el valor óptico de la palabra en su función textual.

La distinción entre imagen (*Bild*) y copia (*Abbild*) es el nudo por el cual se desenvuelve dentro del espacio de la obra de arte la diferencia entre una representación de la obra en referencia a una imagen original (*Urbild*) y una representación como presentación (*Dasrstellung*), como presencia de lo representado. En la esfera del lenguaje esto mismo puede observarse en referencia a la distinción entre la palabra como instrumento o copia que refiere siempre a algo externo y la palabra en tanto presentación donde se hace patente la isomorfía entre palabra y cosa. La noción de copia cae en desestima para la hermenéutica porque ella siempre está dirigida a una imagen original que nunca se hace presente. La copia se autocancela porque tiene la función de ser un medio que lleva en una dirección más allá su ser. En cambio la

<sup>36</sup> “Lesen ist Auslegen, und Auslegen ist nichts als der artikulierte Vollzug des Lesens” (1993f, p. 289).

<sup>37</sup> “So ist Lesen die gemeinsame Grundstruktur allen Vollzuges von Sinn” (1993g, p. 19).

imagen no se autocancela porque no es un medio que apunta a otra cosa sino que es en ella donde se presenta lo representado. La imagen a diferencia de la copia tiene un ser propio, una realidad autónoma (*eine autonome Wirklichkeit*), que la diferencia por sí misma. Por eso aquí no se trata de una relación unilateral sino bidireccional donde la imagen original depende de la imagen presentada. Esto no significa que no se pueda presentar de otra forma pero su presentación es tal como se presenta en lo representado por la imagen. El carácter de la representación de la imagen se concibe en su no distinción con la imagen originaria. Pero esta representación, menciona Gadamer, debe comprenderse según el concepto jurídico de representación (*der Repräsentation*) (1975, p. 134).

Es similar al caso jurídico donde una persona representa a otra ante el juez. El representado sólo es en virtud del representante, pero a su vez, éste último depende en el caso jurídico de la persona representada.<sup>38</sup> Por eso la imagen siempre se encuentra a medio camino entre dos extremos: entre la pura referencia a algo como la copia y en el puro estar por otra cosa. La imagen, en realidad, posee una realidad autónoma que invierte la relación entre imagen originaria y copia. Es la imagen originaria la que está ligada a la presentación de la imagen, a su representación en el sentido jurídico. La dependencia mutua en esta bidireccionalidad hace que la imagen se diferencie del sentido tradicional de signo y de símbolo. El signo en *Wahrheit und Methode* adquiere la misma función que la copia, es la pura referencia a algo otro más allá de sí. El signo apunta a lo ausente, señala en otra dirección, por eso es tiene la característica de ser una abstracción. El signo no tiene contenido, es mera señalización como forma que remite a un contenido ausente. La diferencia entre imagen y signo, entonces, tiene un fundamento ontológico. La imagen participa del ser de la cosa en tanto *es* el ser de la cosa mientras que el signo no tiene ser en sí mismo sino en otro.<sup>39</sup> El signo actúa como la copia, se autocancela a sí mismo en el acto de señalar.

En cuanto al símbolo también éste participa de lo representado como la imagen. El símbolo, de hecho, hace aparecer como presente algo que en el fondo lo está siempre (1975, p. 146). Expresa la comunidad entre lo representado y el representante, él sustituye o suplanta lo que está ausente. Por eso el concepto jurídico de representación actúa específicamente aquí. Gadamer realiza un giro sobre el propio eje de la representación y usa este término jurídico para nombrar la actividad del símbolo. Ya no es la imagen la representación (*Repräsentation*) sino el símbolo. El concepto de representación, en realidad, pertenece al símbolo y no a la imagen. El símbolo es en virtud de su carácter de sustitución, de tomar el lugar del contenido al que hace referencia. Lo simbolizado es suplantado por el representante. De esta manera su función óptica está limitada nada más que a la sustitución (1975, p. 147). La distinción con la imagen ahora se basa en el incremento de ser de lo presentado. El símbolo solamente sustituye, no agrega nada a lo indicado; en cambio, la imagen sí incrementa el ser de lo percibido. La imagen no sólo denota la imagen originaria sino que la connota. Tanto el signo como el símbolo reciben su función óptica desde lo representado, desde la imagen original, y no desde sí mismos. La imagen, a diferencia de ellos, sí tiene una función significativa propia, en ella lo representado y el representante están unidos, y éste último tiene la propiedad de connotar y llevar lo

<sup>38</sup> “Das Wichte an dem juristischen Repräsentationsbegriff ist, dass die persona repaesentata das nur Vor- und Dargestellte ist und dass dennoch der Repräsentant, der ihre Rechte ausübt, von ihr *abhängig* ist. (1975, p. 134 nota al pie 2)

<sup>39</sup> “Der Unterschied von Bild und Zeichen hat also ein ontologisches Fundament. Das Bild geht nicht in seiner Verweisungsfunktion auf, sondern hat in seinem eigenen Sein teil an dem, was es abbildet” (1975, p. 146).

denotado más allá de sí mismo. La imagen significa desde su función sónica sin hacer una mera indicación a la imagen original porque la misma imagen original se presenta en lo presentado disolviéndose en la expresión. El plano de contenido es inseparable del plano expresivo, como indica la semiótica de Hjelmslev. Es más, el plano de contenido no puede comprenderse sin el plano expresivo. Y es ésta la diferencia radical entre representación (*Vorstellung*) y presentación (*Darstellung*) o entre símbolo e imagen.

#### **D) El signo hermenéutico.**

La presentación de la palabra como texto es la imagen producida por el signo hermenéutico. Donde por signo hermenéutico reconocemos lo señalado por sí mismo del signo; es decir, el signo en su estado comunicativo que transmite y produce texto a través de su plano expresivo. El signo hermenéutico es la función correlativa entre el contenido y la expresión, donde ésta última determina al contenido ideado. Dicha función conforma la imagen incrementándola en su ser remitiendo el plano expresivo a nuevos contenidos con denotaciones asociadas. Aquí cabe comprender lo que dice Gadamer respecto a dos fenómenos: el recitado de la poesía y el proceso infinito de la hermenéutica o la dialéctica entre lo finito e infinito. En el primer caso o fenómeno Gadamer arguye que la poesía presenta su imagen a través del recitado. Y que éste es un saber decir preciso que implica una correcta fonación de lo leído. Este caso, justamente, se explica por el carácter definitorio que tiene el plano expresivo o significativo de los signos presentados. El plano de contenido sólo logra manifestarse a través del plano de expresión y sólo a través de un recitado adecuado; siguiendo los ritmos y tonos, las palabras tienen un sentido. En cuanto al fenómeno de la palabra como la expresión envuelta en la dialéctica de lo finito e infinito esto debe comprenderse según el esquema funcional de la imagen del signo hermenéutico. Es decir, la palabra es la expresión del proceso connotativo de la imagen conformada. Ante lo recepcionado la finitud expresa el contenido en correlación con el plano expresivo llevando a éste a una relación infinita con otras correlaciones de contenido y expresión que sólo toman forma significativa en el proceso electivo de la isotopía semántica o recorrido semántico seleccionado por la ejecución de sentido.

El signo es imagen (*Bild*) y por tanto está ya relacionado con la conformación (*Gebilde*) de texto y con la formación (*Bildung*) que opera discursivamente desde el lector. En tal sentido el signo hermenéutico alude al interpretar algo como la ejecución de interpretar un indicar (*ein Deuten deuten*). La transformación en lo conformado (*Verwandlung ins Gebilde*) se entiende ahora en relación a la ejecución de sentido del signo hermenéutico. El lector, receptor-productor de texto, mediante las expectativas de sentido, las estrategias discursivas inmanentes a la construcción del texto, ejecuta el sentido del signo hermenéutico presentando su imagen como el significado global alcanzado. De esta forma el signo hermenéutico emerge desde sí mismo a través del lenguaje que lo expresa. La isomorfía entre lo expresado y la expresión posibilita que pueda comprenderse la indistinción entre ser e imagen. El finitivo de expresión del signo hermenéutico imprime su sello en la imagen posibilitando el incremento de ser de lo denotado. El venir a la palabra (*Zur-Sprache-kommen*) del que habla Gadamer acerca de aquello que puede comprenderse debe entenderse, entonces, como un venir a la palabra del signo hermenéutico formando texto, mundo (1975, p. 450). Así como no hay nada previo al lenguaje, porque el mundo sólo es en virtud de lo designado por el lenguaje, tampoco hay nada previo al texto. Es en el lenguaje y su conformación de texto que el signo hermenéutico recibe su propia determinación.

El signo hermenéutico es la conformación (*Gebilde*) del recorrido isotópico que ejecuta las relaciones semánticas en el texto-mundo. Como es en el lenguaje el signo hermenéutico ya está en conformidad con el horizonte semántico-pragmático de la potencialidad del lenguaje. De hecho él recibe su significado en el movimiento especulativo de la palabra, en la dinámica de la lingüisticidad. El signo hermenéutico deviene signo en la medida en que viene al lenguaje dentro de la dinámica de la lingüisticidad; es decir, dentro de la relación denotación-connotación-denotación. Un venir al texto es siempre un signo que deviene, un devenir-signo como dice Derrida (1967, p. 69). Deviene en la dialéctica de la palabra; entre la finitud e infinitud a través de la cual la isotopía semántica demarca, delimita un significado. Lo indicado por él conforma una imagen por la operación discursiva que establece un recorrido de relaciones semánticas que manifiestan su unidad de sentido. Dicha imagen no es ni sensible ni inteligible unilateralmente sino que comporta los dos rasgos a la vez. La metafísica de lo bello (*der Metaphysik des Schönen*), de la que habla Gadamer al final de *Wahrheit und Methode*, debe entenderse como la indisolubilidad entre lo sensible y lo inteligible y no como una supuesta dependencia de la palabra a un elemento trascendente. (1975, p. 459). La palabra expresa la cosa en la medida en que significado, significante están unidos en la presentación del signo hermenéutico. La palabra, como lo bello, se comprende en su imagen, es decir, en aquello que muestra por sí misma y en sí misma. El mundo se muestra en la imagen del signo hermenéutico. El devenir de éste construye mundo conformando texto en la lingüisticidad, que no es más que la libertad intrínseca a la potencialidad o variabilidad del lenguaje que transforma el entorno en mundo: en un juego de connotaciones.

### Referencias bibliográficas

- Derrida, J. (1967). *De la Gramatologie*. París: Minuit.
- Gadamer, H.-G. (1975). *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr.
- (1993a). "Text und Interpretation" en *Gesammelte Werke. Band II*. Tübingen: Mohr, pp. 330-360.
- (1993b). "Destruktion und Dekonstruktion" en *Gesammelte Werke. Band II*. Tübingen: Mohr, pp. 361-373.
- (1993c). „Über das Lesen von Bauten und Bildern“ en *Gesammelte Werke. Band VIII*. Tübingen: Mohr, pp. 331-337.
- (1993d). „Dichten und Deuten“ en *Gesammelte Werke. Band VIII*. Tübingen: Mohr, pp. 18-24.
- (1993e). "Wort und Bild – "so wahr, so seiend" en *Gesammelte Werke. Band VIII*. Tübingen: Mohr, pp. 373-399.
- (1993f). „Der „eminente“ Text und seine Wahrheit“ *Gesammelte Werke. Band VIII*. Tübingen: Mohr, pp. 286-293.
- (1993g). „Zwischen Phänomenologie und Dialektik-Versuch einer Selstkritik“ en *Gesammelte Werke. Band II*. Tübingen: Mohr, pp. 3-25.
- (1995a). „Hermeneutik und der Spur“ en *Gesammelte Werke. Band X*. Tübingen: Mohr, pp. 148-174.
- (1995b). „Europa und die Oikoumene“ en *Gesammelte Werke. Band X*. Tübingen: Mohr, pp. 267-284.
- Heidegger, M. (1963). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Hjelmslev, (1974). *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.

## ¿Qué es seguir una regla? Algunas consideraciones sobre la teología política del monacato cristiano medieval.

Ludueña Romandini, Fabián (CONICET- IIGG – UBA).

### 1. Introducción

Al hablar de teología política y de hermenéutica, dos nombres vienen inmediatamente a la evocación: Carl Schmitt para la teología política y Hans Georg-Gadamer para la hermenéutica (por mencionar a Martin Heidegger de quien hablaremos luego). En este sentido, la *Teología Política* de Carl Schmitt sigue siendo la referencia obligada en un debate que abarcó a una constelación enorme de autores desde los años '20 en la Alemania del siglo pasado. Por ello, siguiendo a Schmitt, entenderemos aquí por teología política a la secularización de los conceptos políticos forjados en la matriz del cristianismo tardo-antiguo y medieval (Schmitt, 2009). Schmitt y Gadamer se conocieron en los tiempos de la guerra, cuando Schmitt solía pasar buena parte de su tiempo con los estudiantes de Leipzig, entre quienes se contaba Gadamer. Este último veía en él a un jurista infinitamente superior a todos los juristas de su época pero también a un espíritu “luciferino”. Gadamer lo cita en *Wahrheit und Methode* pero sólo a propósito de la correcta exégesis del *Hamlet* shakesperiano.

Sin embargo, ambos autores se entrecruzan a la hora de responder a la pregunta que da origen a este panel, esto es, si la teología política es una hermenéutica. Una posible respuesta – que yo tendería a darla como afirmativa – no puedo fundamentarla aquí en el tiempo que poseo. Una tarea de esta naturaleza requeriría, por lo menos, un análisis histórico-crítico del modelo interpretativo que Occidente ha tomado a partir de la exégesis de la Torá en la tradición judía y que se enlaza, de manera inextricable, con el problema de la canonización de los textos sagrados. Dada la inmensidad de este problema, trataremos sólo de cómo este último afecta a la teología política cristiana (y de ésta, sólo habremos de referirnos a algunos períodos puntuales de su historia).

Por ellos nos circunscribiremos a un caso particular del problema (la relación entre la vida y la ley) que se inscribe a su vez en una declinación mayor del gran tema acerca de la *subtilitas applicandi* o el de la aplicabilidad de la comprensión exegética. En este punto, Schmitt y Gadamer – que en tantos otros se diferencian teórica y políticamente – tienen opiniones convergentes. Gadamer ha sostenido en *Verdad y Método* que la teología y la ciencia jurídica han sido las primeras en dedicarse, quizá con mayor agudeza, al problema de la aplicabilidad de la ley (sagrada o profana).

Como señala Gadamer: “Tanto para la hermenéutica jurídica como para la teológica es constitutiva la tensión que existe entre el texto – de la ley o la revelación – por una parte, y el sentido que alcanza su aplicación al momento concreto de la interpretación, en el juicio o en la predicación, por la otra. Comprender es siempre también aplicar” (Gadamer, 1977, p. 380). Del mismo modo, Schmitt ha podido teorizar que la aplicación de una norma no está en modo alguno contenida en ella ni tampoco puede ser deducida de ella, porque de haber sido así, no habría sido necesario crear el edificio del derecho procesal. En ambos casos, se reconoce entonces una distancia implícita entre lenguaje y mundo, entre ley y aplicabilidad. Querríamos entonces proponer una reflexión sobre este problema dado que, según la hipótesis que sugeriremos, una enorme mutación se está produciendo sobre el suelo del derecho mundial en el que los términos de la relación entre ley y aplicabilidad han cambiado por completo de sentido y en donde quizá por primera vez en la historia humana, se está

construyendo un edificio normativo que se postula como un espacio donde la diferencia misma entre *subtilitas intelligendi, explicandi* y *applicandi* se precipitan en un espacio de indiferenciación que amenaza con constituir una catástrofe política que ahogue la esfera de la *polis* global en una normativización gestional omniabarcante.

## 2. El mundo antiguo entre filosofía y derecho.

Uno de los grandes postulados que la filosofía clásica ha legado a la Modernidad es, sin duda, la *animalidad* ontológicamente constitutiva de lo humano. La política de los filósofos se inaugura en Occidente como una rama especializada, podríamos decir, de la filosofía natural o, como gustaba entonces ser llamada, de la *physiké*. Por lo tanto, toda consideración de la política se inscribe, en ese sentido, dentro de una conceptualización mayor acerca de las formas ontológicas de la Naturaleza.

De este modo, la *Política* de Aristóteles debe ser leída sobre la tela de fondo de su *Historia animalium*.<sup>40</sup> Así, es posible constatar que el Estagirita clasifica al hombre como un animal más entre los que pueblan la naturaleza y, de hecho, su vida política se desprende de la socio-biología de las especies:

Existen también algunas diferencias relativas a la forma de vida (*katà tous bíous*) y las actividades de los animales ya que unos son gregarios y otros solitarios [...] El hombre participa de ambas formas de vida. Los animales que actúan con vistas a un fin común (*koinòn tò érgon*) son capaces de política (*politikà*), lo que no siempre tiene lugar con los animales gregarios. Pertenecen a esta categoría el hombre (*ánthropos*), la abeja, la avispa, la hormiga y la grulla. De entre ellos, los hay como las grullas y el género de las abejas que están sometidos a un jefe (*hegemóna*) mientras que las hormigas y otros muchos, no tienen jefe.<sup>41</sup>

Desde este punto de vista, si el tratado sobre los animales comienza con una descripción del hombre, esto no se debe a que el mismo posea, en principio, algún estatuto ontológico que lo exilie de su animalidad constitutiva, sino simplemente a que “el hombre es, de todos los animales (*tôn zóon*), aquel que necesariamente conocemos mejor (*gnōrimótaton*)”.<sup>42</sup> Esto no implica que no exista una jerarquía entre los animales y por ello el hombre, para Aristóteles, se encuentra en la cúspide de la escala dado que “participa no sólo de la vida (*zên*), sino del vivir bien (*eû zên*)”.<sup>43</sup> ¿Qué significa aquí “vivir bien”? Contrariamente a algunas interpretaciones que se han propuesto en los últimos años (Agamben, 1995), no debemos entender simplemente que Aristóteles introduciría una distinción entre una mera vida biológica (*zoè*) y una vida calificada (*bíos*) sino que, siendo sinónimo de felicidad (*eudaimonía*)<sup>44</sup>, el “buen vivir” es una diferencia específica del animal humano.

En efecto, lo que el célebre sintagma *zôon politikòn* señala es que, la política, en sus mismos fundamentos, consiste en una política de la vida.<sup>45</sup> No existe, en consecuencia, una política que trascienda la vida biológica de la especie dado que, precisamente, el hombre es animal que *politiza* su propia vida biológica para

<sup>40</sup> Sobre este texto, cf. Gohlke, 1924, pp. 274-306.

<sup>41</sup> Aristóteles, *Historia animalium*, I, 487b 30 – 488a 1- 15.

<sup>42</sup> Aristóteles, *Historia animalium*, 491a 20.

<sup>43</sup> Aristóteles, *De partibus animalium*, II, 656a. Esta idea también la encontramos en *Política*, 1252b.

<sup>44</sup> Aristóteles, *Ethica nichomachea*, I, 3, 1095a 18.

<sup>45</sup> Aristóteles, *Política*, I, 3, 1253a 7-8.

direccionarla según los designios del *lógos*. La politicidad del hombre sólo se distingue de la de otros animales dado que este último es el único que toma a su cargo la dirección consciente de su propia *zoè* según los criterios de lo justo y de lo injusto. Pero el sustrato sobre el que la política se aplica no es ningún otro que la *zoè* original. Esto tiene una consecuencia fundamental: en términos estrictos, siguiendo una sugerencia de Jacques Derrida, deberíamos utilizar el término “zoopolítica” para designar la sustancia primordial de la política humana (Derrida, 2008, pp. 437-438). Así, el hombre no es más que un animal que ha decidido ejercer un cierto tipo de acción reguladora de su vida biológica, y esta acción se llama *política* (Ludueña Romandini, 2010).

Esta concepción ontológica y naturalista de la acción política que desarrollaron los filósofos clásicos es del todo ajena al edificio conceptual del derecho antiguo para el cual sus conceptos rectores no tienen un fundamento en la *physis*, no poseen una ontología sustancialista sino que se proponen como *ficciones jurídicas absolutas*. De este modo, para el derecho, conceptos como el de “naturaleza” o el de “hombre” no se corresponden a realidades físicas tangibles sino a dispositivos enteramente técnico-ficcionales destinados, sin embargo, a tener efectos performativos sobre el mundo real.

Tomemos el caso de la naturaleza. En el derecho romano, el *jus naturale* corresponde a “aquello que la naturaleza le ha enseñado a todos los animales (*quod natura omnia animalia docuit*)”, entre los que cabe contar al hombre y se refiere a las leyes biológicas de la reproducción de las especies.<sup>46</sup> Posteriormente, se introduce el *jus gentium* “que todos los pueblos humanos observan (*quo gentes humanae utuntur*)”, no obstante lo cual, “no es co-extensivo con la ley natural” puesto que “es común solamente a los seres humanos entre sí (*hominibus inter se commune sit*)”.<sup>47</sup> Es de singular importancia que el *jus gentium* se establezca luego de la naturaleza pero no de acuerdo con ella. Como consecuencia de esta especie de derecho supernumerario, “los reinos han podido ser fundados, las propiedades individuadas, las fronteras de los Estados establecidas, los edificios construidos y el comercio establecido”.<sup>48</sup> Sólo entonces puede fundarse el *jus civile* que consiste en “estatutos, plebiscitos, *senatus consulta*, decretos imperiales o sentencias judiciales autorizadas”.<sup>49</sup>

Es decir que el derecho positivo se constituye según un modelo plenamente independiente de toda forma de derecho natural. Entre uno y otro existe la distancia que puede establecerse entre lo natural y lo artificial. De este modo, aunque formados en la tradición estoica del derecho natural, los civilistas construyen un andamiaje jurídico que se desliga completamente de cualquier precedente en la naturaleza para adquirir una consistencia propia y una lógica de funcionamiento opuesta a la defendida por los filósofos<sup>50</sup> dado que el *jus civile* “no es dado, sino instituido. Es contemporáneo de los Estados cuya instauración preside, dentro de cuyos límites se aplica” (Thomas, 1991, p. 203).

Por consiguiente, en este contexto, las divisiones taxonómicas de la zoopolítica aristotélica son completamente reemplazadas por una definición *tecnopolítica* de los

<sup>46</sup> Ulpiano. *Institutas*, I: *Dig.* I, 1, 3.

<sup>47</sup> Ulpiano. *Institutas*, I: *Dig.* I, 1, 4.

<sup>48</sup> Hermogeniano. *Epítome de Derecho*, libro I: *Dig.* I, 5, 1: “*Ex hoc iure gentium introducta bella, discretæ gentes, regna condita, dominia distincta, agris termini positi, aedificia collocata, commercium, emptiones venditiones, locationes conductiones, obligationes institutæ: exceptis quibusdam quæ iure civili introductæ sunt*”.

<sup>49</sup> Papiniano. *Definiciones*, libro II: *Dig.* I, 7: “*Ius autem civile est, quod ex legibus, plebis scitis, senatus consultis, decretis principum, auctoritate prudentium venit*”.

<sup>50</sup> Para la tradición filosófica, opuesta a la jurídica, cf., por ejemplo, Cicerón. *De republica* 3, 22, 33: “*vera lex, recta ratio, naturæ congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna*”.

hombres que nada tiene que ver con su inscripción en una *physis* originaria. Para el dispositivo jurídico, “la gran división en derecho de las personas es ésta: todos los hombres son o bien hombres libres o bien esclavos”.<sup>51</sup> Obsérvese, no obstante, que esto nada tiene que ver con la justificación filosófica de la esclavitud natural en un pensador como Aristóteles (Garnsey, 1996, pp. 107-127). Las divisiones del derecho son completamente arbitrarias e instituidas por la voluntad del legislador, sin ninguna referencia a cualquier estado del mundo de la naturaleza. La zoología natural es transmutada en una autopoiesis ficcional que divide el mundo de manera completamente artificial.

Desde este punto de vista, la noción jurídica de *persona* en el *corpus* del derecho romano clásico es acaso una de las tres piedras angulares del universo teórico del derecho hasta el día de hoy. Como señala Gayo, el derecho se divide en “personas, cosas o acciones”.<sup>52</sup> Así, nuestro interés en esta ocasión quedará circunscripto a la sola noción de persona a los fines de mostrar las transformaciones que esta categoría jurídica romana sufre bajo su remodelización en un contexto cristiano medieval. Sin embargo, a diferencia de lo que suele hacerse, no seguiremos la noción jurídica de persona a través de los debates trinitarios sino que veremos cómo, en un ámbito aparentemente marginal como es el derecho monástico, se produce una de las transformaciones más radicales de la noción de persona cuya onda expansiva ha modelado de modo perdurable el derecho contemporáneo que todavía no ha realizado un inventario apropiado de los orígenes de dicha mutación.

Como lo han demostrado antropólogos y lingüistas, la noción de persona tiene el sentido original de “máscara” y proviene, con toda certeza, del mundo etrusco como muchas otras palabras terminadas en *-na*. También, según la hipótesis de Benveniste, serían los etruscos quienes habrían, a su vez, tomado esta palabra del griego *prósopon* y quienes, a su vez, sirven de ligazón con los ritos de la hermandad de los *Hirpi Sorani* como rituales sagrados de las máscaras (Mauss, 1938). Lo importante para nosotros es que tanto en el mundo del ritual como en el mundo del teatro (ambos íntimamente relacionados) el significado de “persona” como máscara sirve para desdoblarse al individuo entre su ser físico y real y un ser ficticio que representa y con el cual no se confunde. De allí que, en el vocabulario latino propio del teatro se pueda hablar de “desempeñar un papel” (*personam sustinere*), “asumir un papel” (*personam gerere*), “tener un lugar en un papel” (*personae vicem gerere*). En este sentido, la persona es el doble ficcional del actor, el personaje, que nunca coincide con el ser físico de aquél.

Este sentido del vocablo entra rápidamente en la esfera jurídica para constituirse en el vocablo técnico más importante de todo el armazón de la jurisprudencia antigua (y moderna, podríamos decir, ya que la noción de “sujeto de derecho” es meramente doctrinal y no se halla en las codificaciones). Allí también, el objetivo es distinguir la persona física, real, individual en su unidad biológica y psicológica, de su doble ficticio, artificio puro del derecho que lo transforma en sujeto de imputación normativa.

Como lo define, para el derecho romano, uno de los máximos especialistas en la materia: “La unidad de la ‘persona’ no recubre primeramente aquella de un sujeto psíquico o psicológico. Esta recubre primeramente, en todo caso originariamente, la unidad de un patrimonio. Esta unidad es de orden gestional. Se llamaba finalmente, *persona*, en derecho romano, al sujeto de derecho titular de un patrimonio, y los agentes (hijos, esclavos) que él incluía y quienes, por ello mismo, estaban habilitados para

<sup>51</sup> Gayo. *Institutas*, libro I: *Dig. I, 5, 3*: “*Summa itaque de iure personarum divisio haec est, quod omnes homines aut liberi sunt aut servi*”.

<sup>52</sup> Gayo. *Institutas*, libro I: *Dig. I, 5, 1*: “*Omne ius quo utimur vel ad personas pertinet vel ad res vel ad actiones*”.



representarlo jurídicamente [...] El derecho reconocía tantas personas como patrimonios, más que individuos. De allí la posibilidad para un solo sujeto de contener varias personas, o para una sola persona de contener varios sujetos. Un mismo individuo, si se repartía entre dos patrimonios, constituía dos personas" (Thomas, 1998, p. 100). Así, en un ejemplo que nos proporciona Juliano:

El esclavo común tiene la persona de dos esclavos (*communis servus duorum servorum personam sustinet*). Si mi propio esclavo ha recibido una promesa de parte de un esclavo que nos es común a ti y a mi, todo ocurre, en esta única fórmula verbal, como si dos promesas hubiesen sido pronunciadas separadamente, una que habría dirigido a la persona de mi esclavo, y la otra que se habría dirigido a la persona del tuyo.<sup>53</sup>

Como explica Thomas, “El derecho opera una verdadera disociación de sujetos y de cuerpos, para componer 'personas'. El esclavo común, individuo compartido entre dos amos, dividido entre dos patrimonios, pronuncia una sola promesa. Pero de su única boca salen dos palabras diferentes jurídicamente: una compromete al primer amo, la otra no compromete al segundo. Lo que la naturaleza reúne en un cuerpo, en una boca, en una voz, el derecho lo disocia en dos fórmulas jurídicas distintas y en dos personas irreductibles” (Thomas, 1998, p. 99).

### 3. El problema de las reglas de vida y la mutación del derecho occidental.

Uno de los laboratorios donde Occidente ha llevado adelante una verdadera transformación de la noción jurídica de persona ha sido en los estatutos de las reglas monásticas. Con todo, resulta ampliamente problemático comprender qué es una regla. Probablemente, en la filosofía contemporánea, sea Ludwig Wittgenstein quien se haya interrogado con mayor ahínco sobre la naturaleza de toda regla. En efecto, una pregunta central que no deja de ocupar al filósofo es: “ ‘¿Cómo puedo seguir una regla? (*Wie kann ich einer Regel folgen?*)’ – si ésta no es una pregunta por las causas (*Ursachen*), entonces lo es por la justificación (*Rechtfertigung*) de que actúe así, siguiéndola” (Wittgenstein, 1988, pp. 210-211).

En otras palabras: ¿qué tipo de acción se pone en marcha toda vez que alguien decide seguir una regla?<sup>54</sup> Cuando Wittgenstein aplica esta pregunta a las proposiciones gramaticales y a las matemáticas, su conclusión es que, en estos casos, las reglas no pueden ser ni verdaderas ni falsas. Sin embargo, como ha sido oportunamente señalado por los estudiosos, Wittgenstein recusa la distinción entre proposiciones matemáticas y proposiciones ordinarias puesto que entre ellas no hay más que una diferencia en el tipo de lógica que determina la asignación de la certeza. En este sentido, es posible, equiparar, según el Wittgenstein de *Über Gewissheit*, una proposición matemática de otra que exprese un contenido religioso dado que en ambos casos, lo que está en juego es una similar noción de *necesidad* (Wright, 1980, p. 415 n. 1).

<sup>53</sup> Juliano. *Digesto*, 45, 3, 1, 4.

<sup>54</sup> Este problema ha dado lugar a lo que se conoce como la “paradoja de Wittgenstein” (anclada en la proposición §201 de sus *Philosophische Untersuchungen*). La más aguda enunciación de la misma se halla en Kripke, 1982, pp. 7-56, sin embargo, es necesario destacar el ensayo pionero y fundamental de Bouveresse, 1969, pp. 319-338. Para una respuesta al planteo de Kripke, cf. Miller, Alexander y Wright, Crispin, 2002. También son de gran interés los estudios reunidos por Holtzman, Steven H. y Leich, Christopher M., 1981.

De hecho, el problema de “seguir una regla” se halla estrechamente relacionado con el de establecer cómo y de dónde una proposición extrae su carácter necesario. Para Wittgenstein la necesidad de una regla no deriva de un estado de cosas del mundo sino de una decisión lingüística por medio de la cual implementamos un determinado “juego de lenguaje” que actúa como sistema de representación de la realidad. En cierto sentido, es el propio hablante, en situación, el que edifica la necesidad de una regla que él mismo se impone. Sin embargo, este mismo tipo de problemática puede y debe aplicarse al problema de las reglas monásticas que, de algún modo, constituyen algo así como el zócalo arqueológico donde se pensó, por primera vez, lo que con el correr de los siglos se constituiría como la “paradoja de Wittgenstein” sobre el seguimiento de una regla.

Wittgenstein mismo habla de “la teología como gramática (*Theologie als Grammatik*)” (Wittgenstein, 1988, p. 282) y, efectivamente, en el caso de la primera, su constitución como *dogma*, establece *ipso facto*, el carácter necesario de sus proposiciones. Con todo, entre la necesidad de una proposición matemática y otra de tipo teológico subsiste no sólo el vacío de indiferenciación que veía Wittgenstein, sino que la naturaleza de una y otra pueden distinguirse aún si ambas derivan de algún proceso decisional establecido en una interacción lingüística. Esta diferencia se funda en el hecho de que la necesidad del dogma va de la mano con la *punibilidad jurídica de su violación*, algo que no se produce en otros juegos de lenguaje. En este sentido, seguir una regla teológicamente establecida guarda el mismo carácter problemático que toda regla jurídica, cuya violación, altera la situación de algún sujeto de imputación en el mundo. Esta *vis obligandi* del derecho añade un componente de violencia constitutiva en las reglas de un dispositivo jurídico que se halla ausente de otros sistemas formales como el matemático o el gramatical (que, no obstante, no carecen de sanciones a su violación, pero son de naturaleza extra-jurídica).

Habiendo realizado estas consideraciones, podemos entonces ahora intentar comprender lo que podríamos denominar la “paradoja de la regla monástica” dado que, en un gesto inesperado, la tratadística medieval ha podido hablar de una *regula vivendi*, de una “regla de vida”. Es decir que, en una formulación en apariencia sorprendente, gramática y vida se funden en un inusitado dispositivo que busca transformar indisolublemente a la dimensión denotativa del lenguaje en una *expresión* (y no en una mera representación convencional) del mundo de la naturaleza y de la vida. Para intentar acercarnos a este problema, debemos entonces adentrarnos en el campo de las reglas monásticas.

Hacia el año 404, Jerónimo recibió en su monasterio de Belén a un grupo de monjes provenientes del monasterio alejandrino de Metanoia quienes le pidieron que tradujese al latín la llamada “Regla de Pacomio”, originalmente escrita en copto y posteriormente traducida al griego. Esta traducción latina de Jerónimo (Boon, 1930) es la única que hoy se conserva del documento más antiguo del género teológico que se conoce como “regla de vida”. Como ha sido señalado por uno de los más importantes estudiosos del monacato, Pacomio – como todos los fundadores de reglas monásticas – considera que el texto mismo no es sino una implementación o desarrollo de la forma de vida ya presente en el texto bíblico (De Vogüé, 1980, p. XII). En este sentido, la regla es una vida evangélica codificada según un particular sistema normativo.

En este sentido, resulta de gran riqueza historiográfica la constatación de que la Comunidad (*koinonía*) pacomiana incluía una diversidad de concepciones teológicas que permiten a los estudiosos hablar de una multiplicidad o amalgama de creencias muchas veces disímiles y enfrentadas entre sí donde “las fronteras entre individuos, grupos o literaturas eclesiástica o doctrinalmente distintos aparecen extraordinariamente

fluidas” (Goehring, 1999, p. 216) y, por ello, los pacomianos podían, sin ninguna dificultad, leer textos que posteriormente se considerarían heterodoxos o heréticos (Robinson, 1990). Sin embargo, lo que resulta decisivo es que, por encima de estas diferencias doctrinales, existía el común acuerdo de instaurar una novedosa forma legislativa conocida como *regula* para decidir sobre las formas que debía adoptar la vida del monje. Y, según la perspectiva que aquí seguimos, lo que resulta de capital importancia es comprender el carácter de la normatividad presente en la regla y, para ello, no es necesario buscar, infructuosamente, “convicciones que mitiguen la aparente ferocidad de una legislación uniforme” (Rousseau, 1985, p. 88).

Michel Foucault ha sugestivamente señalado que el monasterio ha actuado como un auténtico paradigma para todas las formas de las modernas instituciones disciplinarias, desde el cuartel militar, hasta la escuela, pasando por el hospital y la fábrica capitalista. En efecto, Foucault sostiene claramente que la teología y el ascetismo son los antecedentes inmediatos de la sociedad disciplinaria: “la era clásica no la ha inaugurado; la ha acelerado, ha cambiado su escala, le ha proporcionado instrumentos precisos” (Foucault, 2002, p. 143). Sin embargo, si bien es posible sostener que las configuraciones disciplinarias encuentran su arquetipo en el monasterio y, por lo tanto, son también, una forma teológica secularizada del ejercicio del poder, también es cierto que los modelos militares actuaron, en el origen del poder pastoral, también como uno de las tantas fuentes en las cuales los monjes hallaron su inspiración para la constitución de las comunidades del desierto.

Por sólo dar un ejemplo, en la *Regla de Pacomio* podemos leer que “si durante los cantos, las oraciones o las lecturas, alguien habla o ríe, deberá desatarse su cinturón (*solvet cingulum*) inmediatamente y se dirigirá al altar con la cabeza gacha (*inclinata cervice*) y los brazos caídos (*manibus ad inferiora depressis*)”.<sup>55</sup> Precisamente, el gesto de desatarse el cinturón denota un claro origen militar dado que en el ejército romano, esta acción precedía a una expulsión de las filas. En esta perspectiva, algunos estudiosos han podido así relacionar teológico-políticamente la conformación de una verdadera *militia Christi* bajo la forma de una comunidad monacal (Lehmann, 1951).

Esto nos obliga a admitir, entonces, que también en sus inicios, los monasterios surgieron de *modelos políticos teologizados*<sup>56</sup> y que la comunidad monástica es la forma que consagra una politicidad de orden completamente novedoso en el mundo antiguo. Por ello mismo, la regla define explícitamente su contenido como *praecepta vitalia*, es decir, como normas *jurídicamente* vinculantes cuyo objetivo es disponer zoopolíticamente de una vida para darle una forma legislativamente modelada.

Al mismo tiempo, esta necesidad jurídica es establecida por la regla a partir de otra institución jurídica, el *votum*, o juramento sagrado de pertenencia (Ruppert, 1971) en el que el monje que ingresa al monasterio decide voluntariamente someterse a la obediencia de la *Regula* (de allí que la *Regula Pachomii* pueda tener todo un apartado dedicado a las penas que han de recibir quienes violen los mandatos de la misma). Como veremos, tanto la concepción de la regla como precepto jurídico, así como la institución del voto monástico son precedentes que, embrionariamente presentes ya en la primera regla históricamente conocida, serán posteriormente desarrollados de manera amplia por las órdenes monásticas maduras y la tratadística a ellas asociada.

En efecto, podemos ver la magnitud de la transformación que el derecho monástico opera sobre el antiguo derecho romano y la categoría de persona jurídica. Si la casuística romana había puesto un cuidadoso empeño en distinguir entre la persona física como unidad biológica y psicológica de su doble ficticio en la esfera de la norma

<sup>55</sup> *Regula S. Pachomii*, I.

<sup>56</sup> Para un contexto diferente, la expresión también ha sido utilizada por Assmann, 2000.

y la imputabilidad, con el monaquismo se introduce un tipo nuevo de normatividad que no distingue ya más entre una persona real y otra ficticia, puesto que la regla y la vida coinciden plenamente, la persona ficticia del derecho y la persona física se hacen una sola y la misma realidad. En este sentido, estamos frente al escenario, inaudito hasta ese momento, de una ley que se encarna plenamente en la vida biológica misma de los sujetos de derecho y que, al mismo tiempo, legisla sobre aspectos que, en el mundo romano, estaban excluidos del orden jurídico, por considerárselos estrictamente privados: así, por ejemplo, la alimentación, la vestimenta, el sueño, la posibilidad de utilizar un objeto personal, las horas del baño, de la lectura y así sucesivamente. En el mismo gesto, entonces, se entrelazan esferas que, como la de lo necesario y lo voluntario, lo jurídico y la ética, habían permanecido, hasta ese momento, separadas.

En este punto, el derecho monástico introduce dentro del espacio público de la ley aquellos aspectos que, en el derecho romano, pertenecían a la esfera privada o, si se quiere, establece una neta coincidencia entre lo público y lo privado hasta el punto en que ambas esferas, constitutivas de la política clásica, se tornan indistinguibles. En efecto, como hemos visto, la filosofía antigua – representada en nuestro caso por Aristóteles – edificaba la reflexión política a partir de una definición ontológica de la naturaleza y, concomitantemente, de la posición que el hombre, como animal político, ocupa en el seno de aquella. Desde esa perspectiva, la filosofía política es una indagación metafísica que parte de una determinación de los contornos de la naturaleza y que se ajusta a sus ritmos, potencialidades y límites.

Por oposición a ello, el derecho se constituye como una voluntad antropotécnica cuyo designio es la manipulación consciente de la *physis* originaria a través de los dispositivos propios de un sistema jurídico. En ese sentido, el derecho no opera a partir de los datos de la naturaleza sino que constituye a la naturaleza misma como un artificio diseñado por la eficacia performativa de la ley. Por ejemplo, a través de la noción de persona, el derecho desdobra explícitamente al animal humano, en tanto ente físico, de su avatar ficcional, de su ser puramente jurídico que en nada sigue los designios de la *physis* sino que, al contrario, se opone por definición a ellos.

Con todo, esto no implica que la filosofía y el derecho antiguos se encontrasen en posiciones necesariamente antagónicas dado que el carácter técnico del derecho es un dispositivo de acción sobre el sustrato natural de la vida humana. Sin embargo, los vectores de ambos campos siguen orientaciones diferentes: uno en dirección a la naturaleza, el otro utilizando los mecanismos ficcionales de los agenciamientos legales para orientar y capturar a la naturaleza en direcciones que van más allá de sus posibilidades originarias. A pesar de ello, el mundo antiguo mantenía todavía una distancia con aquella vida que el derecho tenía que conducir. La ficción tripartita de la persona, la cosa y la acción permitía la apertura de un espacio que establecía, en el mismo gesto, una interfaz que relacionaba el derecho con la vida al mismo tiempo que mantenía ambos dominios separados por la artificialidad de los dispositivos encargados de dominar la vida.

El cristianismo produjo, en este panorama, una mutación de características inusitadas en el seno del derecho antiguo dado que, por primera vez, el carácter mesiánico de la ley pudo lograr que esta coincidiera plenamente con la vida. La vida evangélica pronto se plasmó en la *forma vivendi* de los monasterios de Oriente y Occidente que actuaron como verdaderos centros donde el sistema del derecho sufrió una alquimia jurídico-política en la cual naturaleza y ley se tornaron indistinguibles. Las *regulae* de los monasterios cristianos son los primeros ejemplos de una nueva forma de derecho que hasta ese momento el mundo occidental no había conocido y cuyos lineamientos perduran en el mundo contemporáneo. A partir del momento en que el

Mesías mismo fue concebido como una ley encarnada<sup>57</sup> y los monjes constituyeron su vida como una auténtica *imitatio Christi*, se estableció lo que hemos dado en llamar “paradoja de la regla monástica”.

A partir de entonces, “seguir una regla” se transformó en un sintagma que podría reescribirse como “vivir según las reglas internas de la vida” puesto que, en el derecho monástico, tuvo lugar un experimento jurídico y ontológico donde la vida fue fundida en un solo cuerpo con la ley y, en consecuencia, esta última fue concebida como *regula*, es decir, como *norma inmanente* capaz de gestionar normativamente el curso de la vida. Dicho de otro modo e invirtiendo (¿o radicalizando?) completamente el *dictum* wittgensteiniano, la vida se transformó entonces en la nueva surgente misma de la ley. En este sentido, la genealogía del derecho monástico es también una forma de arqueología filosófica de ciertas obras como la de Wittgenstein que, nos parece, no pueden tornarse plenamente inteligibles si no son restituidas a su zócalo de origen en las reglas monásticas medievales que son materia y fuente de la reflexión wittgensteiniana. En efecto, según el testimonio de Bertrand Russell, ya hacia 1919, Wittgenstein había considerado seriamente la idea de entrar en un monasterio. Y como anota Wittgenstein en los *Cuadernos de Cambridge y de Skjolden*: “una *cuestión religiosa* es solamente o bien una cuestión de vida [*Lebensfrage*] o bien una charlatanería vacía. Este juego de lenguaje, sólo se juega con las cuestiones de vida [...] Quiero decir: si una beatitud eterna no significa algo para mi vida, mi *manera de vivir*, no debo entonces romperme la cabeza con ella [...]” (Wittgenstein, 1999, pp. 123-4).

En los mismos cuadernos, Wittgenstein se pregunta: “¿Qué es un apóstol? Ser un apóstol es una vida [...] Describir a un apóstol significa describir una vida [...] Creer en un apóstol quiere decir comportarse – comportarse activamente – de tal o tal manera frente a él [...] Yo te presento una vida y veo cómo te comportas frente a ella. Yo querría, por así decirlo, por medio de esta presentación, amueblar tu vida [*dein Leben auflockern*]” (Wittgenstein, 1999, pp. 60-1).

En este sentido, como podemos ver, una arqueología de la teología política debería ser también una genealogía de las herencias teológicas que informan – muchas veces sin el adecuado beneficio de inventario – buena parte de la filosofía contemporánea.

Si el mundo moderno puede ser caracterizado como aquel en el que la ley se transforma en *procesos de normativización*, una arqueología de dicha mutación debe ser rastreada en el paulatino proceso – que no podemos describir aquí – por medio del cual el derecho monástico pasó a formar parte del espesor jurídico de los Estados modernos bajo la forma de lo que se conoce como administración burocrática y cuyo eslabón perdido puede ser hallado entre las antiguas reglas de vida de los monjes tardo-antiguo y medievales. Por ello, el derecho monástico es un zócalo insoslayable de una historia zoopolítica de la ley como gestión de la naturaleza cuyo contornos sólo hoy comenzamos a entrever y en donde, paralelamente, la onto-teo-logía hizo de la *zoè* el último bastión no deconstruido de la metafísica occidental.

## Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (1995) *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.  
 Assmann, J. (2000) *Herrschaft und Heil. Politische theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München: Hanser.

<sup>57</sup> Sobre el Mesías como “ley viviente” cf., por ejemplo, Clemente de Alejandría. *Stromata*, I, 181, 4-5.

- Aristóteles. (1907) *De Animalibus Historia*, Leipzig: Teubner.
- Aristóteles. (1956) *Les parties des animaux*, Paris: Les Belles Lettres.
- Aristóteles. (1959) *Éthique à Nicomaque*, Paris: Vrin.
- Aristóteles. (2005) *Política*, Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales.
- Boon, A. (1990) *Pachomiana Latina. Règle et Épîtres de St. Pachôme, Épître de St. Théodore et "Liber" de St. Orsiesius*, Louvain: Bureaux de la Revue.
- Bouveresse, J. (1969) "La notion de 'grammaire' chez le second Wittgenstein". En *Revue Internationale de Philosophie*, n° 88-89, pp., 319-338.
- Cicerón. (1980) *La République*, Paris: Les Belles Lettres.
- Clemente de Alejandría. (1951) *Les Stromates*, Paris: Sources Chrétiennes.
- Derrida, J. (2008) *Séminaire. La bête et le souverain, vol. I (2001-2002)*, Paris: Seuil.
- De Vogüé, A. (1980) "Foreword". En Pachomius. *Pachomian Koinonia*, vol. I: *The Life of Saint Pachomius and his Disciples* (ed. Armand Veilleux), Kalamazoo: Cistercian Publications.
- Foucault, M. (2002) *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión* (traducción de Aurelio Garzón del Camino), Buenos Aires: Siglo XXI editores [edición original: *Surveiller et Punir* (1975), Paris: Gallimard].
- Gadamer, H-G. (1977) *Verdad y Método*, Salamanca: Sígueme [edición original: *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1975].
- Garnsey, P. (1996) *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Goehring, J. (1999) "Monastic Diversity and Ideological Boundaries in Fourth-Century Christian Egypt". En *Id., Ascetics, Society and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg, PA: Trinity Press.
- Gohlke, P. (1924) "Die Entstehungsgeschichte der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles" En *Hermes*, LIX, pp. 274-306.
- Holtzman, S. H. y Leich, C. M. (1981) *Wittgenstein: to follow a rule*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Justiniano. (1627) *Corpus Iuris Civilis*, Lyon: Sumptibus Claudii Landry, 6 vols.
- Kripke, S. (1982) *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford: Basil Blackwell.
- Lehmann, K. (1951) "Die Entstehung der Freiheitsstrafe in den Klöstern des hl. Pachomius" En: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung* 37, pp. 1-94.
- Ludueña Romandini, F. (2010) *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*, Madrid-Buenos Aires: Miño y Dávila editores.
- Mauss, M. (1938) "Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de 'moi' " En *Journal of the Royal Anthropology Institute*, vol. LXVIII, London, pp. 263-281.
- Miller, A. y Wright, C., (compiladores). (2002) *Rule-following and meaning*, Ottawa: Carleton University Press.
- Robinson, J. M. (1990) *The Pachomian Monastic Library at the Chester Beatty Library and the Bibliothèque Bodmer*, Claremont: Institute for Antiquity and Christianity.
- Rousseau, P. (1985) *Pachomius. The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*, California: California University Press.
- Ruppert, F. (1971) *Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge des klösterlichen Gehorsams*, Münsterschwarzach: Vier-Türme Verlag.
- Schmitt, C. (2009). *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Duncker & Humblot GmbH.

- Thomas, Y. (1991) "Imago Naturae. Note sur l'institutionnalité de la nature à Rome" En AAVV., *Théologie et Droit dans la Science Politique de l'État Moderne*, Roma: École française de Rome.
- Thomas, Y. (1998) "Le sujet de droit, la personne et la nature. Sur la critique contemporaine du sujet de droit" En *Le Débat*, N° 100, pp. 85-107.
- Wittgenstein, L. (1988) *Philosophische Untersuchungen / Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica.
- Wittgenstein, L. (1999) *Carnets de Cambridge et de Skjolden*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Wright, C. (1980) *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*, London: Duckworth.

## **La hermenéutica fenomenológica desde América.**

Maturo, Graciela (Centro de Estudios Filosóficos “Eugenio Pucciarelli”, Academia Nacional de Ciencias).

### **1) ¿Hermenéutica fenomenológica o Fenomenología hermenéutica?**

Sabemos que ha sido especialmente Paul Ricoeur, en el último siglo transcurrido, el pensador que ha impulsado con mayor fuerza y constancia lo que llamaba “el injerto del problema hermenéutico sobre el método fenomenológico.” (v. Ricoeur 1969 y 1986) También es cierto que a partir de ese momento produjo lo que se ha denominado un giro lingüístico, ya que su trabajo filosófico fue mediado casi exclusivamente por textos escritos. Cabe tener presente que ese rodeo lo condujo a revalidar la obra literaria, restituyendo su proximidad con la verdad, punto que retomaré después. A Ricoeur se lo ha llamado “jardinero” por su disposición a enlazar modos de pensamiento que provienen de tradiciones diferentes, pero conviene aclarar que conoció tempranamente la Fenomenología, y que dos de sus maestros o interlocutores próximos se hallaban formados en la Fenomenología: Gabriel Marcel y Karl Jaspers. Su traducción de las *Ideas*, iniciada en los años de la guerra, fue uno de los textos introductores de la Fenomenología en Francia. En 1986 reunió sus textos pertenecientes al enfoque fenomenológico. (v. Ricoeur, 1986) El traductor de esos textos al español ubica decididamente a Ricoeur en la corriente fenomenológica, sin desestimar su inserción en la Hermenéutica. En un artículo reciente, afirma: *La fenomenología es en Ricoeur no sólo una filosofía sino ante todo una actitud, una actitud de resistencia frente a modas, frente a positivismo de los más variados rostros.* (Cfr. Moratalla T.D., 20011)

Ricoeur ha reclamado en distintas ocasiones el carácter fenomenológico de su hermenéutica pero puede atribuírsele, también, la instauración de una **fenomenología hermenéutica**. La complementación de fenomenología y hermenéutica nunca anula sus diferencias. Juan Carlos Scannone, en una exposición sobre la fenomenología de Jean-Luc Marion, dice al respecto: “Entre fenomenología y hermenéutica, se da una interrelación fecunda, o una disyuntiva excluyente? A primera vista parece que habría que decidirse por esta última, pues la fenomenología abreva en la inmediatez de la intuición, mientras que la hermenéutica pasa por la mediación de la interpretación. Sin embargo, Paul Ricoeur propone un injerto de la segunda en la primera (y aún viceversa) y afirma que ambas se pertenecen mutuamente, pues la hermenéutica presupone la fenomenología, que ella preserva como su suelo nutricio al interpretarla, y la fenomenología, a su vez, no puede constituirse en una hermenéutica que la explicita y discierna sin deformarla.” (Scannone 2005, pp. 3-4)

La importancia progresivamente otorgada al lenguaje no debe hacernos olvidar el valor otorgado por Ricoeur al mito –no sólo constituido en y por el lenguaje- así como a la imagen, el rito y la acción. Interpretar exige ante todo comprender, y comprender no es solamente una tarea textual: es ante todo autocomprenderse, comprender la vida, comprender al otro.

### **2) El método fenomenológico en relación con América Latina.**

El método fenomenológico, desplegado por el fundador de la Fenomenología, Edmund Husserl, y reclamado por Paul Ricoeur, sería la vía indispensable para iniciar toda tarea hermenéutica que se postule como radicalmente fundante, en cuanto pone al sujeto cognoscente a cubierto de los juicios previos, los pre-juicios, las ideologías. Para esta posición, la deconstrucción es una *epojé* metódica y no una tarea de de-con-



strucción permanentemente propuesta. Cumplida la suspensión metódica del juicio previo y la profundización simbolizante del conocimiento, el método mismo de la fenomenología conlleva la toma de distancia necesaria a la visualización del sujeto que conoce y de la propia tarea del conocer, lo cual implica de hecho un gozne hacia una actitud hermenéutica.

Una realidad tan vasta y variada como la del subcontinente americano, más precisamente indo-latino-afro-americano, exige ese desnudamiento de categorías previas, al menos hasta el grado en que se haga posible la idealidad metódica de una “filosofía sin supuestos”, ya sea que el sujeto del conocimiento se encuentre ante realidades directas que aparecen como fenómenos dados a la conciencia, o bien se trate de textos lingüísticos que en sí comportan ya una primera comprensión e interpretación de la realidad.

Entre éstos por nuestra parte privilegiamos los textos poéticos (con amplitud, literarios), cuya relación con la verdad y legitimación como modo del pensamiento ha desarrollado magistralmente Paul Ricoeur en sus obras sobre los lenguajes metafóricos (v. Ricoeur, 1975 y 1983-1985). No me extenderé en esta ocasión en el tema -aunque se trate de mi campo específico de trabajo- pero me permito afirmar que una primera comprensión de la realidad latinoamericana ha sido expuesta en poemas, cuentos, obras dramáticas y novelas que hacen su mayor riqueza expresiva. Entre esas obras podríamos mencionar rápidamente *Pedro Páramo* de Juan Rulfo, *Hombres de maíz* de Miguel Ángel Asturias, *Los pasos perdidos* de Alejo Carpentier o *Los ríos profundos* de José María Arguedas, por referirme a un género tan importante y difundido como la novela, pero también podríamos hacerlo con relación al género poético, mencionando a autores como Juan Liscano, Lezama Lima, Rafael Cadenas, Jaime Sabines, Leopoldo Marechal o Manuel Castilla, que han revelado al hombre americano en relación con su entorno cósmico, sus mitos, sus dioses, su interioridad.

### 3) Un pensamiento situado

Una hermenéutica aplicada a América Latina, asentada en la comprensión fenomenológica, permite a su turno el reconocimiento, por parte del investigador, de su pertenencia a la órbita estudiada. Si bien la fase fenomenológica pretende un despojamiento del yo histórico, la hermenéutica situada que propiciamos –que por supuesto no es única, sino posible de ser elegida desde América- vuelve a instalar positivamente el pre-juicio y reivindica de modo ineludible –en la dirección de Gadamer- el marco histórico de su propia pertenencia.(v. Gadamer, 1977) Se hace posible pues hablar de una **hermenéutica latinoamericana**, recordando que se trata de una decisión cultural, como dice Kusch, sin ligar esta decisión a un carácter de necesidad, y menos aún a imperativos ideológicos.

El sujeto filosófico americano está librado a asumir libremente su propia situacionalidad histórica, o sea a elegir aquella situación que históricamente lo representa, asumiendo responsablemente una perspectiva situada y no cerrada al diálogo, a la universalidad. El examen de tal decisión cultural, a veces mal entendida en sus aplicaciones, resulta a su turno revelador de que otras hermenéuticas pretendidamente universales se hallan también implícitamente situadas y comprometidas con perspectivas históricas no siempre declaradas.

La elección de un pensamiento situado, es decir de una hermenéutica latinoamericana, hace suya la noción de **círculo hermenéutico** elaborada por Schleiermacher y asimilada por la tradición hermenéutica de Dilthey, Heidegger y Gadamer. Para Friedrich Schleiermacher (1768-1834) el círculo hermenéutico estaba dado por la co-pertenencia del autor y el intérprete a un mismo marco lingüístico y

cultural. Para Heidegger y Ricoeur esta noción se amplía al círculo abierto entre la precomprensión originaria y la interpretación histórica. Martin Heidegger afirma que el círculo hermenéutico no ha de entenderse como algo repetitivo y cerrado sino en tanto revalidación del comprender, constitutivo del *Dasein*, “como una positiva posibilidad del conocer más originario, posibilidad que sólo se aferra de modo genuino si la interpretación comprende que su área primera, permanente y última, consiste en no dejarse imponer pre-disponibilidades, pre-visiones y pre-conocimientos por parte del azar o de las opiniones comunes, sino hacer que (ese conocimiento) emerja de las cosas mismas...” (Cfr. Heidegger, 1974)

La realidad latinoamericana se nos presenta como realidad ecocultural con sus características propias, pero no es un espacio virgen e intocado. Es innegablemente el ámbito en que se han mestizado o transculturado pueblos y tradiciones que conformaron una peculiar identidad, flexible pero asimismo constatable en su vasto territorio. Esa realidad se muestra como un tiempoespacio singular, que por serlo predispone, sin determinarlos absolutamente, ciertos modos de percibir y vivenciar que son singulares. La percepción del espacio o la percepción del tiempo en América, en suma la apreciación de su peculiaridad geocultural, pone en evidencia una distancia con las perspectivas ya asentadas tanto de Oriente como de Occidente. Quiero significar que la identidad americana, particularmente abierta a la alteridad, como lo ha señalado Ramiro Podetti (v. Podetti, 2008), si bien remite permanentemente a fuentes orientales y occidentales, conforma una identidad nueva, que se abre desde esa identidad dialogante, a una etapa universal. Fernando Aínsa, estudioso de textos literarios americanos, habla de un rumbo que se mueve del *topos* al *logos*. (v. Aínsa, 2006). Rodolfo Kusch proponía transitar el camino inverso. Por otra parte, al situarnos en el tiempo presente, será inexcusable reconocer el conflicto de superposiciones culturales provenientes de las comunicaciones cibernéticas que modifican, en los espacios ciudadanos, los ritmos y tiempos ancestrales de América Latina.

Volviendo a Paul Ricoeur, recordaré su distinción entre “hermenéuticas de la sospecha” y “hermenéuticas instauradoras de sentido”. La elección de estas últimas no obedece a diferenciaciones científicas o epistemológicas, sino a una decisión ética, acorde con la pertenencia a un contexto cultural signado por el humanismo. Una **fenomenología hermenéutica** podría ser una herramienta válida para la comprensión e interpretación del fenómeno latinoamericano; un **pensar situado** terminaría de completar esa propuesta instauradora. No dejo de reconocer las ineludibles consecuencias políticas de esta opción, que será preciso mantener al margen de las manipulaciones del poder a fin de preservar su autenticidad.

#### 4) Rodolfo Kusch. Una hermenéutica instauradora de sentido.

Una moderada corriente filosófica latinoamericana y en particular argentina, ha venido postulando, desde la década del 70, la legitimidad de un pensar situado y el desarrollo de una **filosofía latinoamericana**.<sup>1</sup> No intentaré en esta ocasión analizar los pasos dados por esos grupos, que se han movido en la frontera de la filosofía europea (de la que retomaron a aquellos pensadores que han sido críticos del cientismo, desde Vico, Pascal, Herder y Schelling, hasta Brentano, Heidegger y María Zambrano) con otros modos de pensamiento que en su conjunto podríamos adscribir al Oriente, a las etnias postergadas, al “suelo cultural prehispánico”. Sería interesante analizar esa corriente de pensamiento, de cierto desarrollo, a la cual hemos pertenecido también

---

<sup>1</sup> Para hacer una rápida mención, remito a la *Revista de Filosofía Latinoamericana* dirigida por el profesor Mario C. Casalla.

algunos estudiosos de la literatura: Gaspar del Corro, Jorge Torres Roggero, Eduardo Azcuay y quien esto escribe. (Nuestro grupo reivindicaba el humanismo cristiano como factor de cohesión amalgamante de culturas en América Latina, mientras otros pusieron su atención en las culturas indígenas, o intentaron una hermenéutica que relegaba el *ethos* popular).

He elegido en cambio referirme, muy someramente, a la figura de Rodolfo Kusch (1920-1979) que por aquellos años dialogaba con la generación más joven, siendo tanto entonces como ahora mal comprendido, cuando no negado en los ámbitos universitarios. No podré desde luego en esta breve referencia abarcar la total significación de su pensamiento, pero sí señalar que su rumbo ha sido ejemplar para todos aquellos que intentamos pensar a América, y al mismo tiempo *pensar desde América*.

Para Kusch la filosofía se da como ejercicio de una subjetividad que piensa, intuye y siente, apelando a todas las formas del conocimiento; sin embargo acepta el desafío de la razón, proponiendo tomar distancia de la razón objetivante occidental, e instala la noción de una filosofía americana (a la que llama así, dejando de lado la expresión “latinoamericana”) como discurso que debe hallar su centro en el sujeto cultural americano. Para recobrar ese sujeto en su mayor autenticidad, Kusch –más inclinado a la fenomenología que a la hermenéutica moderna- busca fijar su atención en el pobre, el sujeto popular de las regiones menos occidentalizadas, el hombre del altiplano sudamericano. Su atención fenomenológica a ese sujeto popular pasa muchas veces por el habla.

Se ha confundido a menudo esta actitud de Kusch con un “indigenismo”, cuando se trata de otra cosa. El indigenismo plantea la reivindicación social del hombre autóctono al que habría que incorporar a la educación y los beneficios de la sociedad urbana, de los que ha quedado injustamente al margen. Se lo considera un “excluido” que debería ser incorporado al sistema. Lejos de esta posición, Kusch valoriza la cultura del indígena y el mestizo, aceptando en ambos casos la transculturación ya operada en la cultura popular americana; se introduce en el corazón de la “barbarie” repudiada por la Ilustración y el academicismo, para recobrar categorías de pensamiento a las que atribuye legitimidad y universalidad. A ese pensamiento lo llama “seminal”; sus “hallazgos fundantes” son contrastados abruptamente con el pensamiento occidental en sus aspectos más racionalistas, objetivantes, ajenos a toda forma de espiritualidad.<sup>2</sup> Otro aspecto innegable de su pensamiento, que hemos tratado de rodear y explicar, es el descubrimiento de sí mismo a través del descubrimiento del otro.<sup>3</sup>

Me limito a esta breve mención, por lealtad a un gran maestro del pensamiento latinoamericano, y formulo un llamado hacia una mayor atención a su obra.

## Referencias Bibliográficas

- Aínsa F. (2006) *Del topos al logos. Propuestas de Geopoética*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- Gadamer H. G. (1977). *Verdad y método*. [Orig. 1975]. Madrid: Sígueme. Trad. esp. por Agud-Aparicio.
- Heidegger M. (1974). *El ser y el tiempo*. México: F.C.E. Trad. esp. de José Gaos.

<sup>2</sup> Para un mejor conocimiento de la obra de Rodolfo Kusch remito a los trabajos de Carlos Cullen, Mario C. Casalla, Carlos María Pagano, Guillermo Steffen, Abraham Haber, Eduardo A. Azcuay.

<sup>3</sup> Maturo G. (2010). “Rodolfo Kusch: el descubrimiento del sí-mismo a través del descubrimiento del otro”. En revista *Cultura y praxis latinoamericana*. Maracaibo: Universidad del Zulia.

- Moratalla: (2011) *En la escuela de la Fenomenología*. México/Madrid: FCE-El Lago eds.
- Moratalla T.D. (2011). Fenomenología y Política, en *Investigaciones fenomenológicas*, Vol. 3.
- Podetti R. (2008). *Cultura y alteridad. En torno al sentido de la experiencia latinoamericana*. Caracas: Monte Ávila-CELARG.
- Ricoeur P. (1969) *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil
- (1975). *La Métaphore Vive*. Paris: Seuil.
- (1983-1985) *Temps et Récit*. Paris: Seuil.
- (1986 a). *Du texte à l'action, Essais d' Herméneutique II*. Paris: Seuil.
- (1986 b). *À l' école de la phenoméologie*. Paris: Vrin. Trad. española de Tomás Domingo
- Scannone J. C. (2005). "Fenomenología y Hermenéutica en la *Fenomenología de la donación* de Jean- Luc Marion". *Stromata*, LXI, 3-4.

## La teología política, ¿es una hermenéutica?

Míguez, Néstor (ISEDET)

### Indagando sobre “teología política”

La primera tarea que se nos impone es la de marcar qué abarca la expresión “teología política”. Procuraremos ver qué incluimos en este conjunto, y no definir, porque si ya es problemático marcar ciertos parámetros para crear el conjunto “teología política”, intentar una definición más o menos rigurosa nos resultaría una tarea hercúlea. Cualquier criterio que establezcamos siempre va a ser discutible y abierto a la ambigüedad, y resultará en un arbitrario selector de qué incluimos y qué dejamos afuera cuando aplicamos esta denominación.

Y esto es, justamente, debido a la hermenéutica. El desarrollo de la hermenéutica bíblica y teológica, deudora sin duda a la hermenéutica filosófica, pero que en estas tierras latinoamericanas tomó perfil propio, y más aún cuando se la combina con los aportes de las ciencias de lo social, nos permite ampliar la mirada sobre este campo. Los discursos, y las acciones como discursos actuados, son portadores de sentido que inciden en los modos de vida humano. Y la hermenéutica desarrollada en estas latitudes del sur, siguiendo sospechas ya sembradas en otras latitudes (e incluyo experiencias de otros continentes), nos enseña a reconocer que en todo discurso, y el religioso no es excepción, se esconden y mueven intereses políticos (sociales, económicos, culturales, etc.). Se esconden, se escamotean, se disfrazan, pero influyen, y con las debidas herramientas, donde confluyen el análisis del discurso y las ciencias de lo social, se pueden exponer los sesgos y motivos ocultos que tiñen todo discurso. Así, en último análisis, toda teología sería, en un sentido u otro, una teología política, o, al menos, un discurso teológico portador, más o menos explícito, de proyectos, prejuicios o intereses políticos, de conceptos de lo público, de lo social, de las dinámicas de la potencia y el poder.

Puestos, entonces, a la tarea de buscar elementos que nos permitan acotar el espacio que llamamos teología política, nos conviene recorrer aquellas obras que explícitamente se ubican a sí mismas en ese espacio. Sin embargo, encontramos allí un limitante cronológico a superar: la denominación *teología política* es más o menos reciente. El asumir la dimensión política del quehacer teológico solo se explicita abiertamente en el Siglo XX, y aún así no todas las teologías que lo hacen se consideran o denominan teología política. Podríamos considerar obras liminares en este sentido la “Teología Política” de J. B. Metz o la “Teología de lo político” de C. Boff. América Latina fue prolífica en el surgimiento de las reflexiones sobre fe y política, y decenas de grupos y textos surgieron bajo ese lema. Es más, en otros espacios el temor a la mezcla de teología y política ha llevado a encubrirla bajo el nombre de “teología pública”. Pero, ¿no hay acaso una teología política también en el surgimiento de la Democracia Cristiana? ¿No es también una teología política, obviamente en otra clave, las predicaciones del pastor bautista Martin Luther King (jr) o el documento *Kairos* de los cristianos anti-apartheid en Sudáfrica, bajo la guía de Desmond Tutu? En nuestro propio contexto, ¿qué suelen ser las homilías episcopales en los *Te Deum* patrios sino expresiones políticas de la teología, o teologías forjadas en defensa de políticas eclesiales que buscan incidir en el espacio público, en el ordenamiento político de la nación? Sean en apoyo de políticas hegemónicas o a partir de resistencias proféticas, el universo religioso está lleno de teologías políticas de muy distinto signo, origen y confesión.

Tomemos un ejemplo un poco más distante para ayudarnos a objetivar: ¿cómo encuadramos la “Declaración Teológica de Barmen”, de la llamada “Iglesia Confesante” en la Alemania nazi? En su introducción este documento confesional, emanado de aquellos cristianos evangélicos que en 1934 deciden marcar su diferencia con los “cristianos alemanes” que propiciaban el Tercer Reich, establece que: “...Haciendo frente a los errores de los "Cristianos Alemanes" y del gobierno actual del Reich que causan estragos en las iglesias y también despedazan la unidad de la Iglesia Evangélica Alemana, profesamos las siguientes verdades evangélicas”. Entre esas verdades señala que: “Rechazamos la falsa doctrina según la cual habría ámbitos en nuestra vida en los cuales no perteneceríamos a Jesucristo sino a otros soberanos, ámbitos éstos en los cuales no necesitaríamos la justificación por él realizada” (Acápite II) o, aún más explícitamente, cuando sostiene “Rechazamos la falsa doctrina según la cual la Iglesia podría dejar librada la expresión concreta de su mensaje y de su estructura a su conveniencia o a la mutación de las convicciones ideológicas y políticas reinantes en tal o cual momento” (Acápite III). La estructura de este breve pero contundente texto es significativo para nuestro tema, pues cada uno de los seis acápites comienza con una cita del Evangelio, luego sostiene una afirmación doctrinal que explicita su comprensión de ese texto bíblico (es decir, una hermenéutica), y finalmente un párrafo directamente político, como los que hemos mencionado, donde marca su rechazo, directo o indirecto, a un reclamo de las huestes hitleristas (La Confesión de Barmen puede ser consultada en:

<http://www.lareconciliacion.cl/spanisch2/ielch/DECLARACIONBARMEN.pdf>, dic. 2011).

Siguiendo este parámetro, a medida que nos vamos remontando hacia atrás en la historia de la doctrina no podemos sino reconocer cuánta teología va haciendo más o menos explícita su lectura de lo político. ¿Acaso no es “teología política” las discusiones en torno del derecho de gentes, que se dan entre Suárez, Sepúlveda, de Vitoria y de Las Casas al tiempo de la conquista de América? ¿Acaso hay un texto que merezca más el nombre de teología política que la bula “Inter Coetera” de Alejandro VI, otorgando a los reyes de España el control sobre las tierras descubiertas por Colón, basándose en su supuesto atributo de disponer de todo lo divino? Y remontándonos más en el tiempo, nadie puede ignorar que el inevitable texto de San Agustín, “La Ciudad de Dios”, es fundamentalmente una obra de teología política.

Y así, al menos en la tradición cristiana occidental, llegamos a los propios escritos bíblicos, y no podemos sino notar que todos ellos destilan “teología política”, desde el Génesis hasta el Apocalipsis. Una hermenéutica perspicaz mostrará a cada paso como aluden, en forma críptica o abierta, a los conflictos políticos, a las disputas del poder, a la lucha distributiva, y a las justificaciones teológicas de cada una de esas instancias. Volvamos a las preguntas retóricas: ¿No son los relatos creacionales contramitos de los mitos de los pueblos circundantes? ¿Se puede pensar la teología de la Alianza o de la elección, que sostiene los orígenes de Israel y su existencia, fuera de las luchas de las monarquías expnsivas del Antiguo Cercano Oriente? ¿No revelan los oráculos proféticos los conflictos tribales, de clase y sector, en Israel, o la pugna entre las distintas facciones y prácticas religiosas que lo componen? ¿Y qué de la actuación y proclamas de Juan el Bautista, degollado por su conflicto con el poder herodiano? Examinemos la vida de Jesús que nos brindan los Evangelios canónicos y no saldremos defraudados en la búsqueda de conflictos políticos, sentencias y acciones que movilizan lo popular, acusaciones, bendiciones y maldiciones que entronizan o descalifican actores sociales y políticos de su tiempo, anuncios que encienden la esperanza de los oprimidos y dan voz a los que han sido acallados.

Y no solo teólogos y hermeneutas mostramos este perfil político de los textos bíblicos: filósofos aún vigentes como Taubes o Ricoeur, los contemporáneos como Reyes Mate, Žižek y Agamben y algunos de ellos nada proclives a reivindicar lo religioso, como lo es Badiou, se dedican a recuperar la dimensión política de las cartas del controvertido Pablo. O Antonio Negri, que nos ofrece una hermenéutica del texto bíblico del libro de Job. De manera que, dando vuelta el título de nuestro panel, me atrevería a decir que lo que debemos preguntarnos es cómo la hermenéutica, o mejor aún, las distintas hermenéuticas muestran la dimensión política que hay en cada teología. Y a su vez, como las distintas interpretaciones reelaboran, de acuerdo a sus contextos e intereses, a su posición social y sus proyectos de vida, los textos fundantes y las propias instancias políticas en ellos contenidas.

### **Indagación en la hermenéutica teológica como política**

Volviendo a nuestra pregunta original, del título, diría entonces que lo que es política es la hermenéutica que hace teología. Es decir, que la hermenéutica es una práctica política, una lucha por la apropiación de significados, por la dación de sentidos que hacen a la condición humana como *homo politicus*. A la vez que interpretación de textos (y de acciones) es una forma de generación de discurso que se plasma como acto político, y en la medida en que ese discurso busca fundar su autoridad en el dato de lo divino, es teología política.

En ese sentido, toda teología es una hermenéutica, una labor interpretativa, que debe jugar entre tres puntos de referencia. O sea que es una triple interpretación:

- Es una hermenéutica de la historia. Y esto, a su vez, en un doble sentido. Para la tradición israelita y cristiana, y también para el Islam, Dios (Alah), es un dios que actúa en la historia: interviene en el decurso de los hechos humanos, reúne y dispersa a los pueblos, decide el resultado de batallas, inspira héroes y mensajes, y no solo en el tiempo mítico, sino en lo presente, y sigue habitando como Espíritu en el conjunto de lo creado. Y para el cristianismo, más aún, interviene directamente en la historia humana como humano al encarnarse en Jesús de Nazaret, genera comunidad, y le da a esa comunidad un rol histórico, un sentido testimonial que no puede ejercerse sin la dimensión de lo político, aunque sea como evasión. La teología, como instrumento heurístico y hermenéutico de la fe, es la encargada de nombrar esos hechos, atribuirle significado, verlos como expresión de la revelación de lo trascendente en lo inmanente, aportarlos como testimonio de la presencia y voluntad divina. Pero luego ese testimonio se plasma en textos, que los creyentes consideran inspirados, justamente porque traslucen lo que solo la fe puede mostrar: donde otros ven acontecimientos históricos más o menos explicables o mitificados, sucesos y eventualidades que se jalonan en el tiempo, la fe ve la intervención de la deidad. Y en sus textos deja constancia de ello como norma que permita discernir, en otros momentos, esa misma presencia de lo divino a partir del sentido que toman los hechos. Así la teología se hace política, tanto porque se modela históricamente en situaciones y contextos políticos, como porque genera un discurso, o una pluralidad de discursos, que son atravesados y que a su vez atraviesan el sentido de las acciones de los hombres.
- por otro lado, entonces, es una hermenéutica de la Palabra divina que queda establecida como dato fundante de la revelación, de lo que es percibido como dado desde la deidad (o las deidades) y registrado en lo que serán textos sagrados. Esto en sí contiene un múltiple ejercicio hermenéutico, porque para el creyente, o la comunidad creyente, la Palabra divina es acto. Y se interpreta no solo en el discurso racionalizado

de la teología escrita y los comentarios bíblicos, quizás el aspecto más conocido del saber teológico, que se ha llamado hermenéutica de los textos sagrados, pero que también se da en actos. La hermenéutica teológica no termina en el estudio del texto sagrado, sino que se plasma en la liturgia, en la catequesis, en las oraciones, en las espiritualidades, en procesiones y concentraciones que también constituyen actos de indudable sentido político. Si la teología es una respuesta a la Palabra divina, esos actos son teología actuada, ritualizada, si se quiere, pero no por ello menos política, al contrario, probablemente más relevantes políticamente hablando.

- Pero, en tercer lugar, como esa hermenéutica es también ella socialmente situada, como genera acción, la propia hermenéutica teológica se hace teología política. La hermenéutica bíblica latinoamericana amplía el círculo hermenéutico incluyendo el campo de la acción. Ninguna hermenéutica es completa si no “se prueba” en la acción transformadora. Así, el mismo acto litúrgico, o la interpretación de un texto fundante, toma ribetes distintos y hasta opuestos según el contexto político. Para poner un ejemplo evidente, no es lo mismo cuando el Cristo resucitado le dice a once hombres pobres, campesinos desarmados, dudosos y asombrados en un monte de la relegada Galilea: “Id y haced discípulos en todas las naciones” (Mt 28:19) --y por ello serán luego objeto de persecución y burla, que cuando el mismo mandato se asume por una fuerza imperial que lo toma como orden de conquista. O una celebración de la Cena del Señor hecha por un curita con vaquero y remera en una comunidad villera, donde es interpretada como alimentación del hambriento, que la supuestamente misma Eucaristía celebrada por un cardenal con sus símbolos de autoridad representado en dorados oropeles ante las autoridades nacionales. Esas expresiones son también teología política, es más, son teologías políticas en tensión, con mensajes contrapuestos, y no hay duda, a la vez son y motivan una hermenéutica política.

### **Y la teología...**

Así, parecería hacerse una reducción de lo teológico a lo político. ¿Por qué no decir, entonces, simplemente, en un raptó Feuerbachiano, que lo teológico es una extrapolación invertida de lo antropológico, y la doctrina eclesial es solo un discurso político en clave oculta? ¿Es un juego de lenguaje que habla de lo mismo que el discurso político, aunque lo hace desde otros significantes?

Aquí es donde creo que una hermenéutica que toma en serio el sentido del discurso debe aportar otros elementos, que nos permitan diferenciar una teología política (o la dimensión política de toda teología) de un simple discurso político “a secas”. Y es que la hermenéutica debe siempre trabajar a partir de la convicción de la reserva de sentido que sostiene el discurso teológico. Toda construcción teológica, sostengo, es una política. ¿Pero, solo eso? ¿Qué la hace teológica?

La teología es una hermenéutica, dije, de la acción y Palabra divina. Pero esa acción y Palabra no es controlable desde lo humano. Y si bien, en una comprensión dialógica, acción y palabra divina no son ajena a la respuesta humana, ambas, la palabra divina y la respuesta humana, son también soberanas y libres para proponer y proponerse caminos inexplorados. En medio de ellas acontece la sorpresa mesiánica, diría W. Benjamin. El ser humano puede aceptar o rechazar ese momento mesiánico, esa encarnación de lo mesiánico, reconocerlo o ignorarlo, descubrirlo o encubrirlo, y aún crucificarlo. Pero el discurso teológico sostendrá, inevitablemente, que lo político, bien que autónomo, será siempre atravesado por la apertura a lo inesperado, al kairós que irrumpe en el cronos, lo trascendente que se presenta en la figura del excluido que lo cuestiona, que marca la provisoriedad de toda construcción histórica. La teología es,



cuando es verdaderamente teología y no simplemente dogmática, (la dogmática es la clausura hermenéutica de la teología) un discurso necesariamente abierto, consciente de su propia provisoriedad, sabedor del horizonte escatológico que se cierne sobre todo sistema político.

La teología política, nos dirá la hermenéutica, lo es bajo la forma de un bicondicional, un enunciado del tipo “*si y sólo si*”. Lo será en la medida que es consciente de las implicaciones políticas de su discurso, pero si y solo si, a la vez, queda abierto a la polisemia de lo trascendente que habita lo inmanente, a la reserva de sentido que provee lo mesiánico como dispositivo de la esperanza, a la presencia del Todopoderoso que se presenta bajo la figura del más débil, que se dibuja desde el horizonte de una escatología abierta por la fe y el amor.

### Referencias bibliográficas:

- Agamben, Giorgio (2006) *El tiempo que resta. Comentario de la Carta de Pablo a los romanos*. Madrid: Trotta
- Badiou, Alain (1999) *San Pablo: la fundación del universalismo*. Barcelona: Anthropos
- Belo, Fernando (1984) *Lectura Política del Evangelio*. Buenos Aires: Tierra Nueva-La Aurora.
- Benjamin, Walter (1973) *Tesis de filosofía de la historia*. Traducción de Jesús Aguirre. Madrid: Taurus Accesible en <http://www.elabedul.net/Documentos/Tesis.pdf> dic. 2011
- Boff, Clodovis (1980) *Teología de lo político, sus mediaciones*, Salamanca: Sígueme
- Clevenot, Michel (1978) *Lectura Materialista de la Biblia*. Salamanca: Sígueme
- Croatto, José Severino (1978), *Liberación y libertad: pautas hermenéuticas*, Centro de estudios y publicaciones.
- Metz, J.B.(1979) *La fe en la historia y la sociedad : esbozo de una política fundamental para nuestro tiempo*. Madrid: Editorial Cristiandad
- Negri, Antonio (2003): *Job, la fuerza del esclavo*. Buenos Aires: Paidós
- Reyes Mate, Manuel (ed.) (2006) *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*. Barcelona: Anthropos.
- Ricoeur, Paul (2001) *Del Texto a la acción*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- (2003)“Paul apôtre. Proclamation et argumentation. Lectures récentes” en *Esprit*, Febrero, pp. 85-113.
- Taubes, Jacob (2007) *La teología política de San Pablo*. Madrid: Trotta.
- Zizek, Slavoj(2001) *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires: Paidós.
- (2005) *El títere y el Enano*, Buenos Aires: Paidós.

### **Posjudaísmo y hermenéutica: la pregunta por el ser (judío)**

Sztajnszrajber, Darío (Universidad Libre de Estudios Judaicos, FLACSO)

¿Qué es ser judío?

A la pregunta por lo judío antecede la pregunta por el ser. ¿Qué es ser judío, o más bien, hay un ser judío? Preguntar por lo judío exige abordar una vez más el ser, supone una cierta comprensión del ser, supone que el ser es comprensión. Lo judío es una condición ontológica, una facticidad que se va configurando en cada pregunta y que ofrece cada vez una respuesta diversa que no cierra.

La diversidad de formas de lo judío puede generar la sospecha de una presencia oculta del ser judío, en una nostalgia de un origen al que se intenta retornar. O bien, ser judío, por fuera de una metafísica de la presencia, es su darse en cada caso, es el disolverse en cada presencia que, lejos de la omnipresencia, hace que lo judío nunca adquiera una presencia definitiva. Una condición ontológica significa que frente a toda definición de lo judío, aun se puede ejercer la pregunta. De este modo, toda definición de judaísmo no es más que una manifestación de ese ser judío que se nos asoma en la pregunta, detrás de cada respuesta, pero sustrayéndose a los límites. Definiciones que nunca terminan de definir ya que la puesta de fines provoca la evanescencia del ser...

Definir el judaísmo es tomar partido y no se puede no tomar partido, pero se puede creer que no se lo está tomando, esto es, se puede hacer pasar lo propio por lo único, lo singular por lo universal. Se puede querer hacer coincidir los propios límites con lo ilimitado, se puede condicionar al ser como incondicionado.

Definir el judaísmo es tomar partido y no se puede no tomar partido, pero se puede creer que lo judío es en esa anarquía, los modos diversos en que se presenta y se sigue transformando. Así, lo “único” se disuelve en cada uno de los “propios”, se desapropia y se extraña.

Si lo judío es una condición ontológica, entonces se viene presentando en cada aproximación, en cada relato, en cada momento de la historia. Acompaña cada presentación pero nunca se presenta, porque si se presentara, se cristalizaría en una definición que dejaría afuera sus otras posibles presentaciones. No hay definición de lo judío que pueda articular la totalidad de las formas en que lo judío es posible, y no la hay porque esa totalidad es imposible.

Lo judío es horizonte abierto, o más bien, es horizonte perdido, como ese loco que anunciando la muerte de Dios se preguntaba consternado: “¿quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte?” Pero el horizonte permanece, aunque borrado. Y la pregunta permanece, aunque sin respuesta. Y la angustia permanece, aunque irresoluble. En todo caso de lo que trata es de poder moverse más allá de las fijaciones, poniendo en cuestión el adentro y el afuera. Pedir prestada todo el tiempo la esponja para seguir borrando más horizontes. Hacerlos espectros. Hacerlos contingencias. Desmarcarse es un ejercicio constante que no alcanza ninguna marca. Es como un viaje que va elaborando puertos para seguir zarpando. Es como un exilio que va produciendo un origen que se pretende alcanzar, pero al que nunca se retorna. Es como un extranjero que cada tanto se apropia de un suelo para sentirse firme y con el tiempo marcha.

Toda definición de judaísmo, como toda definición, delimita el espacio de lo propio y de lo ajeno, individua, promueve lo idéntico por sobre lo diferente, lo apolíneo por sobre lo dionisiaco. Tal vez no se pueda obrar de este modo, pero no es lo mismo idolatrar las definiciones que postularlas provisionales e inevitables, transgredibles y extrañadas. Tal vez no se pueda dejar de buscar certezas, pero otra cosa es que una supuesta certeza aniquile el sentido de la búsqueda.

Hay definiciones de lo judío y hay muchas. Hay tantas que se vuelve difícil hablar de un judaísmo. Es que no hay un judaísmo, hay judíos. Hay judíos que interpretan su condición ontológica de diversos modos. Hay judíos que han venido históricamente interpretando lo judío de diverso modo a partir de su particular proveniencia y de su singular facticidad. La condición histórica de una judeidad atravesada por la dispersión diaspórica y por la mixturación con las distintas culturas, ha ido configurando lo judío como un otro. No hay ningún elemento esencial que defina la otredad judía, porque no hay esencialismos. La otredad judía es fruto de su particular deriva histórica que se fue constituyendo en la interpretación y resignificación a partir del encuentro permanente con el otro, mixturándose, asimilándose, contaminándose, impurificándose. Por eso, cuando se intenta definir lo judío, algunas de estas tantas formas emergentes quedan excluidas. Cuando ser judío se cosifica en un particular modo de ser que se presenta como el auténtico, como el genuino, dejamos de ser.

Ser judío no es encajar en una definición previa de un judaísmo verdadero, pero tampoco es una elección libre y arbitraria. No se trata de la tiranía de la esencia, pero tampoco de la tiranía del mercado. Lo opuesto al dogmatismo esencialista no es el individualismo mercantilista, que en definitiva es otra de las tantas formas de dogmatismo. No se trata de adecuarse a la ley para poder ser judío, pero tampoco se trata de elegir entre formatos seductores y contenedores, desvinculando a la identidad de su conexión con la proveniencia, y suponiendo que es posible elegir identidades como quien decide entre marcas en un supermercado.

Hay marcas que no se eligen, sino que se elaboran. No es el dedo el que hace la huella, sino que las huellas abren el espacio para que nuestros dedos inscriban su marca. Una marca, marca siempre a otra marca. Una huella se inscribe siempre sobre otra huella. Ser judío es una experiencia elegida sobre un trasfondo no elegido. Un trasfondo que nos convoca desde su propia facticidad, que puede ser un barrio, una comida, un libro, un estudio, una abuela, un idioma, un olor, un recuerdo. Los trasfondos no se eligen, sino que operan y exigen como marcas ciegas al decir de Rorty. Lo judío es ese trasfondo, en-cada-caso-mío, que delinea mi experiencia. Por eso toda definición de judaísmo no es más que la extrapolación de mi propio trasfondo como horizonte que fija una verdad. Y sin embargo, el horizonte no es verdadero ni falso, sino que se va corriendo todo el tiempo; o lo que es lo mismo, se vuelve cada vez la esponja que lo borra. Borrar el horizonte es romper con las definiciones y postular lo judío desde cierta autoidentificación: “judío es el que se siente judío”.

No es lo mismo sostener que “judío es el que se siente judío” a postular que el judaísmo es un sentimiento. Hablar de un sentimiento ya es elaborar algún tipo de concepto. Pero la autoidentificación no tiene que ver con los conceptos, los desplaza como una problemática que no tiene que resolverse. No hace falta definir lo judío para sentirse judío. Lo judío llama. Más allá del concepto y asomando en cada interpretación. Subyaciendo sin ser sustrato. Convocado desde lugares diferentes y a prospectivas distintas. Una convocatoria que como una llamada despierta una vocación. Una vocación que es voz, como la de Dios con Abraham, que llama y arroja, pero no cristaliza. Así se escribe el comienzo mítico en Génesis 12: *lej, lejá*, le dice Dios a Abraham, “vete” de tu lugar, comodidad, seguridad, concepto, apariencia. Vete e interpreta, abandona la morada y continúa la huella en el desierto. Vete siempre porque todo es exilio y el origen un espectro que confunde promesa y retorno. Los hebreos siempre provenimos, ya que “hebreo” significa “cruzar”. Traspasar, transgredir, y hacer de la promesa algo inalcanzable. La promesa es el horizonte borrado. El acontecimiento judío es el desierto. Ni la tierra ni la ley, sino lo abierto. El libro, la pregunta, la interpretación.

Lo judío como una condición que llama: hay algo que tiene que ver con lo judío que me provoca. No se trata de ninguna esencia ni definición ni normativa. No se trata de ninguna apuesta conceptual. Algo que más que un hecho es una disposición, una tonalidad emotiva, un tener que ver, algo con lo que se siente que a uno le va. Relatos, palabras, olores, familia, químicas, historias, supervivencias, músicas.

Las formas de la hermenéutica judía redefinen incluso la misma historia de lo judío, escriben desde los diferentes presentes sus propios pasados, construyen desde cada exilio, su propio origen. Por eso, se puede leer la historia de lo judío como el devenir de una tradición que se fue secularizando a través de la historia; o bien, se puede leer que nunca hubo un judaísmo cerrado, sino que desde nuestro presente se insiste en releer la historia fijando una pureza originaria.

¿Pero dónde está la normativa rígida si la palabra es interpretación? ¿Cuál es el origen si en el origen se encuentra el mandato del partir? ¿Dónde está lo propio si Abraham entrega a un Isaac que no considera una propiedad? ¿Por qué no buscar leer los relatos haciendo que eclosionen la metafísica de la presencia?

Si el origen, según *Génesis 12* está en el “vete”, entonces el exilio es el origen.

Si la orden de donar a Isaac, según *Génesis 22* también está en el “vete”, entonces lo propio está en lo otro.

Donar al hijo, dejar de pensarlo como propiedad, dejar de pensar lo propio como esencia, dejar que lo otro irrumpa y me constituya en su contingencia. Si detrás de cada interpretación buscamos una verdad oculta, solo encontraremos que una de las tantas interpretaciones se pretende verdadera. El literalismo también es una lectura. La legalidad también es una lectura. La identidad también es una lectura. Admitir el carácter hermenéutico radical de lo judío es entender que en ser judío prima más la pregunta por el ser que la pregunta por lo judío. Es entender que en ser judío prima más la pregunta.

Secularizar lo judío es sacarlo de la metafísica de la presencia, desbordarlo de su ansiedad por lo pureza, desanudarlo de la lógica del intercambio. No hay secularización si lo judío se define en una metafísica de la tierra o de la sangre o del alma o del pueblo. En todo caso se trata de llevar también la secularización contra sí misma deconstruyendo todo fundamento que se instale en cualquier ultimidad incuestionable y no solo en la tradición religiosa.

Las tradiciones judías seculares basadas en una concepción de la verdad como objetividad última y estable que niegan y confrontan con las tradiciones religiosas, no se logran desapegar de un mismo piso, de una misma forma de pensar lo real. Un judaísmo secular que niega las verdades de los judaísmos religiosos, niega porque afirma, y afirma desde una convicción última y por ello no lleva la secularización hasta sus últimas consecuencias, que nunca son últimas. Hay un enfrentamiento dogmático entre las tradiciones religiosas y laicas en el judaísmo que obturan la diversidad judía. Salir del enfrentamiento es postular la indecidibilidad identitaria, es postular que si cada judaísmo se presenta a sí mismo como el genuino, podemos empezar a hablar de un posjudaísmo.

El posjudaísmo no es la desaparición del judaísmo ya que referirse a la existencia o a la inexistencia es permanecer en la metafísica de la objetividad. El posjudaísmo quiere ser al judaísmo como la muerte de Dios en Nietzsche es al Dios moral, al Dios de los filósofos: muerto Dios, se puede volver a crear. Pero creencia en el sentido débil del término, creencia como experiencia de una contingencia y no como experiencia de una verdad. El posjudaísmo es la emancipación de los judaísmos genuinos, una diversidad que siempre se mueve más que cualquiera de los intentos por hacer de lo judío algo monolítico. Deconstruye el monopolio de sentido que cada

definición de judaísmo establece como propia. Libera a lo judío de sus enclaustramientos normativos y de la construcción de sus propias murallas. Privilegia siempre la extranjería a una supuesta localía necesaria más preocupada por sostener la administración institucional que la vivencia de lo judío.

Es posjudaísmo porque una identidad diaspórica es la negación de las identidades rígidas, es la mixturación incesante de culturas y valores que crea a cada instante nuevos pliegues que difieren de sí mismo. Es, en estos sentidos, una identidad tanto postsecular como posreligiosa, en la medida en que el secularismo judío y distintos formatos religiosos permanecen en una misma experiencia de la verdad. Pero lo judío va más allá de la verdad, ya que se va presentando sin principio, en cada una de las verdades propuestas, siendo esta anarquía no una falencia sino su orden constitutivo. Hablar de posjudaísmo, es concebir que lo judío no tiene que ver con la verdad, sino con el inscribirse en una huella de una serie de relatos que se siguen transmitiendo. Como una deriva ontológica o un debilitamiento del ser.

Si no hay un judaísmo verdadero, entonces “judío es el que se siente judío”. Este judaísmo débil supone un debilitamiento general del ser o pasaje de la hermenéutica del texto a la hermenéutica de lo real, donde lo judío se consume como un fragmento más en la estructuración múltiple de las identidades. Aquello que Vattimo caracteriza como ontología hermenéutica. Asumir el carácter metafórico de todo juicio no es solo negar que haya juicios verdaderos, ya que al decir de Nietzsche, con la muerte de la verdad, mueren también las apariencias, con lo cual negar la verdad en nombre de la verdad es como sostener un ateísmo metafísico. La ontología hermenéutica hace de cada juicio una remisión a juicios anteriores, hace de cada sentido una resignificación del sentido proveniente, llevando esta deriva a sus últimas consecuencias que nunca es última.

Por eso cuando Vattimo quiere distinguir al cristianismo kenótico que promueve el debilitamiento del ser a partir del anuncio del Cristo, de una filosofía judía que sigue atada a un Dios radicalmente otro que no puede salirse de la metafísica, solo lee lo judío en algunas de sus interpretaciones –Levinas, Derrida-. El pensamiento hebraico que no puede desprenderse de su Dios y en última instancia de la metafísica de la presencia solo representa una de las tantas formas en que lo judío se manifiesta. Es que lo judío es y no es una religión, es y no es una nación, es y no es un pueblo, es y no es una civilización, es y no es una cultura. Es todo ello, aun en sus contradicciones. O es ese resto que hace que ninguna de las definiciones cierre. Si el debilitamiento cristiano toma la forma de la *kénosis*, el debilitamiento judío toma la forma de la mixtura. Y así como hay un cristianismo que sigue blandiendo la idea de una metafísica natural, también hay un judaísmo que sigue reivindicando una pureza originaria.

Pero ser judío es la resignificación incesante de los relatos de los que provenimos. Y en la búsqueda imposible de un relato originario que nos hable sobre el origen, lo judío parte del relato de la *Torá*. Una *Torá* que incluso puede considerarse como lo hace Abraham Heschel, ya ella misma un *midrash*, una interpretación de la revelación divina. Una *Torá* que oficia de relato fundante y que comparte los rasgos con cualquier otro relato fundante de la época. Una *Torá* que cuenta el origen, del mundo y del pueblo hebreo, y que por ello se vuelve ella misma relato originario.

Las interpretaciones tempranas de la *Torá* y de todo el *Tanaj* van consolidando el *Talmud*, obra cuya hermenéutica marca una manera judía de leer los textos sagrados, y luego, cualquier literatura. El *Talmud* es una hermenéutica del *Tanaj* donde diferentes escuelas debaten sobre los grandes temas que hacen a una vida judía correcta, pero una hermenéutica que en un momento se cierra constituyendo una tradición rabínica que prioriza la sistematización de la normativa a la infinita posibilidad de seguir apostando a un libro abierto.

Esta primera hermenéutica de la ley al canonizarse delimita las interpretaciones correctas de la legalidad judía y coloca la frontera para distinguir lo judío de lo no judío. Cuando lo judío se convierte en una legalidad con inspiración religiosa, se conforma su propia especificidad frente a las demás culturas y sobre todo, frente a sus primeras herejías. En todo caso, el debate sobre el auténtico judío que se lee en los relatos sobre la vida de Jesús y en especial en las cartas paulinas es un preanuncio de los resquebrajamientos que la cultura judía va a vivir en la Modernidad, cuando se producen divisiones que exacerban y trascienden la hermenéutica de la ley. Ya no se trata de la existencia de una interpretación verdadera de la ley, sino de la existencia de una interpretación verdadera de la naturaleza misma de lo judío. Ya no se trata de poder ser judío más allá de la ley, sino de ser judío más allá del texto.

La secularización moderna se introyecta en el mundo judío postulando la idea de un judaísmo más allá del texto. Se puede ser judío y no ser religioso. Ni creer en Dios ni practicar ninguna de las normativas que los textos judíos postulan. O creer, pero en algo que no sea el Dios de las Escrituras. En realidad, más que por fuera del texto, se puede ser judío por sobreabundancia de textos, reabriendo el *Talmud* y continuando su escritura con la incorporación de las nuevas voces que hacen a la identidad judía moderna en su diálogo con otras voces: Cohen, Buber, Rosenzweig, Scholem, Benjamín, Kafka, Arendt, Levinas, Derridá. Esa misma ética de la extranjería que siempre abre y que sin embargo hoy encuentra a muchos judíos negando al extranjero. O peor: negando al extranjero interior. Lo judío, el otro. Lo judío como el otro de Occidente que sin embargo sacrifica su otredad constitutiva y se occidentaliza.

La cultura europea exigió del judío una definición acorde a los modos en que la identidad metafísica se fue perfilando en Occidente. Un mundo dividido en estados nacionales, con un laicismo heredero de la tradición cristiana secularizada. De este modo, como explica Reyes Mate, si lo judío era pensado como una religión, esta dimensión resultaba secundaria frente a la ciudadanía nacional y a la naturaleza humana: todo judío primero es hombre y después judío; pero lo que nunca se discutía era la supuesta neutralidad secular del modelo de hombre ideal que existía en Europa.

Si lo judío era una nación, entonces el judío resultaba un extranjero que debía volver a su tierra o adaptarse a las leyes de la nación local. En cualquier caso, lo judío no cuajaba. Mixturas, desencuentros, asimilaciones, exclusiones. Y así la hermenéutica de lo judío fue alcanzando composiciones diversas: mesianismos revolucionarios anarquistas, misticismos espiritualistas, sionismos de izquierda, de derecha, religiosos, ultrarreligiosos, judaísmos ultraortodoxos antisionistas, identidades diaspóricas de todo tipo, judaísmos seculares comunistas, judaísmos religiosos reformistas, conservadores, ortodoxos, judaísmos culturales. A esta dispersión y mixtura ideológica generalizada se la debe además entrecruzar con las proveniencias territoriales de culturas muy diversas como la de los judíos ashkenazim, los sefaradim, los judíos etíopes y toda la gama de desenmascaramientos múltiples del fenómeno del marranismo ibérico que hace que cada tanto algún linaje familiar se descubra judío.

El llamado problema judío (la cuestión judía) se configura en la necesidad de definir lo judío. Pero no hay problema si no hay nada que resolver. No solo tienen un problema aquellos que necesitan que lo judío se resuelva sino que lo tienen los propios judíos que necesitan que lo judío se defina. Un problema, como bien analiza Jean Claude Milner debe resolverse encontrando una solución, y por eso el problema judío quiso resolverse con una solución final. Pero no hay final, lo judío continúa sobrepasándose a sí mismo. No puede haber un final si “judío es el que se siente judío”. Hay final en la metafísica de la presencia, solo en ese marco puede desaparecer lo judío. Hay final si se piensa la continuidad desde la rigidez y desde la biología. Pero los

relatos se transmiten, se reciben y se legan. Y por eso no hay final. Los relatos nos conmueven, nos zamarrean, nos alertan, nos narran. Nos dan identidad. La continuidad judía es hermenéutica.

Todos los intentos por fundar lo judío de modo esencialista muestran su dimensión biopolítica. Detrás de los debates epistemológicos se esconden debates biopolíticos. Se pretende estar definiendo lo judío cuando se está decidiendo quien gobierna. Cuando se sacraliza una dietética como la *kashrut* y se establece una divisoria entre alimentos puros e impuros, se está administrando la alimentación de los cuerpos. Cuando se opta por continuar una tradición premoderna que establece la identidad judía desde la ley del vientre (“judío es hijo de vientre judío”), se está administrando el derecho a ser enterrado en un cementerio, esto es, se está administrando la muerte de los cuerpos. Se están administrando los alimentos, los cementerios; o sea, se está administrando la vida y la muerte. Y cuando esta normativa decide incluso por los marcos de representatividad institucional, se está administrando el mismo lazo social, la vida comunitaria.

Salirse de la metafísica de la presencia es reconocerse siendo parte de una tradición que en su camino de relecturas tiene que vérselas a cada instante con la tensión entre la ley que pretende inmunizar el territorio de lo propio y la transgresión que busca derrumbar todo anticuerpo para contaminarse.

¿Cómo puede el extranjero errante sentirse realizado en la inmunidad? ¿Cómo construir puertas en las tiendas? ¿Cómo siendo el otro, renunciamos a la diferencia?

La secularización de la vida judía se expresa en la mixturación constitutiva de nuestra condición. Si no hay un ser judío, somos las diferentes expresiones en su permanente relectura, en su constante remisión. Nos remitimos siempre a un origen que en su realidad no es más que arena abierta. El acontecimiento originario es el desierto y en el desierto no se está quieto.

Aquello que nos convoca es algo al mismo tiempo comprensible e inasible, comunitario pero individual, claro y contradictorio. Algo nos convoca y nos exige en su apuesta a lo extraño, en su hospitalidad, en su apertura. Lo judío es apertura que nunca cierra, exilio que nunca retorna, pregunta que nunca se responde. Algo que se encuentra a la deriva, en la errancia de una vida que sigue proviniendo. Algo que no se puede fundar en ningún esencialismo y que en su contingencia, recibe y lega. Escucha los relatos, toma algunos, desecha otros y los sigue legando. Releer es otro de los sentidos posibles de la palabra religión, si entendemos su etimología desde la acepción de Cicerón como *relegere*. Por eso, ser religioso, o posreligioso, es un modo de releer los mismos textos, renovando sus sentidos, ponderando su espiritualidad, esto es, su espíritu interpretativo. Los relatos abren el mundo, emancipan horizontes, desacomodan. Así seguiremos inmersos e inundados por nuestra relación con la palabra, que no es más que la relación con lo que somos. Con ese excedente de sentido que nunca cierra, con ese resto enclavado que no permite que todo pueda ser deducido de los primeros principios, porque el principio es también otro relato. Jean Luc Nancy intentando explicarle a los niños qué es Dios en una palabra, les dijo: es apertura. Y lo abierto, -si es un claro en el bosque-, es también la tierra, los gusanos, el viento, las hojas dispersas. Lo abierto es impureza. Es contaminación. Es suciedad. Es mixtura. Es lo humano en su contingencia.

## COMUNICACIONES

---

### **“El texto como transmisión y desvío. Rastros de la alegoría en la hermenéutica deconstructiva”.**

Anderlini, Silvia (UNC, UCCor)

En esta ponencia se intenta mostrar que la alegoría, reinterpretada por Benjamin, al presentar una brecha irreductible entre significante y sentido, prefigura la interpretación deconstructivista de la lectura como diferencia, distancia y desvío.

El *método alegórico*, en contraposición al llamado *método histórico gramatical*, ya en sus orígenes antiguos responde a la exigencia de adaptar a la mentalidad de una época más consciente los textos de la tradición. En este método hermenéutico el vínculo con el pasado es superado por el surgimiento de una nueva intención, que no es ya la del autor y su contexto espiritual, sino la intención del lector y el nuevo universo de sentido en el cual la obra transmitida es recontextualizada. Si bien Dilthey consideraba más racional y “científico” el método histórico-gramatical, Maurizio Ferraris destaca que “justamente al alegorizar opera una secularización mucho más intensa, desde el momento en que la autoridad del mito es subordinada a la actualidad del presente y a la *intentio lectoris*.” (Ferraris, 2002, p. 18)

Walter Benjamin reinterpreta la alegoría como quiebra de la pretendida intemporalidad de lo simbólico. Frente a la reconstrucción del sentido del mundo por medio de la creación del espíritu en la obra de arte romántica, la alegoría consagra y acentúa la percepción histórica y fragmentaria de los significados textuales. Esta inversión, que parte de la temporalidad histórica, hace que en la alegoría la imagen sea sólo “una firma, sólo un monograma de la esencia, no la esencia misma tras su máscara.” (Thiebaut, 1990, p. 65).

Habermas por su parte observa que los cabalistas habían elaborado durante siglos la técnica de la interpretación alegórica antes de que Benjamin re-descubriera la alegoría como clave del conocimiento. Mientras que Cassirer veía en la forma simbólica, al igual que Goethe, cómo lo inexpresable es traído al lenguaje, y la esencia, al fenómeno, Benjamin advierte que:

Todo lo que la historia tiene desde el principio de prematuro, de sufriente y de malogrado se resiste a quedar expresado en el símbolo y se cierra a la armonía de la forma clásica. Presentar la historia universal como historia del sufrimiento es algo que sólo puede lograrlo la exposición alegórica. Pues las alegorías son en el terreno del pensamiento lo que las ruinas en el reino de las cosas”. (Habermas, 1986, p. 48,49)

Es en la alegoría en su configuración barroca, y no en el símbolo en su configuración en la crítica romántica, donde se encuentra la penetración más clara en la constitución del lenguaje literario. La propuesta benjaminiana de recuperar la alegoría frente al símbolo como clave de interpretación del drama barroco tiene un alcance mayor aún en Paul de Man, quien ha querido recoger este análisis y hacerlo figura global del discurso literario de la modernidad:

La alegoría nombra el proceso retórico por el cual el texto literario se mueve desde una dirección fenoménica, orientada al mundo, hacia otra gramatical, orientada al lenguaje. (...) Mientras el símbolo postula la



posibilidad de una identidad o una identificación, la alegoría designa primariamente una distancia con relación a su propio origen y, al renunciar a la nostalgia y al deseo de coincidencia, establece su lenguaje en el vacío de esta diferencia temporal. Así, impide que el yo se identifique ilusoriamente con el no-yo, aquel que ahora se reconoce total, aunque dolorosamente, como no-yo. (Thiebaut, 1990, p. 65)

Benjamin había insistido en que la alegoría destruye la ilusión de organicidad con la que el símbolo pretendía establecer el vínculo entre el espíritu y la naturaleza. El emblema que aparece en la alegoría es un fragmento de historia que recoge y construye un fragmento de naturaleza; pero carece de otro privilegio que el que el discurso le suministra y por lo tanto la vinculación orgánica con la naturaleza como fundamento de sentido se vuelve imposible. Benjamin habla así del “mandamiento que ordena la destrucción de lo orgánico de forma tal que el verdadero significado que había sido escrito y fijado pudiera ser recogido en pedazos.” (Thiebaut, 1990, p. 65) Los procesos de significación alegórica acaecen así como fragmentos en el lenguaje. El lenguaje mismo es una “cesura” en la que se constituyen, se enlazan y se enfrentan las dimensiones de sentido y de referencia.

Por ejemplo, en el teatro barroco alemán, el luto es un sentimiento que reanima el mundo vacío al colocarle una máscara, y en ello radica su esencia: “La máscara que le ponen al mundo los poetas y dramaturgos –en luto por el desamparo cósmico- está formada por un conjunto enigmático, de naturaleza cuasicabalística, de símbolos, alegorías, emblemas y jeroglíficos.” (Bartra, 2005, p. 138) Benjamin encuentra en el luto la última categoría revolucionaria, la de la redención, como ha sugerido Adorno. La mirada melancólica despoja de vida a los objetos al transformarlos en alegorías. Al morir, el objeto deja de irradiar su propio sentido o significado. Ahora es el alegorista quien le da significado, quien escribe un signo que transforma el objeto en algo distinto.

En realidad la alegoría, al igual que la colección y que la cita, tiene algo de revolucionario. Hannah Arendt señala que Benjamin podía comprender la pasión del coleccionista con una actitud semejante a la del revolucionario: “Coleccionar es la redención de las cosas, que es complementar la redención del hombre” (Arendt, 2001, p. 204), porque en ese sentido se las está liberando de su “*labor monótona de la utilidad*”. Y eso ocurre también con los libros, que no tienen que ser totalmente leídos por un bibliófilo, sino simplemente “coleccionados”. Del mismo modo, cuando se procura el significado de un texto, cuando damos por supuesto que ese significado existe, entonces podemos tener la tranquilidad de que ese texto es “útil”. Porque posee un sentido. Pero si se suspende la relación inmediata con el sentido, si damos lugar a la diferencia y a la errancia, entonces el texto ya no tiene que ser útil. O quizá lo que surge de mi lectura es una “utilidad” diversa o diferente, de otra naturaleza.

Algo similar sucede en el uso de la cita por parte de un escritor. Desde la perspectiva benjaminiana, a pesar de ser él quien escribe, eso que escribe no procede de él, tiene su origen en otro lugar y en otro tiempo; y, más aún, él mismo, en el acto de copiar, se debe a esa alteridad. Eso que el pasado ha descartado como inútil, como inservible, es lo que el presente puede y debe rescatar; y la descontextualización, la cita, es el método de este rescate. La cita, al igual que la alegoría, no *representa*, sino más bien *presenta* o expone, de ahí su *diferencia*, su *desvío*, con respecto al contexto original de su producción.

Si el símbolo presenta cierta motivación (o analogía) entre significante y significado, la alegoría en cambio implica una *brecha* entre ambos. La significación alegórica varía en función de la diversidad de los contextos históricos, y por lo tanto no

es posible unificar su sentido. Es decir, no es posible que se produzca plenamente una *fusión de horizontes*, ya que el vínculo con el pasado se quiebra, y es superado por el horizonte y la intencionalidad del presente. Entre la literalidad original del texto y el nuevo significado se abre una diferencia irreductible, que impide clausurar el sentido de la alegoría.

En este marco podemos sugerir que la alegoría prefigura la interpretación deconstruccionista de la lectura como diferencia, distancia y desvío. Con la radicalización efectuada por Derrida, sobre todo en sus primeras obras, nuestra relación con el texto no es el desafío de superar el malentendido de la distancia temporal, sino más bien una experiencia de interrupción y de separación. Toda interpretación, en el horizonte de una hermenéutica del sentido, está ya acordada de inicio, basada en el presupuesto de que el texto tiene un sentido, garantizado por la continuidad de la transmisión histórica. Pero si la escritura es “la huella muda de una tradición caduca” (Ferraris, 2002, p. 214), la lectura como interpretación es un proceso sin fin, una deriva perpetua, una experiencia de errancia en la que no importa tanto el *sentido verdadero* del texto, sino su transmisibilidad, es decir, su reproductibilidad significativa, que deja en suspenso al sentido.

No es posible saber qué cosa significa un texto transmitido por una tradición opaca, dice Derrida (1981). Si no hay *sentido verdadero* de un texto, es porque no poseeremos jamás el contexto que lo define. La deconstrucción se acerca así al método alegórico, aunque éste resuelve esa brecha otorgando un sentido nuevo al significante original cuyo significado se ha vuelto opaco, lo que implica una variedad de interpretaciones en función de los diversos contextos históricos. La gramatología interpreta la tradición como un *texto sin voz*, cuya felicidad de interpretación no depende de su conformidad con un sentido acordado (por lo demás, conjetural), sino por su felicidad en cuanto a sus efectos. Para Gadamer el valor de un texto está dado por la *historia de los efectos*, pero la diferencia es que los hace depender de la historia, de la mediación entre historia y verdad.

En la deconstrucción, la literalidad material del texto es su condición de posibilidad, que se ofrece como espacio de lectura y reproductibilidad. No hay clausura en torno a un sentido privilegiado, sino que se insiste en el retorno de *lo mismo como otro*, en tanto indicio inquietante de la inagotabilidad del sentido en el gesto escriturario que lo presentifica.

Se produce así el corrimiento de la noción de lectura de las hermenéuticas instaurativas. Leer consiste en experimentar la inaccesibilidad del sentido. No hay sentido escondido detrás de los signos, porque la experiencia del texto supera el concepto tradicional de lectura. Lo que se lee es una cierta *ilegibilidad*. Se pone énfasis en la errancia, mientras que en la fusión de horizontes gadameriana no habría alternativa para esta errancia del significado. Leer errando es asumir un riesgo. El lector en su errancia tiene la posibilidad de establecer cómo el texto se autodeconstruye, y de este modo reconocer los límites de toda travesía hacia el sentido.

La lectura deconstructiva se desliza en la superficie rugosa de los textos. Uno de sus gestos constitutivos son las diversas modalidades de los *injertos* que se van tramando en su textura. Donde el logocentrismo ha leído una superficie lisa, homogénea y sin grietas, la estrategia deconstructiva revela una inserción, la marca de un desvío, la mixtura de un hibridaje.

En varios de sus numerosos ensayos, Derrida toma un texto desconocido o desplazado y lo inserta en una textualidad mayor, reconocida como principal por la tradición, o parte de una nota al pie de página y la trasplanta al centro de un discurso. Esta estrategia hace coincidir las operaciones de deconstrucción discursivas con los

movimientos de lectura/escritura que invierten la oposición central/marginal. Derrida a veces toma un elemento marginal en un texto (por ejemplo, una nota a pie de página o un texto menor, normalmente despreciado) y lo eleva a punto central de la obra. Aplica con ello lo que ha llamado la *lógica de la suplementariedad*: lo que se ha dejado a un margen por los intérpretes anteriores puede ser importante precisamente por esas razones que lo marginaron. Al invertir la jerarquía, se muestra que lo que anteriormente se ha creído marginal es, de hecho, central; pero, por otro lado, se cuida que este elemento marginal, al que se ha atribuido una importancia central, no se convierta en un nuevo centro, sino en un lugar de subversión de las distinciones establecidas.

En la concepción de la “cita” de Benjamin ya encontramos *huellas* de esta *lógica de la suplementariedad*. En el pensamiento de Benjamin, la cita, la palabra arrancada de su contexto, ya no dice nada de su supuesta utilidad originaria, no dice nada de la intención a la que en un principio debía responder, pues escapa a toda intención para entregarse a la celebración de su verdad, a su pura expresión:

En su descontextualización la cita se ve liberada de la opresión avasalladora de una voluntad que en el clamor del uso silencia a la lengua y condena a la palabra a ser mero instrumento, herramienta de una arrogancia; se libera de su valoración utilitaria para ser rescatada como valor, en la gratuidad de su pura exposición. (Collingwood-Selby, 1997, p. 67)

Sin embargo, en la deconstrucción este *valor* no está asegurado. La posibilidad constitutiva del texto, sobre todo el literario, de ofrecer una magnitud de sentido inalcanzable, hace que la errancia del lector tenga como destino final la incompletud, cuestionando así el prejuicio de completión de la hermenéutica de Gadamer.

Peter Sloterdijk señala, siguiendo a Régis Debray y a Derrida, que “si la última palabra de la filosofía empujada a sus márgenes había sido «el escrito», la palabra siguiente del pensamiento sólo podía ser «el medio» (*medium*)” (Sloterdijk, 2008, p. 59). A ello se debe el hecho de no reconocer hoy los desfases y desfiguraciones como un mero efecto de las operaciones de lo escrito, tal cual lo proclamó la deconstrucción, sino, más aún, como el resultado del lazo entre el texto y el transporte. La actividad de diferenciación debe considerarse como un “*fenómeno de transporte*”. El relato bíblico del Éxodo muestra el interrogante sobre si lo que tenía que ponerse en escena era aquí la aventura del transporte de la antigua humanidad, como vector de una significación sagrada.

A propósito del transporte, ya desde la Antigüedad, “en la *elocutio* (campo de las figuras) las palabras son *transportadas, desviadas, alejadas*, de su hábitat normal y familiar” (Barthes, 1990, p. 156), y en ello consiste el fundamento de la alegoría. Así como en el símbolo lo inexpresable es traído al lenguaje, la alegoría, más que *comunicar* un determinado sentido, lo *transmite*. Se comporta así como un *vehículo de transmisión*. No *representa* ya el sentido previo del texto, sino que lo *expone* en una nueva o diferente *presentación*, tras su previa descontextualización. En la deconstrucción la errancia del sentido es mucho más profunda, y por ello sólo cabe el riesgo de la experiencia interminable e inconclusa de la lectura y de la escritura, experiencia en la que no importa tanto el contenido de verdad del texto, sino su transmisibilidad, su iterabilidad, es decir, su escritura y su re-escritura infinitas.

## Referencias Bibliográficas

- Arendt, Hannah (2001) "Walter Benjamin 1892-1940" en *Hombres en tiempo de oscuridad*. Barcelona: Gedisa. pp. 161-213.
- Barthes, Roland (1990) *La aventura semiológica*. Barcelona: Paidós.
- Bartra, Roger (2005) *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*. Bogotá: FCE.
- Collingwood-Selby Elizabeth (1997) *Walter Benjamin. La lengua del exilio*. Consultado en: <http://www.scribd.com/doc/14451155/Walter-Benjamin-La-Lengua-Del-Exilio>
- Derrida, Jacques (1971) *De la gramatología*. Siglo XXI, Bs As. Trad. de Oscar del Barco.
- (1975) *La diseminación*. Madrid: Fundamentos. (Trad. de J. Martín)
- (1988) *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra. (Trad. de C. González Marín)
- (1985) *Posiciones*. Valencia: Pre-textos. (Trad. de P. Peñalver)
- (1981) *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Valencia: Pre-textos. (Trad. de Arranz Lázaro)
- Ferraris, Maurizio (2002) *Historia de la Hermenéutica*. México: Siglo XXI.
- Habermas, Jürgen (1986) "El idealismo alemán de los filósofos judíos (1961)" en *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, pp. 35-57.
- Sloterdijk, Peter (2008) *Derrida, un egipcio. El problema de la pirámide judía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Thiebaut, Carlos (1990) *Historia del nombrar. Dos episodios de la subjetividad*. Madrid: Visor.

## Historiografía, praxis y aplicación

Avendaño, Ma. C., Janovich, María (Universidad Nacional de Córdoba)

### Introducción

En la controversia acerca del *status* epistemológico del conocimiento sociohistórico Vico –quien se propuso otorgar a la imaginación y a la memoria un papel similar a la razón- ocupa un lugar singular. Vico piensa que el conocimiento histórico es un conocimiento “seguro”, dicha afirmación se funda en la distinción entre lo dado, verdad (*verum*) y aquello hecho o creado por el hombre (*factum*).<sup>4</sup> De acuerdo con el principio viquiano *verum-factum*, el criterio para determinar la verdad del conocimiento – en la medida en que la ciencia requiere del conocimiento por causas- es haber intervenido en la constitución de su objeto, en este caso, del mundo civil. Como afirma en el parágrafo 349 de la *Ciencia Nueva*: “cuando se da el caso de quien hace las cosas es el mismo que las cuenta, no puede ser más cierta la historia”. (Vico, 1985, p.149) El método contra el cual Vico reaccionó fue, pues, el método cartesiano, método que refería a los acontecimientos de la vida real con una red de principios hipotéticos y abstractos, a la luz de los cuales eran rechazadas como no verdaderas e irreales las situaciones extrañas que constantemente se presentan antes y alrededor de ellas y en las que estaba interesado Vico. Este aspecto se evidenciaba en el abandono del capítulo de la lógica llamado *tópica* (Vittorini, 2003, pp91-93) que tiene para Vico un marcado matiz de hermenéutica. Comprensión o invención, que después será ratificada por la explicación o demostración (Cfr. Beuchot, 2010).

A pesar de que la obra de Vico carece de una tematización de la hermenéutica, su pensamiento es relevante para ella, en tanto doctrina general del saber dado que integrando la filología humanística con cierto platonismo se constituye en una hermenéutica del evento (Botturi, 2001, 1259-75). Aún se puede ir más allá, afirmando con White que Vico abre al debate de la interpretación o hermenéutica, el arte o ciencia de la comprensión de textos. Pero lo hace con una nueva base. La vieja hermenéutica era de dos clases: religiosa, referida a las reglas para la lectura de los textos sagrados y humanista referida a la lectura de los clásicos paganos. Pero ninguna de estas tradiciones hermenéuticas trataba la naturaleza histórica de los textos considerados problemáticos. Lo que preocupa a Vico es si estas reglas pueden ser aplicadas a otra clase de textos, incluso a tradiciones orales y aún no literarias como la “vida práctica” (Cfr. White, 2001).

Estas ideas de Vico resuenan en la ontología hermenéutica heideggeriana que Gadamer rescata cuando expresa que la comprensión es el carácter óntico original de la vida humana, concibiendo la historia como un modo de ser-en-el-mundo que la posibilita y a la vez, es condición de posibilidad de su desvelamiento. Dicha perspectiva se opone a una visión de la historia objetivista y naturalista. Gadamer había caracterizado a la cognición como una empresa comunal e histórica. Es claro que esta línea de pensamiento es extraña, como puntualiza White, tanto a los historiadores tradicionales cuanto a aquellos que pretenden para la historiografía el carácter de ciencia

<sup>4</sup> Esta afirmación se encuentra ya en *Dell'antichissima sapienza italica* de 1710, se repite en la *Vita* de 1728, y consta nuevamente en la primera edición de la *Scienza Nuova* de 1725. El tratado *Dell'antichissima sapienza italica*, parece ser la primera articulación de la que llegará a ser la clásica distinción diltheyana entre *Naturwissenschaft* y *Geisteswissenschaft*, el primer acercamiento a una explicación de las relaciones entre cosas (*verum*) y más tarde la búsqueda de una comprensión de la significación de la historia que hacen los hombres (*factum*). *Naturwissenschaft* proporciona el conocimiento de lo que es verdadero (*scienza del vero*) mientras *Geisteswissenschaft* la consciencia de lo que es cierto (*conscienza del certo*). (Archambault, 2005 pp.249-269),

fundado en una pretensión de exactitud,<sup>5</sup> invariancias y patrones iterativos y estables. Estas investigaciones suponen una concepción atomizada de la historia como compuesta de episodios independientes de carácter objetivo. Los autores mencionados, entre otros, critican estos supuestos. Esta concepción de la historia presupone, como señalan McGuire y Tuchanska que 1) la historia trata con hechos pasados singulares, irrepetibles no subsumibles bajo leyes universales, 2) la historia se ocupa de lo contingente, 3) hay una laguna entre el evento y cualquier modelo construido (White, 2000, p., 180).

### ***Sensus communis* y aplicación**

En la *Ciencia Nueva*, Vico ofrece una definición de *sensus communis* como un "juicio sin reflexión alguna, comúnmente sentido por todo un orden, por todo un pueblo, por toda una nación o por todo el género humano." (Vico, 1985, § p. 106). Con él refiere a un juicio práctico que apunta a necesidades acerca de las cuales una comunidad ha formado un consenso; es –como advierte Shaeffer– la "tierra común de la verdad", el criterio del juicio social.

Shaeffer, continúa argumentando, que Gadamer intenta transferir de la tradición filosófica griega, a su hermenéutica, aquellos aspectos del *sensus communis* que le son necesarios, al tiempo que lo fracciona en partes separables, destruyendo el tratamiento holístico heredado de Vico. En esa línea, define *sensus communis* como "la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, de un pueblo, de una nación, o del género humano en su conjunto." (Gadamer, 1988, p. 50). Definición que repite cercanamente la dada por Vico sustituyendo "juicio sin reflexión, compartido" por "la generalidad concreta que representa". Más adelante, Gadamer refiere al gusto, citando a Tetens, como "*judicium* sin reflexión". De este modo, suplanta al juicio por el gusto, argumentando que el juicio ético es análogo al gusto. Para Shaeffer, por lo tanto, Gadamer restringe el *sensus communis* viquiano a un consenso ético negando que sea una facultad de juzgar (Shaeffer, 1990, p. 100ss.).

Finalmente, Gadamer alude al componente ético en la noción del *sensus communis* de Vico: se advierte en ello un motivo positivo, ético, que propio de la teoría estoico-romana del *sensus communis*.

Acoger y dominar éticamente una situación concreta requiere subsumir lo dado bajo lo general, esto es bajo el objetivo que se persigue: que se produzca lo correcto. Presupone, por lo tanto, una orientación de la voluntad, y esto quiere decir un ser ético (*hexis*). En este sentido la *phrónesis* es en Aristóteles una "virtud dianoética" [...] ve en ella no una simple habilidad (*dynamis*) sino una manera de estar determinado el ser ético que no es posible sin el conjunto de las "virtudes éticas", como a la inversa tampoco éstas pueden ser sin aquéllas. (Gadamer, 1988, p. 51).

Luego de distinguir su concepto de *sensus communis* de la idea de Vico, Gadamer introduce la noción de *sensus communis* desarrollada por Shaftesbury: "No es por lo tanto en realidad una dotación del derecho natural conferida a todos los hombres

---

<sup>5</sup> La discusión sobre el relato en la historiografía reaparece contemporáneamente con Paul Veine, Hyden White y Michel de Certeau. Los ejes del debate son la escritura de la historia y su carácter de verdad. Así, a Hyden White, se le señala una reducción de la historia a la retórica tendiente a lograr una valencia estética acercándose, de este modo, al género literario y apuntando la crítica a un escepticismo epistemológico y a un relativismo moral. Para esta línea teórica, su obra pondría en riesgo los avances del conocimiento histórico heredados del siglo XIX (Cf. Serna y Pons, 2000).

sino más bien una virtud social, una virtud más del corazón que de la cabeza lo que Shaftesbury tiene presente.” (Gadamer, 1988, p. 55). Éste funda el juicio ético en la idea de gusto de Shaftesbury, argumenta que los juicios éticos y estéticos son hechos de un modo análogo y lo describe como "sin reflexión".

En su oración de 1708, *De Nostris Temporibus Studiorum Ratione*, Vico rehabilita – de la retórica y de la ética antiguas- las nociones de *sensus communis* y de prudencia. Gadamer fundamenta a las *humaniora* en estas ideas viquianas. La hermenéutica filosófica de Gadamer recurre a *De ratione* para alejarse de la dimensión metódica de la ciencia moderna, otorgándole –acorde con Vico- a las nociones de *phronesis* y de circunstancia de la filosofía práctica aristotélica un papel central en la comprensión.

En *El problema de la conciencia histórica* y en *Verdad y Método*, Gadamer examina el concepto central, en la hermenéutica clásica, de *aplicación*. Se vale de él a fin de indagar, tanto sobre la historicidad, cuanto acerca de las condiciones ontológicas del conocimiento propias de las ciencias humanas. Considera que “la intención verdadera del conocimiento histórico no es la de explicar un fenómeno concreto como un caso particular de una regla general”, sino que se propone “comprender un fenómeno histórico en su singularidad, en su unicidad” (Gadamer, 1993, p. 50). Con el fin de fundamentar su pretensión, rescata los tres momentos en que, tradicionalmente, se dividía la hermenéutica: la *subtilitas intelligendi* (comprensión), la *subtilitas explicandi* (interpretación) y la *subtilitas applicandi* (aplicación). Refiere como significativo que todos ellos reciban la denominación de *subtilitas*, esto es que “se comprendan menos como un método disponible que como un saber hacer que requiere una particular finura de espíritu” (Gadamer, 1988, p. 378). Gadamer considera necesario restablecer la unidad de los tres momentos referidos, porque mientras el romanticismo había reconocido la conexión de *intelligere* y *explicare*, pues entendía que comprender es interpretar había separado, al mismo tiempo, el momento de la *aplicación*. Dicha separación suponía una concepción meramente epistémica del entender hermenéutico, propicia al metodologismo propio del historicismo diltheyano que Gadamer se propone superar.

“A través de Vico y la noción greco romana del *sensus communis* (Gadamer) llega a la recuperación de la *frónesis* aristotélica” (Beuchot, 2004, pp. 439-49). La *phronesis* es, en la ética aristotélica, el saber que el hombre tiene de sí, la racionalidad responsable que dirige la *praxis*. Si bien sólo se puede aplicar lo que ya se posee sin embargo, en la forma de la *phronesis*, no se alude a un saber tal que primero se dispone de él y luego se lo aplica, se trata de la conducta total del hombre, de aquello que el hombre “ha llegado a ser y es”. Es así que Gadamer precisa que “la conciencia ética es al mismo tiempo un saber ético y un ser ético [...] Al igual que Aristóteles en un plano bastante diferente [...] el conocimiento histórico es a la vez saber histórico y ser histórico” (Gadamer, 1993, p. 96). Consiguientemente, la aplicación “no quiere decir aplicación ulterior de una generalidad dada, comprendida primero en sí misma, a un caso concreto; ella es más bien la primera verdadera comprensión de la generalidad que cada texto dado viene a ser para nosotros” (Gadamer, 1988, p. 414). En consecuencia, entender y aplicar coinciden en un mismo acto, además, la aplicación no es ineludiblemente consciente desde que se fundamenta en la historia de la transmisión que, piensa Gadamer, supone una mediación constante entre presente y pasado, por ello y en la medida en que la aplicación es productiva, es un hacer; por ende, el entender siempre es diferente.

### **Del concepto de aplicación al de apropiación**

Ricoeur considera que en *Verdad y método* subyace, desde su título mismo, una

alternativa que resume en enunciados condicionales excluyentes: “o bien practicamos la actitud metodológica, y así perdemos la densidad ontológica de la realidad estudiada, o bien practicamos la actitud de verdad, pero entonces debemos renunciar a la objetividad de las ciencias humanas”. Alternativa que se propone superar partiendo del texto, al que piensa como paradigma del distanciamiento (Ricoeur, 2000, p. 95). La cuestión planteada por Ricoeur, permite vincular con el tema de la aplicación en Gadamer, dado que el mundo desplegado por el texto media entre la explicación estructural y el ser-sí mismo del lector y abre a la problemática de la aplicación en la medida que conecta a una ontología general de la cual una ontología regional, cualesquiera sea ésta, es un caso particular y único.

En un primer sentido, y como opuesta al concepto de explicación, la noción de interpretación conserva el carácter de apropiación, esto es, “la interpretación de un texto se acaba en la interpretación de sí de un sujeto que desde entonces se comprende mejor, se comprende de otra manera o, incluso, comienza a comprenderse”. En suma, “la constitución del *sí mismo* y la del *sentido* son contemporáneas” (Ricoeur, 2000, p. 141). Se trata de que la apropiación, además de acercar lo que era extraño, se caracteriza por poner de relieve la propiedad de actualización que posee la interpretación, la cual es análoga a la ejecución de una partitura musical. Llegado a esta altura de su argumentación, Ricoeur, reconoce encontrarse aún en el marco del concepto diltheyano y subjetivo de comprensión y busca un segundo sentido de interpretación “más acá de la operación subjetiva de la interpretación como acto *sobre* el texto, una operación objetiva de la interpretación que sería el acto *del* texto”. Para ello retoma el concepto de apropiación y lo ubica al término del proceso, como anclaje en el “suelo de lo vivido” (Ricoeur, 2000, pp.144-47).

El discurso de Ricoeur se orienta al logro de una concepción dialéctica de la interrelación entre comprensión y explicación en la cual ellas se reclaman como momentos de la interpretación. Un primer momento corresponde a la comprensión, un segundo a la explicación, la que a su vez se consume en la comprensión, es esta última etapa la que coincide con la *applicatio* que recupera Gadamer. De modo que, en Ricoeur, la acción analítica aparece entonces como “un simple segmento sobre un arco interpretativo que va de la comprensión ingenua a la comprensión experta a través de la explicación” (Ricoeur, 2000, p. 154).

En relación con la teoría de la historia, la epistemología intenta mostrar qué papel juega la explicación en la comprensión inmediata de la historia. Si en el modelo textual recurre a la semiología y en la teoría de la acción examina la filosofía oxoniana del lenguaje, apela aquí al modelo hempeliano para construir el esquema de la explicación. Examinadas sus limitaciones en cuanto, el modelo de cobertura legal, no considera la función de la explicación en historia, Ricoeur sostiene que la comprensión histórica en la que se incorpora la explicación supone “una competencia específica, la competencia para seguir una historia, en el sentido de una historia que se relata”, es en este sentido que en el relato histórico existe una continuidad de carácter lógico puesto que el desenlace “debe ser a la vez contingente y específico”. En esto consistiría la “comprensión básica” que posibilita la existencia misma de la narración (*story*) y de la historia (*history*). A la comprensión ingenua le sucede la explicación que permite que se siga la historia si fracasa la comprensión ingenua, objetivo que se logra mediante la interpolación de una ley en el relato. Es así que la historia reúne las teorías del texto y de la acción en una “teoría del relato verdadero de las acciones de los hombres del pasado” (Ricoeur, 2000, pp. 166-67).



## Conclusiones

Retomando el punto de partida de este trabajo -la relación entre hermenéutica y praxis historiográfica- puede concluirse que desde la perspectiva de una ontología hermenéutica, que concibe a la historia como conocimiento y *praxis*, como modo del ser-en-el-mundo, ésta no tiende a una objetivación metódica, sino a una comprensión en la que sujeto-objeto de conocimiento se copertenenecen y determinan mutuamente. Como recuerda Gadamer el conocimiento no puede ser visto *prima facie* como un comportamiento del sujeto, sino como un momento del ser mismo, esta experiencia modifica simultáneamente al sujeto que conoce y al objeto conocido. Así, la tradición orienta la elección del objeto y lo determina como tal objeto e incide en el mismo momento en que lo enfocamos con una mirada científica. En el sentido inverso, el conocimiento de un sujeto modifica al objeto y acrecienta su significado como resultado de la tradición interpretativa que pesa sobre él.

Dicha concepción se opone a una visión dualista y objetivante del conocimiento y la agencia. Desde que “la historia no habla por sí misma” requiere de la interpretación y de un examen de los conceptos de historicidad y de “conciencia histórica”, historizando al sujeto del conocimiento histórico.

En la perspectiva hermenéutica ontológica lo que se acepta como cognitivamente válido en cualquier discurso -el científico entre ellos- tiene la validez que supera este discurso particular porque está enraizado en el universo hermenéutico de la práctica social de nuestra comunidad histórica y lingüística.

Para finalizar pueden retomarse las palabras de Gadamer sobre la pérdida de sentido del concepto de *praxis*:

“En la era de la ciencia y de su ideal de certeza, este concepto se ha visto despojado de su legitimidad, pues desde que la ciencia ve su objetivo en el análisis aislante de los factores causales del acontecer –en la naturaleza y en la historia-, ya no conoce otra praxis que la aplicación de la ciencia [...] como se ve no es sólo el papel de la hermenéutica en las ciencias lo que está aquí en cuestión sino toda la autocomprensión del hombre en la moderna era de la ciencia” (Gadamer, 1988, p. 647).

## Referencias Bibliográficas

- Archambault, Paul (2005) “Vico and his critics” in *Symposium*, Syracuse University: Winter, pp. 249-269.
- Berlin, Isaiah (1976) *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, London.
- Beuchot, Mauricio (2010) *La hermenéutica analógica en la historia*; Tucumán: UNSTA
- (2004) “La frónesis gadameriana y una hermenéutica analógica” in Acero, J.J. (ed.) *El legado de Gadamer*; Universidad de Granada.
- Botturi, Francesco “Ermeneutica del mito ed esperanza ética in Giambattista Vico” pp. 275-93 in Hidalgo-Serna, E., Marassi, M., Sevilla, J. M. Villalobos, J. (eds.) (2001). *Pensar para el nuevo siglo. Actas del Congreso Internacional Giambattista Vico y la Cultura Europea*. Sevilla, 4-9 de octubre 1999. Nápoles: La Città del Sole, 3 Vol; pp 1259-75.
- Collingwood, R. G. (1946) *The idea of history*, Oxford.
- Damiani, Alberto (2003) “Humanismo civil y hermenéutica filosófica. Gadamer lector de Vico”, en *Cuadernos sobre Vico* 15-16 Sevilla. ISSN 1130-7498. pp. 31-47.

- Ferraris, M. (2000) *Historia de la Hermenéutica*; Madrid: Akal.
- Gadamer, H. G. (1993) *El problema de la conciencia histórica*; Madrid: Tecnos.
- (1988<sup>3</sup>) *Verdad y método*; Tr. A. Agud y R de Agapito, Vol. I, Barcelona: Edic. Sígueme,
- Grondin, Jean (2009) *El legado de la hermenéutica*; Cali: Universidad del Valle.
- Marshall, David, (2011) "The Current State of the Vico Scholarship" en *Journal of the History of Ideas*, Volume 72, Number 1. Pensylvania: University of Pennsylvania Press.
- McGuire, J., Tuchanska, B. (2000) *Science Unfettered*; Ohio: Ohio University Press.
- Pérez, Zagorin "Vico Theory of Knowledge: A Critique." *The Philosophical Quarterly*; Vol. 34, Nro. 134. The Rochester University, pp. 15-30.
- Pompa, L. (1975) *Vico a Study of a New Science*; Londres: Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (1981) "Logique hermenéutique?" in AAVV *Contemporary Philosophy. A new survey*; vol. 1, pp.179-223. La Haya: Nijhoff
- (2000) *Del texto a la acción*; Bs. As.: FCE.
- (1999) "¿Qué es un texto? Explicar y comprender" in P. Ricoeur, *Historia y narrativa*, Barcelona: Paidós.
- Serna, J. y Pons, A. (2000) *Cómo se escribe la microhistoria*; Valencia: Universitat de Valencia: Frónesis, Cátedra.
- Shaeffer, John (1990) *Sensus Communis Vico, Rhetoric, and the Limits of Relativism*; Durham and London: Duke University Press,.
- Tagliacozzo, Giorgio y White, Hayden, (1969) *Giambattista Vico, An International Symposium*; Baltimore.
- Tristram, Robert (2001) "Explanation in the *New Science*. On Vico's Contribution to Scientific Sociohistorical Thought", en *History and Theory*; Wiley-Blackwell.
- Vico, Giambattista. (1944) *The Autobiography of Giambattista Vico*. Tr. Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch. Ithaca, NY: Cornell UP.
- (1985) *Ciencia Nueva*; Vol. I, p. 149. tr. J.M. Bermudo, Bs. As.: Ed. Orbis.
- Vittorini, Domenico (2003) *Giambattista Vico and reality. An Evaluation of De Nostri Temporis Studiorum Ratione (1708)*, Pennsylvania: University of Pennsylvania.
- White, Hayden (1992) *El contenido de la forma*; Barcelona: Paidós.
- (2001) "Review Essays" en *History & Theory*, Wiley-Blackwell, Wesleyan University.

## **Creatividad y sentido en el psicoanálisis de D. W. Winnicott: un acercamiento a la Hermenéutica**

Bareiro, Julieta (UBA-UBACyT)

### **1. Transicionalidad y existencia.**

Winnicott procuró en sus postulados teóricos ubicar al sujeto en relación a su propia potencialidad. En este sentido, se diferencia de otros autores tales como S. Freud y M. Klein. Para éstos, lo pulsional era el factor decisivo constitutivo del psiquismo. Para Winnicott, en cambio, el fenómeno transicional y su concomitante acto creativo expresan la singularidad misma de la subjetividad. Por fenómeno transicional se comprende aquella experiencia que no es ni interna (subjetiva) ni externa (percibida objetivamente) aunque involucre a ambas. Este fenómeno paradójico comprende la creación por parte del bebé de un objeto preexistente. El bebé crea un mundo que ya ha sido creado, pero que está a la espera de significación. La importancia de esta experiencia lleva al infante a la posibilidad de simbolización. Para D. Winnicott la capacidad de crear es la manifestación de sentirse vivo, verdadero y real. Así, la posibilidad de la experiencia del fenómeno transicional es la experiencia de la propia existencia. El interesante corrimiento que hace Winnicott de la teoría tradicional psicoanalítica es que el acento está en la creación y no en el instinto. El sentido de lo originario del fenómeno transicional se ubica en los primeros actos del bebé que pasa del cuerpo propio al objeto ajeno. El oso de peluche o la manta acogedora son ejemplos de estas primeras posesiones que involucran tanto a la capacidad creadora que otorga significado a estos objetos, como a la madre que sanciona esa misma creatividad. El objeto que crea el niño tuvo que haber sido presentado previamente por la madre. El entorno mediato o inmediato del bebé se ofrece a su intención significativa primaria. Ésta es la importancia que le da Winnicott al tema del *cuidado*, término que él asocia con la cura. Para él la condición de fragilidad de los primeros meses del lactante conlleva una dependencia tal respecto del ambiente, que sólo es posible crecer allí donde hay confianza: “Estas condiciones: la falta de madurez, la enfermedad, la vejez, provocan dependencia. Lo que se necesita, por lo tanto, es confiabilidad” (Winnicott, 2006a: 131). Esta característica del ambiente se sostiene en la actitud de la madre. Winnicott distingue entre madre-objeto y madre-ambiente. La primera es aquella que será creada a lo largo de un proceso de fusión, ilusión-desilusión provocada por el encuentro del objeto (pecho) con el lactante, al que de manera gradual se irá complejizando cada vez más. La segunda alude a la provisión de un entorno que se constituya como posibilitador de experiencias. Al comienzo resulta un ambiente fusionado con un bebé que no tiene la capacidad de percibirlo, pero que necesita, sin saberlo, que este ambiente sea continuo, estable y acogedor. Paulatinamente, a medida que las capacidades del infante se desarrollan, el ambiente puede cambiar e incluir nuevos elementos, de manera que el niño pueda enriquecer su mundo. Aquí no deja de llamar la atención que el estado de fusión se sostiene en la dependencia absoluta de un niño que no sólo lo ignora, sino que lo experimenta de manera omnipotente. Esta paradoja tan común en la teoría winnicotteana es la que permite el pasaje hacia la singularidad. La relación con el ambiente nunca se termina; por el contrario, este vínculo es parte de la misma subjetividad. Si al principio ambiente era sinónimo de madre, posteriormente se extiende a la pareja parental, la familia, la sociedad y el mundo.

### **2. Creatividad, alteridad y subjetividad**

Como se ha sugerido, el espacio transicional es el ámbito del sí mismo. Presupone a un self que en tanto verdadero, es genuinamente sí mismo, y que por virtud de ello, la capacidad creadora es el reflejo de esta realidad. Lo importante del fenómeno radica en su repetición. De allí que la presencia de la madre suficientemente buena sea fundamental para que aquel primer esbozo de yo no-yo se sostenga en el tiempo. Si la madre sanciona favorablemente la creatividad y ésta continua desplegándose, aparecerán nuevos actos que estarán vinculados a él. Winnicott ubica al juego como un fenómeno transicional. Pero también al arte y a la religión. Y acentúa que no es tanto lo que se obtiene (producto) sino lo que se hace (producción). Elevándolo así, al nivel del acto. Las variables ilusión-desilusión que sostienen al fenómeno se trasladan paulatinamente a otros ámbitos. El mundo comienza a tener de manera gradual una significación singular para el sujeto creador. El fenómeno permite la experiencia de crear, y a la vez pone límite a la omnipotencia. La cuestión de lo *diferente de mi* alude a la posibilidad de habitar un mundo junto con otros. De esta manera, el sujeto comparte su realidad con sus semejantes reconociendo tanto lo propio como lo diferente.

### 3. Espacio transicional, carencia y mundo

Así como la noción de creatividad permite comprender el límite entre lo que es propio y ajeno, refiere también a la misma experiencia del ser y al mundo que desde el ser se crea. Así, el espacio transicional describe un espacio de juego que se caracteriza por ser un “entre” que no es ni plenamente subjetivo, ni enteramente objetivo. Esta idea en tanto intencionalidad es original de Husserl y luego aparece en Heidegger, pero también puede ser interpretada en Winnicott. En efecto, el espacio transicional tiene esta característica de estar dirigido al mundo. Los objetos que allí comparecen ostentan una particular paradoja: son tanto del niño como independientes de él. Esto es, poseen un rasgo de creación y a su vez de autonomía. Así lo interno y lo externo se conjugan ubicándose en ese delicado *entre*. Lo interior es la realidad psíquica subjetiva y lo exterior es el mundo objetivo de la realidad en tanto que no creada. En este sentido, no se refiere tanto a espacios adentro-fuera, sino a modos de relación. El primer mundo del niño es absolutamente subjetivo que incluye a la madre y al entorno inmediato a punto de estar fusionado con ellos. Mientras que lo extraño y no familiar es objetivo y sólo se accede a él posteriormente. Aquí lo externo involucra lo compartido, la alteridad y lo no-yo. Es por ello que dice: “mi enfoque tiene que ver con la primera posesión y con la zona intermedia entre lo subjetivo y lo que se percibe de manera objetiva” (Winnicott, 2007a, p. 19). Este sentido del entre Winnicott del objeto tiene para Winnicott “una importancia vital, y ser valioso como objeto intermedio entre el self y el mundo externo” (Winnicott, 2006b, p. 27) y además: “un objeto es inútil para el infante a menos que él mismo lo haya creado (...) pero para crearlo el objeto debe ser descubierto. Esto es una paradoja y hay que aceptarla como tal” (Winnicott, 2007b, p. 236).

Así se produce un desplazamiento de la correlación mundo y sujeto del plano de la conciencia al plano de la praxis. Es interesante notar que el cuidado y el espacio transicional privilegian una determinada esfera de la praxis: la producción según Heidegger o la creación de acuerdo a la terminología de Winnicott. Es decir, a lo que denomina espacio transicional. Vale aclarar que en este autor no propone una lectura positivista mediante el cual sujeto y objeto se constituyen como entidades empíricas separadas. Por el contrario, de la relación entre mundo y subjetividad resulta un vínculo implícito de significaciones. Si bien Winnicott nunca da una definición acabada y

precisa del sentido del mundo, es posible interpretar, a la luz de los fenómenos clínicos que investiga, que se corresponde con la descripción husserliana de “mundo de la vida” y con la heideggeriana de “ser en el mundo”. En efecto, el mundo expresa un plexo de relaciones interesadas, llenas de sentido, en las que vive un sujeto histórico-práctico. El individuo no se comprende a sí mismo en forma aislada, como si fuera una mónada; está implicado en las relaciones del mundo y desde ellas se comprende y existe, es decir, despliega su vida. Por ello se puede decir que la subjetividad es un “efecto” de la trama significativa e histórica del mundo.

Es en este contexto de la mutua implicancia entre sujeto y mundo donde se inscribe el tema de la creatividad: es el modo privilegiado de habitar el mundo de una manera viva y real. Ello sólo es posible si tenemos en cuenta uno de los aportes más significativos de Winnicott: la noción de *espacio transicional*. Esta noción da cuenta de “el lugar” de la simbolización y la potencialidad del verdadero self. Este espacio que no es externo ni interno, sino paradójico (es al mismo tiempo interno y externo) permite la realización de la experiencia creadora que da sentido a la existencia en la medida que crea al mundo y es creado por él.

#### 4. Conclusiones

El psicoanálisis de Winnicott nunca demostró una lectura precisa de la filosofía. Sin embargo, muchos de sus desarrollos poseen un rasgo de acercamiento a esta disciplina. Tal como se lo ha expuesto, el concepto de fenómeno transicional llama a una profundización mayor que el del espacio de la psicopatología clínica. Así, la fenomenología hermenéutica de Heidegger permite otorgar un estatus preciso a la relación entre *espacio transicional* y *creatividad*. En efecto, la estructura fundamental del *Dasein* como ser-en-el-mundo posibilita una lectura del “espacio” en términos semánticos: el espacio que habita el *Dasein* no dice referencia alguna a una geografía sino a la vivencia significativa del lugar. Por otra parte, esta estructura intencional del ser-en-el-mundo permitiría fundamentar un “espacio de transición” o “espacio transitivo”, un “entre” que trasciende la categoría gnoseológica de un supuesto sujeto frente a un objeto, de un interior vs. exterior. Finalmente, la afirmación del *Dasein* como Existencia permite comprender el sentido de la creatividad winnicottiana. *Existir* significa desplegar posibilidades en las que el *sí mismo* está implicado. El *Dasein* como ser posible trasciende constantemente los límites que le impone la historicidad, se lanza hacia el futuro y con ello puede tomar la iniciativa de su vida. Es en la posibilidad donde se expresa el punto de vista de la novedad.

#### Referencias Bibliográficas

- Bareiro, Julieta y Bertorello, Adrián (2010) “Lógica de la diferencia y lógica de la alteridad: Sentido y Sinsentido en Heidegger y Winnicott” en *Anuario de Investigación*, Buenos Aires: Ed. Secretaría de investigación de la facultad de psicología de la Universidad de Buenos Aires, Vol. XVII, Tomo II, pp. 275-282.
- Davis, M y Wallbridge, D (1981) *Límite y espacio*, Bs.As.: Amorrortu.
- Heidegger, M. (1986) *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer (Tr. esp. de E. Rivera, *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997).
- (1994) „Der Ursprung des Kunstwerkes (1935/36)“ en Heidegger M., *Holzwege*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- (1999) *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Phillips, A (1997) *Winnicott*, Bs.As.: Lugar editorial

- Winnicott, D. W (1979) *Escritos de pediatría y psicoanálisis*, Barcelona: Laia  
(1993) *Exploraciones Psicoanalíticas I*, Bs.As.: Paidós  
(2006a) *El hogar, nuestro punto de partida*, Bs.As.: Paidós  
(2006b) *La familia y el desarrollo del individuo*, Bs.As.: Hormé  
(2007a) *Realidad y juego*, Bs.As.: Gedisa  
(2007b) *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador*, Bs.As.: Paidós

## **Fundamentos para una Hermenéutica Existencial:**

### **Aproximación a la hermenéutica heideggeriana desde los párrafos 28 a 32 de *Ser y tiempo***

Barragán Díaz, Miguel Ángel (Grupo Internacional de Investigación Tlamatinime sobre Ontología Latinoamericana: GITOL. Universidad Santo Tomás. Bogotá- Colombia)

#### **Introducción**

Habitualmente cuando estamos solos o acompañados se manifiestan diferentes formas de comportarnos y de sentirnos, se manifiestan diferentes modos de ser. Esto se refleja en los diálogos que usan las personas al momento de encontrarse pues preguntan y responden, ya sea de corazón o por protocolo ¿cómo estás, cómo te va? –bien gracias; también se refleja en la actitud para hacer las cosas, se expresa igualmente en nuestros ojos, en las facciones del rostro y del cuerpo en general, ya que algunas veces notamos que los seres humanos están tristes, nerviosos, aburridos, perezosos, cansados, amargados, decaídos, angustiados, compungidos, estresados, alegres, serenos, etc., y a todos estos adjetivos es lo que distinguimos como estados de ánimo o temples anímicos y hacen que estemos-siendo y que comprendamos en cada instante de nuestra existencia. ¿Pero qué tiene que ver los estados de ánimo con la hermenéutica?

Justamente, el presente trabajo busca comprender los constitutivos originarios del *Dasein*, tales como la Disposición afectiva y el Comprender expuestos por Martín Heidegger en los párrafos 29 a 32 de *Ser y tiempo*, en el marco de la investigación desarrollada por el Grupo Internacional de Investigación Tlamatinime, a propósito de una hermenéutica existencial aún no debidamente expuesta en la obra clásica de 1927. Lo que se ha tenido en cuenta, es que por lo general cuando se piensa en hermenéutica, se comprende como el arte de interpretar y tradicionalmente se relaciona con palabras como exégesis e interpretación textual cuya función es realizar un minucioso estudio sobre toda la construcción que ofrece un texto para hacerse comprender y esclarecer su sentido. Sin embargo, es aquí precisamente donde Heidegger amplía este horizonte tradicional, pues no hace referencia sólo a la interpretación de texto o a un ejercicio puramente de la razón sino que está encausada a la existencia misma, en su cotidianidad, de ahí que la disposición afectiva y el comprender cobren su importancia en el análisis de los constitutivos originarios del *Dasein* cuya estructura fundamental es ser-en-el mundo.

Ahora bien, los párrafos a estudiar hacen parte del capítulo quinto de *Ser y tiempo*, titulado «el estar-en», lo primero a aclarar es que el estar-en hace referencia al modo de ser del *Dasein*, al modo como el *Dasein* tiene que habérselas con el mundo. El término *Da* que significa literalmente “Ahí” juega un papel preponderante en la comprensión y despliegue heideggereano, el “Ahí” hace posible que se hable de un aquí y un allí. De manera que el “Ahí” denota un estado esencial de aperturidad, es un modo de ser lo que está en juego en el *Dasein*, es una “espacialidad existencial” y solo le pertenece al él por su primacía óntico-ontológica, es donde se juega su estar-siendo con su facticidad, su estar-siendo-ahí del mundo.

Heidegger, para ampliar su explicación sobre Ahí en cuanto aperturidad, utiliza la imagen de *lumen naturale* argumentando que está referida a la “die existenzial-ontologische Struktur dieses Seienden, daß es *ist* in der Weise, sein Da zu sein. Es ist »erleuchtet«, besagt: an ihm selbst *als* In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein

anderes Seiendes, sondern so, daß es selbst die *Lichtung ist*<sup>1</sup> (Heidegger, 1953: §29, p. 133). Aperturidad quiere decir que el *Dasein* encuentra una luz [*Lichtung*] y está en camino de des-cubrir y ser ex-puesta una verdad existencial, su facticidad. Encontramos, así entonces, un fenómeno derivado del *Da* y es *die Lichtung*, el claro de luz, que le pertenece solo al *Dasein* de lo contrario no sería el ente que pudiese des-cubrir y abrir la existencia con sentido, con re-solución.

## 1. Los constitutivos cooriginarios del *Dasein*

En *Ser y tiempo* se manifiesta que solo hay un ente que le es posible preguntar por el ser y su sentido, a este ente se le llama *Dasein* y la estructura fundamental sobre el cual gira el análisis existencial del *Dasein* es el estar-en-el-mundo, con la intención, según Heidegger, de captar el modo originario de ser del *Dasein* desde sus posibilidades y maneras de ser (Cf. 2006, §28, p. 155) desde la cotidianidad, la solicitud y el respecto. Al intentar captar el modo originario, Heidegger va en contravía de la tradición filosófica, pues no pretende encontrar el origen de ser de este ente en un sólo constitutivo sino que si se encuentran más constitutivos entonces formarán parte fundamental del ser del *Dasein*, además, dichos constitutivos no serían excluyentes entre sí, a esto le ha denominado el fenómeno de la cooriginariedad ¿A qué viene el tema de la co-originariedad con esta investigación hermenéutica? ¿A caso sí serán indispensables para la hermenéutica o para hacer hermenéutica? De aquí se despliega el efecto de ésta investigación sobre el *Dasein*, sobre una nueva y posible construcción hermenéutica. Por lo pronto hay que decir que Heidegger plantea que los *constitutivos cooriginarios fundamentales* del ser del ser humano, *Dasein*, son la *disposición afectiva* y *el comprender*.

Heidegger ha llamado, ontológicamente, a uno de los constitutivos cooriginarios del *Dasein* como *Disposición afectiva (Befindlichkeit)* y que ónticamente es conocido como el estado de ánimo, el temple anímico. Este se caracteriza por ser fugaz, pasajero, cambiante pero latente en la toda la existencia del *Dasein*, por eso algunas veces está feliz, triste, de mal humor o hasta indiferente a todo lo que acontece en su cotidianidad. Prácticamente en los estados de ánimo se manifiesta el modo “wie einem ist und wird”<sup>2</sup> (Heidegger, 1953: §29, p. 134), se manifiestan diferentes modos de ser. Heidegger señala que la *disposición afectiva* determina el modo como el *Dasein* se mueve y se abre al mundo, todo lo que le acontece en su cotidianidad está determinado por cierto estado de ánimo que emerge de él mismo. La forma de ser-en-el-mundo del *Dasein* está determinada de antemano por su *disposición afectiva*, por la manera como se *encuentra-estando* en lo que hace cotidianamente, más que como un simple estado de ánimo (según el habla común), como un estado de ser, como una posibilidad de ser cuando uno se encuentra en el mundo. Con esto “Schon hieran wird sichtbar, daß die Befindlichkeit weit entfernt ist von so etwas wie dem Vorfinden eines seelischen Zustandes”<sup>3</sup> (Ib.: p.136) justamente porque tiene que ver con la forma de ser del *Dasein*, por ejemplo, antes de analizar cualquier cosa o de recibir alguna noticia, incluso en este preciso instante que es está escribiendo o leyendo, ya han emergido ciertos estados de ánimo, se han despertado y desplegado de antemano, siempre emergen al momento que estamos

<sup>1</sup> La estructura ontológico-existencial de este ente, que consiste en que él *es* en el modo de ser su Ahí. Que el *Dasein* está “iluminado” [“*erleuchtet*”] significa que, *en cuanto* estar-en-el-mundo, él está aclarado en sí mismo, y lo está no en virtud de otro ente, sino porque él mismo *es* la claridad [*Lichtung*]

<sup>2</sup> “Cómo uno está y cómo le va”.

<sup>3</sup> “Se puede ver que la disposición afectiva es algo muy diferente de la constatación de un estado psicológico”.



en cualquier ocupación, estamos emboscados por disposiciones afectivas “Und überdies, Herr werden wir der Stimmung nie stimmungsfrei, sondern je aus einer Gegenstimmung”<sup>4</sup> (Ib.).

Ahora, eso que ontológicamente Heidegger llama como disposición afectiva lo trae a colación desde el análisis que hace de la *Retórica* aristotélica con el término *πάθη* (*pathe*), en especial del segundo libro del estagirita que hace referencia a la necesidad del conocimiento y del carácter que debe tener el orador sobre el oyente para suscitarle ciertos intereses, despertarle ciertas pasiones, emociones, sentimientos, o mejor, ciertas disposiciones ya sea para poderlo “persuadir y disuadir y vituperar y ensalzar y acusar y defenderse” (Aristóteles: 1994, 1377b - 2,20). En efecto, el autor de *Ser y tiempo* sustentará que el análisis de algunas disposiciones afectivas por parte del estagirita son las razones que justifican a la *Retórica* para que sea catalogada como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad, precisamente porque intenta esclarecer algunos modos de ser del *Dasein* bajo ciertas circunstancias que se pueden presentar en su facticidad, y además justifica que nadie después de Aristóteles ha interpretado una ontología fundamental de lo afectivo, “Im Gegenteil: die Affekte und Gefühle geraten thematisch unter die psychischen Phänomene, als deren dritte Klasse sie meist neben Vorstellen und Wollen fungieren”<sup>5</sup> (Heidegger, 1953: §29, p. 136).

Hasta el momento, se ha vislumbrado parte de lo que identifica a la *disposición afectiva*, de lo poco que ha sido estudiada y de lo determinante que es: ella se manifiesta ónticamente como el “voraussetzung und das medium des denkens und Handelns”<sup>6</sup> (Heidegger, 1983, §17, p102). Ahora, es preciso percibir cuáles son las posibles relaciones con el otro constitutivo existencial fundamental en el *Dasein: el Comprender*.

Cuando se habla sobre el *comprender* habitualmente tenemos la concepción de que es un ejercicio de la razón, de tener la capacidad de entender, captar, juzgar e interpretar algo, ya sea una situación, un discurso o un texto como tal, y del cual se preocupa de esto último la hermenéutica tradicional. Sin embargo, el autor de *Ser y tiempo* acotará que ese ejercicio de la razón es solo un modo del comprender, más aún, apuntará que el ejercicio de leer textos simplemente es un modo de interpretar; en el párrafo 31 sostiene que “Verstehen ist immer gestimmtes (...) als Grundmodus des Seins des Daseins”<sup>7</sup> (Heidegger, 1953, p.143). Esto nos lleva a deducir que el comprender es un estado de ánimo, no meramente el uso puro de la razón, sino que en él se juega la afectividad del ser humano en cuanto que está abierto al mundo.

El *Dasein* por su naturaleza es puro y mero comprender, su existencia es comprender; de ahí que Heidegger indique que el comprender en cuanto existencial es un modo fundamental de ser del *Dasein* porque es un ser que está y es-en-el-mundo, sabe lo que pasa consigo mismo en su cotidianidad gracias a su carácter de apertura. Así la cosas, la estructura que Heidegger hace del comprender implica que el *Dasein* sea poder-ser, posibilidad, proyecto y sentido.

El *Comprender* nos remite en el *Dasein* a un poder-ser como su facultad más propia, por eso el *Dasein* estando en el mundo, en su cotidianidad, en su ocupación [*Bersorge*], es que él es y puede ser: “Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des

<sup>4</sup> “Y porque jamás seremos dueños de un estado de ánimo sin otro estado de ánimo, sino siempre desde un estado de ánimo contrario”.

<sup>5</sup> “Por el contrario: los afectos y sentimientos quedan sistemáticamente clasificados entre los fenómenos psíquicos, constituyendo de ordinario la tercera clase de ellos, junto a la representación y la voluntad. Y de este modo descienden al nivel de fenómenos concomitantes”.

<sup>6</sup> “Presupuesto y el medio del pensar y el actuar”.

<sup>7</sup> El comprender es siempre un comprender afectivamente templado (...) es un modo fundamental del *Dasein* ”

Daseins als Sein-können. Dasein ist nicht ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär Möglichsein”<sup>8</sup>(Ib.). De este modo, al *Dasein* lo que lo identifica como *Dasein* es centralmente poder-ser; el poder-ser es lo que le da la posibilidad, lo que él quiere ser. Por eso el *Dasein* estando en el mundo, tiene da la posibilidad de no ser un autómatas, una máquina sino poder decidir en cualquier momento lo que él puede-ser. En otras palabras, el poder-ser dinamiza la existencia a tal punto que el *Dasein* sabe que pasa consigo mismo.

Ahora, un modo de ser del *Dasein* que implica y limita al poder-ser y que en un momento tiende a parecer como sinónimo del poder-ser es lo denominado como *posibilidad*; esto quiere decir que el *Dasein* por estar en el mundo, por su aperturidad y su comprender, es un mundo de posibilidades; al *Dasein* le es posible ser... ¿ser qué? “No importa qué, no importa lo que *pueda ser*, el ser humano puede ser. Y por ello Heidegger lo califica como un *poder-ser*” (Cepeda H, 2007) y a pesar de que tiene múltiples posibilidades sólo puede tomar una, sólo puede ser-se [en] una posibilidad. Por esta razón Heidegger afirma que “Das Dasein entwirft als Verstehen sein Sein auf Möglichkeiten. Dieses verstehende *Sein zu Möglichkeiten* ist selbst durch den Rückschlag dieser als erschlossener in das Dasein ein Seinkönnen”<sup>9</sup> (Heidegger, 1953, §32, p.148). El proyecto es el «*abre y cierra*» constante de todo el abanico posibilidades que se origina y que encuentra el *Dasein*, por eso es que a él le va en su ser múltiples posibilidades sin importar de qué tipo sea, es decir si son ónticas, espirituales o afectivas. De lo anterior se deduce que en la estructura existencial del *proyecto* brota en cada instante toda posibilidad de ser del *Dasein* pues no es un ser que está terminado sino que es un ser que está en permanente realización, es un ser que se hace en el poder-ser.

Otro de los puntos que cobra importancia en los fundamentos para una hermenéutica existencial es el asunto de la interpretación, en alemán *Auslegung*. “Esta palabra significa literalmente ‘ex–posición’. La interpretación es, efectivamente una explicitación de lo dado en el comprender. La interpretación es una forma de *Auslegung*” (Rivera en: Heidegger, 2006, p.477). De manera que se confirma que la interpretación no es sólo interpretación textual sino un modo de comprender. Ahora bien, ex-posición se puede entender en varios sentidos, primero como aquello que se manifiesta, que se da a conocer; en segundo lugar, es algo que expone y se expone -en el sentido de correr riesgo-, se entrega, devela cierto modo de ser de algo, en este caso, la ex-posición elabora las posibilidades del comprender, es decir, el *Dasein* en cuanto se expone se abre ante las distintas posibilidades que le llegan y los distintos modos de ser al que puede llegar.

La interpretación en cuanto exposición, puede visualizar, mostrar y/u ocultar de antemano un determinado modo de ser a partir de sus posibilidades, fundado gracias a la *disposición afectiva* y el *comprender*, pues el interpretar se anticipa o adelanta a un modo de ver y entender pre-vio para ser-se, ya que esto suscita al *Da-sein* a mirar su ser y sus posibilidades en cuanto que él es proyectante. Por eso Heidegger (1953) sostiene que “*Auslegung* ist nie ein voraussetzungsloses Erfassen eines Vorgegebenen”<sup>10</sup> (§32, p.150) sino que se parte de algo en cuanto algo, por tanto se infiere que un fundamento de la interpretación es el en-cuanto, es decir el supuesto para proyectar posibilidades de ser. Esto deja entrever que la interpretación en cuanto ex-posición nos conduce al tema

<sup>8</sup> “En el comprender se da existencialmente ese modo de ser del *Dasein* que es el poder-ser. El *Dasein* no es algo que está-ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-posible. El *Dasein* es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad”.

<sup>9</sup> “El *Dasein* en cuanto comprender proyecta su ser hacia posibilidades”.

<sup>10</sup> “La interpretación no es jamás una aprehensión, sin supuestos, de algo dado”

de la pre-comprensión y se resalta porque está relacionado con el *circulus vitiosus*, es decir, cuando la interpretación se funda en el haber, tener y entender previo de algo en cuanto algo. De lo anterior se puede deducir que descubrimos las cosas que nos rodean porque están explícitas, se hacen visibles, están a la mano y en efecto sólo porque se descubren de este modo hay un supuesto y ciertamente decimos que tienen *sentido*.

Sentido es aquello que hace comprensible algo, y el único ente capaz de descubrir algo en cuanto algo es el *Dasein*, en efecto, a ese carácter descubridor es lo que se denomina *sentido*. La clave del sentido radica en que es un existencial y “Sinn als das formal-existenziale Gerüst der dem Verstehen zugehörigen Erschlossenheit begriffen werden”<sup>11</sup> (Ib. 151) de tal modo que, la interpretación ontológico-existencial del sentido reside en que el *Dasein* es el único ente provisto o desprovisto de sentido porque efectivamente, los otros entes no tienen el carácter de descubridor sino que se dejan descubrir, es decir, se abren o se cierran en su máximo grado ante la comprensión del *Dasein*.

Hasta el momento se ha mentado dos existenciales o estructuras cooriginarias del *Dasein*, a saber, la *disposición afectiva* y el *comprender*, con sus manifestaciones ónticas, es decir, manifestada la *Disposición afectiva* como estado de ánimo y el *Comprender* como poder-ser.

Ahora bien, queda pendiente la siguiente cuestión: en cuanto que el ser humano es *Comprender* y es lo que le da sentido al ser humano, ¿cómo tendría sentido si no comprende? Parece ser que lo vislumbrado por Heidegger y aún no desarrollado actualmente continúa siendo un vacío en la ontología y hermenéutica postheideggerianas, o por lo menos no se ha considerado suficientemente esta propuesta.

## 2. Conclusiones Provisionales

Se puede decir que el *Dasein* como estar-en-el-mundo, como ser-en-el-mundo y por su aperturidad, es puro y mero comprender, pero este comprender está afectivamente templado. Esta propuesta heideggeriana indica en primer lugar, que se rompe con la postura habitual que se posee al pensar o hablar del comprender ya que no se reduce simplemente al carácter epistemológico que tiene el *Dasein*, no es simplemente un conocer, sino que el comprender es un estado de ánimo en cuanto que está abierto al mundo. En segundo lugar, Heidegger relaciona y fusiona los dos constitutivos originarios del ser del ser humano con la expresión “*afectivamente templado*”, de tal manera que el comprender es un modo fundamental del existir, es decir que el *Dasein* se ocupa de su ser ya sea de la manera más propia o impropia, en el comprender se funda la cotidianidad y por supuesto su modo de ser al estar y ser-con otros.

Tras la analítica existencial que Heidegger elabora del *Dasein*, manifiesta como rasgos fundamentales en la constitución existencial originaria de éste, en primer lugar la *Disposición afectiva*, y en segundo lugar el *Comprender*. ¿Pero a qué vienen estos rasgos fundamentales con la investigación heideggeriana y nuestra investigación? La respuesta es que Heidegger en *Ser y tiempo* especifica cómo el *Dasein* es el centro para el esclarecimiento del ser y del sentido del ser; en nuestro caso se develará cómo en el *Dasein* reside una propuesta hermenéutica y quizá se le pueda caracterizar como existencial.

Lo que se ha tenido en cuenta, es que por lo general cuando pensamos en hermenéutica inmediatamente lo relacionamos con palabras como exégesis e

---

<sup>11</sup> “Es concebido como una estructura-formal de la aperturidad que es propia del comprender”

interpretación textual, y es aquí precisamente donde Heidegger amplía el horizonte, incluso desde antes de *Ser y tiempo* pues, como afirmaba ya en su curso de Hermenéutica de la facticidad (1995), “Die hermeneutik hat zum thematischen Gegenstand jeweilen das eigene”<sup>12</sup> (§5,25), tiene que ver con el aquí, el ahí y el ahora. En este sentido, ya de antemano, se puede ver que la hermenéutica es de súbito, totalmente diferente a todo lo que tradicionalmente se ha conceptualizado porque el comprender no es algo externo al ser humano, no es una hermenéutica de texto sino que es un estado existencial del ser humano.

Así, pues, una lectura pausada de *Ser y tiempo* nos lleva a detenernos en los párrafos en los que Heidegger propone una interpretación sobre el comprender, y desde los cuales emerge una pregunta que podemos proponer en estos términos: ¿Se puede dilucidar, y en qué medida, una propuesta hermenéutica de carácter existencial, a partir de los párrafos 28 a 38 de *Ser y tiempo*, donde Heidegger analiza el sentido del comprender?

Esto da a pensar que en Heidegger hay cierto aire de algo más allá que aún no se ha dicho, puesto que él “se esfuerza por entender no las estructuras (objetivas, metafísicas) del existir, sino el sentido (de la historia) del ser” (Vattimo, 1995, p. 63), un sentido (hermenéutico) del ser que tiene que ver con la existencia del ser humano que se llama *Dasein*. De ahí que sentenciara en sus lecciones de Ontología de 1923 que “Die Hermeneutik soll ja nicht kenntnisnahme erzielen, sondern das existenzielle Erkennen, d.h. ein sein” (1995, p.18 )<sup>13</sup>.

Esta investigación la hemos caracterizado como «una nueva perspectiva hermenéutica», en lo que Heidegger (1953) ha dado en llamar como hermenéutico-existencial: El “Das ursprüngliche »Als« der umsichtig verstehenden Auslegung (ἐρμηνεία) nennen wir das existenzial-hermeneutische” (§33, p. 157)<sup>14</sup>.

Ahora bien, ¿qué implica que el ser humano sea *Comprender*? ¿Qué conlleva de antemano suponer para llegar a afirmar que el ser humano sea puro y mero *Comprender*? Para llegar a afirmar esto se requiere de un marco teórico existencial, y después de exponerlo se tendría que decir cuáles son sus consecuencias; sin embargo, Heidegger nunca desplegó esto y se alejó de esta postura. Análogamente se puede decir que nuestra investigación es como jugar o repasar las jugadas de una partida de ajedrez que comenzó Heidegger y jugar a su modo, es decir, ver estrategias y visualizar las jugadas futuras, aún no desarrolladas. Y en esas estamos: buscando comprender una hermenéutica existencial arraigada en el mismo ser del ser humano, evidenciada en las más propias estructuras existenciales del *Dasein*, y no meramente reducida a interpretación de textos.

Finalmente reiteremos que el ser del ser humano, el *Dasein*, pregunta por el ser y en dicha pregunta le va su propio ser, puesto que es el único ente, entre todos los entes, que elabora la ya citada pregunta. Pareciera ser que es un ente que quiere ser. Y esto, en Heidegger, resulta ser lo auténtico del *Dasein*: el sentido del ser se revela ni más ni menos que en el ser humano, lo que no quiere decir que sea una ontología antropocéntrica, simplemente; lo que ha buscado Heidegger es que se lleve a cabo una ontología humana, que se desarrolle el sentido humano de lo que comprendemos como ser, o en otras palabras, que el ser tenga un sentido propio, nuestro, desde nuestra

<sup>12</sup> “La hermenéutica tiene por objeto temático el existir propio en cada ocasión”.

<sup>13</sup> “La hermenéutica no tiene por objetivo la posesión de conocimientos, sino un conocer existencial, es decir, un *ser*”

<sup>14</sup> “En-cuanto de la interpretación comprensora circunspectivamente comprensora (ἐρμηνεία) será llamado el “en cuanto” hermenéutico-existencial”

existencia, desde nuestra vida concreta existiendo en el mundo y no como un término racionalmente elaborado, abstractamente deducido, o lógicamente comprendido.

### Referencias Bibliográficas

- Aristóteles (1994). *La Retórica*. (A. Tovar, Trad.). Madrid: Instituto de estudio político. Edición bilingüe.
- Cepeda, H. Juan (2007). *Ontología de la educación. Lineamientos de filosofía de la educación con sentido de ser*. Bogotá: Whity.
- Heidegger, Martin (1953). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- GA 24 (1975). *Die grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt Am Main, Vittorio Klostermann.
- GA 29/30: (1983) *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Frankfurt Am Main, Vittorio Klostermann.
- GA 63 (1995) *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt Am Main, Vittorio Klostermann.
- (1999b). *Ontología hermenéutica de la facticidad*.(traducción de Jaime Aspiunda). Madrid: Alianza.
- (2000a). Segunda Parte. En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (pp. 275 - 391). Madrid, España: Trotta.
- (2006). *Ser y tiempo*. (J. Rivera. Trad). Madrid, España: Trotta.
- (2007) *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud y soledad*. (A. Círia, Trad.). Madrid, España: Alianza.
- Vattimo, Gianni (1995). *Más allá de la interpretación*. (Traducción de Pedro Aragón Rincón). Barcelona: Paidós Ibérica, S.A.

## Más allá de los sentidos: Aproximación Fenomenológico-Genética al baile de la Champeta

Barrera Vélez, Julio César (Centro Interdisciplinar de Estudios Humanísticos -CIDEH, Universidad de San Buenaventura, Cartagena-Colombia)

*Para Catalina González quien encarna la caribeidad...  
Enrique gracias por permitirme ver la posibilidad de acercarme una ontología del presente.*

### § 1. De los orígenes o primer movimiento

Al igual que los mitos los orígenes de la música “*Champeta*” son espurios o imprecisos, sin embargo, si dirigimos una mirada fenomenológico-genética al fenómeno en cuestión y nos orientamos metodológicamente por la sentencia platónica, de eco husserliano, que dice: “(...) No se debe partir de los nombres, sino de conocer e investigar las cosas partiendo de ellas mismas más bien que de los nombres (Cratilo,383d). Al orientarnos hacia “las cosas mismas encontramos que los primeros vestigios del fenómeno cultural llamado “*Champeta*” o “música negra” aparece en los años 1969 a 1972 en los sectores populares del barrio la Quinta en Cartagena de Indias, específicamente en la caseta “Subway” y en la caseta “La Dinámica” del barrio Olaya Herrera en estos contextos sub-urbanos comienza un proceso pre-reflexivo que instalado en la “actitud natural” categoriza de manera genérica el *ethos* o forma de ser, actuar de aquellos sujetos problemáticos y pendencieros que en los bailes de estos sectores sacaban por el menor motivo un cuchillo de ancha hoja, intermedio entre la machetilla y el cuchillo grande de cocina, con el que generalmente causaban graves lesiones a quienes se atravesaban en su camino (Cfr. Muñoz, 2000).

El resto de los habitantes de estos barrios comenzó a denominar a estos sujetos de manera peyorativa como “*Champetuos*”. Al tiempo que de forma analógica el vocablo “*Champetuo, Champetero...*” se comenzó a usar para designar otro grupo de sujetos que ataviados con pantalones a cuadros, boca ancha, confeccionados con una tela sintética conocida como “terlenka” y camisas a rayas de colores fuertes, junto con unos zapatos de plataforma llevando al hombro una grabadora a todo volumen, junto con una peñilla ancha y grande expuesta a la vista de todos en uno de los bolsillos traseros del pantalón (Cfr. Muñoz. 2000).

Más tarde el término “*Champetuo, Champetero...*” paso a denotar el tipo de música que se escuchaba y bailaba en los barrios anteriormente mencionados y otras zonas marginales de la ciudad, música de sustrato africano o “música negra”, como también se la denominó, que se caracterizaba por mezclar los ritmos foráneos con los ritmos autóctonos. En este contexto marcado por la hibridación socio-cultural en estas zonas marginales se comenzaron a realizar competencias entre los llamados “*Pick up*”, que básicamente son grandes cajas de madera con amplificadores de alta potencia (Cfr. Muñoz.2000). Estas competencias por quien tuviera el más fuerte, mejor, variado y selectivo acervo de música tanto nacional como extranjera, especialmente “música africana”, cristalizó en la socialización de la música africana con los ritmos propios como: el *Bunde, el Bullerengue, la Cumbia, el Mapalé* que se mezclaba de manera empírica a “al oído..” como dicen los cultores del fenómeno que nos ocupa con el *Reggae, Calipso, Socca, Kanda, Bongo, Dibala y African Connection*. (Cfr. Muñoz.2000). Dicha mezcla dio como resultado lo que se conoce hoy en el

Caribe Colombiano como “Champeta” (Cfr. Muñoz. 2000). Continuando con esta génesis el primer trabajo musical sobre la “*Champeta*” que fue realizado por músicos profesionales data del 24 de Agosto de 1974 cuando Justo Valdez Cáceres y Viviano Torres, dos palenqueros asentados en Cartagena hacen una propuesta musical caracterizada por la fusión de algunas raíces rítmicas de su cultura, tales como la “*chalupa*”, variante palenquera de los aires de “fandango” con el “*juju nigeriano*” de origen africano en el grupo conocido como “Son Palenque”. He aquí como comienza paulatinamente a destilarse y configurarse la hibridación musical y cultural denominada música Champeta. En esta misma línea Viviano Torres crea su propio grupo llamado “*Anne Swing*” que se va a caracterizar por la búsqueda de un lenguaje urbano lo relativo a las letras de las canciones y musicalmente combinará ritmos como: *Zambapalo, Chalupa, Mapalé, Bullerengue con Soukus, Reggae, Calipso, etc.* Dando como resultado un ritmo singular que categóricamente se llamó *Champeta* (Cfr. Muñoz. 2000).

Como cierre a este acápite con el advenimiento en 1982 del Festival de Música del Caribe comienza a fortalecerse el fenómeno cultural de la música Champeta, puesto que las diferentes muestras sonoras del Caribe francófono e inglés enriquecieron lo que los afrodescendientes veían haciendo de manera empírica con la fusión de lo raizal con lo foráneo. En esta aspecto se evidencia que de manera *pre-categorial* que estos grupos sociales (palenqueros, sectores populares y músicos de “oído” junto con los profesionales) intuyeron que esos aires musicales foráneos que escuchaban en las competencias de los “pick up” los fines de semana, no les eran del todo desconocidos, sino que en su memoria auditiva o fenomenológicamente en su proceso de rememoración, ya estaban de manera *a priori* esas melodías inscritas en la “memoria corporal” en donde la *polirítmica gama* que de *facto* les pertenece despierta el sustrato ontológico que sus antepasados les transmitieron y que siempre han sentido en su ser como un “zarandeo” constante, como el del mar que late en su interior (Cfr. Muñoz. 2000).

De tal forma que en los rasgos del lenguaje *kinésico* y *émico* (Foucault. 1996) que aflora cuando bailan al ritmo de Champeta se evidencia que esos aires foráneos ya les pertenecía porque una parte de África y del heteróclito Caribe está en la estructura *óptica* y en lo más profundo de sus imaginarios personales y colectivos como una formas de resistencia a la sistemática unificación que la cultura de la globalización decreta en nuestros días. Entonces lo que empezó en el barrio, en las calles se fue apropiando de los diversos sectores de Cartagena y permeo de manera paulatina la identidad de la *civitas*. De esta forma un aspecto de la identidad de los afrodescendientes excluidos de la Cartagena de postal o del centro histórico y el sector amurallado que se vende a los turistas se transformó en uno de los mayores símbolos urbanos de la Cartagena de finales del siglo XX e inicios del XXI (Cfr. Muñoz, 2000). Empero cuando hoy asistimos a la “normalización o naturalización cultural de este ritmo” no debemos olvidar que en sus inicios fue estigmatizado como “vulgar” sin comprender que esta forma de bailarse la vida era una “mimética” manera de expresar la rabia, la rebeldía que muchos de estos excluidos llevaban dentro de sí. Más la comprensión general que se ha dado al fenómeno cultural de la Champeta se caracteriza por presentar una mirada epidérmica en donde lo sensual, la patentización de lo erótico a flor de piel obnubila la mirada y no permite ver que más allá de los sonidos, de las letras y del movimiento existe un universo simbólico que hace visible la invisibilidad a la que es sometida por la cultura dominante esta manifestación cultural.

## § 2. El baile como mundo de imaginarios.

El baile es un lugar para el encuentro es un espacio pletórico de significados sociales y culturales en donde las personas pueden percibirse, es proximidad del uno con el otro, o de los unos con los otros en la cual se construye una forma sui generis de comunicación bajo determinados códigos que se materializan en la gramática singular que produce la fusión de los sonidos y movimiento al danzar. Fenomenológicamente visibilizamos -junto con Vargas & Harry Reeder- en el baile un lenguaje que hace patente una estructura lenguajica que cobija, por ejemplo, la mirada, el gesto la corporalidad, la danza, etc. (Vargas & Reeder, 2007). En este contexto la música es la forma más personal de arte que poseemos. Eso lo saben hasta la saciedad los cultores de la Champeta quienes a punta de pie dibujan las líneas y los contornos de algunos rasgos de su identidad. A fin de cuentas los pies son los sensores musicales del mundo (Cfr, Muñoz.2000). De tal forma que tematizamos el baile de la Champeta desde su “textura semántica” o manifestación singular de la subjetividad (Vargas & Reeder. Op.cit: p.99) en y desde la cual se hace visible una manera-de-ser u “una ontología regional de la experiencia vivida del sentido” (Vargas & Reeder. Op.cit).

En este horizonte encontramos que el ritmo es connatural a todo lo que existe en este horizonte vemos a diario en las diferentes urdimbres del mundo de la vida que la persona tiene su propio ritmo y es una característica física universal. Sin embargo en el África el ritmo da la sensación de estar escriturado en el cuerpo de sus gentes por la facilidad para atrapar el tiempo en su distribución del sonido en el compás en la marcación del individuo que reescribe con los armonías, las amalgamas de nuevos vientos... Por ende, bailar implica sumergirse en un mundo de imaginarios singulares. En la música y el baile de la Champeta se evidencian un horizonte rico en *resemantizaciones* e inflexiones de la literalidad del lenguaje que materializan el ser del ritmo como forma de objetivación de un modo de estar-en-el-mundo que abarca no sólo la racionalidad sino la afectividad como otra manera de sistematizar la experiencia (Cfr. Gadamer.1999). En esta línea Platón en el Banquete establece una fuerte relación entre la música y el amor al decirnos que la música es su vez un conocimiento de las operaciones amorosas en relación con la armonía y el ritmo.

Aspectos que vistos en conjunto nos develan como en la vivencia de la reminiscencia griega las secretas claves de los códigos del cuerpo. La semántica y el léxico son nómadas y presentan un contacto de bordes, de fronteras, o de intersección entre ambos. La música manifiesta la energía perceptiva y la percepción sensorial a las condiciones del suelo caribeño. El uso que los sujetos hacen del espacio con fines de significación corporal de proximidad y de alejamiento. He aquí una metáfora del espacio objetivado en significados en un espacio concreto, abierto y expuesto a los demás, es una manera de mostrarse de *epifanizarse* y de sentirse orgulloso de ser vistos a través en y desde el baile. Pues al decir de Muñoz Vélez “ser visto y mirarse en el espejo de los otros es uno de los distintivos particulares del ser caribe” (Cfr. Muñoz.2000).

Esta mostración de algunos fragmentos de la interioridad individual y colectiva se concretiza en el baile de la Champeta específicamente en el rol que en él juega la seducción, los gestos y los movimientos del cuerpo, la sensualidad qué modo de puente acerca y distancia a quienes se sumergen en su oleaje. Los acerca dentro de un conjunto de signos visibles que proporcionan la interacción



entre las parejas y los distancia puesto cada uno materializa en su ritmo personal una forma singular de vivenciar el acontecimiento musical que le permite el encuentro y reconocimiento del otro. En esta perspectiva expresiones como:

Quando oigo el golpe del tambor, el profundo repiqueteo sobre el cuero, siento que me hierve la sangre, me brinca todo el cuerpo, mi existencia se me zarandea, porque el tambor está dentro de mí. Siento que una voz profunda me dice baila, baila (Cfr. Muñoz. 2000).

En esta “vivencia” se hace evidente que el baile como lenguaje rítmico atraviesa en el ámbito cultural de manera transversal todos los existenciaros mediante los cuales *estamos-en-el-mundo* en la atmósfera cultural e identitaria que genéricamente llamaos caribeidad. Este hecho, por ejemplo, agrade la mirada en la forma de caminar de la mujer que *camina-baila* al ritmo natural de la marea. En este horizonte de esa resonancia ancestral de la vivencia anteriormente citada la sintetiza el poeta Jorge Artel cuando en el poema Tambores en la noche nos dice:

Los tambores en la noche parecen que siguieran nuestros pasos...  
 Tambores que suenan como fatigados  
 En los sombríos rincones portuarios  
 Los tambores de las noches con como un grito humano..!  
 ¡Danza, Mulata, mientras cantas al compas del tambor de los abuelos!  
 Al son languideciente de la raza...

He aquí como el poeta Artel nos enrostra el tambor atávico que en el Caribe se lleva dentro del alma y que retumba en los recuerdos haciendo parte del “*mundo de la vida*” como una segunda naturaleza no orgánica sino cultural. De esta misma forma los cultores de la Champeta intuyen de manera *pre-reflexiva o a priori* que ellos son el ritmo de lo que bailan sin importarles que aquellos que sólo son capaces de percibir lo inmanente nieguen *per se* su valor estético. Puesto que el fenómeno cultural en cuestión nos refrenda una vez más que en el ámbito cultural del Caribe la muerte es asumida como una fiesta. Fiesta por lo que la vida vivida como ese incesante “torrente de vivencias” permito hacer y dejo su huella a manera de mácula en la memoria colectiva de nuestros seres más cercanos. En este contexto el baile de la Champeta posibilita crear desde lo individual y desde lo colectivo un sin número de pases y movimientos que se comunican mediante signos corporales con el otro. Otro con quien se “hacemos un cuerpo...” que a manera de anámnesis despierta la memoria rítmica dormida en la corporalidad.

Lo anterior se materializa en expresiones como la de la folclorista Delia Zapara Olivilla cuando nos dice: “(...) Yo no sé hablar, yo lo que tengo son vivencias. “En mi piel está escrita la historia musical de Cartagena” (Cfr, Muñoz. 2000). Por otra parte, en la tematización e interpretación del fenómeno objeto de estudio encontramos que el lenguaje con que estos grupos sociales apalabra su realidad inmediata y se representan el mundo es una de las claves de su supervivencia cultural. En esta línea, por ejemplo, al observar al tamborero cuando percute con sus manos o palos el cuero del tambor traduce sonidos que lleva incoados en su

garganta y se autodescubre como instrumento, es decir; delezianamente el tamborero experimenta en el éxtasis de su ejecución un *devenir-sonido* que hace visible la invisibilidad del *cuerpo-tambor* que lo habita (Cfr. Deleuze.1993). Los estudiosos de este hecho como Jean Price y otros sostienen que los tambores “hablan” y que el tamborero diestro descubre de manera intuitiva sus más hondos secretos. Por tanto, puede ejecutar, apoyado en esta forma singular de interpretar la grafía musical del instrumento-cuerpo, unos sonidos que nunca podrá aprisionar la partitura.

El primer músico blanco en darse cuenta de esto fue Georges Gershwin cuando al sumergirse en el mundo negro de los Estados Unidos y Cuba, experimentó que la música que cultivaban las comunidades negras estaba más en su espiritualidad, en su forma de vivir y ver la vida que en el registro del papel pautado. Hecho este que se repite con un matiz analógico en el seno de la música Champeta. Por otro lado, si volvemos a dirigir la mirada al lenguaje observamos que en el nivel letrístico la Champeta rehabilita en línea gadameriana de la “rehabilitación de los prejuicios” (Cfr. Gadamer, 2001) la manera singular de apalabrar lo cotidiano mediante espontáneos procesos de resemantización donde el juego del doble sentido hace explícito el humor que caracteriza el parte del modo de ser del caribe. En donde la casi totalidad de lo que acontece en la cotidianidad independientemente de su naturaleza se permea de humor. Esto se refleja en la Champeta en expresiones como: “*A Cata le gusta, le gusta el huevo criollo...*” o “*Tírala, jálala, muérdela...*” En donde no solo se alude en el primer caso a un gusto gastronómico sino que se hace un guiño sobre el gusto erótico. En la segunda acepción el subrayar los movimientos y la violencia sobre el otro también hace un alusión implícita al sexo. De esta forma este fenómeno cultural crea nuevos códigos comunicativos que denotan un universo simbólico que cobija “juegos de lenguaje” que van desde lo barrial o contexto inmediato a un contexto más general.

### § 3. De la invisibilidad a la visibilidad del ser Caribe.

A pesar que en la música Champeta sus letras no tienen una alusión ni directa ni explícita al racismo y a la exclusión social que de facto de vive en la Cartagena de Indias, en lo profundo de su grito encontramos un esfuerzo constante por hacer visible el histórico proceso de ostracismo que han sufrido las diversas manifestaciones culturales de los afrodescendientes por parte de los mecanismos regulativos de la cultura oficial. He aquí como la llamada “música negra” que según, Elizabeth Cunin (2003) explicita un “etiquetaje racial” que categoriza peryorativamente a un movimiento contra-cultural ha sufrido con la comercialización de la música Champeta un proceso de “naturalización” en el seno de la cultura oficial que ha comenzado a verse reflejada en el espejo identitario que dicho fenómeno posee.

De tal forma que la Champeta ha permitido hacer visible todo un *corpus* de “práctica ontológicas” que singularizan el *ethos* de los afrodescendientes. Por consiguiente, la Champeta, como explicitación de una parte de los *existenciaristas* de los sectores marginales de la urbe nos cuenta una historia y con la teatralización del lenguaje plástico de su baile saca a la luz haciendo visible aquello que la moralidad imperante de la sociedad tiende a ocultar. Este fenómeno cultural de naturaleza híbrida materializa gran parte del ser caribe o de la caribeidad porque el variopinto mundo del Caribe cruzado por el mestizaje tanto en lo insular como en lo continental aflora en el carácter *híbrido* y multicultural que las fusiones de las

sonoridades: Africana, Indígena y Europea han generado en un ritmo que trasciende la mera esfera de lo musical y se ha ido configurando en un rasgo invariante del ser Caribe. En suma, la Champeta irrumpe en el mundo de la vida como símbolo de un nuevo rostro. De un rostro multicultural que fusiona y armoniza de manera *analógica*, es decir subrayando las semejanzas pero respetando las diferencias, los antagonismos entre lo blanco, lo negro y los vestigios indios que en la identidad Caribe aún sobreviven a manea de sustrato *óptico* de en el ser individual y colectivo de estos pueblos del mar.

### **Referencias Bibliográficas:**

- Cunin, Elizabeth (2003). *Identidades a flor de piel. Lo “negro” entre apariencias y pertinencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena-Colombia*. Cartagena: Observatorio del Caribe Colombiano-Instituto Francés de Estudios Andinos & Instituto Colombiano de Antropología.
- Foucault, Michel (1996). *Las tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
- Gadamer Hans Georg (2001). *Verdad y Método. Fundamentos de hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme. Trad de Ana Agud
- (1999). *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona: Paidós
- Husserl, Edmund. (1980) *Experiencia y juicio: Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. México: UNAM. Trad de Jas Reuter.
- Platón (1983). *Diálogos*. Tomo I. Madrid: Gredos. Trad de F. J.Olivieri.
- Deleuze, Gilles (1993). *Critique et clinique*. París: Minuit.
- Muñoz Vélez, Enrique Luis (2000). “La música popular: Bailes y Estigmas Sociales. La Chmpeta, la Verdad del Cuerpo”. En: *Revista Huellas*. Universidad del Norte. N° 67 y 68.
- Vargas Guillén, Germán & Reeder, Harry P.( 2007). *Ser y sentido. Hacia una fenomenología trascendental-hermenéutica*. Bogotá: San Pablo.

## **Hannah Arendt y los rasgos hermenéuticos de los conceptos de verdad y significado en el ámbito de los juicios.**

Catalina Barrio (UNMdP-CONICET)

### **Introducción**

A partir de escritos tales como *The Human Condition* (1958) y *Between Past and Future* (1968), Arendt analiza las ideas de verdad y significado como dos conceptos no disociados de la acción humana. Esto significa, desde estos escritos tempranos de la autora, pensar que la categoría de verdad se relaciona con la de facticidad y posibilidad de acción. En este sentido, lo significativo o el significado implican pensar el sentido de la verdad como un criterio para justificar un hecho. Todo significado se identifica, para la autora, con la función del discurso en un contexto y, a su vez, con la experiencia de los hechos inscriptos en los relatos. En éste sentido, el juicio es uno de los relatos sujeto a interpretaciones y revisiones. Es por eso que Arendt recurre al juicio reflexivo kantiano para analizar la perspectiva hermenéutica de la verdad según el contexto donde se inscriba o enuncie.

La verdad en el ámbito de lo contingente revela no sólo la verdad o falsedad de un hecho sino el agente narrador de un hecho. La explicación de la existencia de un *quién* para legitimar la verdad de un hecho se muestra en tres argumentos que en los escritos finales de la autora tales como *The life of the mind* (1978) o en *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1982) aparecen con más claridad. El primer argumento es la necesidad de comunicabilidad de aquello que se narra. El segundo está dirigido a la intersubjetividad o “mundo en común” compartido con otros que son los que juzgan lo que se narra. Y el tercero, la selección de los hechos a narrar que deben ser juzgados. Este trabajo rondará en estos tres ejes que básicamente son los que le dan sentido al mundo y, como consecuencia, determinan la verdad del discurso. Desde esta idea de la relación de verdad y significado con la figura del *quién*, mostraré que no es posible -a favor de Arendt- rebasar la significación fáctica de un criterio de verdad referido a los hechos narrados. Pero a diferencia de Arendt, sostendré que la irrebasabilidad fáctica -entendiendo por ella la única posibilidad de significar algo como verdadero, en este caso lo que se narra a partir de un hecho- no determina al agente, sino que el agente se determina desde sus posibilidades de acción.

### **I) La voz narrativa**

Cuando Arendt habla de “narrar” se refiere a la voz narrativa. La “voz narrativa” a la que se refiere esta asociada principalmente a tres cuestiones: la primera que es la que trabaja en *Eichman in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (1963) está relacionada con la figura o el relato de Eichmann. Aquí la autora trabaja el rol del espectador en tanto constructor de cierto relato que no tiene que ver con garantizar la verdad de lo emitido, sino con pensar la validez de lo cometido y cómo se puede juzgar a partir de ello. La figura del espectador se vincula en éste caso con la del narrador. La segunda tiene que ver con el discurso narrado crítico, es decir, lo que Arendt trabaja en *The Human Condition* (1998) y en su ensayo de 1961 titulado “The crisis in Culture: Its Social and Political Significance”. Esta perspectiva crítica de lo narrado tiene que ver con la formación de opiniones públicamente válidas en el espacio político y a su vez, con el contexto en donde se atienden las opiniones de los otros bajo la fuerza del argumento persuasivo público. La tercera categoría donde ella trabaja la idea de

narración (esto aparece fundamentalmente en sus escritos más tardíos: *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1982) y *The life of the mind* (1978)) es el juicio político en colapso con la tradición, es decir, la facultad o la función del juicio reflexivo kantiano con el rol del filósofo como narrador. Aquí Arendt configura los aspectos mediante los cuales es posible pensar políticamente al juicio desde la validez ejemplar que el sujeto de la narración recoge para emitir y ser escuchado en el ámbito de lo público o de los juicios, tal como aparece en el caso Eichmann. A pesar de estas divisiones forzadas de los aspectos que Arendt trabaja desde el relato, hay un aspecto importante a tener en cuenta en el pensamiento de la autora y es que pareciera que la “narración” o la “voz narradora” tienen una función tan importante como el juicio reflexivo en el espacio político. Lo cierto es que a partir de la enunciación entendida como un caso más de la acción humana, se definen o se concretan el resto de las categorías arendtianas pensadas políticamente. A mi criterio, esto se ve más claro en sus últimos escritos en donde la autora construye ontológicamente las funciones prácticas del pensamiento, la voluntad, el juicio, la libertad, etc. El punto de partida del análisis de los juicios reflexivos kantianos de los cuales Arendt se apropia, es la función del relato.

El agente es la figura enunciativa del narrador, es el “enunciador del relato” que se desdobra en la vos y la mirada siendo aquí donde aparece el primer responsable de lo emitido: el espectador. El valor de lo narrado se define en el mismo sentido que le da Charles Taylor, la identidad del narrador se disuelve porque sólo él (el espectador) enuncia los juicios narrativos en momentos de crisis. El agente narrador de un hecho no es quien participa del hecho sino quien lo especta. Arendt hace una distinción entre los agentes implicados y los actuantes narrativos. Pues para ella, no hay “actuantes narrativos” sino actores del espectáculo. Ahora los únicos que tienen la capacidad de enunciar el juicio o juzgar un hecho son los espectadores (Arendt, 1978, p. 260-261). En éste sentido la figura del espectador se asocia con el *quién* que refiere tanto a la vos narrativa como a los actuantes de los hechos. El *quién* y el *qué* de lo que se relata es lo mismo. El *quién* es el que valida el relato y el *qué* va necesariamente acompañado del contenido “demostrado” del relato que no está en relación con el autor del relato sino con quien produce el relato. En éste sentido todo enunciado fáctico es un enunciado narrativo para Arendt: “La revelación del *quién* mediante el discurso, y el establecimiento de un nuevo comienzo a través de la acción, cae siempre dentro de la ya existente trama donde pueden sentirse sus inmediatas consecuencias [...] las historias pueden registrarse en documentos y monumentos, pueden ser visibles en objetos de uso u obras de arte, pueden contarse y volverse a contar y trabajarse en toda clase de material.” (1998, p. 184). Pero lo interesante es cómo la Arendt de *The Human Condition* disemina los significados de actor y autor de las tramas narradas: “Aunque todo el mundo comienza su vida insertándose en el mundo humano mediante la acción y el discurso, nadie es autor o productor de su propia vida [...] las historias, resultado de la acción y el discurso, revelan un agente, pero ese agente no es autor o productor. Alguien lo comenzó y es su protagonista en el doble sentido de la palabra, o sea, su actor y paciente, pero nadie es su autor.” (1998, p. 184). Porque hay un desconcierto acerca del significado del relato que devela la figura del *quién* puesto que no se sabe quién es el que cuenta y cómo lo cuenta. En éste sentido, la verdad de un enunciado no se remite a sus condiciones de enunciación, sino a sus condiciones de verificación del relato bajo la figura de “quién fue responsable de ese acto” (Arendt, 1964).

Arendt no hace una construcción de tipo semántica del asunto (podría ser) sino que hace un análisis político del asunto. En ella el carácter de “cosa” u objeto narrado podría traducirse en hechos significativos que, al momento de ser narrados adquieren

validez. La significación narrativa entonces, puede tener dos referencias: la primera tiene que ver con el estatuto *público* de lo narrado. Pues implica pensar “qué es lo que se cuenta en el ámbito de lo público” (esa función la tiene el espectador de los acontecimientos y por medio de ese relato se construye un juicio acerca de cómo puede ser tratado ese caso “particularmente” en crisis. De aquí que nace el juicio reflexivo). Y la segunda, refiere a la condición intrínseca del humano que es la “acción” a juzgar y que siempre dependerá de quien la cuente (el *quién* de la acción narrativa). Ambos aspectos de la función narrativa significada, es decir, del objeto del relato o hecho y quien lo enuncia, van de la mano. Por éste motivo es que se juzga a los agentes implicados en los hechos criminales en épocas de totalitarismos por ejemplo (un caso de ello vuelve a ser el de Eichmann).

Arendt no piensa como Heidegger el punto de partida de lo público en el ámbito de los juicios, pues para Heidegger lo privado es el mundo circundante que nos rodea y que nada tiene que ver con categorías políticas tal como lo plantea Arendt<sup>1</sup>. Tiene que ver más bien con la facticidad significativa del mundo que nos rodea. En el caso de Arendt, tanto lo público como lo privado se definen por su consentimiento histórico (Arendt, 1996, pp. 110-115). Este sentido de lo público que Arendt trabaja en el artículo titulado “Qué es la autoridad” remite a que en primer lugar las significaciones de determinados conceptos tales como autoridad, publicidad, etc. nacen y se modifican legitimándose en la corriente histórica. En segundo lugar Arendt busca a través de la experiencia política la *naturaleza* de estos conceptos que han modificado su función práctica a lo largo de la historia: “... todo está relacionado con el contexto funcional...” (1996, p. 113).

Volviendo a la cuestión de la narración en vínculo con los juicios, se podría pensar al discurso narrativo como una estructura discursiva referida a los casos de totalitarismo o a casos críticos histórico-políticos. Uno podría pensar en que el modo de discurso sobre el que se apoya Arendt refiere a ésta estructura y podría ser provechoso para los fines narrativos de la voz que enuncia. Pues se comprendería con mayor claridad la función no de develar la verdad o mentira sino la de transparentar las funciones narrativas en el ámbito de los juicios.

## II) El juicio del espectador y las funciones del relato

“Juzgar” un pasado ocurrido tiene que ver con los hechos del pasado (Arendt, 1996, p. 12-15) pero evaluar críticamente ese hecho tiene que ver con la voz que representa ese pasado, es decir con la voz narrativa que conforma el relato del pasado. El espectador “comprende *la verdad* de lo que versa el espectáculo, pero el precio es la retirada de toda participación en él” (Arendt, 1978, p. 93). Sin embargo, “retirarse de la acción” permite situarse, en el caso del espectador, más allá de la acción propiamente realizada, para juzgarla y comprender el significado de la acción cometida. El juicio del espectador permite incluir la apreciación de todo el conjunto que participa de la acción en su relato. El significado de los “asuntos humanos” críticos, lo trasmite el espectador. La cuestión está en qué trasmite cuando relata el significado del objeto a juzgar y si ese contenido es válido para ser juzgado. El espectador en el espacio público define el

---

<sup>1</sup> Este significado acerca de lo privativo de lo público aparece en *Ser y Tiempo* cuando Heidegger menciona la distinción entre mundo circundante y mundo público: “La obra de la que nos ocupamos en cada caso no está solamente a la mano del mundo privado, por ejemplo en el lugar de trabajo, sino que lo está en el *mundo público*. Con el *mundo público* queda descubierta y accesible a cada cual la *naturaleza del mundo circundante*.” (1997, p. 98).

significado de lo relatado bajo la categoría de la “imparcialidad”<sup>2</sup> en donde reúne las opiniones de los otros y define el criterio decisivo a juzgar abarcando los diferentes puntos de vista (Hermsen, 1999, p.74).

La “imparcialidad” del espectador reproduce la imagen del hecho y hace corresponder con la realidad, la verdad del hecho. El objeto representado y reproducido mediante la imaginación es un particular, es decir un hecho mediante el cual y, a partir del cual, se construye el significado de un relato. La operación de la imaginación y la reflexión guía o ilumina el sentido común (*sensus communis*) para establecer un equilibrio entre lo particular (como hecho) y lo universal (Hermsen, 1999, p. 76). Este equilibrio permite en el relato, coordinar lo imaginado con la realidad. Sin embargo, para Arendt, esto implicaría que “...las imágenes siempre se pueden explicar y hacer admisibles -lo que les da una ventaja momentánea sobre la verdad de hecho- pero nunca pueden competir en estabilidad con lo que simplemente es porque resulta que es así y no de otro modo.” (1996, p. 271). Las imágenes re-producidas en el relato resultan ser actividades mentales que sólo se manifiesta a través del lenguaje. La “necesidad de hablar” que presupone la existencia de espectadores, necesita de la comunicación con los otros para legitimar una verdad de hecho (Arendt, 1978, p. 98). El carácter ontológico de lo que se juzga respecto a lo relatado consistiría entonces en que “El que dice lo que existe siempre narra algo, y en esa narración, los hechos particulares pierden su carácter contingente y adquieren cierto significado humanamente captable.” (Arendt, 1996, p. 275). Es decir que eso que Arendt llama lo “humanamente captable” es condición de posibilidad del juzgar.

La “imparcialidad” del espectador reproduce la imagen del hecho y hace corresponder con la realidad, la verdad del hecho. El objeto representado y reproducido mediante la imaginación es un particular, es decir un hecho mediante el cual y, a partir del cual, se construye el significado de un relato. Lo cierto es que la figura del espectador en tanto portador de la reflexividad del juicio no implica estar narrando algo que no pertenece a su “mundo empírico”. Como bien señala Majid Yar, el punto de vista del espectador o narrador de los hechos se concentra en su aspecto subjetivo de cómo *piensa* él los hechos, es decir, como validez ejemplar. El juicio de gusto en cambio, implica una visión *universalista* de los hechos, es decir, con pretensiones de validez universal (Yar, 2000, pp. 15-16). Pues hay según el autor, una disociación entre ambas concepciones, tanto desde el punto de vista del espectador como de las pretensiones del juicio reflexivo en Arendt. Este distanciamiento no permite incluir en la visión del espectador, la facticidad del juicio reflexivo porque de hecho, ya en Kant no existe. Permite más bien confrontar el aspecto trascendental del juicio reflexivo con la función verdaderamente activa del agente involucrado en los hechos (2000, p. 22).

Pareciera que en la propuesta de Yar, que es una de las visiones que análoga la función del juicio con la de la narración, hay importantes vestigios de la concepción que Gadamer plantea en la primera parte de *Verdad y Método*. En primer lugar porque acepta únicamente como válida la función pronominal de la figura del espectador y en segundo lugar porque no cree que en Kant se pueda visualizar una teoría propia de la acción política (que Arendt rescata) saliéndose de la misma tradición histórica estética. El aspecto narrativo sería en términos de Kristeva, la realización de lo esencialmente político (2001, p. 27). Por ende, nunca podría estar separada la función narrativa de los aspectos prácticos y participativos desde donde se debería reflexionar críticamente.

---

<sup>2</sup> Arendt define lo “imparcial” como lo que “se obtiene considerando los puntos de vista de los demás” en donde el pensamiento “se amplía para tomar en consideración las ideas de los demás” (1992: 42). Es un concepto que toma de la tercera crítica de Kant en donde la facultad por medio de la cual nos podemos poner en el lugar del otro permite “esto que se llama *imaginación*” (1992, p. 43).

### III) Conclusión

A partir de estos análisis críticos de Arendt, pareciera que la función o estructura del relato en el ámbito de los juicios reflexivos es difícil de apresar. En primer lugar porque Arendt no hace una reconstrucción sistemática del concepto de narración y tampoco a mi criterio, lo asocia con las funciones del juicio reflexivo en el ámbito político. Pareciera, y según Julia Kristeva, que en el plano de la narración o relato entra la cuestión de la imaginación y de esa función del espectador que entre en crisis frente a su propia situación histórica decadente (2001, pp. 75-76). Pero en sí mismo, el relato tiene una función hermenéutica en tanto que no hay una referencia o aproximación a definir como fue un hecho sino que todo hecho es interpretado según *quién* lo cuente. A lo largo de éste trabajo, hemos referido a la figura del “quién” como un agente con figura y sin rostro. Como la persona que trasmite y legitima no sólo un relato sino conceptos, tales como “autoridad”, “política”, “experiencia política”, etc. Esto que Arendt escribe en el conjunto de artículos que aparecen en *Entre pasado y futuro*, ejemplifican de alguna forma, de qué se trata el discurso cuya voz enunciativa es la voz narrativa. También lo hemos visto en sus escritos más tempranos como *Human Condition* y en los más tardíos como *The life of the mind*. Lo cierto es que no ha sido profundamente trabajado por Arendt la cuestión o relación que existe entre las funciones narrativas o la voz narrativa que emite un relato en el espacio de los juicios y el juicio reflexivo entendido como juicio político. Habría que ver si es posible una propuesta tal en el espacio político, tal como le hubiese gustado a la autora que se trabaje.

### Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah (1998), *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press.
- (1978), *The life of the mind*, New York: Hancourt. (edición en un sólo volumen)
- (1996), *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península.
- (1992), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Preface by Ronald Biner, Chicago: The University of Chicago Press.
- (1994), *Eichmann in Jerusalén. A report on the Banality of Evil*, Nueva York: Penguin Books [Tr. (2000), *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona: Lumen. Se ha utilizado también de la versión original.]
- Heidegger, Martín (1997), *Ser y Tempo*, Chile: Universitaria.
- Hermsen, Joke and Villa, Dana (1999), *The Judge and the Spectator*, Bélgica: Peeters.
- Kristeva, Julia (2001), *Hannah Arendt, Life Is a Narrative*, London: University of Toronto Press.
- Yar, Majid (2000), *From actor to spectator: Hannah Arendt's "two theories" of political judgment*, Published by: SAGE: Philosophy Social Criticism.
- Hermsen, Joke and Villa, Dana (1999), *The Judge and the Spectator*, Bélgica: Peeters.



## Precisiones sobre la disposición y articulación del sentido en el Dasein en las Marburger Vorlesungen de Heidegger

Basso Monteverde, Leticia (CONICET/AADIE)

El presente trabajo aborda las *Marburger Vorlesungen* de Heidegger (1923-1928), específicamente sus cursos *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* y *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, para estudiar su propuesta de una “lógica originaria” (*ursprünglichen Logik*). Heidegger señala en sus *Prolegomena* (1925) que la fenomenología tiene la tarea de rehabilitar el trabajo de las ciencias. El filósofo afirma que la relación fundamental de la ciencia con su objeto se ha vuelto problemática y destaca la necesidad de reflexionar acerca de la estructura fundamental de las cosas para revisar los presupuestos que los conceptos de las ciencias presentan en las bases de su investigación. A favor de esta idea Heidegger argumenta que para descubrir el ámbito en el que las cosas se manifiestan en su instancia primigenia, se torna imprescindible un método que no se encuentra en las ciencias particulares. De este modo cobra sentido su concepción de la lógica,<sup>3</sup> puesto que le permite interpretar el sentido de las cosas en su estado original, es decir, en relación a la práctica a partir de la cual emerge su sentido.

Ante todo, hay que recordar que Heidegger se enfrenta a la concepción de la fenomenología como ciencia y presenta su transformación hermenéutica para exponer una forma nueva de describir la noción de vivencia (*Erlebnis*) y su acceso a lo originario. El filósofo propone una ciencia originaria (*Urwissenschaft*) que estudia el comportamiento del Dasein y el sentido de la vivencia en su nivel pre-teórico (*vorteoretische*). Por este medio Heidegger se despega de la fenomenología trascendental y de la necesidad de la reflexión para llegar a una comprobación (*Ausweisung*) y evidencia de los actos.<sup>4</sup> Frente a esta teoría de Husserl, Heidegger sostiene la posibilidad de alcanzar la compleción de la vivencia, es decir, reconocer en su totalidad el sentido inherente a la misma en relación a la comprensión del Dasein sin requerir de una objetivación de los contenidos de la misma. De esta manera, el filósofo reclama revisar la postura de una vuelta a los fenómenos y un acceso inmediato a ellos.

Heidegger indica en sus *Prolegomena* que los actos que considera apropiados para captar el sentido original de cada vivencia son para él los de la percepción natural, pues en el trato cotidiano pre-reflexivo las cosas se muestran en su estado puro. La percepción de una cosa de forma directa en su estado puro, es decir, captada en su corporalidad entera de modo simple y en un nivel,<sup>5</sup> es para el filósofo lo que ésta

<sup>3</sup> Heidegger presenta sintéticamente en los *Prolegomena* la evolución de una *Lógica científica* en el ámbito contemporáneo, de la mano del positivismo de Comte y Stuart Mill, y el trabajo de Lotze hasta las investigaciones del neokantismo, Dilthey, Windelband y Rickert, Brentano y Husserl. Este último plasmó en sus *Logische Untersuchungen* los frutos de doce años de dedicación a los objetos fundamentales de la lógica. Heidegger señala que con esta obra irrumpió en el mundo lo que sería la investigación fenomenológica.

<sup>4</sup> Un estudio detallado acerca de la transformación hermenéutica de la fenomenología y las críticas de Heidegger a las nociones de reflexión y evidencia se encuentra en Ramón Rodríguez (1996, 1997).

<sup>5</sup> “La percepción simple se completa en un nivel (a diferencia de la intuición categorial que se da en varios niveles). Un nivel significa que cada fase particular de la percepción en la totalidad de la secuencia continua es en sí misma la percepción plena de la cosa. En todo momento la cosa entera es corporalmente ella misma. Eso significa que el continuo de la secuencias de percepciones no se produce posteriormente por medio de una síntesis que la fuera recubriendo, sino que lo percibido en esa secuencia de percepciones esta aquí, se da en *un* nivel del acto; es decir, la trama de percepciones es la de una única percepción. [...] Esta percepción presentifica su objeto de manera sencilla e inmediata. Ese factor, el que las fases de la percepción se realicen en *un* nivel del acto, y el que cada fase de la secuencia de percepciones sea una percepción plena, ese es el carácter que denominamos *simplicidad, un solo nivel*

significa en su contexto remisional. Esta percepción directa no llega a la instancia de la objetivación pues se refiere a contenidos pragmáticos del entorno práctico y no a particularidades del fenómeno que excedan la experiencia de un Dasein en una situación cotidiana. En este acto la intencionalidad de la vivencia alcanza su compleción al captar la donación de la cosa en su totalidad. Para esto hay que tener en cuenta la idea heideggeriana de una “regionalidad de la evidencia”, que refiere exclusivamente al ámbito pragmático de una remisión particular.

Por otro lado, en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* (1919-1923) Heidegger también se toma el trabajo de direccionar la fenomenología al ámbito de la hermenéutica para destacar la función de la reconfiguración del sentido de la vivencia. Se habla de una reconfiguración del sentido porque el filósofo caracteriza en el *Kriegsnotsemester* a la vivencia como *Ereignis*. Esta forma nueva que emplea Heidegger para hablar de la vivencia dispone al “yo histórico”<sup>6</sup> y a lo vivido en el ámbito inmanente y circundante de la *Umwelterlebnis*.<sup>7</sup> En este nivel originario de la vivencia se presenta un a priori que el Dasein transforma y comprende en el marco de su experiencia. Heidegger entiende que el a priori que determina la vivencia es de orden histórico y lo presenta bajo la noción del “haber previo” (*Vorhabe*).<sup>8</sup> Ahora bien, será la lógica la que llevará a cabo la tarea de la comprensión de este a priori por medio del análisis de la vivencia en la composición de la estructura trascendental del Dasein. Esto quiere decir que Heidegger expone la vivencia a partir de la lógica, en la medida que ésta le permite vislumbrar la configuración del sentido en su modo originario y aprehender la constitución de su estructura mediante la descripción analítica de la intencionalidad en su a priori.<sup>9</sup>

Para Heidegger la composición trascendental del Dasein está formada por dos niveles de significación que distinguen la comprensión en sus modos pre-científico y científico, es decir, original y derivado. Ambos niveles, inherentes a la constitución ontológica del Dasein, expresan dos modalidades de relación con la cosa: la relación

(*Einstufigkeit*) de la percepción.” (GA 20 ,p. 82/86) [En este escrito se cita la obra de Heidegger siguiendo la numeración de los tomos de la *Gesamtausgabe* – excepto en el caso de *Sein und Zeit* que se usará la sigla SZ- e indicando primero la página de la edición alemana y luego la página de la traducción elegidas.]

<sup>6</sup> Tal como aclara Adrián Bertorello, Heidegger usa ciertos términos para diferenciarlos del sentido tradicional de la filosofía moderna. Por eso propone las denominaciones: *Ereignis* (acontecimiento-apropiador), *historisches ich* (yo histórico). “De esta manera, el ‘sí mismo’ debe ser atribuido a un sujeto histórico y singular que obra aquí y ahora. Esta condición situada y fáctica del ‘yo’ expresa lo peculiar y distintivo de la vida humana, a saber, su facticidad. Heidegger a lo largo de estos textos busca un concepto que exprese esta peculiaridad de la vida humana. Toda este esfuerzo culmina con la acuñación terminológica del Dasein.” (Bertorello, 2008, p. 94-95)

<sup>7</sup> Véase (Rodríguez, 1997, p. 23-26)

<sup>8</sup> Para la fenomenología el a priori posee un estatuto ontológico porque no se restringe a un ámbito particular, es decir, no es inmanente al sujeto ni trascendente a él. Una revisión de la concepción de la vivencia en el pensamiento de Heidegger, permite descifrar una naturaleza doble del a priori: de carácter formal y material, de modo y contenido. El *Vorhabe* es un ejemplo claro del a priori, puesto que en él se conjugan determinaciones trascendentales del Dasein, propias y pasadas, que conforman lo constituyente en la vivencia, y aspectos de contenido a través de conceptos que sedimentan una tradición, esto es lo constituido. Para Heidegger el tiempo es un factor esencial para comprender este sentido del a priori, más allá de aquel que Kant y Descartes propusieron.

<sup>9</sup> Describir la “intencionalidad en su a priori” es una forma de dar cuenta fenomenológicamente de la estructura de la vivencia teniendo en cuenta cómo se determina a priori la forma de significación del Dasein, tanto en lo que es la *intentio* (intención del Dasein) como en el *intentum* (el objeto en el cómo de su ser entendido). (GA 20, p. 60/68) Para esto es esencial descubrir al a priori en el ámbito de las cosas mismas. En ellas se percibe por la intuición simple (que lleva en sí la complejidad de la intuición categorial) su sentido en relación a la práctica original del Dasein porque en la articulación de la significación es donde se constituye el a priori.

pragmática del trato cotidiano y la relación teórica de la objetivación. Como ya se mencionó, Heidegger dirige sus esfuerzos al modo pre-científico puesto que entiende que el sentido original en su forma indiferenciada, o sea sin una ulterior determinación, presenta todo vínculo significativo sin la deformación objetivante de la vivencia. Este trabajo se focaliza en la lógica originaria para exponer específicamente estos dos niveles de significación. Para esto se establecen ciertas precisiones acerca de la disposición y articulación del sentido en el Dasein, con el fin de comprender mejor cómo se constituye el sentido en la estructura ontológica del Dasein y de qué manera actúan estos niveles en la estructura del “en tanto que” hermenéutico y apofántico.

### 1. Lógica y verdad. Un análisis de la estructura fundamental del λόγος

Al comienzo de su curso de Marburgo de 1925/26, *Logik*, Heidegger indica que la ciencia de la lógica (ἐπιστήμη λογική), es decir, la ciencia del habla determina a sus pares, la física y la ética, en el modo en que a través de la lógica se articulan los procesos de comprensión del mundo y del hombre. El hombre es un ser que experimenta el mundo por medio de la configuración de su sentido, es decir, el hombre se distingue de los otros seres vivientes como aquel ser que posee la facultad de tener y producir mundo. De este modo Heidegger sostiene que la experiencia del Dasein está dirigida y modelada por dicha facultad y por aquellos factores significativos que van conformando el “a priori histórico” que se hereda e interpreta. Entonces, todo comportamiento del Dasein en cada ámbito de la facticidad refiere en primera instancia a la estructura trascendental en su nivel pre-científico, a saber, el de la comprensión y la articulación lógica. Greg Shirley indica en su escrito, *Heidegger and Logic. The Place of Logos in Being and Time*, que “la estructura de la lógica se funda en la estructura del ‘ser-en-el-mundo’.” (Cfr. Shirley., 2010, 91) El tránsito del λόγος al mundo, en el programa de Heidegger –específicamente al final de su curso *Grundbegriffe der Metaphysik*- explica cómo la unidad y el fundamento del λόγος está en el tiempo como condición de posibilidad de la síntesis primigenia a partir de la cual se hace accesible toda manifestación. En este sentido y en la línea de interpretación de clave modal, se puede decir que Heidegger argumenta la posibilidad de cada manifestación fáctica particular dentro de las coordenadas y estructuras propias de la constitución de la vivencia. De este modo, en contra del cuestionamiento de Cristina Lafont en su tesis doctoral,<sup>10</sup> se sostiene que la idea de Heidegger de una unidad estructural prefigurada no adolece de un desfase a la hora de validar una apertura particular de mundo. Ahora bien, más allá de la problemática que abre esta cuestión con respecto a la unidad y el fundamento del λόγος, cuestión que se trabajará en otra ocasión, hay que comprender primero el objetivo y el programa que Heidegger presenta para introducirse en la lógica.

Para Heidegger el concepto λόγος indica la tarea de hacer visible aquello de lo cual se habla, ponerlo de manifiesto para develar su sentido. De tal forma, el análisis de Heidegger acerca de la lógica originaria parte de la pregunta por la verdad. En principio, el filósofo describe el estudio de la lógica filosofante (*philosophierende Logik*) para retomar y destacar la reflexión sobre lo productivo y lo viviente en contraste con la tarea de la lógica tradicional de escuela (*traditionelle Schullogik*) que, por el contrario, se concentra según Heidegger en la repetición de ciertas fórmulas y reglas que ya conocemos y que forman parte del inventario de cátedra. Por tal motivo, Heidegger quiere descubrir los presupuestos implícitos en el problema de la verdad y mejorar la

<sup>10</sup> Lafont dice: “El fraccionamiento de la unidad trascendental de la apercepción en las particulares ‘aperturas de mundo’ y la inconmensurabilidad de las distintas aperturas articuladas por cada lenguaje, pierden todo sentido de suposición de un mundo objetivo unitario.” (Lafont, 1997, 24)

explicación de la perspectiva de la lógica filosofante por medio de una descripción del sentido y del modo de ser de la verdad.

La idea de una verdad de la proposición y una verdad de la intuición (λόγος y νοῦς), le permite al filósofo distinguir la apofansis (enunciación) de la hermenéutica (intuición de la estructura de la vivencia). Según Heidegger en el nivel de la intuición hermenéutica se presenta la vivencia de forma articulada porque en esta dimensión pre-lingüística ya nos encontramos con una comprensión de lo originario. En este sentido, la proposición sólo da expresión a lo ya intuido para transmitirlo.<sup>11</sup> Heidegger plantea que la proposición se precisa en referencia a la verdad y no al revés, es decir, no se define la verdad como enunciado. De este modo, la verdad es previa a toda proposición. Incluso, para Heidegger no hay “verdad” sino que existe lo verdadero y lo no-verdadero puesto que lo primero es la facticidad. Lo originario es la donación, y ésta acontece en las formas de lo velado. Por tanto, la verdad se da como develación, mostración, y el enunciado (*Aussage*) se determina en referencia a ello. En tal caso, el λόγος apofánticos (ἀποφαντικός) es “aquel que hace ver un ente por sí mismo” y de esta mostración se deduce la predicación que es el acto de la expresión del enunciado, su pronunciación. Heidegger intenta distinguir en su reflexión sobre el sentido de la enunciación, la mostración de la determinación y la pronunciación. Heidegger indica en su curso *Logik* la intención de direccionar el habla a la tarea del descubrir para distinguir al enunciado como un acto derivado de la comprensión pre-lingüística, pues todo enunciado se constituye en una estructura fundamental del λόγος. Al respecto Adrián Bertorello (2008) problematiza la cuestión del límite del lenguaje para indagar acerca de la posibilidad de una teoría de la enunciación en el pensamiento de Heidegger que dé cuenta del trasfondo axiológico del que proviene toda proposición, que en última instancia refleja pero no condensa todo el entramado significativo genético del que deriva el lenguaje.

## 2. Los niveles de significación en el Dasein. El “en tanto qué” hermenéutico y apofántico

En el apartado anterior nos encontramos con la idea fundante de que el λόγος, en términos generales, es apofansis (ἀπόφανσις), mostración (*Aufzeigung*), habla para Heidegger.<sup>12</sup> El filósofo dice: “El logos es un hacer ver el ente del cual se habla mostrándolo.” (2004 ,p. 119) Él considera que en el enunciado se determina el “de qué”, es decir, se determina aquello que se develó o veló. Heidegger sostiene que para que pueda expresarse el qué (*Was*) del enunciado, primero debe hacerse accesible el mismo. En tanto, es necesario que aquello que se muestra sea comprendido en su donación, en

<sup>11</sup> Lo que sucede en la transmisión es que aunque en contenido refiera al mismo ente, el mismo no se encuentra para otro presente corporalmente. En tal caso, mientras se mantenga la relación entre lo intuido y lo mentado, lo mentado podrá designarse ahora como verdadero porque mantiene relación con la verdad que es relación. La validez (verdad de la proposición: derivada) se reduce a la identidad, fenómeno derivado de la verdad de la intuición (originaria). Heidegger dice que: “La proposición como miembro de la relación se fundamenta en la verdad de la intuición de la identidad, y por otra parte la propia identidad en tanto que relación específica tiene el modo de ser de una proposición o de una relación proposicional: ser ideal.” (GA 21, p. 113/97)

<sup>12</sup> Acerca del análisis del concepto de λόγος que Heidegger hace en su curso *Logik*, Bertorello dice que el filósofo “se esfuerza por mostrar que el λόγος no puede ser reducido a la teoría del juicio de la lógica tradicional, al enunciado teórico de la forma S es P. Este tipo de enunciado es sólo una modalidad que el λόγος puede asumir, y entre todas es la menos originaria.” (2008, p. 121) Bertorello considera que la traducción al alemán del λόγος por *Rede* (discurso) es una estrategia de Heidegger para que el término no restrinja su sentido al enunciado y de este modo proponer un estudio del λόγος por medio de una lógica originaria que ahonda en la génesis de la producción de sentido y la estructura del mismo.

su cómo (*Wie*),<sup>13</sup> por este motivo se requiere comprender la estructura trascendental del Dasein en su nivel pragmático.

En el trato cotidiano se descubre que el comportamiento del Dasein articula e interpreta el sentido de la vivencia en referencia a modalidades de relación pre-lingüísticas que presentan una comprensión del ente atemática, es decir, previa a la determinación cualitativa del qué. En este modo de comprensión se revela el ente como útil (*Zeug*), en un contexto remisional que indica el “para qué” (su utilidad), es decir, que el Dasein se concentra en los modos de la manifestación y la funcionalidad particular del útil.<sup>14</sup> Entonces, lo que quiere destacar Heidegger es el hecho de que el ente se descubre en el uso a partir de un “para qué” que de forma pre-lingüística nos brinda un sentido del ente dentro de una práctica particular y en referencia a la intuición en su aspecto hermenéutico. Las cosas nos están ya dadas en cada vivencia con una carga de sentido que heredamos y dentro de un contexto significativo que emerge con la práctica en sí. El Dasein tiene la tarea de articular y procesar dicho sentido de forma tal que éste adquiera un valor singular y propio para él. Esta forma de descubrir al ente no deforma la verdad ni presenta de manera acabada una caracterización del mismo, porque la remisión dispone de modo pre-reflexivo a la cosa en la captación y compleción de la vivencia que logra mostrar su mismidad (en un modo de ser fáctico) a partir de su comprensión en la estructura del “en tanto que” (*Als-Struktur*).

Por otro lado, hay que destacar el otro nivel de comprensión de carácter predicativo que se deriva de la instancia originaria de la intuición hermenéutica. En este otro nivel que comprendimos como un momento determinante y diferenciado en el que predomina la comprensión temática, de contenido, propia de la investigación científica, también se dispone el “en tanto que” aunque en una modalidad apofántica, en el sentido de enunciativa. En referencia a este nivel de comprensión predicativa, Heidegger señala en su curso *Logik* un problema que posteriormente explicará con mayor exactitud en *Sein und Zeit*, este es el problema de la tematización (*Thematisierung*) de la remisión.<sup>15</sup> Heidegger sostiene la pérdida de lo originario en la desvivenciación que se produce en la predicación, puesto que al tomar por objeto aquello que en la cotidianidad se presenta por medio de su utilidad, se deforma la donación original de la cosa. Según Heidegger, esto sucede porque el estudio del ente modifica la dirección de la mirada del Dasein y la disposición misma de las estructuras de la vivencia de un modo artificialmente preparado. Cuando se retira la atención de la función primaria que cumple el útil, se capta el ente como presente. Esta es la forma que en *Sein und Zeit* se indica como la *Vorhandenheit* frente al nivel primigenio de la *Zuhandenheit*. En el segundo nivel de comprensión, el de la enunciación, el útil ya no es útil sino objeto, porque se deja de lado su relación modal con él para captarlo desde el qué.

Ahora bien, Heidegger plantea que la lógica tradicional hasta la lógica de Husserl, ha comprendido al logos apofántico, el determinar y enunciar, como la forma a partir de la cual se puede establecer el eje para preguntar por el ente. Heidegger, en

<sup>13</sup> De este modo, Bertorello indica en su libro que: “La semántica y ontología explícita de esta primacía de la modalidad se encuentra en el pensamiento de Heidegger. De los dos interrogantes el que elige Heidegger para plantear el problema de la realidad es el del ‘cómo’. Se podría decir que toda su semántica es la subordinación de la pregunta por el ‘qué’ a la pregunta por el ‘cómo’.” (Bertorello, 2008, p. 16)

<sup>14</sup> Hay que señalar que en este curso de Marburgo Heidegger habla del útil, sólo porque éste le permite apuntar a la estructura del “en tanto que” (*Als-Struktur*), y no porque el filósofo esté interesado en presentar, como si lo hace en *Sein und Zeit*, una descripción del mundo de los útiles.

<sup>15</sup> Al retomar el estudio de Bertorello se puede observar que “...el rasgo definitorio de lo teórico es precisamente la negación de lo originario, esto es la supresión y eliminación del ‘yo soy’. La condición de posibilidad de la teoría es la anulación de la facticidad, del ‘aquí’ y ‘ahora’ en que un ‘yo’ histórico existe.” (2008, p. 100)

contra de esta perspectiva, sostiene que no puede partirse del enunciado para descubrir el ser del ente, puesto que el enunciado deriva de una forma más originaria que posibilita la comprensión y transmisión del sentido. Esta forma originaria, fiel a la manifestación del λόγος, dispone y articula el sentido descubriendo la estructura de la vivencia. De este modo, como la manifestación del ser oscila en su donación y ocultación, la comprensión del Dasein y la composición de su estructura trascendental se fundan en las posibilidades del descubrir y del encubrir del sentido. Estas dos posibilidades conforman la esencia del λόγος, porque tal como mencionamos en un comienzo el hombre se distingue de los otros seres vivientes por su particular relación con el ser y por su forma de experimentar el mundo. Esto se debe a que el hombre posee la facultad de configurar el mundo, es decir, de acceder a su “en tanto que” y hacerlo transparente para sí.

### Referencias bibliográficas

-Obras de Heidegger en la *Gesamtausgabe*:

GA 20: (1979) *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

GA 21: (1976) *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

GA 29/30: (1983) *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

GA 56/57: (1987) “Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem” en *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

GA 62: (2005) “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)” en *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

GA 63: (1988) *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

-Otras obras de Heidegger:

SuZ: (1960) *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.

-Traducciones de las obras de Heidegger:

(1997) *Ser y Tiempo*, trad. Eduardo Rivera, Chile, Universitaria.

(2000-a) *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*, Madrid, Alianza.

(2002) *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, trad. Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta.

(2004) *Lógica. La pregunta por la verdad*, Madrid, Alianza

(2005) *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*, trad. Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder.

(2006) *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza

(2007) *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*, Madrid, Alianza

-Comentaristas:

Aguilar Álvarez Bay (1998) Tatiana, *El lenguaje en el primer Heidegger*, Mexico, FCE.

Bertorello, Adrián (2008) *El límite del lenguaje. La Filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*, Buenos Aires, Biblos.

(2005) “El discurso sobre el origen en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal”, *Revista de Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 30, N° 2, pp. 119-141.

(2007) “Teoría e impropiedad (1923-1927). El problema de los discursos objetivantes”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 40, pp. 141-160

(2006) “El concepto de origen en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* (1919-1923) de M. Heidegger” en *Revista Diálogos*, Universidad de Puerto Rico, N° 88, año XLI, Julio 2006, pp. 31-66.

Lafont, Cristina (1997) *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid, Alianza.

Rodríguez, Ramón (2006) *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Editorial Síntesis.

(1997) *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos.

(1996) “Reflexión y evidencia: Aspectos de la transformación hermenéutica de la fenomenología en la obra de Heidegger”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, N° 13, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, pp. 57-74.

Shirley, Greg (2010) *Heidegger and Logic. The Place of Logos in Being and Time*, London–New York, Continuum. University of Tennessee.

## **El valor cognoscitivo y la verdad en el arte a la luz de la hermenéutica de Gadamer. Sus implicaciones para una concepción ampliada de racionalidad.**

Belén, Paola Sabrina (FBA- UNLP)

El ser de la obra de arte es, según Gadamer, hermenéutico; es decir, es el acontecimiento de una verdad que hay que comprender e interpretar. De esta manera, forma parte del ámbito de las cuestiones hermenéuticas que nos permiten avanzar también en nuestra autocomprensión.

Que sea comprensión y autocomprensión significa que es un terreno privilegiado de la verdad y un modo de conocimiento. En tal sentido Gadamer se propone legitimar la experiencia de la verdad que tiene lugar en nuestro encuentro con el arte. Su investigación no busca acomodar esta experiencia en el modelo de conocimiento, verdad, realidad y racionalidad configurado por la ciencia moderna, sino que intenta más bien mostrar las limitaciones del mismo, es decir, extender estos conceptos. El planteo del valor cognoscitivo y la verdad en el arte implica entonces realizar una revisión crítica del marco conceptual en el que la modernidad ha construido tales nociones.

Partiendo de lo anterior en el presente trabajo nos proponemos analizar la reinscripción de la cuestión cognoscitiva en el ámbito del arte desarrollada por Gadamer teniendo en cuenta las repercusiones que la misma acarrea para los mencionados conceptos.

Gadamer cuestiona que en el marco de la concepción basada en los desarrollos de la ciencia moderna, el conocimiento haya sido igualado y reducido al conocimiento objetivo. En tal sentido, y como señala Karczmarczyk, éste último supone “el tránsito desde el sujeto concreto (con sus inclinaciones individuales, determinación histórica y social, etc.) al sujeto epistémico (un sujeto que sólo toma decisiones, como asentir o negar una proposición, en función de la información relevante)” (Karczmarczyk, 2007, pp. 129-130)

El método inductivo en tanto era entendido como un conjunto de reglas impersonales garantizaba la obligatoriedad de una conclusión para cualquiera que considerara una cierta cuestión.

De lo anterior se desprende que conocimiento sería únicamente lo que es factible de decidirse a partir del método, y las experiencias cognoscitivas, las que interesan a la ciencia serían las experiencias repetibles. En virtud de ello nada que no sea repetible debería ser llamado propiamente experiencia.

Junto con la construcción de estas nociones, la ciencia moderna ha configurado nuestra concepción de lo real, y considerando lo anterior, real sería sólo lo que se puede experimentar de manera repetible. De no ser así, nos encontraríamos ante algo que no es real, o es mera ilusión, no pudiendo reconocerse en ello ninguna dimensión cognoscitiva.

Asimismo esto supone cierta definición de lo racional y de lo verdadero, dado que básicamente se reconoce como tal aquello susceptible de ser decidido a través de la experiencia repetible, es decir, del método.

Gadamer entiende que la experiencia definida en dichos términos no da cuenta plenamente del ámbito de lo experimentable, lo real, lo racional y lo verdadero. La perspectiva gadameriana implica, en tal sentido, un cuestionamiento de los vínculos



entre tales nociones y el método científico, los que se han presentado como insustituibles desde la concepción heredada de la modernidad.

Es, en definitiva, el marco conceptual en el que la modernidad ha construido estas nociones aquel con el cual Gadamer discutirá proponiendo a la vez una redefinición de las mismas. Es así que resaltaré el valor de las que llama experiencias de la verdad las que, a diferencia de la experiencia científica, “no son repetibles porque no son voluntarias y en consecuencia no podemos enunciarlas de una manera intersubjetivamente válida, e incluso obligatoria” (Karczmarczyk, 2007, p. 132)

De esta manera vemos que en Gadamer ya no se concibe como racional únicamente a las cuestiones susceptibles de ser decididas a través de la observación controlada, sino que éste además de plantear una racionalidad inherentemente enraizada en la historia, la concibe de manera ampliada en tanto entiende que ésta se encuentra diversificada en diferentes regiones, cada una de las cuales posee sus modos propios de legitimidad (Karczmarczyk, 2008, p. 1)

En este punto Gadamer buscará mostrar la legitimidad de la experiencia del arte, un ámbito que no es pura irracionalidad o subjetivismo sino un terreno privilegiado de la verdad y un modo de conocimiento.

En su intento de emancipar tal verdad de la concepción modelada por la ciencia moderna subraya que “junto a la experiencia de la filosofía, la del arte representa el más claro imperativo para que la conciencia científica reconozca sus límites” (Gadamer, 1991, p. 94)

Asimismo su recuperación de los conceptos de formación, tacto, gusto, sentido común y juicio, en su sentido prekantiano, le permite dar cuenta de que en las experiencias relacionadas con estas capacidades tiene lugar una verdad y un contacto con una realidad que se manifiesta a partir de la modelación comunitaria y socialmente compartida de dichas capacidades, las que posibilitan la percepción de rasgos salientes en situaciones que no llegan a ser disponibles en una generalidad conceptual o un conjunto de perceptos.<sup>1</sup>

Gadamer dirá que, a partir de la estética kantiana, estas nociones se desvinculan de la comunidad y de su sustrato histórico, arraigándose en una subjetividad separada de toda historicidad, lo que da lugar a la pérdida de la tradición humanista. Sostiene Gadamer:

Habrà que reconocer que la fundamentación kantiana de la estética sobre el juicio de gusto hace justicia a las dos caras del fenómeno, a su generalidad empírica y a su pretensión apriorista de generalidad. Sin embargo, el precio que paga por esta justificación de la crítica en el campo del gusto consiste en que arrebatada a éste cualquier *significado cognitivo*. El sentido común queda reducido a un principio subjetivo. En él no se conoce nada de los objetos que se juzgan como bellos, sino que se afirma únicamente que les corresponde *a priori* un sentimiento de placer en el sujeto (Gadamer, 1991, p. 76)

El lugar otorgado por Kant al papel del genio separó aún más el arte del conocimiento. A diferencia de la belleza natural la obra de arte bella era producto de la unión del gusto y del genio, lo que según Gadamer constituye la base de la doctrina neokantiana de la vivencia que sostiene que la obra muestra los sentimientos del artista. En Gadamer la obra de arte no es el producto de un genio, sino creación y transformación de la realidad, transmutación de ésta en su verdadero ser. Para Gadamer

<sup>1</sup> Según Gadamer estas capacidades se encuentran próximas al modelo de conocimiento propio de ética de Aristóteles. Véase Gadamer, 1991, pp. 51-52, 72

este resultado es atribuible al acontecimiento en el que el artista participa, pero que lo trasciende.

La obra de arte, caracterizada desde el juego<sup>2</sup> le permite a nuestro filósofo enfrentarse al subjetivismo moderno. Considerando su pretensión de evitar el subjetivismo, su interés radica entonces en lo que la obra produce y crea, y no tanto en cómo ésta se produce.

La concepción del arte dominada por la noción de genio concluye en lo que Gadamer denomina conciencia estética, y ésta produce la distinción estética, el proceso de abstracción que separa en la obra todo lo no estético, desvinculándola de la realidad y del espectador. Pero Gadamer busca recuperar la verdad del arte y establecer lazos entre ella y el mundo histórico, por lo que discute que la obra sea mera ilusión o sólo universo imaginado existente de manera autónoma en el reino de lo estético.

Dentro de este contexto entra en juego la noción de mimesis. Recuperada tal como es definida por Aristóteles, es caracterizada por Gadamer como la categoría que define el estatus ontológico de la obra de arte, dando cuenta a la vez de su modo de ser y de su relación con el mundo.

En la mimesis artística no se copia, reproduce o refleja lo exterior, sino que las formas se configuran abriendo sentidos. El ser de la obra es presentación que tiene realidad por sí misma, dado que no sólo representa la realidad sino que la crea y transforma haciéndola presente e interpretándola; es por ello un acontecimiento e incremento del ser:

“El mundo que aparece en el juego de la representación no está ahí como una copia al lado del mundo real, sino que es ésta misma en la acrecentada verdad de su ser” (Gadamer, 1991, p. 185)

La mimesis es un acontecimiento ontológico, que posibilita que la realidad abra su esencia, haciendo surgir de ella algo que antes no resultaba visible. Agrega Gadamer que toda presentación es además representación para alguien y a través de alguien, por lo que se trata de un acto interpretativo determinado históricamente.

Así, desde la perspectiva gadameriana la representación puede ser considerada desde su despliegue tanto en la conformación interna de la obra, como en el efecto sobre el espectador y su vinculación con el mundo (González Valerio, 2004, p. 7)

En tanto la obra es concebida por Gadamer como auto-representación, ésta gana para sí una autonomía, que se evidencia en la manera en que ella se conforma o estructura atendiendo a una lógica y teleología interna. Retomando la cuestión del juego, podemos decir que las reglas de un juego sólo tienen validez y sentido al interior de dicho juego. La obra “no admite ya ninguna comparación con la realidad, como si ésta fuera el patrón secreto para toda analogía o copia” (Gadamer, 1991, p. 156), porque ella hace ser algo que desde ese momento es, algo que antes no estaba.

Concebida desde su relación con el espectador, la mimesis implica que sólo en cuanto la obra es comprendida e interpretada por alguien, es. De esta manera queda inserta en un devenir histórico, por el cual “sigue siendo siempre la misma obra, aunque emerja de un modo propio en cada encuentro” (Gadamer, 1996, p. 297), puesto que “le dice algo a cada uno, como si se lo dijera expresamente a él, como algo presente y

---

<sup>2</sup>Según Gadamer, la esencia del juego no puede comprenderse como un comportamiento subjetivo a partir de la conciencia de los jugadores. Éste accede a su manifestación a través de los jugadores, en la medida en que ellos cumplen los roles que el juego les asigna haciendo que el mismo juego esté presente en cada ocasión aunque siempre de diferentes maneras. Gadamer dirá que esto se aplica al arte, dado que es la obra de arte la que define el ser del espectador. (Gadamer, 1991, pp. 143-165)

simultáneo” (Gadamer, 1996, p. 297). La mediación con el presente aparece así concebida como condición de posibilidad de la interpretación.

Asimismo la categoría de mimesis le permite a Gadamer dar cuenta de la transformación que afecta al espectador en su encuentro con la obra. El mundo que ella presenta posibilita al espectador reconocerse en ella, al tiempo que éste asume su inscripción en la tradición.

Si podemos reconocernos en la obra es porque ésta es mimesis del mundo, representación que lo crea y transforma en la medida en que lo hace ser de una manera que únicamente existe en la obra, dotándolo de significaciones que éste previamente no tenía. Es por ello, como vimos que la mimesis implica un acrecentamiento del ser.

Es así que el objetivismo y el metodologismo resultan insuficientes para entender esa verdad relacional, puesto que la verdad del arte no puede concebirse como una representación inmutable de lo que es realmente el objeto dado ni puede traducirse a un concepto, sino que se trata del acontecimiento al que pertenecemos, una verdad que tiene lugar de manera dialógica y que representa un desafío para nuestra comprensión.

La experiencia del arte no es “una mera recepción de algo. Más bien, es uno mismo el que es absorbido por él. Más que un obrar, se trata de un demorarse que aguarda y se hace cargo: que permite que la obra de arte emerja (...), y el interpelado está como en un diálogo con lo que ahí emerge” (Gadamer, 1996, pp. 294-295).

En definitiva, no se reduce a ser percepción de lo fáctico sino que, también y sobre todo, es experiencia de verdad y de conocimiento. Su valor cognoscitivo no consiste en extraer verdades enunciativas de nuestro diálogo con ella, sino más bien en transformarnos, en confrontarnos con nosotros mismos. Conocimiento que es reconocimiento, con el cual “se hace más profundo el conocimiento de sí, y con ello, la familiaridad con el mundo” (Gadamer, 1996, p. 89).

Los objetos cotidianos aparecen así iluminados por una luz nueva cuando son transformados por el arte. Desde la mirada gadameriana, “la intimidad con que nos afecta la obra de arte es, a la vez, de modo enigmático, estremecimiento y desmoronamiento de lo habitual. No es sólo el «ese eres tú», que se descubre en un horror alegre y terrible. También nos dice: « ¡Has de cambiar tu vida!»” (Gadamer, 1996, p. 62).

Resaltamos de esta manera que desde la propuesta de Gadamer no sólo se busca poner ciertos límites a las concepciones heredadas de la modernidad, mostrando sus limitaciones, sino que, como vimos, reconoce en el arte una experiencia con su propio modo de legitimidad, que sólo podrá concebirse en toda su plenitud en la medida en que ciertas nociones heredadas de la modernidad sean repensadas y reconfiguradas.

A raíz de esto, la revisión crítica que realiza nuestro filósofo puede ser pensada como una ampliación de la razón moderna, una exploración de un modo alternativo de desarrollo de la razón asentado en una reflexión ontológica, mejor capacitado para abordar los problemas resistentes a un tratamiento objetivo.

Gadamer no sólo recupera el valor cognoscitivo y la verdad del arte negados históricamente por la filosofía, sino que además hace de esta experiencia un modelo de la verdad hermenéutica, a partir de la cual se conforma una experiencia del ser diferente. Su estudio intenta hacer comprensible el fenómeno hermenéutico en todo su alcance, y para ello su análisis de la experiencia del arte, de la que aquí nos hemos ocupado, funciona como un punto de partida. En tal sentido, no se quedará en la justificación de la verdad del arte, sino que buscará desarrollar desde tal punto de partida, “un concepto de conocimiento y de verdad que responda al conjunto de nuestra experiencia hermenéutica” (Gadamer, 1991, p. 25)

## Referencias bibliográficas

- Gadamer, H.-G. (1991) *Verdad y método*, Salamanca: Ed. Sígueme.
- (1996) “Palabra e imagen”, en: *Estética y hermenéutica*, Madrid: Tecnos.
- Gadamer, H.-G (1996) “Estética y hermenéutica”, en: *Estética y hermenéutica*, Madrid: Tecnos.
- (1996) “Sobre el cuestionable carácter de la conciencia estética”, en: *Estética y hermenéutica*, Madrid: Tecnos.
- Karczmarczyk, P. (2007) “La subjetivización de la estética y el valor cognitivo del arte según Gadamer”. En *Analogía filosófica*, n° 1, año XXI, pp. 127-173.
- (2008) “La noción de racionalidad a la luz del debate entre Habermas y Gadamer”. En *Actas de las VII Jornadas de Investigación en Filosofía para profesores, graduados y alumnos*. Disponible en:  
<http://viiijif.fahce.unlp.edu.ar/programa/ponencias/KARCZMARCZYK%20Pedro%20202.pdf>
- González Valerio, M. (2004) “Mímesis. La Hermenéutica desde la estética.” Congreso internacional *Gadamer y las Humanidades*. Disponible en:  
<http://www.magonzalezvalerio.com/la%20hermeneutica%20desde%20la%20estetica.pdf>

## **Acerca de la noción de “comprensión” en Unamuno, o de la necesidad de perderse para encontrarse**

Beraldi, Gastón (U.B.A.)

### **Introducción**

En la vasta obra del pensador bilbaíno Miguel de Unamuno y Jugo, encontramos, sobre todo en sus páginas más teóricas, numerosas referencias a la relación lector-obra-autor. Pero es sobre todo en *Cómo se hace una novela*, en *Amor y Pedagogía*, en *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, en “Cosas de Libros”, y en algunas de sus poesías, donde se despliega todo el potencial del pensamiento unamuniano en torno a la noción de “comprensión”, y a lo que hoy entendemos por hermenéutica.

En este trabajo nos proponemos, por un lado, introducir, a partir de la crítica que Unamuno realiza en *Cómo se hace una novela* a la noción de “comprensión” de Abbagnano, la noción que redefine el bilbaíno de “comprensión” donde la novedad de ésta pasa por una pérdida y una ganancia mutua; y por otro, dar cuenta del lugar que el lector ocupa en su pensamiento, donde es el lector quien permite que el autor trascienda, se encuentre, en la multiplicidad de lecturas. Para dar cuenta de la fecundidad y lo novedoso de la concepción unamuniana, tomaremos como eje las categorías ricoeurianas de “distanciamiento y apropiación” por un lado, y por “Mundo del texto” por otro. Asimismo se hace necesario considerar los trabajos de Iser y Jauss en torno a la recepción del texto.

### **Breves consideraciones acerca de la recepción del texto**

Lo que hoy conocemos como la teoría de la recepción responde a una escuela de teoría literaria asociada con la Universidad de Constanza y con la revista *Poetik und Hermeneutik*.

Hans Jauss, a partir de mediados de la década del ´60 se ha ocupado de la respuesta general a la literatura en términos de la estética de la recepción más que de la respuesta individual, sosteniendo que la obra literaria debería estudiarse en términos de impresión o impacto que produce en el público contemporáneo y que el valor literario se juzga de acuerdo con el grado en que se altera la percepción del texto con el paso del tiempo.

Hay que tener en cuenta que de acuerdo a las diversas teorías de la recepción y de la respuesta del lector, todo texto tiene una potencia semántica que se actualiza, se completa, sólo con la lectura. De esta manera, el lector no tiene un rol pasivo, sino que es un agente activo en la creación del significado. Desde mediados de los ´70 han surgido varias teorías sobre esta “colaboración”. Wolfgang Iser en *El acto de leer* (1976) indica que todos los textos literarios tienen *Leerstellen* (“vacíos”, “lagunas”) que deben ser completados, concretizados por el lector para interpretar el texto.

En 1902 –sesenta años antes de la conformación de las teorías de la recepción-, Unamuno, en su famosa novela *Amor y Pedagogía*, nos anticipa con la dedicatoria, su ulterior trabajo acerca de la recepción estética plasmado posteriormente en *Cómo se hace una novela*. La dedicatoria de *Amor y Pedagogía* está dispuesta de la siguiente manera y reza así:

*Al Lector,  
dedica esta obra  
El Autor*

Analizar en esta dedicatoria el texto, su estructura y disposición, nos permite hacer varias observaciones. Por un lado, observamos que “lector” y “autor” Unamuno los escribe con letra capital, así tanto el lector como el autor denotarían un nombre propio. Un autor particular, y un lector particular, cualquiera sea, pero el destinatario sería uno, quien lo lea, así como el autor sería uno. Dos individuos particulares vinculados a través del texto. Aquí no podríamos confundir el uso de la letra capital para denotar un universal, porque precisamente para Unamuno, los universales son vacíos, son una nada, una ficción, y lo único realmente importante es lo individual. El mismo Unamuno, en el prólogo a la segunda edición de *Amor y Pedagogía*, un prólogo añadido más de treinta años después de la primera aparición de esa obra, nos permite constatar el análisis anterior al afirmar que, cuando dice “Al Lector” está diciendo a cada uno de éstos y *no a la masa*. La transmisión del mensaje es a cada individuo, a cada vida individual, a su íntima individualidad (Unamuno, 1952, p.18), para que cada uno elabore su propia recepción.

Por otro lado, en cuanto a la disposición de la dedicatoria, nos encontramos con tres líneas que implican tres instancias: lector, obra y autor. Parecería que Unamuno en esta dedicatoria da mayor preeminencia a la figura del lector, dado que el término “lector” aparece primero en la dedicatoria, y es al Lector a quien le dedica la obra el autor, y no el Autor quien dedica la obra al lector.<sup>3</sup> Asimismo, la expresión que ocupa el lugar central: “dedica esta obra”, nos permite pensar en que no hay obra sin autor y sin lector, la obra está atravesada por ambos. Pero como la preeminencia correspondería al lector, la obra pareciera ser más un producto del lector que del autor mismo. En este caso, deberíamos ampliar el primer análisis y desdoblarse el papel del autor<sup>4</sup> para sostener que, por un lado, el autor es uno, como un individuo particular, es quien escribe, quien determina los aspectos de la obra y a las vez deja los lugares de indeterminación, pero por otro lado, el autor no sería uno, sino que el autor de la obra es tanto el autor como su lector, ya que es el lector quien, como diría Ricoeur, a través de la actividad imaginante, plenifica los vacíos dejados en el texto.

En los comentarios que Unamuno en su retraducción hace al retrato que Cassou hiciera de él en la primera edición -la francesa- de *Cómo se hace una novela*, afirma: “(...) Dice Cassou que mi obra no palidece. Gracias. Y es porque es la misma siempre. Y porque la hago de tal modo que pueda ser otra para el lector (...)” (Unamuno, 1927, p.41).

Claro! ¿Cómo podría palidecer una obra que siendo siempre la misma en virtud de lo escrito con la letra, en virtud de su dimensión semiótica, sea una y otra para cada lector en virtud de sus lecturas, de su dimensión semántica? Si como afirma Ricoeur, leer es percibir lo escrito pero suscitando lo imaginario, al mismo Unamuno le sucede lo propio con sus lecturas. Por ello para Unamuno su idea de Dios es distinta cada vez que la concibe (Unamuno, 2006: p.138). Aunque deberíamos decir quizá que su idea de Dios es distinta cada vez que la lee, ya que son los *Leerstellen* del texto los que le

---

<sup>3</sup> El uso de mayúsculas en esta oración pretende destacar estas diferencias.

<sup>4</sup> Para un análisis más detallado de la noción de “autor” y su problematización, puede recurrirse a la obra de Derrida: *De la gramatología*, como también a *Los límites de la interpretación e Interpretación y Sobreinterpretación* de Eco donde tematiza la noción de “intentio auctoris”, y a “¿Qué es un autor?” de Foucault.

permiten concebirla una y otra vez de manera distinta a la vez que va completando su significado.

En *Cómo se hace una novela* (1926), la necesidad de ser comprendido por sus lectores, lleva a Unamuno a indagar acerca de la noción de “comprensión” remitiéndonos a la definición de Abbagnano en *Le sorgenti irrazionali del pensiero* (1923), donde éste parece poner en tela de juicio la concepción schleiermacheriana. La crítica de Abbagnano parece devenir en una concepción de la comprensión como traducción. Unamuno viene a cuestionar esta crítica para indicar que la noción de “comprensión” del italiano, implica también una empatía análoga a la que quiere criticar.

### **Acerca de la noción de “comprensión” en Unamuno**

A Unamuno le preocupa ser comprendido por sus lectores (Unamuno, 1927, p.141), ¿pero qué es ser comprendido para Unamuno? ¿Qué entiende Unamuno por comprender? El bilbaíno para dar cuenta de ello nos remite a la definición que Abbagnano brinda en *Le sorgenti irrazionali del pensiero* (1923)<sup>5</sup>: “Comprender no quiere decir penetrar en la intimidad del pensamiento ajeno, sino tan sólo traducir en el propio pensamiento, en la propia verdad, la soterraña experiencia en que se funde la vida propia y la ajena”<sup>6</sup> En primer lugar vemos aquí que Abbagnano parece poner en tela de juicio aquella concepción schleiermacheriana de la “comprensión” que nos indica que “comprender” se da a partir de establecer una empatía con el autor, donde el intérprete se convierte en el otro para comprenderlo y donde el sujeto queda absorbido por la alteridad, perdiéndose. La crítica de Abbagnano a la empatía parece devenir en una concepción de la comprensión como traducción que requeriría de un esfuerzo menor de parte del receptor/traductor/intérprete que la comprensión por empatía. Como decíamos antes, para el filósofo italiano, “comprender” no es tanto lograr una empatía con el otro, sino más bien traducir la experiencia en que se funde la vida propia y la ajena en nuestro propio pensamiento. Pero ¿qué significa traducir en mi pensamiento la experiencia en que se funde la vida propia y la ajena? ¿No comportaría esta traducción una apropiación del otro por mí y en mí? Intentemos aquí responder a la segunda cuestión, la primera vamos a responderla más adelante a partir de las palabras del propio Unamuno.

El término “comprender” deriva de “prender”, proveniente del latín “*prehendo*”, “atrapar”. Así comprender es un “traer”, “traer a casa”, a la casa propia, hacer algo parte de mí. La comprensión comporta así una apropiación.

Veámos que uno de los modos posibles de apropiación es el que precisamente sugiere la hermenéutica romántica de Schleiermacher, para quien para comprender, un texto por ejemplo, es necesario establecer una corriente empática con su autor, trasladándose a la mente del autor, “ir a la casa” del autor, y al hacerlo participa de una recreación activa de su obra. Se convierte en un coautor, perdiéndose, olvidándose de sí al identificarse por completo con el autor. Pero este “ir a la casa” tiene un fin, que es “traerlo”, prenderlo, asirlo, hacerlo suyo, para comprenderlo. Ante la distancia que encierra el texto o el otro, lo ajeno, voy para traerlo y apropiarme. Distanciamiento y apropiación son los dos polos dialécticos, que en tensión agónica, son inescindibles de la comprensión para Unamuno.

<sup>5</sup> En ésta, su primera obra, Abbagnano reconstruye la teoría filosófica desde Platón hasta el presente sobre el problema de la conciencia, el de la distinción pensamiento-realidad y sobre todo sobre la posibilidad de fundar la verdad.

<sup>6</sup> Citado por Unamuno en *Cómo se hace una novela*, p.141

Retomando la cuestión, ¿qué significa entonces traducir en mi pensamiento la experiencia en que se funde la vida propia y la ajena? Todo acto de comprensión parece descansar en una identidad entre el “tú” y el “yo” que hace posible la comprensión pese a las diferencias. En un movimiento triple, comprendo, recién allí, sostiene Rossi (Rossi, s/f, p.5), cuando el traductor invade (la esfera del otro), extrae (del otro) y trae a casa (al otro). Para traducir tengo que ir hacia lo que tengo que traducir, es un movimiento invasivo, para luego traerlo, hacerlo mío.

Proust en el último tomo de *En busca del tiempo perdido, El tiempo recobrado*, a través de uno de los personajes, da cuenta que el deber y el trabajo de un escritor es equiparable al deber y al trabajo de un traductor al afirmar que: “(...) me daba cuenta que ese libro esencial, el único libro verdadero, un gran escritor no tiene que inventarlo en el sentido corriente, porque existe ya en cada uno de nosotros, no tiene más que traducirlo (...)” (Proust, 1969, p.246).

Aunque las declaraciones de nuestro autor en el prólogo no lo atestiguan así, nos es lícito sospechar que no en vano *Cómo se hace una novela* se publica originariamente como una traducción –del español al francés–, y la segunda publicación es también una traducción, incluso una traducción de la traducción, una retraducción o una metatraducción. Si el trabajo de un escritor es, como afirma el personaje de Proust, equiparable al trabajo de un traductor, ¿por qué entonces no escribir traduciendo?, ¿por qué no comenzar por la traducción? ¿O acaso no será que siempre cuando escribimos lo que hacemos es traducir? No entraremos ahora sobre esta cuestión que es ampliamente trabajada por Ricoeur en *Del texto a la acción*.

Por eso nos preguntábamos si ¿no comportaría esta traducción una apropiación del otro por mí y en mí? A continuación de la definición que cita Unamuno de Abbagnano, el pensador vasco, que conocía bien la obra de Proust (Unamuno, 1927, p.103), se pregunta:

Pero [lo que define Abbagnano como “comprender”], ¿no es eso acaso penetrar en la entraña del pensamiento de otro? Si yo traduzco en mi propio pensamiento la soterraña experiencia en que se funde mi vida y tu vida, lector, o si tú traduces en el propio tuyo, si nos llegamos a comprender mutuamente, a prendernos conjuntamente (...). (Unamuno, 1927, p.141).

Unamuno viene a cuestionar la distinción que pretende establecer Abbagnano entre “penetrar” y “traducir” para luego hacer propia la definición, indicando que la noción de “comprensión” del italiano, implica también una empatía análoga a la que quiere criticar. Unamuno, en su obra ha intentado traducir a pensamiento propio la experiencia suya y ajena. Y es esto también lo que han hecho los personajes de las novelas unamunianas, desarrollar una traducción propia. Estos personajes son traductores de la experiencia ajena y propia al pensamiento y experiencia de cada uno de ellos, y son también, por tanto, autores (Marcos, 1991, p.465-466).

Para traducir hay que invadir primero, hay que penetrar, hay que ir para traer en un viaje donde, en principio, nos perdemos en la alteridad del otro.

Al momento de la comprensión le precede, como una parte, el de la apropiación tal cual hemos visto. Tenemos entonces que el texto, es recepcionado por el lector que, al intentar apropiarse para traducirlo y para comprenderlo, viaja hacia el autor a través del texto, o directamente hacia el texto y de esta manera lo recrea. Pero entre texto y lector hay una distancia dada por la dimensión semiológica del texto. Como afirma Rossi, la constatación de la distancia entre texto y lector pone al hermeneuta en una disyuntiva: o sacrifica su sí mismo al texto, o somete el texto a sí mismo. La primera



actitud comporta una pérdida del sujeto en favor de la alteridad, la segunda en cambio reivindica los derechos de una subjetividad autoafirmativa (Rossi, s/f, p.4).

Abbagnano en la definición citada de “comprensión” parecía oponerse a esta primera alternativa de la distinción, ya que al penetrar en la intimidad del pensamiento del otro, nos perderíamos en la alteridad. Pero el cambio de “penetrar” por “traducir”, como bien dice Unamuno, no modifica demasiado, ya que para traducir tenemos que invadir, penetrar en el otro perdiéndonos.

Sin embargo, Unamuno agrega algo más al preguntarse si este traducir:

(...) ¿no es que he penetrado yo en la intimidad de tu pensamiento a la vez que penetrabas tú en la intimidad del tuyo y que no es ni mio ni tuyo común de los dos? ¿No es acaso que mi hombre de dentro, mi intra-hombre, se toca y hasta se une con tu hombre de dentro, con tu intra-hombre de modo que yo viva en ti y tú en mi? (Unamuno, 1927, p.141)

La novedad de esta redefinición unamuniana pasa por una pérdida y una ganancia mutua. Si para traducir, tenemos que penetrar en la intimidad del pensamiento del otro, allí hay una pérdida para el traductor en la alteridad del traducido. Sin embargo, a la vez que invadimos la esfera del autor, del otro, perdiéndonos, perdiendo el sujeto en favor de la alteridad, hay también allí una pérdida para el otro, ya que a la vez que hemos penetrado, invadido, la intimidad del pensamiento del otro, penetraba el otro en la intimidad de su propio pensamiento. Se producen en un mismo acto los dos polos de la disyuntiva que devienen ahora conjuntiva. No es el lector el que debe ponerse en lugar del autor, sino que, el lector al ponerse en lugar del autor, el autor también se pone en su lugar y en el lector. Ello permite que como se pregunta Unamuno hacia el final de la cita, el lector viva en el autor a la vez que el autor viva en el lector, y quizá deberíamos añadir, perviva en el lector. Es el lector quien permite que el autor trascienda, se encuentre, en la multiplicidad de lecturas. Porque el que lee una novela, puede revivirla, recrearla.

Unamuno parece haberse encontrado en la lectura y traducción que hizo Cassou de *Cómo se hace una novela*, y por eso se retradujo comentándose, recreándose. Unamuno, perdiéndose en la lectura de *Comment on fait un roman* se encuentra con un nuevo Unamuno que necesita, al revivirse, retraducirse. Para traducir hay que ir primero, para invadir luego, penetrar, hay que ir para traer en un viaje donde, en principio nos perdemos, para luego encontrarnos.

Si como afirma Ricoeur, el distanciamiento producido por la *cosa del texto* es la condición de la comprensión (Ricoeur, 2001, p.110), la apropiación no debe implicar el retorno de la subjetividad soberana, porque:

(...) comprenderse es comprenderse ante el texto. Por lo tanto, lo que es apropiación desde un punto de vista es desapropiación desde otro. Apropiarse es conseguir que lo que era ajeno se haga propio. Aquello de lo que nos apropiamos es siempre la cosa del texto. Pero ésta sólo se convierte en algo mío si me desapropio de mi mismo para dejar que sea la cosa del texto(...) (Ricoeur, 2001, p.53)

François Meyer en una de las obras críticas más conocidas sobre el pensamiento ontológico de Unamuno, sostiene que ontológicamente, se enfrentan en tensión dos movimientos, el extenderse hacia lo exterior y atraerlo hacia él (Meyer, 1962, p.63), ya que Unamuno quiere ser él, y sin dejar de serlo, ser además los otros, ensanchar su

linderos al infinito, pero sin romperlos (Unamuno, 2006, p.103). De esta manera, no es en nosotros mismos, sino fuera de nosotros donde nos encontraremos sostiene Meyer (Meyer, 1962, p.63). En este sentido, hay que perderse para encontrarse, hay que salirse, irse, para, al penetrar en el otro, al traerlo, encontrarnos.

La función hermenéutica es doble, suprimir la distancia, invadiendo, yendo a la “casa del otro” por una parte; y por otra parte, hacer propio, prenderlo, “traer a casa”, lo que se interpreta.

Los filósofos de la sospecha nos han revelado que ya no es posible identificarse con lo que el autor quiso decir y no dijo, y no es posible pensar en una subjetividad autoafirmativa. Por ello afirma Unamuno que:

Por ahora, mis jóvenes,  
aquí os lo dejo escrito,  
y si un día os negare  
argüid contra mi conmigo mismo,  
pues os declaro  
-y creo saber bien lo que me digo-  
que cuando llegue a viejo,  
de éste que ahora me soy y me respiro,  
sabrán, cierto, los jóvenes de entonces  
más que yo si a éste yo me sobrevivo.  
(Unamuno, 1966, Vol. VI, p.172)

La distancia puesta por la *cosa del texto* es aquello que permite actualizar, a partir de los *Lerstellen*, y mediante la apropiación, la potencialidad de sentido que el texto despliega, y no mediante la apropiación de la vida psíquica del otro, porque “(...) lo que nos importa no es lo que quiso decir [el autor] sino lo que dijo, (...)” (Unamuno, 1927, p.41) porque “(...) para qué tiene el lector que ponerse de acuerdo con lo que el escritor le dice? Por mi parte cuando me pongo a leer a otro no es para ponerme de acuerdo con él.(...)” (Unamuno, 1927, p.49)

La función hermenéutica del distanciamiento es bien manifiesta en nuestro autor cuando sostiene:

(...) En cuanto un pensamiento nuestro queda fijado por la escritura, (...), queda ya muerto, y no es más nuestro que será un día bajo tierra nuestro esqueleto. (...) Muerte de que otros pueden tomar vida. Porque el que lee una novela, puede vivirla, revivirla (...), re-crearl[a]. Entre ellos el autor mismo(...) (Unamuno, 1927, p.14)

Por ello afirmará en *Del sentimiento trágico de la vida* que para comprender algo hay que matarlo.(Unamuno, 2006, p.138)

¿Pero debemos quedarnos en el momento de la comprensión? Si le hacemos esta pregunta a los textos de Unamuno, y si fuera posible a Unamuno mismo, la respuesta seguramente sería negativa ya que, para nuestro autor, lo vital es el para qué. ¿Para qué comprendernos a nosotros mismos? En la hermenéutica, como la entendían los clásicos, luego de la comprensión y de la interpretación culmina en la aplicación, en la que, como afirma Ricoeur, a partir del relato, el hombre se da cuenta de su propia historicidad.(Presas, 2009, p.125).

La dimensión práctica de la obra literaria se nos revela en Unamuno a través de la lectura que los vacíos del texto deja como indeterminados posibilitando, al

actualizarlos, hacer de la novela nuestra propia novela, haciendo de los personajes, nuestro propio yo. Por ello dice Unamuno que: “(...) Y al decir que estoy para alumbrarme, con este –me no quiero referirme, lector mio, a mi yo solamente, sino a tu yo, a nuestros yos. Que no es lo mismo nosotros que yos.”(Unamuno, 1927, p.159)

Como lo prioritario para Unamuno es el para qué, en el tiempo de la narración se reconfigura el tiempo de nuestra vida, viéndola más claramente. Es este alumbramiento de nuestros yos al que se refería Unamuno. Como afirma Presas, en la narración descubrimos ese orden subterráneo de la experiencia humana cuyo sentido se nos escapa en la confusión de la vida (Presas, 2009, p.81). Lo importante, dice Unamuno, es cómo acabará el lector (Unamuno, 1927, p.120).

### Referencias Bibliográficas

- Unamuno, M. de, (1966) “Poesías” en *Obras Completas*, Edición Manuel García Blanco, Madrid: Ed. Escelice, Vol.VI, p.172  
 (1952) *Amor y pedagogía*, Buenos Aires: Espasa Calpe, 5ª ed.  
 (1927) *Cómo se hace una novela*, Buenos Aires: Alba, 1927  
 (2006) *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid: Biblioteca Nueva  
 Marcos, L.A. (1991) *Miguel de Unamuno: una filosofía hermenéutica española*, Tesis doctoral, Salamanca: Universidad de Salamanca  
 Meyer, F. (1962) *La ontología de Miguel de Unamuno*, Madrid: Gredos  
 Presas, M., (2009) *Del ser a la palabra. Ensayos sobre estética, fenomenología y hermenéutica*, Buenos aires: Biblos  
 Proust, M. (1969) *En busca del tiempo perdido*, Tomo 7: *El tiempo recobrado*, Madrid: Alianza  
 Ricoeur, P.(2001) *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*, Buenos Aires: FCE  
 Rossi, M.J., “La hermenéutica y la investigación filosófica”, en *Revista de la Universidad del Nordeste*, [hum.unne.edu.ar/revistas/postgrado/revista2/4\\_rossi.pdf](http://hum.unne.edu.ar/revistas/postgrado/revista2/4_rossi.pdf), p.1-6

## La lógica hermenéutica en Gadamer

Bertorello, Adrián (CONICET-UBA)

1. La expresión “lógica hermenéutica” está ligada indisolublemente a dos filósofos de Göttingen: Georg Misch y Hans Lipps. Ambos se remiten (especialmente Misch) a la filosofía de la vida. La lógica hermenéutica es una continuación del proyecto de Dilthey que intentaba mostrar cómo la vida tiene un *lógos* propio en el que se expresa a sí misma. Las *Vorlesungen* que Georg Misch dictara en los años 1927 y 1928 hasta 1933 y 1934 dan cuenta tan sólo en el título, a saber, *La edificación de la lógica sobre el suelo de la filosofía de la vida*, de la pretensión misma de este proyecto: reconducir las estructuras lógicas a modos de ser de la vida humana. En el caso particular de Hans Lipps la lógica hermenéutica adopta como marco referencial la analítica existencial del *Dasein* de M. Heidegger. Voy a referirme brevemente al sentido con el que Lipps concibe el carácter hermenéutico de la lógica. En su libro *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik* (1938) Lipps toma como punto de partida una afirmación del *Peri Hermenéias* de Aristóteles en donde afirma que el *lógos* es significativo (*semantikós*) (Aristóteles, 1999, p. 17a). Toda su reflexión se detiene en precisar cómo se debe entender el carácter significativo del discurso. La razón de ello radica en que en eso consiste precisamente el carácter hermenéutico del *logos*. Lo primero con lo que un investigador alemán se encuentra a la hora de interpretar el sentido del *semantikós* es la traducción de uno de los estudiosos alemanes más importantes de la obra del Estagirita, Trendelenburg. Para Trendelenburg *semantikós* se corresponde con el alemán “*Bezeichnung*”, es decir, todo *lógos* es indicativo, señala algo. Lipps retoma esta traducción y explicita aquello que está oculto en ella, a saber, el contexto enunciativo. Ciertamente que no lo dice de esta manera, pero es lo que se infiere de su paráfrasis del *semantikós*: “Pues ello [*semáinein*] significa: indicar algo a alguien en el sentido de que puede querer decir exactamente dar una orden a alguien. Los signos, en general, están ahí para dar a conocer algo a alguien” (Lipps, 1974, p.7). El carácter significativo del discurso deviene, entonces, de su pertenencia a un contexto pragmático en donde la estructura de la enunciación es un rasgo esencial. Tal es así que los otros dos rasgos con los que Aristóteles describe al *lógos*, a saber, su carácter apofántico y predicativo sólo pueden dilucidarse a partir del rasgo fundamental de su imbricación en el contexto de la enunciación (Lipps, 1974: 8). La lógica hermenéutica consiste, entonces, en un abordaje del discurso que remite su condición semántica a la instancia enunciativa, instancia que Lipps designa como diálogo (*Gespräch*) (H. Lipps, 1974, p. 31).

2. Esta misma lectura del carácter significativo del *lógos* aparece en H. Georg Gadamer. Si bien en *Warheit und Methode* no habla nunca explícitamente de una lógica hermenéutica, es posible reconstruir el sentido que puede tener esta expresión en su pensamiento. El siguiente trabajo intentará mostrar cómo en *Warheit und Methode* Gadamer elabora una lógica acorde a la conciencia de la historia efectual, es decir, muestra cómo el discurso significa a partir de las condiciones fácticas de la enunciación. La conciencia de la historia efectual definida como la fusión de los horizontes del pasado y del presente tiene la estructura de la experiencia. Por experiencia no debe entenderse algo así como una pura percepción sensitiva. Esto es imposible para Gadamer, ya que los datos de los sentidos supone la preestructura de la comprensión

entendida como un marco interpretativo previo que guía la percepción. La experiencia que estructura la conciencia de la historia efectual es experiencia hermenéutica. Con ello se quiere designar el vínculo que establece la conciencia cuando comprende la tradición. Para dar cuenta de la estructura de esa relación, Gadamer utiliza como modelo la comunicación que se da entre el yo y el tú: en la conciencia de la historia efectual los prejuicios del horizonte del pasado y los prejuicios del horizonte del presente se fusionan creando un diálogo, el presente conversa con el pasado y viceversa. En este diálogo cada uno de los participantes reconoce la alteridad del otro; sin embargo la alteridad implica una apertura (*Offenheit*) recíproca en la que es posible hacer valer la propia opinión. Este es el carácter reflexivo de la relación entre el yo y el tú. La experiencia hermenéutica tiene una lógica determinada. De lo que se trata es de precisar qué estatuto epistemológico permite comprender mejor el diálogo entre presente y pasado. A ello responde Gadamer que no es la lógica del enunciado el marco adecuado para dar cuenta del diálogo sino más bien la retórica quien permite una descripción más exacta de la conversación. Esta lógica retórica se lleva a cabo como una dialéctica de pregunta y respuesta, en donde la primacía la tiene el preguntar. Por este motivo Gadamer se concentra en determinar la esencia misma de la pregunta. A propósito de ello, señala que toda pregunta posee tres notas que la caracterizan de un modo esencial: en primer lugar, preguntar significa que, ante una cuestión, se abre un elenco posible de respuestas que se mantienen en suspenso (esto es la apertura del preguntar). En segundo término, una pregunta puede abrir distintas respuestas siempre que se la plantee desde un determinada perspectiva. En otras palabras: la apertura tiene un límite que se lo dan los supuestos a partir de los que se pregunta. Finalmente, todo preguntar guarda una relación fundamental con el saber: la pregunta es un camino hacia el saber. Esta relación consiste en que, al liberar posibles respuestas, la pregunta incluye dentro de sí el pro y el contra, es decir, abarca las razones que favorecen una respuesta y eliminan las otras.

**3.** Estas breves reflexiones sobre la estructura lógica de la experiencia hermenéutica arroja como resultado dos comentarios: ante todo y en primer lugar, el carácter ametódico del preguntar. No se pueden determinar reglas metodológicas que aseguren la formulación de una pregunta correcta. La lógica hermenéutica posee la dinámica de la conversación en la que el diálogo fluye, por decirlo de alguna manera, sin normas precisas. Para resaltar justamente esto, Gadamer dice que las preguntas son como las ocurrencias (*Einfällen*), aparecen espontáneamente, son más bien un padecer antes que un hacer. Lo único que exige la conversación es que los interlocutores se orienten por el tema y se dejen guiar por él preguntando y respondiendo. El hecho de que la lógica hermenéutica no pueda ser comprendida como un método tiene una implicancia pedagógica: no se puede enseñar como si fuera una técnica -en el sentido griego del término-. En el terreno de la conversación vale más la opinión de aquel que ha frecuentado más tiempo la conversación que las pretensiones de un novato. En este sentido la lógica hermenéutica se rige por el principio de autoridad. La autoridad no significa obediencia ciega. Sino más bien el reconocimiento de que alguien está por encima de uno en virtud de que su juicio es más experimentado y, por lo tanto, se lo debe escuchar. En segundo lugar, si la experiencia hermenéutica se guía por el modelo de la conversación, esto es, si en el interior mismo de la conciencia de la historia efectual se produce un diálogo entre el horizonte del presente y el del pasado, entonces sale a la luz un elemento de fundamental importancia. Este elemento posibilita el mismo diálogo y no es otra cosa que el carácter lingüístico de la experiencia hermenéutica. El lenguaje surge entonces como una determinación esencial de la conciencia de la historia

efectual, como su misma realidad, en el sentido de que, la fusión de los horizontes, sólo es posible gracias a él.

4. Determinar qué entiende Gadamer por lenguaje es una tarea compleja, ya que se resiste a realizar una exposición sistemática del mismo. Lo que hace más bien es trazar la historia del problema tal como se dio en la discusión filosófica. Esta historia comienza con Platón y llega hasta Humboldt. En la reconstrucción de las distintas fases de la discusión en torno al lenguaje, Gadamer expresa su propio pensamiento. Y lo hace así: dialoga y confronta con los distintos pensadores. De este diálogo es posible rescatar el concepto de lenguaje que Gadamer tiene en mente cuando habla de la lingüística de la experiencia hermenéutica. La razón más profunda de este modo de proceder está en lo dicho anteriormente sobre la conciencia de la historia efectual: comprender significa dialogar. Esta afirmación es válida especialmente para la comprensión filosófica. Si bien el lenguaje filosófico se ordena a la elaboración de conceptos iluminadores de la experiencia, ellos deben forjarse en la dinámica del diálogo y la conversación. Las definiciones y conceptualizaciones construidas a priori, esto es, que no se guían por el modelo de la conversación cotidiana, son un índice de inmadurez filosófica. Teniendo en cuenta esta manera de abordar el problema, la primera determinación que salta a la vista, cuando se quiere precisar qué entiende Gadamer por lenguaje, es la siguiente: el concepto de lenguaje debe ser entendido remitiéndose al uso del mismo en la conversación cotidiana. Lenguaje es el habla tal como se da en su ámbito primigenio: el diálogo en la vida de todos los días: “El lenguaje se realiza y encuentra su plenitud en el vaivén del habla, en el que una palabra da pie a la otra y en el que el lenguaje que alimentamos en común, el lenguaje que encontramos juntos, despliega sus posibilidades. Cualquier concepto de lenguaje que disocie éste de la situación inmediata de aquellos que se entienden hablando y contestando cercena una dimensión esencial del mismo.” (Gadamer, 1991b, p.142). Por ello, el concepto de lenguaje en Gadamer hace referencia a las lenguas naturales, y se opone decididamente a cualquier visión instrumentalista. El lenguaje no es un instrumento de la comunicación, que puede ser puesto a punto para tal fin. En este sentido rechaza aquellas corrientes filosóficas que buscan, por medio de la lógica matemática, un lenguaje perfecto y unívoco. Estas corrientes suponen que el lenguaje es un artefacto que puede pulirse, de modo tal que es posible eliminar los equívocos, ambigüedades y metáforas de la lengua cotidiana. El rechazo se funda en el hecho de que todos los lenguajes artificiales suponen, para su fundamentación, las lenguas naturales; todo sistema lingüístico construido de acuerdo a criterios artificiales debe recurrir al habla cotidiana para introducir sus símbolos y reglas de interpretación. Además hay que agregar que una concepción instrumentalista, supondría que el hombre se comporta frente al lenguaje como si este fuera una realidad independiente de aquel. Esto daría lugar a pensar que la realidad humana es anterior al lenguaje, lo cual es imposible de sostener: tal como se vio hasta el momento, la misma historicidad humana supone el lenguaje.

5. Así entonces, después de este breve recorrido por la lógica de la experiencia hermenéutica en el pensamiento de Gadamer se puede concluir que hay una continuidad entre el proyecto que H. Lipps elaborara en la década del treinta y *Wahrheit und Methode*. Dicha continuidad se funda en una misma concepción del carácter significativo del *lógos*. El lugar al que hay que dirigir la vista para determinar el origen de la significación es la instancia de la enunciación. Sin embargo, mientras que H. Lipps se remite a la categoría de situación y al diálogo, Gadamer apela a una instancia

enunciativa que, por decirlo así, trasciende el mero marco inmediato de la conversación. La conciencia de la historia efectual es como una suerte de lazo o correa que trae a la situación inmediata del discurso los efectos de sentido de la historia.

### **Referencias Bibliograficas:**

Aristóteles (1999) *Categorías. De Interpretatione*, Madrid: Técnos

Gadamer, H.G. (1990) *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer hermeneutischen Philosophie*, Tübingen: J.C.B.Mohr [Tr. Esp. *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1991a].

(1993) *Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*, Tübingen: J.C.B. Mohr [Tr. Esp. *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 1991b].

Lipps, H.(1974) *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

## Tradición y ruptura: La esperanza del jorobadito<sup>1</sup>

Bidon-Chanal, Lucas (UBA-USAL-IESLV JRF)

En su ensayo sobre Franz Kafka de 1934, Walter Benjamin refiere una leyenda jasídica que cuenta que unos judíos conversaban una noche en una fonda mientras un mendigo masticaba algo sentado en un rincón. De pronto, a uno de los reunidos se le ocurrió preguntar al resto qué elegirían si se les concediera un deseo. Fueron contestando todos hasta que sólo quedó el mendigo, que ante el mismo interrogante respondió: “Desearía ser un poderoso monarca y que una noche, mientras estuviera durmiendo en mi palacio, irrumpiera el enemigo y se apoderara de mi castillo. Asustado y sin tiempo para vestirme, saldría con mi camisón y emprendería la fuga a través de montañas, bosques y ríos, noche y día, sin descanso, hasta llegar aquí, a este rincón. Ése sería mi deseo.” Los otros se miraron ante esa respuesta y uno atinó a preguntar: “Pero ¿qué ganarías con ese deseo?”. “Un camisón”, contestó el mendigo. (Benjamin, 1999, p. 157).

Esta leyenda no sólo nos hace ingresar en “las profundidades del gobierno del mundo de Kafka” (*Ibid.*), también nos habla del pensamiento benjaminiano sobre el tiempo, la historia, la esperanza de redención y de las tensiones entre las nociones de ruptura y tradición que atraviesan su obra. Desde sus primeras indagaciones en torno al *Trauerspiel* (el drama barroco alemán) hasta su inconclusa *Obra de los pasajes* (*Passagen-Werk*), Benjamin parece oponerse a dos maneras de concebir el tiempo histórico: la concepción trágico-mítica de la historia y el mito del progreso propio del capitalismo –el “espeso sueño” que ha reactivado las fuerzas míticas–. Al igual que Heidegger y muchos pensadores de la época, Benjamin se muestra hostil a la noción liberal del progreso acumulativo, pero su crítica no proviene de un enfoque antimoderno, que muchas veces podría conducir a una concepción trágica de la historia, sino de un particular acercamiento de la teoría marxista al mesianismo judío, que introduce la idea de una ruptura del tiempo, de un ahora (*Jetztzeit*) que hace saltar el *continuum* de la historia y abre una pequeña puerta por la que podría entrar el Mesías (Benjamin, 2010, pp. 69-70).

En sus “Tesis sobre el concepto de historia” (“Über den Begriff der Geschichte”), Benjamin deja en claro el cometido de su búsqueda: pasarle a la historia el cepillo a contrapelo para recuperar los significados que han quedado ocultos u olvidados y hacer oír las voces sofocadas de la historia. En Benjamin hay una exigencia de ruptura con la tradición, la cual, al privilegiar la continuidad, encubre las interrupciones liberadoras de un curso de cosas esencialmente catastrófico: su visión de la historia, como señala Rainer Rochlitz, “se opone a la continuidad mítica de la represión que han ejercido siempre los ‘vencedores’, la discontinuidad de las revueltas reprimidas y olvidadas, luego difíciles de redescubrir, pero vitales para el destino futuro de la libertad” (Rochlitz, 1992, p. 11).

Sin embargo, el distanciamiento de Benjamin de las posturas que adhieren a la noción de progreso acumulativo y a la necesidad histórica puede desembocar en una bifurcación de caminos: “uno conduce hacia la promesa mesiánica y el otro no conduce a ningún sitio o más bien nos devuelve a un territorio de irreparabilidad, catástrofe y repetición” (Forster, 2001, p. 49). Este sitio donde ambos senderos se bifurcan y se

---

<sup>1</sup> El texto de la presente comunicación es una versión algo más breve y, en algunos puntos, esperamos, mejorada de un artículo publicado anteriormente, bajo el título “La espera infinita de los olvidados”, en Bidon-Chanal, L. e Puiggari, I. (2010) *Religión y después. Sobre esperas, abandonos y regresos*. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones.



encuentran a la vez más próximos acaso podamos ubicarlo en las lecturas que Benjamin hace del *Trauerspiel* y de la obra de Kafka.

### **El tiempo histórico a la luz del Mesianismo, la tragedia y el *Trauerspiel***

En un escrito de juventud, “Drama y tragedia” (“*Trauerspiel und Tragödie*”) (1916), donde se condensan algunas de las ideas que desarrollará en su tesis sobre *El origen del drama barroco alemán (Ursprung des deutschen Trauerspiels)*, Benjamin distingue tres nociones temporales: un tiempo mesiánico, un tiempo trágico y un tiempo dramático (del *Trauerspiel*). Allí caracteriza al tiempo mesiánico como una forma que no puede hacerse plena, condensarse en un acontecimiento finito. La forma de la historia considerada mesiánicamente escapa al tiempo mundano en general (cronológico y cuantitativo), pues no es posible determinar empíricamente un acontecimiento pleno, es decir, que pueda considerarse como totalidad, sino que tal acontecimiento constituye sólo una idea. Esta idea de tiempo pleno (*erfüllten Zeit*) es la que aparece en la *Biblia* como una noción predominantemente histórica desde su ruptura misma con la historia, que llega para ponerle fin. Pero este tiempo histórico pleno no remite a un tiempo individual, sino a un “tiempo cumplido divinamente” (Benjamin, 1998, p. 180) a diferencia del tiempo trágico, que es consumado de un modo puramente finito, individual o humano.

Howard Caygill (Caygill, 1994), apoyándose en la correspondencia del propio Benjamin con Gershom Scholem, señala ya en este primer escrito sobre el *Trauerspiel* un contrapunto implícito con la filosofía de Martin Heidegger. Si bien ambos comparten en muchos aspectos la crítica a la noción liberal de progreso y el reconocimiento de la dimensión cualitativa del tiempo y de la ambigüedad de la temporalidad histórica como condición de posibilidad e imposibilidad de la historia: mientras que Heidegger da lugar a que el tiempo histórico (o la tradición) sea vehículo de la *autenticidad (Eigentlichkeit)*, en el pensamiento de Benjamin no cabría lugar para tal opción: el tiempo histórico redimido (“auténtico”) sólo sería posible justamente al final de la historia con la llegada del Mesías. Heidegger sostendría una concepción trágica del tiempo histórico para la que cabe la posibilidad de un tiempo cumplido individualmente, la posibilidad de redención en el tiempo histórico, implicando que la culpa presente puede ser redimida en el tiempo a través de superar o combatir el pasado. Para Benjamin, en cambio, no podría haber redención *en* el tiempo histórico, sólo redención *de* él, pues el tiempo mesiánico está fuera de la historia, es su final.

La *anagnóresis* trágica, en tanto responde a una temporalidad histórica que se objetiva en las acciones de los grandes individuos, compromete al sujeto de la acción en el reconocimiento de lo ya acontecido originariamente como predestinación de su obrar. Tal es caso del *kairós* en *Edipo*, que decide tomar el destino en sus manos y actuar. El héroe trágico muere porque a nadie le es permitido vivir en un tiempo pleno, y muere en la inmortalidad. La ironía trágica parte de la paradoja que constituye la muerte como inmortalidad. El origen de la culpa trágica se encuentra en el mismo terreno. El influjo que desempeña el tiempo del héroe sobre los acontecimientos aparece en el más inesperado azar, en la más insignificante equivocación, que conduce a la culpa, acarrea la muerte.

Pocos años después, en “Destino y carácter” (“*Schicksal und Charakter*”), Benjamin profundiza aún más esta caracterización de la tragedia y subraya el error de ubicar el concepto de libertad únicamente en el contexto de la ética y el de destino en la religión. Mediante este mecanismo, la libertad se formaliza y se vacía de todo contenido religioso, y al restringir el destino a un concepto religioso, se le suprime toda carga

moral y se desvanece el problema ético. El destino o la fatalidad parece hallarse entonces determinado exclusivamente por su conexión con el concepto de culpa: “La desgracia fatal es considerada como la respuesta de Dios o de los dioses a la culpa religiosa” (Benjamin, 2001, p. 133). El destino trágico aparece asociado a la *hybris* y no a la vida inocente: Edipo no es Isaac en la piedra sacrificial. Se paga con la opresión o la esclavitud algún pecado y esto se traduce en un sentimiento de sumisión y resignación. Benjamin cuestiona el hecho de que el destino deba ser puesto en relación únicamente con la culpa y no con la inocencia: por qué no entender entonces la historia como un castigo de los inocentes (de los oprimidos). En la concepción clásica del destino tampoco existe ninguna relación con la felicidad. En el escrito de Benjamin ésta aparece, en cambio, como una categoría que interrumpe el engranaje de los destinos y de la red de lo propio: no es una categoría constitutiva del destino sino del concepto de redención. “No por azar –dice Benjamin– Hölderlin llama ‘sin destino’ a los dioses bienaventurados.” (*Ibid.*) La felicidad y la bienaventuranza, ligadas a la inocencia y la liberación, conducen fuera de la esfera del destino. La felicidad florece frágilmente allí donde el destino se interrumpe un instante. Instantánea, efímera, frágil, la felicidad se presenta acaso como la única promesa de absoluto, a la que no podemos renunciar.

Pero Benjamin introduce una tercera forma temporal, un tiempo profano intermediario entre la temporalidad mítica de la tragedia y la mesiánica: el que se despliega en el drama. La tragedia y el *Trauerspiel* se distinguen por su diferente posición respecto de la noción de tiempo histórico: mientras en la tragedia el tiempo aparece como colmado humanamente, con la acción signada por el *kairós* y la resolución, el tiempo dramático se caracteriza por la *irresolución*, la postergación indefinida del acto. La tragedia representa la inexorabilidad del destino, mientras que en el *Trauerspiel*, opuesto también a la temporalidad mesiánica, lo representable no es la redención sino la necesidad de ella. No se trata de una representación mítica, ni de la humanidad redimida: el *Trauerspiel* no es prehistoria, ni posthistoria, sino que despliega el escenario de la historia como repetición constante de la catástrofe, convergiendo con la crítica del progreso, que Benjamin recupera en *Passagen-Werk* de Auguste Blanqui, el líder de las barricadas parisinas de 1848:

Lo que llamamos progreso está murado sobre cada tierra y se desvanece con ella. Siempre y en todas partes, en el campo terrestre, el mismo drama, el mismo decorado, sobre la misma escena estrecha, una humanidad ruidosa, infatuada de su grandeza, creyéndose el universo y viviendo en su prisión como en una inmensidad [...] La misma monotonía, la misma inmovilidad en los astros extranjeros. El universo se repite sin fin y salta en su lugar. (Blanqui, 1872, p. 73)

Siguiendo la huella blanquiana, el progreso y el *continuum* mismo de la historia se pueden entender como catástrofe y la catástrofe es la repetición de lo mismo; no hace falta esperarla (o provocarla), pues la catástrofe ya se encuentra en el presente. Sin embargo, la crítica benjaminiana no implica la nostalgia de un mundo pasado, donde los dioses aún estaban vivos: Benjamin no volverá la mirada hacia un mundo sin la técnica, sino hacia la ciudad de París, la primogénita del progreso, y su bestiario mítico y civilizado. El *Trauerspiel* constituiría, en este sentido, la elaboración estética de la idea histórica de repetición, aunque no al modo del mito trágico, donde hay resolución. Ya no se trata de la repetición mítico-trágica, donde el sujeto reconoce lo ocurrido originariamente como predestinación de su obrar: las figuras del drama no aparecen confrontadas al cumplimiento del destino, sino que se hallan ante la postergación

indefinida de la acción, como en la *procastination* shakesperiana. Los acontecimientos del *Trauerspiel* son imágenes alegóricas de un juego (o representación, *Spiel*) en el que la muerte se desvanece, de ahí que su carácter no sea mítico sino espectral, fantasmagórico: en el drama los muertos se convierten en fantasmas. La repetición en el *Trauerspiel* no se identifica con una nueva recuperación de la tradición ni con la apertura de una posibilidad histórica auténtica para el ser, en él la repetición constituye la sola prolongación indefinida de la catástrofe, el amontonamiento de ruinas y penas sin esperanza alguna para los hombres. Allí los acontecimientos no acontecen; sólo hay imágenes fúnebres que evidencian un mundo en que la muerte no es término de nada. Los muertos no están a salvo pues se convierten en fantasmas, como el padre de Hamlet, y los vivos son sólo almas en pena sin esperanza de redención.

### **Kafka y la esperanza del jorobadito**

En su ensayo “El narrador” (“Der Erzähler”), Benjamin observaba que el siglo XX asiste al ocaso de la narración tradicional, fin íntimamente asociado a un empobrecimiento de la experiencia (*Erfahrung*). La obra misma de Kafka estaría transida por la distorsión “irónica y dolorosa” de las características del narrador tradicional, pues es la obra de un gran narrador que, en oposición al proceder tradicional, habría comunicado a los demás su propia desorientación. Retomando la noción kantiana de *Erfahrung*, Benjamin observa que la experiencia supone una temporalidad común a varias generaciones, una tradición compartida, la continuidad de la palabra transmitida de padre a hijo, temporalidad y continuidad propias de las “sociedades artesanales”, frente al tiempo dislocado e interrumpido del trabajo en el capitalismo moderno. Tal tradición no sólo pertenece al orden poético y religioso, sino que también deviene en una práctica común: las historias del narrador tradicional constituyen una formación válida para los individuos de una misma colectividad. Su lugar lo habría tomado una incapacidad de dar y recibir consejos, una desorientación.<sup>2</sup> Esta desorientación se encuentra asociada a la pérdida de una facultad, la de intercambiar experiencias, la de contar historias. Benjamin señala dos fenómenos a la raíz de esa pérdida: el desarrollo desmesurado de la técnica y la privatización de la vida que ésta entraña. Así surge un nuevo concepto de experiencia, opuesto al de *Erfahrung*: se trata del concepto de “vivencia” (*Erlebnis*), que remite a la vida del individuo particular.

Pero el hecho de que la obra de Kafka describa el fin de una tradición no implica que deba ser leída como el grito desesperado de un hombre que, en un mundo sin Dios, parte en su búsqueda y termina por encontrarlo. Por esa razón, Benjamin rechaza la vía teológica de interpretación de la obra kafkiana, iniciada por el propio Max Brod, según la cual *El proceso*, *El castillo* y *América* constituyen sendas ilustraciones del Juicio, del Castigo y de la Gracia. Siguiendo a Benjamin, lecturas edificantes como la de Brod intentan resolver esa incertidumbre insoportable convirtiendo la experiencia de la nada en su contrario, en la epifanía de un Dios olvidado, mientras que la obra kafkiana exige el precio de la persistente demora en el reverso de esa nada para alcanzar la redención.

Muchas veces se ha querido encontrar también en las novelas kafkianas una continuidad con el modelo trágico, y esto en virtud de la batalla de antemano perdida que libran los protagonistas de sus novelas contra su destino, que en principio ignoran. Sin embargo, basta recordar el curso de la acción del protagonista de *El castillo* para

---

<sup>2</sup> *Ratlösigkeit*, el término que aquí se traduce por “desorientación”, significa literalmente “pérdida de consejo”.

notar que allí no se producen grandes acontecimientos sino sucesos más bien insignificantes –insignificancia magnificada y explotada casi hasta el hartazgo–, y que el tiempo, signado por la inconclusión y la repetición, en todo caso parece aproximarse más bien a la caracterización que hace Benjamin del *Trauerspiel*, o ir más allá aún: visto desde la configuraciones trágicas de la *Poética* aristotélica, el “héroe” kafkiano no sabe y no actúa, pues las acciones que despliega en su procesión resultan insignificantes, si no inconducentes e inconclusas. Si cada hecho nimio posee una trascendencia impensable, si la acción representa un círculo sin salida, si cada instante contiene la eternidad de la repetición, ¿interesa en qué pueden concluir el devenir de Joseph K... o del agrimensor K.?, ¿es posible alcanzar conclusión alguna? ¿O es que acaso la nota característica de la trama kafkiana es el interminable peregrinar de sus personajes, la postergación indefinida del acto, la espera infinita de redención?

En su ensayo de 1934 sobre Kafka, Benjamin observa que la belleza de las criaturas kafkianas probablemente se origine en su desesperanza, así como los procedimientos legales no le permiten al acusado cobijar ninguna esperanza, incluso cuando hay expectativa de absolución; y reproduce una conversación que refiere el propio Brod a propósito de la Europa de comienzos de siglo XX y de la “decadencia de la humanidad”. Allí Kafka le decía a su albacea: “Somos pensamientos nihilísticos, pensamientos suicidas que surgen de la cabeza de Dios” (Benjamin, 1999, p. 139). Brod continúa diciendo:

Ante todo, eso me recordó la imagen del mundo de la Gnosis: Dios como demiurgo malvado con el mundo como su pecado original. “Oh, no”, replicó, “nuestro mundo no es más que un mal humor de Dios, uno de esos malos días”. “¿Existe entonces esperanza fuera de esta manifestación del mundo que conocemos?” Él sonrió. “Oh, bastante esperanza, infinita esperanza, sólo que no para nosotros. (*Ibid.*, pp. 139-140)

Según Benjamin, los únicos depositarios posibles de esta esperanza son los personajes que identifica con la figura de los “asistentes” (los ayudantes de *El castillo*, por ejemplo), seres en estado nebuloso, que no son ajenos a los círculos de los otros personajes pero que tampoco pertenecen a ninguno, que pasan de un círculo al otro, no tienen una posición fija, son intercambiables, completan su tiempo y, no obstante, son inmaduros, están agotados apenas en el inicio del trayecto.

Ese carácter nebuloso reside, a su vez, en el interior de las historias conceptuales, en parábolas (*Gleichnisse*) como “Ante la ley”. Si bien este carácter las convierte en creaciones poéticas, las parábolas kafkianas no encajan en las formas occidentales de la prosa, ni se trata de meras alegorías mecánicas. Benjamin las ubica en un lugar similar al que ocupa la *hagadá* (en el Talmud, la ilustración poética de la doctrina) respecto de la *halakhá* (la doctrina, la prescripción). Pero en las alegorías kafkianas ya no se dispone de la doctrina, la enseñanza, que debería acompañarlas, ésta jamás es explicitada, sólo aparece de manera alusiva, insinuada por algunos gestos. Kafka “no se afanaba jamás con lo interpretable, por el contrario, tomó todas las precauciones imaginables en contra de la clarificación de sus textos” (*Ibid.*, p. 147).

Lo singular de su obra frente al declive de la narración reside en este punto. La obra kafkiana expondría una enfermedad de la tradición. Pero, aunque no fue el primero en enfrentarse con ese hecho, mientras muchos se adaptaron a él, ateniéndose a la verdad y renunciando a su transmisibilidad, lo novedoso y paradójico en Kafka es que renuncia a la verdad y a la doctrina “para atenerse a su transmisibilidad, a su elemento hagádico” (Benjamin, 1998, p. 207). Así como no podemos asir el texto original de la

halakhá (quizá olvidado, sumergido en el curso de los siglos, perdido en una torre de libros), las narraciones de Kafka, semejantes a los comentarios hagádicos, a los comentarios de esa doctrina desaparecida, adquieren una dinámica propia. Del mismo modo como la metáfora de transferencia en transferencia termina prescindiendo del sentido literal que la origina, “las parábolas kafkianas, que se hallan primero a los pies de la doctrina, terminan por volverse tan independientes que amenazan con derrumbarla”. (Gagnebin, 1999, p. 70)

El olvido se convierte así en la doctrina oculta de la obra kafkiana y determina su técnica narrativa: los personajes de *El proceso* y de *El castillo* dicen las cosas más importantes al pasar, como si K. debiera saberlo desde hace tiempo, “es como si no hubiera nada nuevo, como si apenas, inadvertida, se le plantease al héroe la exigencia de recordar lo que olvidara” (Benjamin, 1999, p. 154). Pero ese olvido que parece convertirse en personaje principal de las novelas kafkianas no se limita a una mera afección individual. Benjamin señala el vínculo ineludible con la religión judía, en cuanto la memoria constituye una noción central del judaísmo. La época en que vive Kafka no representa para él ningún progreso respecto de los primeros comienzos: todo olvido se confunde con el olvido del mundo primitivo, nunca se trata de algo exclusivamente individual, cada olvido se incorpora a lo olvidado del mundo precedente. El olvido de esa etapa no significa que ya no se imponga en el presente, de hecho está presente a causa del olvido.

A los “asistentes”, figuras del olvido y de lo olvidado, Benjamin les otorga un doble significado: en cuanto manifestaciones del olvido, son los testigos de ese mundo primitivo, que no conseguimos integrar y que sólo puede surgir como una amenaza inmemorial, razón por la cual debieron ser olvidadas. Pero al mismo tiempo son las únicas que pueden ayudar, pues su deformidad nace de una violencia acaso necesaria para el desarrollo de la civilización, que intentó someterlas y lo logró sólo a través del olvido. Esta deformidad no constituye sólo una amenaza sino que se incluye en el proyecto mesiánico de una reintegración total del universo (lo recalcado y lo olvidado), la Apocatástasis, pues nos obliga a recordar aquello que no recordamos. En este sentido, la obra kafkiana es para Benjamin una obra profética. El olvido y, por lo tanto, la culpa esencial en Kafka (que sólo puede ser expiada sin ser conocida), estos personajes que son vestigios de lo olvidado paradójicamente indican el camino de una esperanza (“aunque no exista para nosotros”, como le dijera a Brod).

Benjamin remite las cosas sumidas en el olvido y los personajes kafkianos a la figura del jorobado, la figura primordial de la deformidad (*Entstellung*): las cosas en el olvido se encuentran deformadas, igual que los personajes. La espalda se convierte en el soporte de la culpa. El jorobadito (*der bucklicht Männlein*), el personaje de una canción folklórica, es el habitante de esa vida deformada, que desaparecerá con la llegada del Mesías. Estas deformaciones conciernen también al tiempo. Los relatos y las novelas de Kafka, como observa Borges, pueden ser una reescritura de las aporías de Zenón (Borges, 1998, p. 162). El acometimiento de una empresa como llegar al pueblo vecino puede llevar una vida, puede incluso devenir en una espera infinita. Los recorridos sin una meta definida o asequible que abundan en la narrativa kafkiana dan cuenta de ese mundo desfigurado a la espera de redención, de esa deformación que ninguna acción racional podría remediar, sino sólo un milagro mesiánico, imposible y urgente a la vez.

## Referencias bibliográficas

- Benjamin, W. (1977) *Gesammelte Schriften* (ed. a cargo de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, con la colaboración de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1966) *Briefe* (ed. a cargo de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2010) “Tesis de filosofía de historia”. En *Ensayos escogidos* (trad. de H.A. Murena). Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- (2001) “Destino y carácter”. En *Ensayos escogidos*. México: Ediciones Coyoacán.
- (1999) “El narrador” y “Franz Kafka”. En *Iluminaciones IV* (trad. de Roberto Blatt). Madrid: Taurus.
- (1998) “Drama y tragedia”. En *Metafísica de la juventud* (trad. de Luis Martínez de Velasco). Barcelona: Altaya.
- (1997) “Dos iluminaciones sobre Kafka”. En *Iluminaciones I* (traducción de Roberto Blatt). Madrid: Taurus.
- Blanqui, L. (1872) *L'Éternité par les astres*. París: Librairie Germer Baillière. (Extraído de la edición francesa disponible en formato digital en el sitio web de la Bibliothèque nationale de France: <http://gallica.bnf.fr/> )
- Borges, J. (1998) “Kafka y sus precursores”. En *Otras inquisiciones*. Madrid: Alianza.
- Caygill, H. (1994) “Benjamin, Heidegger and the Destruction of Tradition”. En Benjamin, A. y Osborne, P. (comps.) *Walter Benjamin's Philosophy. Destruction and Experience*. Routledge: Londres-Nueva York.
- Forster, R. (2001) *Walter Benjamin y el problema del mal*. Buenos Aires: Altamira.
- Gagnebin, J.-M. (1999) *História e Narração em Walter Benjamin*. San Pablo: Perspectiva.
- Ibarlucía, R. (2000) “Benjamin crítico de Heidegger: Hermenéutica mesiánica e historicidad”. En *Revista latinoamericana de filosofía*, Vol. XXVI, Nro. 1, pp. 111-141.
- (1998) *Onirokitsch. Walter Benjamin y el surrealismo*. Buenos Aires: Manantial.
- Kafka, F. (1996) *Relatos completos* (trad. Francisco Zanutigh Núñez). Buenos Aires: Losada.
- Rochlitz, R. (1992) *Le désenchantement de l'art. La philosophie de Walter Benjamin*. París: Gallimard.

## Hermenéutica e Implicaturas

Bitocchi, Gustavo Carlos (Universidad del Norte “Santo Tomás de Aquino”,  
Universidad Austral, Universidad Tecnológica Nacional)

### Introducción

Lo que se comunica a los demás es, en parte, lo que se dice, pero también *lo que no se dice*. En la obra del filósofo y lingüista inglés *Herber Paul Grice* se evidencia una preocupación por una lógica que permita inferir a partir de lo dicho *lo no dicho* y esto en aras de un análisis conversacional que permita un discurso y una comunicación más fluida y efectiva entre los hablantes. Para esto he de analizar, entonces, cómo *lo no dicho*, o bien está *implicado* o bien está *supuesto* en *lo dicho*, es decir, la división griceana en *implicaturas* y *presuposiciones* a modo de una lógica de lo implícito y una lógica de lo supuesto respectivamente. Estas inferencias pre-suponen e implican un tratamiento más específico, no sólo de la división de las implicaturas y presuposiciones en sí, sino también del principio griceano de cooperación, pues, para inferir *lo no dicho* (implícito o supuesto) se debe suponer que el hablante se ajusta (tácitamente) o no al *principio de cooperación* que se encuentra íntimamente ligado y dependiente del contexto o entorno de referencia.

Por esto, en un segundo momento consideraré al *principio de cooperación* en cuanto a lo tácito de su consideración por parte del intercambio comunicacional entre los hablantes. Éste es, pues, un principio de racionalidad básica para que el discurso entre los hablantes tenga sentido. De aquí que, convenga analizar las consecuencias implicadas y presupuestas de violarlo por parte de los hablantes: Y aquí, a su vez, efectuar el siguiente *planteo* (teniendo en cuenta las cuatro categorías griceanas del principio: cantidad; cualidad; relación y modalidad con sus respectivas máximas): o bien el emisor no tiene intención real de comunicarse, o bien el emisor está violando el principio para introducir nueva información y/o esconder otra, o bien el emisor escoge alguno de los hechos y suposiciones que constituyen su entorno cognitivo para procesarlos como información relevante, y aquí, me veré obligado a realizar una breve consideración del *principio de relevancia* planteado por los filósofos y lingüistas *Dan Sperber* y *Deirdre Wilson*.

Finalmente, intentaré una conclusión complexiva respecto del planteo propuesto en el párrafo anterior, que contemple, tanto las implicaturas por un lado, como los principios de cooperación y relevancia por el otro.

## I- La cooperación pragmática

### 1. El principio de cooperación<sup>3</sup>

Haga que su contribución o cooperación [*contribution*] a la conversación sea tal como se la requiere y en la fase en la que se dé, [es decir], con el propósito aceptado o dirección del intercambio conversacional [ *talk-exchange*] en la que usted está inmerso o comprometido.<sup>4</sup> (Grice, 1989, p.26)

<sup>3</sup> *The Cooperative Principle*: Parece mejor decir *Principio Cooperativo* e incluso *Principio Cooperante*, pero las traducciones ya acuñaron *Principio de Cooperación*.

<sup>4</sup> La traducción nos pertenece. El original dice así: “*Make your conversational contribution such as is required, at the stage at which it occurs, by the accepted purpose or direction of the talk exchange in which you are engaged. One might label this Cooperative Principle.*” Grice, P. – *Studies in the Way of Words*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, p.26. También

El principio de cooperación es un principio de racionalidad básica para que el discurso sea inteligible y tenga sentido. Se lo debemos a Herber Paul Grice, de aquí, que se lo conozca también como el principio griceano<sup>5</sup>. Grice partía del hecho que, tanto el emisor como el destinatario, pretenden facilitar la conversación, de donde la cooperación o contribución de ambos para la comunicación se suponga implícita. El principio griceano de cooperación a la conversación se asume tácitamente y se refiere: Por un lado a la racionalidad de la conversación que se manifiesta en su inteligibilidad tanto para el emisor como para el destinatario; y por otro lado al propósito de la conversación por parte de ambos interlocutores, es decir, al sentido de la misma. Podemos decir, entonces, que este principio (no normativo) es un supuesto pragmático para facilitar el intercambio comunicativo<sup>6</sup>.

Este principio es explicado o dividido en cuatro categorías [*categories*]<sup>7</sup> y a su vez éstas en máximas [*maxims*] (Grice, 1989, p.28).<sup>8</sup>

*Primera categoría: La categoría de la cantidad [Quantity]:* “Se relaciona con la cantidad de información que debe darse y bajo ella caen las siguientes máximas:

- Haga<sup>9</sup> que su cooperación<sup>10</sup> a la conversación sea tan informativa como lo requiera el propósito del diálogo [(*talk*) *exchange*]
- No haga su contribución más informativa de lo que sea necesario/requerido” (Grice, 1989, p.26), no sobreabunde ni recorte su conversación [*to be neither more nor less*]. Puede discutirse si el sobreabundar (*overinformative/overinformativeness*) es necesariamente un elemento negativo, lo cierto es que puede crear confusión<sup>11</sup>.

pueden verse: pp. 28-31, 34, 39-41, 369-372; en relación con las categorías o normas, es decir, cantidad, cualidad, relación y modo (*categories*) 27-28; en conexión con implicaturas conversacionales 30-31 y 39; en relación con las máximas conversacionales 30-31, 83. Otra traducción posible: “Haga que su contribución a la conversación sea, en cada momento, la requerida por el propósito o dirección del intercambio comunicativo en el que se halla involucrado”.

<sup>5</sup> Quién es Grice? Herber Paul Grice nació el 13 de marzo de 1913 en Birmingham, Inglaterra y murió el 28 de agosto de 1988 en Berkeley, California, EEUU. Nacido y criado en el Reino Unido, Grice curso sus primeros estudios en el *Clifton College* para luego entrar a la *Universidad de Oxford*. Después de un breve periodo de enseñanza en *Rossall*, volvió a *Oxford*, como profesor, en donde enseñó hasta 1967, luego se trasladó a los Estados Unidos para tomar un cargo de profesor en la Universidad de California, volvió al Reino Unido en 1979 para dar algunas conferencias. Murió en 1988, a los 75 años, aún en su cargo de profesor en Berkeley. Su trabajo ha sido recopilado en sus *Studies in the Way of Words*. Estos *Estudios (Studies)* están dividido en dos grandes partes: *Part I Logic and Conversation (1967-1968)* y *Part II Explorations in Semantics and Metaphysics* (ubicadas en diversos años, que pueden ir desde 1946 hasta 1987).

<sup>6</sup> Podemos datar a este principio situándolo en una conferencia de Grice hacia 1975. Alguno creen ver un antecedente remoto en el *principio o condición de sinceridad* de J. Searle de 1965.

<sup>7</sup> Aquí sigue a Kant: “Haciéndome eco de Kant, llamo a estas categorías: cantidad, cualidad, relación y modo” [“*Echoing Kant, I call these categories Quantity, Quality, Relation and Manner*”. Grice, P. – *Studies in the Way of Words*, p.26.

<sup>8</sup> También pueden verse pp. 26, 83, 86, 87, 230 y 273.

<sup>9</sup> Si bien las máximas están escritas en modo *imperativo* no debemos entenderlas como si fueran prescripciones morales sino como normas regulativas del intercambio (*exchange-talk*), como normas que facilitan su fluidez.

<sup>10</sup> Si bien literalmente en inglés dice *contribución [contribution]*, preferimos poner cooperación para su mejor comprensión.

<sup>11</sup> Cfr. Grice, P. , *op.cit.*, p.26. Podemos considerar aquí el fenómeno, ya no nuevo pues empieza a ser viejo de alguna manera, de la *sobreinformación (overinformative; overinformativeness)* por medio de la WEB que genera confusión e impide un fluido intercambio en la comunicación cibernética.



*Segunda Categoría: La categoría de la cualidad [Quality]:* “Trate que su cooperación a la conversación sea verdadera” (Grice, 1989, p.27), es decir, que sea genuina y no espuria<sup>12</sup>. Vemos aquí dos cosas en Grice: Primero, un compromiso epistemológico o gnoseológico con la verdad: La conversación debe ser verdadera, no debe repugnar ni contradecir al entendimiento, es decir, los juicios de la inteligencia transformados en parte de una conversación deben adecuarse a la realidad. Y segundo, un compromiso ético de decir la verdad dejando al margen aquí todo posible error humano. Concretamente:

- “No diga nada que crea falso.
- No diga nada de lo que no tenga prueba suficiente [*adequate*]” (Grice, 1989, p.27).

*Tercera Categoría: La categoría de la relación [Relation]:* “Bajo esta categoría pongo una máxima única: Sea relevante”, es decir, diga cosas relevantes, o más explícitamente, haga que su contribución a la conversación sea todo lo relevante que pueda con respecto a la dirección del intercambio conversacional [*talk exchange*]. Notemos que según la RAE (Real Academia Española), *relevante* es un adjetivo que significa o bien, *sobresaliente, destacado* o bien, *importante, significativo*.

*Cuarta Categoría: La categoría de la modalidad [Manner]*<sup>13</sup>: “Finalmente, bajo esta categoría, entiendo como relacionada *no* en lo *qué* se dice sino en *cómo* se dice e incluyo una supermáxima: Sea perspicaz y [además agregó] varias máximas como:

- Evite la oscuridad en su expresión
- Evite la ambigüedad.
- Sea breve (evite ser innecesariamente prolijo).
- Sea ordenado.” (Grice, 1989, p.27).

De aquí que, si alguien viola<sup>14</sup> este principio entonces una de las partes involucradas en la conversación debe sacar la conclusión de:

- 1- O bien el emisor no tiene intención real de comunicarse;
- 2- O bien el emisor está violando el principio para introducir nueva información.

En síntesis, el principio cooperativo con sus cuatro categorías y sus respectivas máximas pretenden reglar o regular la conversación entre los hablantes de modo tal que facilite la comunicación en todo momento, ya sea explícita<sup>15</sup> como implícitamente. Cada hablante debe cooperar, es decir, debe convertirse en un cooperador de la conversación para que ésta resulte comunicante y significativa.

---

<sup>12</sup> Así en el original inglés [*spurious*]. Notemos que el adjetivo espurio (y no espureo) según la RAE es sinónimo de bastardo (que degenera de su origen o naturaleza) y falaz (engañoso).

<sup>13</sup> Algunos traducen *Claridad* en lugar de *Modo* pero esto no condice con el *eco kantiano* de las categorías que señala el mismo Grice.

<sup>14</sup> Hay una ponencia de Ricardo Escavy Zamora de la Universidad de Murcia “*El principio de cooperación y las violaciones antagónicas*” que puede consultarse con mucho provecho.

<sup>15</sup> Puede verse la Ponencia de Ana Isabel Álvarez Cuñado de la Universidad de Oviedo titulada “*La comunicación verbal: Explicaturas e implicaturas*”.

## 2. El principio de relevancia

Este principio cooperativo con sus categorías y máximas recibe propuestas de corrección<sup>16</sup> de parte de dos filósofos: S. Sperber<sup>17</sup> y D. Wilson<sup>18</sup>. Estos proponen reducir o simplificar todas las categorías y todas las máximas en un solo principio, el de *relevancia*. Parten de la idea de que *cada sujeto se encuentra situado en un entorno cognitivo, el cual se compone de hechos y suposiciones que son para él manifiestos, es decir, aquellos que puede representar mentalmente*. El entorno de cada individuo es diferente, pero los participantes e interactuantes en una conversación comparten sus entornos cognitivos: gracias a esto es posible la conversación. El individuo escoge alguno de los hechos y suposiciones que constituyen su entorno cognitivo para procesarlos como información. *El criterio de elección es la relevancia o pertinencia*.

La relevancia admite un más y un menos, es decir, la relevancia es análoga, tiene gradación. Un supuesto es más relevante cuanto más amplios sean sus efectos respecto a los supuestos o informaciones que ya se poseen. La información es relevante si refuerza un supuesto previo o si los debilita (o contradice). Cuanta más multiplicación de estos efectos logre, más relevante será la información.

## 3. El principio de cortesía

G. Leech<sup>19</sup> ha propuesto completar (no reemplazar) las máximas del principio de cooperación con las correspondientes a un principio de cortesía<sup>20</sup>, pues la cortesía, además de ser una norma social, mantiene las buenas relaciones. Sus categorías: Las acciones verbales que apoyan la cortesía (una felicitación por ejemplo), las acciones prácticamente indiferentes a la cortesía (una declaración por ejemplo), las acciones que entran en conflicto con la cortesía (una queja por ejemplo) y las acciones dirigidas frontalmente contra el mantenimiento de la relaciones entre los interlocutores (el insulto por ejemplo), y a su vez enumera una serie de máximas: de tacto, de generosidad, de aprobación (o unanimidad), de modestia, de acuerdo y de simpatía<sup>21</sup>. No obstante, aunque efectivo, los comportamientos corteses no generan necesariamente un avance en la conversación, objeto tanto del principio de cooperación como el de relevancia. Se puede ser descortés pero no se puede ser no-cooperativo en una conversación, o en otros términos, se puede ser cortés pero no cooperativo. A pesar de todo esta propuesta merece un estudio y consideración mayor (al menos de mi parte) pues lo cortés puede facilitar la fluidez del intercambio en la comunicación.

## II – Las inferencias pragmáticas

<sup>16</sup> Cfr. D. Sperber / Wilson, D.- (1994) *“La relevancia: comunicación y procesos cognitivos”* Visor, Madrid.

<sup>17</sup> Dan Sperber. Sperber es francés y especialista en Ciencias Sociales y Cognitivas en París. Su principal temática: El principio de relevancia (junto a Deirdre Wilson).

<sup>18</sup> Deirdre Wilson. La profesora Wilson es inglesa y pertenece al Departamento de Lingüística de la Universidad de Londres. Es la temática de Sperber.

<sup>19</sup> Geoffrey Leech nació en 1936, en Londres. Su obra más reconocida en Pragmática es (1983) *Principles of Pragmatics*, Longman, London. Sobre ese tema ha escrito Escandell, M. (1995) *“Cortesía, fórmulas convencionales y estrategias indirectas”* en Revista Española de Lingüística (1996), 25, pp. 31-66 y en (1996) *“Introducción a la Pragmática”* Ariel, Barcelona. También J. Renkema (1999) *“Introducción a los estudios sobre el discurso”* Gedisa, Barcelona.

<sup>20</sup> *Politeness Principle* son las palabras inglesas usadas por Leech.

<sup>21</sup> Puede verse el artículo de Alexandra Alvarez Muro de la *Revista Digital Estudios de Lingüística del Español: “Cortesía y descortesía: teoría y praxis de un sistema de significación”*.

## 1. Planteo

Una parte muy grande de lo que queremos manifestar y comunicar queda inexpresso en dos dimensiones, una por encima y otra por debajo del lenguaje. Por encima, todo lo inefable. Por debajo, todo que ‘por sabido se calla’. Ahora bien, este silencio actúa constantemente sobre el lenguaje y es causa de muchas de sus formas.<sup>22</sup>

*Lo inexpresso como lo callado o no dicho.* Ortega y Gasset nos muestra la diferencia entre lo que decimos y lo que queremos decir y cómo esto último se halla implícito o implicado. Lo que decimos pertenece a la Semántica y lo que queremos decir y está implícito o implicado pertenece a la Pragmática<sup>23</sup>. Lo que decimos tiene un significado, un designado, o si se quiere una definición, en cambio lo que queremos decir supone, además de su significado, una prescindencia de las condiciones de verdad (Gazdar, 1979, p.2). Así lo pragmático despojado y despejado de lo semántico-veritativo se ocuparía del contexto lingüístico y extra-lingüístico, de la intención del hablante y del efecto que produce. Grice habla del cómo [*how*] sobre el qué. En resumidas cuentas, la preocupación por la cooperación en la conversación es un problema pragmático y no semántico.

## 2. Significado e intención

Grice estudia la relación significado-intención, y es quien ha establecido los principios de la concepción más extendida en la actualidad<sup>24</sup>, pues bien, su noción pragmática del significado consiste en lo que una oración significa convencionalmente depende de lo que los hablantes *quieren decir intencionalmente* cuando la utilizan.

Existe un *significado de la oración* y un *significado del hablante*, teniendo esto último un valor decisivo (“¿Sabés qué hora es?”). El hablante, al proferir o significar una emisión, intenta (intención) comunicar algo, y a la vez, intenta que su intención comunicativa sea reconocida por el destinatario<sup>25</sup>.

Veamos esquemáticamente el significado según Grice:

Un *locutor* (que llamaremos Juan), en una ocasión particular, significa no naturalmente algo al utilizar x si y solo si, al utilizar x

1. Juan tiene la intención de producir en el *destinatario*, Martha, un cierto *efecto*, la alegría.
2. Juan tiene la intención de que Martha reconozca que él tiene la *intención* de casarse con ella.

<sup>22</sup> Ortega y Gasset, J. – El hombre y la gente, en II, *Revista de Occidente* (1964), Madrid, p.140. Notemos que Ortega escribe sobre la *comunicación inexpressa* cuatro años antes que Grice trata sobre *lo no dicho*.

<sup>23</sup> Charles Morris define la Pragmática como la “relación de los signos con sus intérpretes” en (1958) “*Fundamentos de la teoría de los signos*” Paidós, Barcelona, p.67.

<sup>24</sup> Grice, P., op.cit., cfr. Pp. 36, 91, 125, 347. Sobre todo véase 5. *Utterer’s Meaning and Intentions [El significado del Emisor y sus intenciones]*.

<sup>25</sup> *Primer nivel*: Significado oracional, determinado por los componentes lingüísticos explícitos; *Segundo Nivel*: Significado enunciativo, consiste en complementar con informaciones contextuales y localizar en espacio y tiempo; *Tercer nivel*: Significado del hablante, es el resultado del proceso inferencial fundado en los conocimientos ulteriores disponibles en el contexto del hablante. Por ejemplo: Un marido dice a su esposa: “Tengo sed!” Significa que un individuo padece un estado físico de sed (primer nivel). El hablante (individuo) tiene sed en el momento x y en el lugar z (segundo nivel). El significado es aquel que quiere transmitir y depende de su intención. El hablante tiene la intención que su esposa deje de ver la televisión y le sirva alguna bebida (tercer nivel).

3. Juan tiene la intención de que (la alegría) resulte (al menos en parte) del hecho de que Martha reconozca que Juan tiene la intención de casarse con ella.<sup>26</sup>

Se pone el acento en el efecto que se produce en el *destinatario* Martha: ya sea cambiando creencias, ya sea realizando acciones (casarse)<sup>27</sup>.

### 3. Inferencias

Entendemos que inferir es seguirse una cosa de otra con necesidad, o si se quiere, una conclusión argumentativa que no puede no seguirse, es decir, se concluye apodóticamente. Grice propone inferir consecuencias a partir de lo dicho en las conversaciones para acceder a aquellas cosas que no se dicen pero que de alguna manera se pretendieron decir intencionalmente. Cosas no dichas pero implicadas intencionalmente.

El inferir el significado de lo no dicho a partir de lo dicho es conocido en Grice como inferencias pragmáticas.

### 4. Inferencias pragmáticas: Lo dicho y lo implicado

El discurso abarca tanto lo dicho (es decir, lo explícito o explicado) como lo no dicho (es decir, lo implícito o implicado o inexpresso o también supuesto). De estos dichos o no dichos podemos inferir consecuencias, podemos obtener conclusiones necesarias, es decir, consecuencias que *no* pueden *no* seguirse. Estas son temáticas propias de la Lógica. Ahora bien, la Pragmática se ocupa de las consecuencias necesarias de *lo dicho* pero aquí Grice agrega además las consecuencias de *lo no dicho* o *inexpresso*, es decir, de lo que no se dice pero cuya intención está implícita. Estas se llaman inferencias pragmáticas y las más estudiadas son las así llamadas *implicaturas conversacionales* y las *presuposiciones*<sup>28</sup>.

*Implicaturas conversacionales.* Lo que no decimos (B) está implicado en lo que decimos (A), es decir, existe (en A) un *contenido implícito* de lo que decimos: Esto es una implicatura (B). Fue Grice el que introdujo el verbo inglés *implicate* (distinto del verbo *imply*) difícil de traducir al castellano por lo que no queda otra solución que traducir como *implicar*. De *implicate* se sigue el sustantivo inglés *implicature*, que se traduce al

<sup>26</sup> Cfr. Grice, P., op.cit., p.94. El texto es *casi* literal.

<sup>27</sup> El cambio de creencias se daría por medio del discurso declarativo o preferencias exhibitivas y la realización de una acción por medio de un discurso imperativo o preferencias protrépticas (una forma clásica de oratoria imperativo-interrogativa para la captación de discípulos).

<sup>28</sup>

LO DICHO A	LO NO DICHO B
Es lo explícito	Está implicado en lo dicho. Es lo implícito en lo dicho. Lo que se INFIERE en lo implícito de lo dicho: (Relación lógica de implicabilidad)
	<b>a) IMPLICATURAS</b> $A \supset B$ Siendo <i>A lo dicho</i> y <i>B lo implicado</i>
	<b>b) PRESUPOSICIONES</b> Además <i>A</i> supone <i>C</i> $A \supset C$ Siendo <i>A lo dicho</i> y <i>B lo supuesto</i>
	De aquí que, de a) y b): $A \supset (B \cdot C)$

castellano como *implicatura* para distinguirlo de *implicación*, pues del verbo *imply* se sigue el sustantivo *implication*<sup>29</sup>.

Las implicaturas dependen del contexto/entorno y están ligadas al principio de cooperación. Esta es la clave: para inferir lo implícito se debe suponer que el hablante se ajusta a este principio. Dicho de otra manera: La *implicatura implica* la cooperación de los interlocutores o hablantes en la conversación. Tenemos dos tipos de implicaturas<sup>30</sup>:

1) *Implicaturas convencionales*: Son aquellas que derivan directamente de los aspectos convencionales del significado de las palabras y no de factores contextuales. (Es decir, son más bien *semánticas* que pragmáticas si se quiere).

Ej.: *Era pobre, pero honrado*. La implicatura está ligada al sentido del *pero*. En Lógica Matemática esta frase es idéntica a *Era pobre y honrado*. En Pragmática no, pues el *pero* introduce algo pragmáticamente que no lo hace la *y*.

2) *Implicaturas no convencionales*: Se caracterizan por una conexión más estrecha con el contexto y el principio de cooperación. O en otras palabras, este tipo de implicaturas es la que nos preocupa ahora, *las propiamente de carácter pragmático*. Éstas se dividen en: no conversacionales o conversacionales:

2.1. *No conversacionales*: No se rigen por los principios que regulan la conversación.

2.2. *Conversacional*: Se rigen por los principios que regulan la conversación. Podemos distinguir en características y rasgos.

- *Las características*. Una implicatura no convencional-conversacional puede caracterizarse así: Una persona dice o tiene la intención (es decir, no lo dijo) de decir *p* ha implicado conversacionalmente que *q*<sup>31</sup> en el caso de que:
  1. Esté observando o suponiendo el principio de cooperación con sus categorías y máximas.
  2. Se presuma que al decir *p* se *intenciona* o intenta *p*.
  3. El emisor como el destinatario saben que éste (último) suponen necesariamente 2.

---

29

VERBOS		SUSTANTIVOS	
CASTELLANO	INGLÉS	CASTELLANO	INGLÉS
implicar	<i>imply</i>	implicación	<i>implication</i>
--	<i>implicate</i>	implicatura	<i>implicature</i>

<sup>30</sup> Para su mejor comprensión veamos el siguiente cuadro-esquema de la división de las inferencias pragmáticas según Grice:

#### INFERENCIAS PRAGMÁTICAS

##### A-Implicaturas conversacionales

I-Implicaturas convencionales

II-Implicaturas no convencionales

1-No conversacionales

2-Conversacionales [Los 5 rasgos]

Particulares

Generales

##### B-Presuposiciones

<sup>31</sup> Es decir, que *q* es una implicatura de *p*.

La implicatura debe poder mostrarse a modo de un razonamiento. Para esto es necesario:

- El significado convencional de las palabras usadas.
- El principio de cooperación y sus máximas
- El contexto de la oración.
- La información *de fondo* suficiente.
- Los elementos precedentes se suponen conocidos por emisor y destinatario.

a) *Particulares o de modo particular.* Dependen directamente del contexto de emisión. Están en un determinado contexto, como por ejemplo: -“Le has propuesto ya el negocio?” -“No, la fruta no está madura aún”. Está implícito que no es el momento adecuado para la propuesta porque la fruta aún no está lista. Veamos cómo una pregunta muy distinta puede generar la misma respuesta. “¿Ya recogiste la cosecha?”. Ambas preguntas suponen un contexto de implicación (o implicabilidad). El primero es más bien metafórico y el segundo es más lineal o literal.

b) *Generales o de modo general:* No dependen directamente del contexto de emisión, son independientes de él. Veamos por ejemplo: “Entré a un auto”<sup>32</sup>. Independientemente de cualquier contexto o si se quiere, sea cual sea el contexto, queda claro que entré a un auto que no es el mío.

Las implicaturas no convencionales conversacionales tanto particulares como generales tienen ciertos rasgos comunes. Son cinco. Veámoslos.

- *Los cinco rasgos*<sup>33</sup>:
  1. Son cancelables añadiendo al enunciado una cláusula que los invalide de forma explícita.
  2. No son separables del contenido semántico de lo que se dice<sup>34</sup>.
  3. No son propiedades lógicamente deducibles o inferibles a partir de lo dicho. No se depende de lo que se dice, *se depende del hecho de decir lo que dicen.*
  4. No son convencionales, no forman parte de la significación convencional de las expresiones a las que se ligan.
  5. Lo que se implica tiene cierto grado de indeterminación.

## Conclusión

### Críticas

1ª. *Crítica*<sup>35</sup>. Si aplicásemos las categorías y máximas rigurosamente concluiríamos que hablar es sólo desarrollar una actividad puramente destinada a transmitir *información*

<sup>32</sup> Si bien no era la *intención* original, dejamos afuera de esta ponencia la temática la otra inferencia pragmática, la *presuposición*, y no porque carezca de valor, al contrario, sino porque la extensión de este pequeño informe no nos lo permite.

<sup>33</sup> Cfr. Grice, P.-*Studies in the Way of Words*, pp.24 ss.

<sup>34</sup> Una diferencia fundamental y radical respecto a las presuposiciones.

<sup>35</sup> Seguimos la crítica de Mary Louis Pratt en “*Ideology and Speech Act Theory*”, en *Poetics Today* 7 (1986) 59-72; G. Reyes (1990) “*La pragmática lingüística. El estudio del uso del lenguaje*” Montesinos, Barcelona, pp.87 ss. *Mary Louise* nació en Canadá en 1948 y es Profesora de la Universidad de Nueva

*objetiva* (como si esto fuera posible) de la mejor manera posible y en proporcionar sin ambigüedad la cantidad precisa de datos necesarios y verdaderos. De ser esto posible caeríamos en un reduccionismo, pues tres factores quedan excluidos:

1. Las relaciones afectivas, como por ejemplo el lenguaje del amor, o el de las peleas. Cuántas veces se repite la información de que una persona quiere u odia a otra?
2. Las relaciones de poder. Grice supone que los hablantes están en pie de igualdad, lo que no sucede en las relaciones de poder: Un empleado con su jefe, etc. El que ejerce el poder puede decir lo que es relevante o no, cuál es la cantidad necesaria de información o quién debe hablar o no y quién debe callarse o no.
3. Las metas compartidas. Los hablantes tienen un objetivo común, explícito o implícito, pero debe ser repensado, pues hay conversaciones que están guiadas por distintos intereses personales (cuando se intimida o se adula, por ejemplo).

*2ª Crítica.* Hay una reducción de la Semántica a la Pragmática. Grice hace depender el significado a la intención del hablante. El uso y la intención del hablante no son suficientes para explicar su significado. En realidad, las palabras las usamos con determinadas intenciones porque significan determinadas cosas (Hierro, 1979, p.349). Las intenciones tienen un sustento en el uso y éstas en el significado, no entender esto podría llevarnos a un subjetivismo además del reduccionismo y esto haría imposible toda comunicación y no obstante nos comunicamos.

En fin, el principio Griceano (Grice) no es suficiente ni único y queda abierta la discusión.

### Referencias bibliográficas

- D. Sperber / Wilson, D.(1994). *“La relevancia: comunicación y procesos cognitivos”*. Visor, Madrid.
- Escandell, M. (1995). *“Cortesía, fórmulas convencionales y estrategias indirectas”* en Revista Española de Linguística, 25, pp. 31-66.
- (1996). *“Introducción a la Pragmática”*, Ariel, Barcelona.
- G. Reyes, G. (1990). *“La pragmática lingüística. El estudio del uso del lenguaje”*, Montesinos, Barcelona.
- Gazdar, G. (1979). *Pragmatics: Implicature, Presupposition and Logical Form*. Academic Press, New York.
- Grice, H.P. (1975). *“Logic and Conversation”*, en Cole P. Y J.L. Morgan, pp. 41-58. Trad. Esp. Valdés Villanueva, L. M. (Compiler), pp. 481-510.
- Grice, P. (1989). *Studies in the Way of Words*. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, , (póstumo).
- Hierro, J. (1989). Principios de filosofía del lenguaje. Alianza, Madrid.
- Renkema, J. (1999). *“Introducción a los estudios sobre el discurso”*, Gedisa, Barcelona.
- Leech, G. (1983). *Principles of Pragmatics*. Longman, London.
- Pratt, M.L. (1986). *“Ideology and Speech Act Theory”*, en Poetics Today 7.

---

York. Se doctoró en la Universidad de Stanford (EEUU). Es autora de varios textos referidos a la Pragmática, inclusive uno referido a Pinochet.

Wilson, D. (1975). *Presupposition and Non-truth Conditional Semantics*. Academic Press, New York Academic Press, New York.



## Las paradojas del “mundo de la vida”: Ricoeur crítico de Heidegger

Blanco Ilari, Juan Ignacio (UNGS-UB-CONICET)

### A) Introducción

Durante los últimos años, en particular desde Nietzsche y Heidegger, la filosofía se ha vuelto a plantear un problema que le es congénito: la naturaleza y el lugar de la razón. En esta dirección la hermenéutica de la facticidad y su posterior giro hacia un pensamiento poético muestran, en el caso de Heidegger, el agotamiento al que ha llegado buena parte de la tradición de la cultura occidental que vio la luz por primera vez en Grecia. La tesis, sostenida no sólo por Heidegger, es que la filosofía surge como una nueva actitud frente al ser, una actitud que consiste en suspender su validez para preguntar por su fundamento. Esta “suspensión” está llamada a operar una “distanciación” entre el sujeto y la cosa pensada, siendo esta “toma de distancia” la única garante de la objetividad, del rigor epistémico, cognitivo. De más está decir, que hemos heredado esta actitud que tasa normativamente la objetividad: la “imparcialidad”, la “neutralidad”, la “distancia descomprometida” nos parecen, al menos en ocasiones, ideales a los que deberíamos tender si queremos obtener un cuadro racional de las diferentes situaciones. Inclusive la objetividad así entendida no sólo guía nuestra pretensión cognitiva, sino que también tamiza nuestra idea de justicia: los conflictos deben ser resueltos por un tercero imparcial legitimado institucionalmente para ello: en nuestras sociedades, los jueces cumplen esta tarea.

Así, la nueva actitud, que llamamos filosofía, consiste en alejarse del mundo, en contemplar el juego desde las gradas superiores, según la figura de Pitágoras; para, desde este no-lugar, someterlo a juicio, indagar sus fundamentos. Esta actitud ya está naturalizada en nuestra época, ya no es una prerrogativa única de la filosofía, ahora es un requisito mínimo de racionalidad. Quien pretenda ser mínimamente racional debe dejar de jugar el juego para mirarlo desde afuera, analizarlo, indagarlo y confrontarlo con sus propios límites.

La expresión más radical y más prometedora de esta actitud es la ciencia. Hay una línea lógico-conceptual que une a la filosofía (al menos cierta tradición filosófica) con la ciencia moderna y contemporánea.

Ahora bien, el giro ontológico-hermenéutico promovido por Heidegger ha señalado el trasfondo que sostiene la actitud objetivante y el peaje que hemos debido pagar al hipostasiar esta actitud. En *Ser y Tiempo* Heidegger intenta demostrar que, cuando operamos el movimiento desconector lo que obtenemos como resultado es algo de naturaleza diferente a lo que teníamos antes de la desconexión objetivante. Es decir, supongamos que un “objeto” se define por su relación con otros objetos y con el mundo en tanto entramado simbólico; ahora bien, si “cortamos” en algún punto esta red de inter-remisiones semánticas que constituyen al objeto en tanto que tal, entonces el resultado de este corte será, por definición, algo diferente de la cosa que teníamos antes del corte. Lo que ha sucedido cuando adopto la actitud objetivante (que pone un ente enfrente del sujeto cognoscente) es que se ha cambiado el *denotatum*. La ciencia no habla de lo mismo que hablamos los habitantes del mundo de la vida.

Si advertimos esto, entonces lo que queda seriamente dañada es la noción misma de razón, al menos la razón discursiva (*ratio*). Pero más grave aún, lo que no puede metabolizarse del razonamiento heideggeriano es su autocontradicción preformativa. Heidegger ha querido eliminar al diablo invocando a Belcebú. Para poder ver la esencia distorsión que genera el pensamiento objetivante, crítico, científico, hay que tomar más distancia aún, osea que la distancia se cura con más distancia! Si miramos no tanto lo

que Heidegger dice, sino lo que hace, entonces volvemos a poner en el centro de la escena la cuestión de la razón crítica, contempladora, distanciadora.

Esta es una de las situaciones filosóficas más apremiantes en nuestros días. Cómo hacer para superar la enfermedad de la razón con la razón misma. Ricoeur, sobre quien baso el trabajo, ha intentado mantener el gran hallazgo de la hermenéutica heideggeriana sin renunciar a lo que considera distintivo de la filosofía: la actitud crítica, distanciadora, objetivante. En esta dirección, Ricoeur vuelve sobre el suelo común sobre el que se levanta la hermenéutica de la facticidad (el concepto tardohusserliano de *Lebenswelt*) para ver allí de qué manera la remisión a la pre-dación óntica está atravesada por la cuestión epistémica del fundamento. Es destacable este cruce entre lo óntico y lo epistémico en la noción fenomenológica de *Lebenswelt*. Veamos primero la crítica de Ricoeur a Heidegger para luego dirigirnos enteramente a las paradojas del mundo de la vida.

## **B) El desocultamiento del estrato pre-reflexivo de la comprensión y su relación con la esfera de la representación**

El develamiento de la pre-estructura de la comprensión (y el correlativo círculo hermenéutico) se ha transformado en el lugar común de la hermenéutica. Ricoeur reconoce un hallazgo esencial en la filosofía heideggeriana (anticipado en el concepto de *Lebenswelt* husserliano). El descentramiento del sujeto y el carácter derivado, secundario de toda reflexión, son dos rasgos esenciales que ninguna filosofía debería obviar. En este sentido, Ricoeur se muestra claramente receptivo de la hermenéutica de la facticidad. Sin embargo, es importante señalar algunas críticas que Ricoeur dirige a la filosofía de Heidegger. En principio la crítica se dirige al aspecto procedimental de la filosofía heideggeriana (siempre refiriéndonos a *Ser y Tiempo*). Ricoeur denuncia que Heidegger ha tomado por asalto la ontología de la comprensión. La hermenéutica de la facticidad se dirige *per saltum* al análisis de los existenciales. Al hacerlo de esta manera, Heidegger ha optado deliberadamente por rechazar *in limine* y de plano cualquier reflexión en torno al rigor argumentativo de dicho análisis. Debido a la radicalidad y amplitud del rechazo Ricoeur la llama “la vía corta de injertar la hermenéutica en la fenomenología”. Efectivamente, Heidegger,

“evitando los debates sobre el método se vuelca de golpe al plan de una ontología del ser finito, para encontrar allí el comprender no como un modo de conocimiento, sino como un modo de ser. No se entra poco a poco en esta ontología de la comprensión; no se accede gradualmente, profundizando las exigencias metodológicas de la exégesis, de la historia o del psicoanálisis: se llega allí por un vuelco repentino de la problemática.” (Ricoeur P., 1987, p. 10).

Al subordinar la epistemología a la ontología Heidegger ha bloqueado el camino de retorno. Pero este bloqueo no resulta dañoso *per se*. La dificultad sólo se advierte cuando se tiene en cuenta la finalidad de la propia empresa heideggeriana. Lo que señala Ricoeur, no es tan sólo que la hermenéutica de la facticidad no haya retomado los temas propiamente metodológicos y/o epistemológicos. En principio nada obliga a un autor a abarcar todos los temas. Sería aceptable que Heidegger decida posarse únicamente sobre el estrato originario, pre-dado y ante-predicativo. La inconsistencia se hace sentir cuando el mismo Heidegger pretende demostrar que es sobre este estrato que se levanta el “ser-a-la-vista” y la dualidad sujeto – objeto que le corresponde. Lo que se

propone Heidegger, según sus propias palabras, es demostrar que la esfera de la representación (del dualismo sujeto – objeto) es secundaria y derivada de un estrato anterior, originario y fundamental.<sup>1</sup> Si no se logra establecer el lazo que une lo derivado con lo fundamental; entonces, lo que se ha propuesto demostrar no ha quedado ni siquiera rozado. Pues,

“sólo en el trayecto de retorno se verifica la pretensión de considerar como derivadas las cuestiones de exégesis y de crítica histórica. Mientras no se haya procedido efectivamente a esta derivación, resulta muy problemático efectuar el pasaje hacia las cuestiones fundamentales”. (Ricoeur P., 2000, p.89).

Según Heidegger, el Dasein se relaciona de dos maneras diferentes con el mundo. En una las cosas se nos dan por medio del trato “praxisivo” que mantenemos con ellas: esta es la *relación de pertenencia*. Se trata de un estar-con-las-cosas en el modo de la operatividad en la que el conocimiento que tenemos es un conocimiento práctico (“saber-cómo” en la terminología ya clásica de Ryle). Utilizamos las cosas, habitamos con ellas, y esto presupone un acceso originario, pre-reflexivo, al mundo dentro del cual puede destacarse la cosa como esto o lo otro. Por otro lado, tenemos la relación cognitiva-teórica en la cual la cosa se presenta desconectada del mundo que la hace ser lo que es (“saber-qué” en la grilla terminológica del oxiniense): esta es la *relación de distanciamiento*. Por medio de esta relación cortamos los lazos que me unen operativamente al mundo y a la cosa que forma parte de ese mundo. *Las tesis fuerte de Heidegger es que esta “desconexión”, este “extrañamiento”, al cortar los lazos que me ligan praxisivamente al mundo, nos da una imagen subvertida, disecada de la cosa (que entre tanto se ha tornado objeto de representación)*. Parecería haber, en el tratamiento de *Ser y Tiempo*, un menosprecio de la representación, de las objetividades e idealidades en las que se mueve la filosofía de la conciencia, y este desprecio lo ha llevado a permutar viejas paradojas por nuevas aporías.<sup>2</sup>

Por otro lado, Heidegger no ha advertido que es desde la representación, o mejor, desde la contemplación, que podemos advertir el carácter derivado de lo derivado, y la densidad original de lo original. Así, sólo desde lo segundo podemos llegar a lo primero. Con Heidegger iniciamos el movimiento de remontarnos hacia los fundamentos, pero no logramos establecer el movimiento de retorno desde lo fundamental hacia las cuestiones derivadas. Sin este movimiento, ¿qué derecho tenemos a afirmar que uno deriva del otro, que uno se fundamenta en el otro?<sup>3</sup>

<sup>1</sup> De esta manera queda establecida la relación entre la hermenéutica fundamental y las hermenéuticas derivadas: “...en esta hermenéutica, en tanto que desarrolla ontológicamente la historicidad del “ser-ahí” como la condición óptica de la posibilidad de historiografía, tiene sus raíces lo que sólo derivadamente puede llamarse “hermenéutica”: la metodología de las ciencias historiográficas del espíritu”. (Heidegger, 1993, p. 48).

<sup>2</sup> En relación al descubrimiento de la pre-estructura cuidadora del comprender por parte de Heidegger, dice Grondin: “...pocas veces se ha reflexionado acerca de “antes de qué” está operando esta estructura en realidad. (...) el “después”, para el que esta estructura ofrece el “antes”, quedó en buena medida sin esclarecer. ...”. (Grondin J., 1999, p.139).

<sup>3</sup> La tesis de Ricoeur es que lo derivado y lo originario se relacionan en forma sinérgica. Si esto es así, entonces se debería poder leer en “lo derivado” no sólo los signos de lo originario sino el modo de derivación. “...En ese marco, lo originario está, por así decirlo, diseminado en el texto o en lo instituido, inaccesible a forma alguna de evidencia. Pero, si Ricoeur parece privilegiar la vía hermenéutica, esta dualidad, empero, no constituye para él una alternativa excluyente, pues no se deja encerrar en la oposición instituyente/instituido...”. (VV.AA, 2008, p. 36).

### C) La estructura dicotómica del mundo de la vida: entre lo epistémico y lo ontológico

El camino fenomenológico hacia la superación del objetivismo comienza con aparición de una intencionalidad no-referencial. A la intencionalidad marcada por el binomio nóesis-noema, se le antepone la intencionalidad horizóntica signada por las retenciones y protecciones en las que emerge el “objeto” de experiencia. Es el concepto tardo-husserliano de *Lebenswelt* el que oficia de interfaz entre la fenomenología y la hermenéutica. Aunque el concepto aparece en toda su magnitud en uno de los últimos escritos de Husserl, lo cierto es que el problema al que este concepto se refiere ya había asomado en sus obras más tempranas.<sup>4</sup> El problema de la “constitución del objeto de experiencia” fue llevando a Husserl a una ampliación de la noción de intencionalidad, lo que finalmente devino en una crisis del concepto de “reducción”, y su correlativa aparición de la facticidad como límite a la posibilidad de encontrar en el sujeto trascendental la cifra de la constitución.

De esta manera quedan anticipados los dos conceptos de conciencia que atraviesan, en adelante, la grilla conceptual husserliana: conciencia como “vivencia intencional” y conciencia como “unidad de la corriente” en la que se producen las vivencias.<sup>5</sup> En el concepto de intencionalidad horizóntica encontramos el antecedente del problema del *Lebenswelt*.

Tenemos de un lado la vivencia, que sigue estando en la grilla “sujeto-objeto” y en la que se da la representación, la fijación de la unidad de sentido de la cosa intencionada. Pero, por otro lado, hemos descubierto una capa de dación previa, antepredicativa e irreflexiva, en la que se constituye, y de la que deriva, aquella unidad de sentido. Todas nuestras vivencias se mueven en el terreno de los resultados de síntesis pasivas y sedimentaciones previas. Por ello mismo, *la vivencia no puede experimentar la relación real que los resultados tienen con el proceso vital que los originan*. Descubierto el mundo de la vida, Husserl se embarcará en un esfuerzo cada vez más acentuado por restaurar, más allá del prejuicio idealista, lo originario y efectivo, siempre recubierto por lo sedimentado y habitual.

Para mostrar de qué modo lo reflexivo deriva de lo irreflexivo, lo predicativo de lo ante-predicativo, lo dado de lo pre-dado, etc. necesitamos implementar el método de la “interrogación-hacia-atrás” (*question-en-retour*).<sup>6</sup> La *Rückfrage zur Lebenswelt* representa, a ojos de Ricoeur, la otra movida fenomenológica con claros efectos hermenéuticos. En un artículo de 1980 (que está incluido en la recopilación titulada *À L'école de la Phénoménologie*), Ricoeur anticipa buena parte del camino hermenéutico partiendo de la relación fenomenológica entre *Lebenswelt* y *Rückfrage*. Pero para

<sup>4</sup> La articulación temática del “mundo-de-la-vida” es desarrollado por Husserl principalmente en *Crisis de las Ciencias Europeas y de la Fenomenología Trascendental*.

<sup>5</sup> “... Toda vivencia tiene necesariamente un horizonte de tiempo lleno e infinito por todos lados. Esto quiere decir al mismo tiempo: toda vivencia pertenece a una “corriente de vivencias”. ...” (Husserl E., 1995, p. 193).

<sup>6</sup> En sus últimas obras la preocupación de Husserl estuvo atravesada por la necesidad e importancia de esta génesis. Entendía que, para resolver el problema, necesitaba establecer la “relación” entre el mundo idealizado matemáticamente y el mundo dado previamente a toda idealización de este tipo. “... Cuando Husserl (...) en su último período, desarrollo el problema del mundo, tenía por evidente que todas las determinaciones de sentido que el mundo lleva en sí gracias a las actividades de la ciencia exacta, es decir: a la interpretación que el mundo ha experimentado debido a tal ciencia, no pueden considerarse simplemente como estructuras necesarias y esenciales del mundo en general. Antes bien, *hay que retroceder desde el mundo tal como en cada caso nos es presente dentro de la interpretación científica, al mundo antes de la ciencia*, es decir: al inmediato “mundo de la vida”, con su manera originaria de darse, que está en la base de la determinación científica. ...” (Landgrebe, 1968, p. 74). (cursiva mía).

apreciar la necesidad de este paso hacia atrás, es necesario, primero, reconocer el “olvido” del mundo de la vida provocado por la hipóstasis de la reflexividad. Husserl reconstruye este olvido adjudicándole a la ciencia físico-matemática moderna el primer paso de una larga ingenuidad generada por

“el desplazamiento, consumado ya por Galileo, en virtud del que el mundo matemáticamente cimentado de las idealidades pasó a convertirse en el único mundo real, el mundo efectivamente dado como perceptible, el mundo de la experiencia real y posible; en una palabra: nuestro mundo de la vida cotidiano”. (Husserl, 1991, p. 50).

El “mundo” al que se refiere el concepto heideggeriano de “ser-en-el-mundo”, y al que alude el husserliano “mundo-de-la-vida”, comparten la misma estructura. En ambos casos se remarca la imposibilidad de poder hacer objeto de representación y conciencia dicho mundo, entre otras cosas porque no se trata de un mundo de objetos. Sin embargo, aunque

“...la thèse fondamentale dont nous partons est que la Lebenswelt, qui est à l’horizon de la recherche de la Krisis, ne tombe jamais sous quelque intuition directe, mais n’est atteinte qu’indirectement par le détour d’une « méditation-en-retour » (Ricoeur, 1987, p. 287).

Así, aunque no se trate de una metodología propiamente dicha, la *Rückfrage* tiene una fuerte connotación epistémio-cognitiva, ya que se trata de “conocer” indirectamente lo originario; pero no sólo eso, sino que se trata de *establecer la relación de productividad y gestación que se da entre el mundo de las idealizaciones matemáticas y el mundo de la vida operante (praxis)*.<sup>7</sup> Este problema de la conexión productivo-genética reaparecerá, aunque con otra terminología y con diversos intereses, en la crítica de Ricoeur al giro ontológico comandado por Heidegger.

En lugar de contraponer “idealización” y “operatividad” (representación y praxis), Husserl ha intentado re-establecer la conexión por medio de la mediación de la interrogación-hacia-atrás. Es importante destacar que, en Husserl, el mundo-de-la-vida no puede ser separado de este tipo de interrogación que tiene como punto de partida el estrato de la representación/idealización producida por las actividades sintéticas culturales, mundanales.<sup>8</sup> Ricoeur juzga que, de esta manera, el nivel de la objetividad

<sup>7</sup> Este conocimiento buscado es un conocimiento reflexivo. No se trata de describir la relación originaria sino de advertir el modo en que lo derivado deriva de lo originario. Pero hacer esto supone lógicamente adoptar la actitud contemplativa, reflexiva, propia de quien observa el modo en que uno de desprende del otro.

<sup>8</sup> Landgrebe hace notar, con particular pericia, la misma necesidad de relación que remarca Ricoeur. Según aquél, uno de los intereses principales que guía las últimas reflexiones de Husserl es el de encontrar el origen de la ciencia. Esta cuestión “...exige en primer lugar que se aclare en qué relación está el mundo pre-científico de la vida con el mundo interpretado por la ciencia. Al respecto (...) el mundo de la vida está siempre ya dado con anterioridad a toda ciencia y (...) es la base para toda praxis y toda finalidad que establezca el vivir natural. De tal manera, la nueva ciencia natural, la ciencia de Galileo, al proceder de la vida pre-científica y de su mundo circundante, sirve “a una meta que sin embargo debía residir en esa misma vida y había de estar referida a su mundo de la vida. ...”. (Landgrebe, 1975, p. 172). Es interesante destacar que en este texto Landgrebe señala que el estrato reflexivo-científico puede tener incidencia en la constitución del mundo de la vida, es decir, puede haber un movimiento de “retorno” desde la capa reflexivo-científica hacia el estrato originario del mundo de la vida, y en este retorno, aquél puede producir alteraciones cualitativas en éste. Por lo tanto, el problema de la conexión, del modo en que

encuentra su lugar en el cuadro expositivo. Es desde allí que nos dirigimos hacia lo anterior; y no puede ser de otra manera. Sin embargo, este camino de retorno no está libre de paradojas; « Le “contraste” entre le prédonné, en tant que totalité indivisible, et les formations téléologiques fragmentaires demeure quelque chose de déroutant » (Ricoeur P. 1986, 293). Todas las paradojas brotan de una pregunta matricial: *¿Cómo conectar lo pre-temático y lo ya tematizado?* El enigma estriba en que el mundo de las idealizaciones/objetivaciones/representaciones y el mundo de lo pre-dado/ originario /anónimo /operativo están “*inseparablemente unidos e irremediabilmente opuestos*”.

Según Ricoeur este enigma sólo puede hacerse productivo se distinguimos la *función epistemológica de la función ontológica del Lebenswelt*. Está última nos recuerda que el sujeto, la conciencia, no puede erigirse en dueña y origen del sentido. La vuelta al mundo de la vida está allí para mostrarnos que nuestra pertenencia, nuestro arraigo a la historia, es anterior a todo intento de dar significado. Lo originario es, por definición inalcanzable. Pero la función ontológica no dice nada relativo a la función epistémica de las idealizaciones/representaciones/objetivaciones culturales y espirituales. “...La thèse de la référence ultime laisse intacte la question de la légitimation ultime”. (Ricoeur, 1987, p. 294).

En este contexto Ricoeur señala la equivocidad del concepto de “fundamentación”, que puede aludir al suelo sobre el que cualquier cosa está constituida, o puede hacer mención al principio de legitimación que gobierna la construcción de las idealidades sobre aquella base. Sólo en este segundo sentido aparece el problema del puente que une lo constituyente y lo constituido. Desde este punto de vista, la unión adopta el ritmo de una irreductible dialéctica entre una *relación de contraste* y una *relación de dependencia*.<sup>9</sup>

Una vez articulada la categoría husserliana de *Lebenswelt*, Ricoeur exhibe el parentesco entre fenomenología y hermenéutica. Todos los problemas relativos a la relación de pertenencia *Dasein-Welt*, *Dasein-Vorhandenheit* están contenidos *in nuce* en el concepto de *Lebenswelt*. A su vez, Ricoeur marca “...el parentesco entre el ante-predicativo de la fenomenología y el de la hermenéutica...” (Ricoeur P. 2000, p. 59).

Sin embargo, no deja de reconocer el impacto del giro provocado por la aparición del mundo de la vida en el seno del proyecto fenomenológico. Hay una lógica interna al pensamiento de Husserl que lo lleva, poco a poco, desde una egología trascendental a una hermenéutica de la facticidad.<sup>10</sup> El descubrimiento de la pre-estructura de la comprensión se dirige contra las tendencias platonizantes e idealizantes de la teoría de la significación y la intencionalidad.

“Y si el último Husserl apunta hacia esta ontología, es en la medida en que su empresa de reducción del ser ha fracasado, en la medida, en consecuencia, en que el resultado final de la fenomenología ha escapado a su proyecto inicial; es a pesar de sí misma que ella descubre, en lugar de un sujeto

ser relacionan estas dos esferas, es de vital importancia, ya que es dable esperar que lo derivado transforme lo originario. Si cortamos los lazos entre las dos capas, nunca podríamos advertir esto.

<sup>9</sup> “...Cette distinction entre la thèse ontologique et la thèse épistémologique suggère l’idée d’une irréductible dialectique entre la relation de dépendance et la relation de contraste, et finalement entre le monde réel, en tant que sol, et l’idée de science, en tant que principe de tout validation. ... ». (Ricoeur, 1986, p. 295)

<sup>10</sup> Ricoeur resume en cinco tesis el costado idealista de la fenomenología: 1) El ideal de científicidad y de fundamentación última, 2) la “intuición” como modo principal de fundamentación, 3) el papel de la subjetividad como lugar de la intuición plena, 4) la subjetividad, promovida en la tesis anterior, asciende al rango trascendental (no empírico, no psicológico), 5) la reflexividad tiene implicaciones éticas propias: la reflexión es el acto inmediatamente responsable de sí. Cfr. (Ricoeur, 2000, pp. 41-43).

idealista encerrado en su sistema de significaciones, un ser vivo que tiene desde siempre, como horizonte de todas sus intenciones, un mundo, el mundo. Así se halla delimitado un campo de significaciones anterior a la constitución de una naturaleza matematizada, tal como nos la representamos después de Galileo, un campo de significaciones anterior a la objetividad creada por un sujeto cognoscente. Antes de la objetividad, existen el horizonte del mundo; antes del sujeto de la teoría del conocimiento, existe la vida operante que Husserl algunas veces llama anónima, no porque él vuelva por este desvío a un sujeto impersonal kantiano, sino porque el sujeto que tiene objetos es derivado, él mismo, de la vida operante” (Ricoeur, 1987, p. 13).

#### D) Conclusión

Esta vida operante que su coloca más allá de las representaciones del sujeto cognoscente no está a resguardo de la pregunta crítica. Esta es la paradoja que quiere señalar Ricoeur, al menos en el tratamiento husserliano de la *Lebenswelt*. El aspecto tensional yace en la necesidad de mantener juntas la dimensión óptica, que la ubica por debajo de toda separación sujeto objeto, y la dimensión epistémica según la cual lo que está por debajo no goza, al menos a priori, de valor fundamentante. La relación que, según Ricoeur, media entre la esfera ante-predicativa y la esfera de la predicación es, como dijimos, una relación de dependencia (ontológica) y contraste (epistémico). Es el elemento contrastante el que marca toda la dificultad de relacionar correctamente las esferas que han sido separadas. Por “contraste”, dice Ricoeur,

“il faut entendre l'émergence de la question de validité dans une situation qui ne la contient pas en tant que telle. Cette question est hétérogène à celle de la référence ultime (...). Cette distinction entre la thèse ontologique et la thèse épistémologique suggère l'idée d'une irréductible dialectique entre la relation de dépendence et la relation de contraste, et finalement entre le monde réel, en tanto que sol, et l'idée de science en tant que principe de toute validation. Le monde réel a la priorité dans l'ordre ontologique. Mais l'idée de science a la priorité dans l'ordre épistémologique” (Ricoeur, 1986, p. 295).

#### Referencias Bibliográficas

- Grondin J. (1999), *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.
- Heidegger M. (1993). *Ser y Tiempo*. Buenos Aires: Planeta-Agostini.
- Husserl E. (1991), *La Crisis de las Ciencias Europeas y de la Fenomenología Transcendental*. Barcelona: Crítica.
- (1995), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE.
- Landgrege L. (1968), *El Camino de la Fenomenología*. Buenos Aires: Sudamericana.
- (1975), *Fenomenología e Historia*. Caracas: Monte Ávila.
- Ricoeur P. (1986), *A l'école de la Phénoménologie*. Paris :Vrin.
- (1987), *El conflicto de las interpretaciones*. Buenos Aires: Megápolis.
- (2000), *Del texto a la acción*. México: FCE.
- VV.AA. (2008), *Paul Ricoeur y las ciencias humanas*. Buenos Aires: Nueva Visión.

## **Una visión de la relación entre la Arqueología y la Hermeneútica**

Carbonelli, Juan Pablo (Museo Etnográfico, UBA. CONICET)

Un punto de partida factible, para empezar a considerar la relación entre la arqueología y la hermenéutica, es plantear la inserción de la arqueología dentro de las denominadas “Ciencias Sociales”. De esta forma, su objetivo se centra en interpretar el pasado del hombre, a través del registro arqueológico.

Siguiendo a Preucel y Hodder (1996, p. 41), podemos entender que el significado de un objeto del pasado puede ser seccionado en tres partes: en primer lugar, su significado funcional, atado a sus cualidades intrínsecas como material. El significado del objeto se desarrolla a partir de su relación con otros factores y procesos, en relación con las estructuras sociales y económicas (Hodder, 1991, p.187). En segundo lugar como estructura. Esta segunda concepción del significado nos remite a comprender que los signos y símbolos están modelados por las relaciones de poder en las que se hallan incrustados. Esto no significa aceptar que las estructuras son determinantes o universales, sino que se ponen en juego en las actividades de la vida diaria. El mundo material estructura la experiencia cultural. Los significados derivan tanto del contexto de uso como de códigos abstractos. Las estructuras de significado, no sólo están en la mente, sino que son estructuras sociales que organizan las acciones y la cultura material (Hodder, 1987, p.45).

Y en tercer lugar, la interpretación del significado se halla constreñida por la interpretación del contexto. Los significados de los instrumentos del pasado son recuperados porque se materializan en objetos, pero son inteligibles a partir de sus similitudes y diferencias con otros instrumentos. Los tres tipos de significado no son mutuamente excluyentes o contradictorios, sino que por el contrario, se producen al unísono y son interdependientes (Hodder, 1991, p.45).

El arqueólogo debe interpretar los códigos y reglas predefinidas de las sociedades del pasado; los modos de actuar y hacer y las tradiciones que permitían confeccionar los artefactos. Dentro de las prácticas cotidianas, rutinarias, de las elecciones sobre el uso del espacio y la subsistencia, sobre los rituales y la simbología se halla entreteñida una red de motivaciones e intenciones que son accesibles, si comenzamos a considerar que el registro arqueológico resulta comparable a un texto. De esta forma lo registrado en el presente se transforma en un cuerpo de signos de eventos pasados, que agrupan ideas o información (Patrick, 1985, p.301). En palabras de Hodder (1991, p. 140): “...consideramos al documento prehistórico ya no como un calendario, sino como un texto, la actividad esencial de la investigación se centra en la reflexión interpretativa sobre los objetos debidamente recuperados en el orden estratigráfico...”

Epistemológicamente, consideramos que la interpretación de lo social se distancia de la explicación causal, acercándose al proceso de entender y comprender el sentido de las cosas. De allí la conexión con la hermenéutica, que se ha constituido como el terreno teórico y filosófico de la interpretación, de la clarificación del significado y la alianza entre el sentido y el entendimiento. Ampliando el enunciado anterior, Preucel y Hodder (1996, p. 46) afirman que la cultura material ante todo son símbolos, es decir que se encuentra estructurada significativamente. A través de un acercamiento hermenéutico, el arqueólogo debe indagar en la intencionalidad de los actores, en preguntarse qué lugar ocupó lo material en la negociación entre los individuos y la ideología.



Ahora, bien, nos cabe preguntarnos: ¿cómo se puede comprender esos otros mundos concretos del pasado? ¿Cómo puede el arqueólogo llegar por detrás del mundo observable y contrastar la teoría con los datos (Hodder, 1987, p.32)? ¿Cómo interpretar las realidades socioculturales cuyos contexto, cultura y lengua desconocemos en absoluto (Criado Boado, 2006, p. 4)? En primer lugar, partiendo del supuesto que los significados históricos fueron reales en los mundos materiales, coherentes, y por eso mismo, estructurados y sistemáticos (Preucel y Hodder, 1996, p.100). No se pretende llevar a cabo una paleo-psicología o interrogarnos sobre las mentes de los hombres del pasado. Por el contrario, la tarea consiste en dar cuenta de los códigos públicos y sociales que son reproducidos en las prácticas de la vida cotidiana. En otras palabras, es observar, hacer visible las prácticas institucionalizadas de los grupos sociales, los cuales se manifiestan en acciones rutinarias y patrones (Hodder, 1991, p. 32). Es imprescindible entonces, agotar los múltiples significados que pueden tener los artefactos, de qué manera podrían funcionar en la interrelación con otros. La afirmación anterior descansa el concepto de que un artefacto, al igual que un texto, un símbolo, tiene una multivocalidad que lo deja abierto a diversas lecturas (Ricoeur, 2008 [1985], p. 34).

Pero para poder realizar una “lectura” sobre el registro arqueológico, resulta vital definir el contexto. Este puede ser entendido como la totalidad de dimensiones relevantes de variación alrededor de un objeto (Hodder, 1991, p.4). Es dentro de un contexto como los objetos configuran su significado simbólico a través de su relación y contraste con otros objetos del mismo texto (Hodder, 1991, p. 32). A través de la Hermeneútica debemos entender cada detalle, en relación con el todo y el todo en relación con las partes e identificar el contexto mayor de los significados históricos (social, económico, cultural y tecnológico), cumpliendo así la primera regla de hermenéutica establecida por Gadamer (1975, p. 65).

Nos movemos así entre dos círculos u horizontes hermenéuticos: la interpretación del pasado, es de este modo cercada por el procedimiento de pregunta y respuesta, que tiene su raíz en el presente. Y parte de nuestro presente, se vive a partir de nuestra comprensión del pasado. Precisamente sobre la comprensión, existen 4 formas entre las cuales se enlaza la Arqueología y la Hermeneútica: a) entender la relación entre pasado y presente, b) entender otras sociedades y culturas, c) entender las sociedades contemporáneas y el lugar desde donde se efectúan las interpretaciones arqueológicas y d) entender la comunidad de los arqueólogos.

Una de las vías metodológicas es la propuesta por Criado Boado (2006, p. 4), donde dicho autor insta a producir interpretaciones objetivadas u objetivables. Esto se efectuaría mediante el *Método Interpretativo* (asumiendo todas las contradicciones que dicho concepto encierra), el cual consta de dos fases: la primera de enunciación de las interpretaciones y la segunda de interpretación de las interpretaciones. En la primera fase se generan hipótesis interpretativas, contrastando su coherencia y validez. En dicho paso, el arqueólogo debe buscar la recurrencia estructural (sin la necesidad de establecer explicaciones de origen causal), establecer la regularidad de ciertos fenómenos materiales en otras culturas, escalas. En otras palabras, determinar si el enunciado interpretativo se corresponde con lo real.

En el segundo paso, se incorporan horizontes de subjetividad diferentes sobre los cuales contextualizar la interpretación arqueológica (Criado Boado, 2006, p.4). Según Criado Boado (2006, p.5) se trata de comprender e interpretar los enunciados hipotéticos generados en el primer paso. Dicha interpretación se efectúa dentro del propio horizonte de subjetividad del fenómeno estudiado, incorporando modelos del saber antropológico, sociológico, de las ciencias políticas, de la lingüística, etc. El

significado se introduce aquí no desde la propia subjetividad del intérprete, sino mediante un **modelo contextual**, que al incorporar cuerpos teóricos distintos otorga sentido a la interpretación generada en el primer paso.

En nuestro trabajo, hemos intentado reconstruir la relación de una sociedad formativa de nuestro NOA, con los recursos líticos a partir de los cuales se manufacturaron los instrumentos. Cada materia prima lítica era tipificada y estructurada en forma disímil, de acuerdo los esquemas de referencia de la sociedad. Los objetos resultantes de las actividades de talla fueron destinados a actividades y contextos específicos, poniendo en juego las múltiples relaciones con otras sociedades contemporáneas y el saber técnico social de su tarea.

### **Referencias Bibliográficas**

- Criado Boado, F. (2006) ¿Se puede evitar la trampa de la subjetividad?. En *Complutum* N° 17, pp 247-253
- Gadamer, H.G. (1975). *Truth and Method*. London: Sheed and Ward.
- Hodder, I. (1986). *Reading the past*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodder, I. (1987). La Arqueología en la era post-moderna. En *Trabajos de Prehistoria* N°44, pp. 11-26.
- Patrick, L. (1985). Is there archaeology record? *Advances in Archaeology Method an Theory* 8:27 -62
- Preucel, R.W and I. Hodder (1996). *Contemporary Archaeology in Theory. A Reader*. Cambridge: Blackwell.
- Ricoeur, P. (2008 [1985]). *Hermeneútica y acción. De la Hermeneútica del Texto a la Hermeneútica de la Acción*. Bs.As: Prometeo Libros.

## La hermenéutica de textos filosóficos de la escolástica medieval

Castello Dubra, Julio A. (UBA – CONICET)

El “mundo medieval”, en el sentido de la palabra mundo que ha impuesto Heidegger y la corriente hermenéutica, esto es, el universo de sentido que es *para* el hombre y *en* el cual *es* el hombre, es, quizá más que ningún otro, un mundo constituido por textos. La vieja y peyorativa delimitación de lo medieval no debe entenderse como un período cronológico –una Edad “puente” entre la antigua y la moderna–, sino como el mundo cultural constituido a partir de y en torno de las tres religiones del Libro, esto es, el mundo cultural judío, cristiano e islámico. Desde su misma constitución, estos tres mundos están signados por el reconocimiento de un Libro en el que está contenida La verdad, y que, por tanto, se erige como la fuente primaria de sentido. Pero como se trata, de todos modos, de un texto, exige una interpretación. La hermenéutica exigida por ese texto fundacional termina proveyendo claves para interpretar no sólo la naturaleza de Dios y la relación del hombre con Él, sino el conjunto del orden de la creación, la naturaleza del hombre y de la sociedad.

En este mundo medieval, en todas sus estaciones, se verificó una recepción y asimilación del legado cultural de la filosofía antigua. El curso mismo de lo que puede denominarse “filosofía medieval” puede estructurarse a través del hilo conductor que representa la figura de la “transmisión del saber” (*translatio studii*) (De Libera, 2000). Vastos cuerpos de textos fueron copiados, traducidos y enseñados. Particularmente con el surgimiento de las Universidades en el occidente latino, la hermenéutica de textos filosóficos –el comentario y la interpretación doctrinal de carácter escolar y magistral– alcanzó un alto grado de desarrollo (Del Punta, 1998). En tal sentido, constituye también un escenario particularmente relevante para la tradición hermenéutica. Sin embargo, la hermenéutica medieval de textos filosóficos no goza de buena reputación. La interpretación que los autores del medio universitario latino de los S. XIII y XIV hacen de sus fuentes filosóficas suele ser acusada de la falta de una adecuada perspectiva hermenéutica, por ahistórica, sistemática y tendenciosa. Posiblemente esta crítica se potenció en el contexto de la aparición del enfoque “genético” en los estudios de Aristóteles (Jaeger, 1946). Frente a la nueva perspectiva iniciada por Jaeger, los comentaristas medievales aparecían como privilegiando un enfoque cerrado, sin claroscuros ni fisuras.

Es evidente que los autores medievales no pudieron contar con los recursos de la filología humanista, ni las técnicas de fijación textual o el enfoque histórico de la filología alemana moderna. Pero los lugares comunes de aquella crítica bien podrían ser encuadrados dentro de lo que la hermenéutica consideró “el prejuicio contra el prejuicio”. En efecto, los medievales cuentan con sus propios prejuicios, esto es, con los propios presupuestos que están a la base de la construcción de su hermenéutica.

En primer lugar, los medievales no desconocieron una consideración diacrónica de la evolución del pensamiento humano en su búsqueda de la verdad, ni siquiera la posibilidad de diferentes etapas en la evolución intelectual de un autor. En el prólogo de su *Sic et non*, Abelardo esboza una suerte de método de trabajo con las contradicciones aparentes entre los diversos autores. Aparte de problemas de transmisión textual –fallas en las copias o en la traducción–, Abelardo reconoce posibles diferencias en distintos momentos de la evolución intelectual del autor. En Tomás de Aquino hallamos expresa una concepción del trabajoso itinerario de la razón humana en su búsqueda de la verdad, una suerte de “historia de la metafísica” que atraviesa distintas etapas: los que sólo pudieron distinguir el cambio accidental, los que llegaron a explicar el cambio

sustancial—, y los que alcanzaron la consideración del ser total o las causas del ente en tanto ente (*ST I q. 44, a. 2*). De modo que no es una *incapacidad* para concebir diferentes aproximaciones a la verdad lo que lleva a los intérpretes medievales a privilegiar la coherencia sistemática, al punto, muchas veces, de forzar los datos textuales. Sólo que su hermenéutica está en función de una concepción sistemática de la verdad, que lleva a poner en primer plano la coherencia y la articulación interna de una doctrina. El maestro medieval que comenta el texto debe hacer justicia, ante todo, a la validez del texto. Después de todo, se trata de un principio hermenéutico fundamental: lo último que se puede decir es que el texto no se entiende o no es legible. Los medievales aplican ese principio conforme a sus propios presupuestos: el máximo criterio de inteligibilidad es la coherencia sistemática, la que da acabamiento y solidez a la materia que se trata y jerarquía al autor que la aborda (Sweeney, 2008).

En segundo lugar, si los medievales tendieron a considerar de manera aparentemente acrítica las unidades textuales que les fueron legadas, fue por una característica perfectamente identificable de su cosmovisión histórica: una comprensión textualista o “libresca” de la cultura que tendía a la identificación de las diversas áreas de conocimiento con determinadas obras o libros. Esta concepción posiblemente se remonte a cierto enciclopedismo de la cultura romana tardía. Con toda seguridad es verificable en el Islam, quizá como consecuencia del dificultoso proceso de localización y clasificación del incontable material de manuscritos a ser traducidos. Esta característica se afianza definitivamente en un medio escolar como el de las Universidades, donde las necesidades de organización curricular llevaron prontamente a componer un cuadro relativamente fijo de disciplinas cuyos “casilleros” debían ser llenados con las obras disponibles. No debe sorprender, entonces, que encontremos en los comentarios medievales expresiones referidas a una determinada ciencia “que tenemos entre manos” (*quae prae manibus habemus*) (Jordan, 1982, p. 557).

Por último, puede revisarse también la presunta manipulación que parecen hacer los autores medievales de las autoridades, en nombre de un “concordismo” que los llevaría tergiversar toda doctrina en función de su coincidencia con una verdad ya aceptada. El caso de Tomás de Aquino, en este sentido, puede ser ejemplar. Con frecuencia se reduce su pensamiento —a veces, hasta desde algunas versiones del propio neotomismo— a una “compatibilización” de Aristóteles con la fe cristiana, algo así como si su hermenéutica consistiera en “bautizar” a Aristóteles. Tomás de Aquino le atribuye a Aristóteles el que el primer motor inmóvil no es solamente causa del movimiento del primer cielo, sino causa eficiente de la existencia del Universo (*In Sent. II d. 1, q. 1, a.5, ad contr. 1<sup>um</sup>; In Phys. VIII lect. 21, § 14*), ni más ni menos que una causalidad “creadora”, en virtud de una obsesivamente reiterada interpretación ontologizante de un extraño pasaje sobre la causalidad del máximo en el un tanto platonizante libro segundo de la *Metafísica*. Contra Averroes, Tomás de Aquino interpreta que el intelecto agente del libro tercero del *De anima*, el encargado de “iluminar” los inteligibles para ponerlos en acto, no es un intelecto separado en el sentido de un intelecto único para toda la humanidad, sino una facultad del alma individual (*ST I q. 76, a. 2; q. 79, aa. 4-5; SCG II 76-78*), y, ello, por la explícita motivación teológica de preservar la inmortalidad individual a fin de garantizar el sentido de la justicia divina (*De unit. intel.*, proem.). Contra los “murmurantes”, esto es, contra algunos teólogos de la orden franciscana, Tomás de Aquino interpreta, siguiendo a Maimónides, que el filósofo no intentó demostrar que el mundo es eterno, sino sólo aportar una argumentación dialéctica contra quienes sostenían la tesis contraria (*ST I q. 46, aa. 1-2; SCG II 32-38; De aeter. mundi*).

Esta polémica interpretación de tres doctrinas fundamentales de Aristóteles —la causalidad de Dios, la unidad del intelecto agente y la eternidad del mundo— es

explicable como consecuencia de una larga y compleja polémica interpretativa que en cada caso comienza en los comentadores de la antigüedad tardía y se continúa en el mundo islámico. En efecto, ya en el neoplatonismo tardío se inició una tendencia exegética que combinaba la Inteligencia de la *Metafísica* aristotélica con el demiurgo del *Timeo* platónico, e interpretaba así al primer motor inmóvil en términos de una *aitía poietiké*. El proceso se completó con la “monoteización” islámica del cuerpo de textos neoplatónicos que se quedó plasmada en la *Teología* atribuida a Aristóteles y en el que los latinos conocieron como *Libro de las causas*, y, por cierto, con la integración de la emanación plotiniana y la noética aristotélica en las síntesis de Al-Farabi y Avicena (Castello Dubra, 2009). Del mismo modo una larga controversia interpretativa se inició ya en el mundo antiguo, y se prolongó en el ambiente islámico acerca de la cantidad y variedad de los intelectos que intervienen en la actividad noética y sus relaciones entre ellos: intelecto posible, pasivo, material, activo, agente, adquirido, etc. discutidos por Alejandro de Afrodisia, Temistio, Avicena, Averroes. E igualmente, la discusión “antinómica” sobre si el mundo es eterno o tuvo un comienzo en el tiempo tiene su origen en una controversia hermenéutica: el debate, al interior de la escuela platónica, entre la interpretación “literalista” y la “alegórica” del relato de la creación del mundo en el *Timeo*. Un abundante repertorio de argumentos y contra-argumentos fue acrecentado, transmitido y reelaborado en el nuevo marco creacionista, sin que ello implicara de suyo la aceptación tácita del comienzo del mundo, como lo demuestra la aceptación casi generalizada de la creación *ab aeterno* por parte de la *falsafa* islámica y la excepcional aceptación de la *hipótesis* de la eternidad del mundo por parte de Tomás de Aquino (Castello Dubra, 2007). En suma, Tomás no hace más que sumarse y situarse al final de una vasta tradición interpretativa, tan saturada de sobreinterpretaciones, manipulaciones o dispares motivaciones como la suya.

Por lo demás, cabe agregar que no estamos simplemente ante interpretaciones aisladas o dispersas, sino ante verdaderas “operaciones hermenéuticas”, en el sentido de toda una línea interpretativa integral cuya construcción está en función de una línea doctrinal. La exigencia de la continua referencia a las *auctoritates*, lejos de recaer en el defecto que suele imputarse, a saber, la devoción servil a una doctrina ya conquistada, promovió la sofisticación en el arte de introducir una nueva doctrina bajo la forma de la “interpretación correcta”, de la detección de la “verdadera *intentio*” de la fuente. Esta actitud termina por configurar un gesto que constituye una toda marca epocal. Si el pensamiento moderno se constituye a sí mismo en el gesto de “desprenderse” del pasado histórico medieval e instaurar un nuevo comienzo –el gesto inaugural de Descartes desprendiéndose de las “opiniones aprendidas en la escuela”, cuando es sabido que en verdad se halla profundamente enraizado en los últimos epígonos de la escolástica que tanto critica–, el pensamiento medieval se constituye a sí mismo en el gesto de referirse continuamente a un cuerpo textual de autoridades, cuando en verdad lo que hace es reelaborar y casi hasta reinventar ese repertorio textual en la forma de la resignificación de un lenguaje heredado.

Esta construcción hermenéutica, por su parte, está acompañada y complementada por una compleja estrategia argumentativa. La oposición que alguna vez planteada –según una superficial visión del enfrentamiento entre la tradición “continental” y la “analítica”– entre una “cultura del comentario” y una “cultura de la argumentación” (Smith, 1991) carece totalmente de base para el período medieval. Los medievales desarrollaron ampliamente las técnicas de la argumentación bajo el impulso de otra práctica de origen escolar como el comentario, la *quaestio*, un estricto método de confrontación de argumentos en pro y en contra de una cuestión. En el despliegue de la argumentación se infiltra la práctica hermenéutica: muchas veces las objeciones –los

argumentos *in contrario*, reconstruidos en favor de la antítesis o la posición contraria a la que se va a adherir— están basados en posibles interpretaciones de las fuentes. Y viceversa: la práctica argumentativa termina insertándose en la interpretación, cuando de la *expositio* o comentario ceñido a la letra y la estructura del texto se pasa al desarrollo de *quaestiones* planteadas *sobre* el texto, surgidas desde y por la interpretación o la problemática del mismo. Todo ello nos autoriza a hablar de una verdadera construcción hermenéutico-argumentativa o hermenéutico-dialéctica.

En suma, desde la perspectiva que ofrece la corriente filosófica de la hermenéutica contemporánea, la hermenéutica de textos filosóficos por parte de autores medievales no puede ser desestimada sin más, sin entrar en contradicción con las premisas fundamentales de toda hermenéutica circunstanciada históricamente. Los medievales no carecieron de una hermenéutica histórica, sino que tuvieron su propia hermenéutica, como no podía ser de otra manera, desde los condicionamientos y las posibilidades de su propio horizonte histórico.

### Referencias Bibliográficas

*In Sent.* = S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis* (ed. P. Mandonnet). Parisiis, P. Lethielleux, 1929. 2 vols.  
*ST* = Sancti Thomae Aquinatis, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 4-5: Pars prima Summae theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide). Romae, 1888-1889.

*SCG* = S. Thomae Aquinatis, *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles, t. 2-3.* (Ed. P. Marc, C. Pera, P. Caramello). Taurini-Romae, Marietti, 1961.

*In Phys.* = Sancti Thomae Aquinatis, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII. P. M. edita, t. 2: Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis.* Romae, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1884.

*In Metaph.* = S. Thomae Aquinatis, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio.* (Ed. M. R. Cathala, R. M. Spiazzi). 2ª ed., Taurini-Romae, Marietti, 1971.

*De aeter. mundi* = Sancti Thomae de Aquino, *De aeternitate mundi en Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 43.* Roma, Editori di San Tommaso, 1976, p. 49-89.

*De unit. intel.* = Sancti Thomae de Aquino, *De unitate intellectus contra Averroistas en Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 43:* Roma, Editori di San Tommaso, 1976, p. 243-314.

Castello Dubra, J. A., (2007) “Creación, cambio y eternidad del mundo en Tomás de Aquino” en Ter Reegen, J.G.J., De Boni, L.A., Costa, M.R., (comps.) *Tempo e Eternidade na Idade Média.* Porto Alegre, EST Edições, pp. 102-108.

Castello Dubra, J. A., (2009) “Para una historia de la causalidad eficiente: Aristóteles, Avicena, Tomás de Aquino” en Filippi, S., (ed.), *Cristianismo y helenismo en la filosofía tardo-antigua y medieval.* Rosario, Paideia, pp. 303-317.

Del Punta, F., (1998) “The Genre of Commentaries in the Middle Ages and its Relation to the Nature and Originality of Medieval Thought” en Aersten, J.A., Speer, A. (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses fur mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt,* (Miscellanea Mediaevalia 26) Berlin, New York, De Gruyter, pp. 138-147.

- Jaeger, W., (1946) *Aristóteles. Bases para su desarrollo intelectual*. Trad. cast. México, F.C.E..
- Jordan, M. D., (1982) “L’exégèse de la causalité physique chez Thomas d’Aquin” en *Revue Thomiste* 82, pp. 550-574.
- Libera, A. de, (2000) A. *La filosofía medieval*. Trad. Claudia D’Amico. Bs. As., Docencia.
- Smith, B., (1991) “Textual Deference” en *American Philosophical Quarterly* 28, 1-13.
- Sweeney, E., (2008) “Literary Forms of Medieval Philosophy” en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/medieval-literary/>>.

## A hermenêutica do si: um estudo sobre a noção de identidade no pensamento de Paul Ricoeur

Corá, Élsio J., Vieira, Allan J. (Universidade Federal da Fronteira Sul – Brasil)

### 1 Introdução

A temática da identidade pessoal é um dos pontos centrais do pensamento de Paul Ricoeur. Isso pode ser evidenciado, por exemplo, em *O Si-mesmo como um Outro* (1991 – notadamente nos estudos V e VI), além de outros textos periféricos<sup>1</sup> que auxiliam na compreensão das discussões que o filósofo traz à tona relativamente ao problema da identidade pessoal. O que, afinal, significa possuir uma identidade? O uso do termo na linguagem ordinária remete ao sentido descrito, por exemplo, em um dicionário: “Identidade: conjunto das características próprias e exclusivas de um indivíduo; [...] consciência da própria personalidade; [...] estado do que fica sempre igual” (Houaiss, 2008, p. 402). As definições filosóficas, por sua vez, também parecem aludir à ideia de igualdade e unicidade, conforme aponta a afirmação de Aristóteles, no livro X da *Metafísica*: “[...] idênticas são as coisas cuja noção de substância primeira é única” (*Met*, X, 3, 1054 a). Segundo Ricoeur (1996), o problema da identidade pessoal possui seu ponto de partida no questionamento sobre algum modelo de permanência ao longo de uma vida. O escopo da investigação neste trabalho é saber se há, para a pessoa, algo que possa corresponder a essa exigência de permanência, a despeito das vicissitudes vivenciadas no decorrer do tempo. E, ainda, se esse algo pode enfrentar tal problema oferecendo uma resposta que não se resume a um *que*, mas que possa se apresentar como um *quem*.

### 2 Os dois modelos de identidade propostos por Ricoeur

Uma das primeiras observações de Ricoeur no quinto estudo de *Si-Mesmo como um Outro* é de que as tentativas filosoficamente articuladas que buscaram abordar os problemas da identidade pessoal não atentaram para o fato de que há, dentro desta perspectiva, uma dupla noção de “identidade” envolvida (Ricoeur, 1991). Trata-se da distinção entre ipseidade e mesmidade, que, segundo o autor, se torna problemática e demonstra todo seu alcance quando esses dois modelos identitários são confrontados com a questão de seu estatuto no tempo. Estas duas concepções do termo identidade no pensamento de Ricoeur estabelecem dois modos diferentes de permanência no tempo, que em dados momentos se recobrem, resultando daí a dificuldade em operar a distinção entre ambos, mas que também se deixam apreender em seus pontos de afastamento, sendo que nestes a ipseidade se vê liberta da égide da mesmidade.

A identidade-mesmidade ou identidade-*idem* constitui uma relação de relações. Ela envolve quatro variantes que contribuem para a definição de seu estatuto: identidade numérica, qualitativa, continuidade ininterrupta e permanência no tempo (Ricoeur, 1991). A *identidade numérica* é dada quando, de duas ou mais ocorrências de uma mesma coisa, ela é vista como sendo a mesma, ou seja, a identidade, posta sob estes termos, significa unicidade. Já a *identidade qualitativa* é a extrema semelhança entre duas coisas, tornando indiferente a substituição de uma pela outra. Mas esse caráter de

---

1Cf. os ensaios: *Morre o personalismo, volta a pessoa...* e *Abordagens da Pessoa* in: RICOEUR, P. Leituras 2. São Paulo: Edições Loyola, 1996. Também *L'identité narrative*. Esprit, Paris, v. 7, n. 8, p. 295-304, 1988; e *La vida: un relato em busca de narrador*. Ágora – papeles de filosofia, Santiago de Compostela, v. 25, n. 2, p. 9-22, 2006.



similitude, quando confrontado com intervalos de tempo, pode gerar equívocos na definição da identidade de algo consigo mesmo, em sua reidentificação. Para superar essa dificuldade, entra em cena o conceito de *continuidade ininterrupta*. Esta se dá, por exemplo, quando observamos nossos retratos em idades sucessivas; estabelece-se, desta forma, a identidade de algo consigo mesmo, levando-se em conta o curso de seu gradual desenvolvimento e de suas mudanças, do primeiro ao último estágio. Essa continuidade serve, portanto, como reforço ou substituto da relação de similitude. Mas o que tal exemplo mostra é que o tempo se apresenta como fator de afastamento e dessemelhança, sendo assim um empecilho para a noção de identidade. Por isso se justifica a necessidade de um princípio de *permanência no tempo*, algo que seja invariável ao longo das mudanças graduais que se processam na esfera cronológica. Falando kantianamente, Ricoeur afirma que “[...] a permanência no tempo torna-se assim o transcendental da identidade numérica” (Ricoeur, 1991, p. 142). Esse princípio que se mantém de forma estável e fixa é a condição para que seja possível a identificação de uma coisa como sendo a mesma, única.

A identidade-mesmidade ou *idem* define-se, portanto, como um tipo de princípio invariante, que permite a reidentificação de algo ao longo do tempo como sendo o mesmo. No caso da identidade pessoal, a mesmidade traz as nossas vistas o *que* da pessoa. Esse “que” é representado pelo caráter, pólo em que *idem* e *ipse* confundem-se, e pelos traços biológicos. A mesmidade é colocada, assim, como uma estrutura de base em torno da qual vão se processar as mudanças a que a pessoa está sujeita ao longo de sua vida.

A identidade compreendida sob a perspectiva da ipseidade apresenta contornos de recobrimento com a identidade-*idem*, mas marca um modo próprio de permanência no tempo; ou seja, ela também fornece pontos de apoio que tornam a pessoa reidentificável como a mesma. Essa categoria de continuidade no plano temporal é irredutível à mesmidade, apesar de, em seus pontos de contato, uma problemática se mostrar interior a outra; entretanto, a ipseidade não se deixa definir como um tipo qualquer de substrato imutável, estático. Antes, ela possui seu momento próprio, em que marca o afastamento da identidade vista como mesmidade.

Ricoeur (1991) exemplifica o que seja a identidade-*ipse* usando como paradigma para seu modo de permanência no tempo a *palavra dada*. Com efeito, a manutenção da palavra, cujo cânone é a promessa, representa o afastamento entre *idem* e *ipse*, visto que a identidade-ipseidade demanda um esforço, uma perseverança da pessoa para manter-se fiel a si mesma. Em *Percurso do Reconhecimento* (2006), Ricoeur define a ipseidade nos seguintes termos:

Essa ipseidade, ao contrário da mesmidade típica da identidade biológica e de caráter do indivíduo, consiste em uma vontade de constância, de manutenção de si, que coloca sua chancela sobre uma história de vida confrontada à alteração das circunstâncias e às vicissitudes do coração. É uma identidade mantida apesar de..., a despeito de..., de tudo o que inclinaria a trair sua palavra (Ricoeur, 2006, p. 141).

No prefácio de *Si-mesmo Como um Outro*, o filósofo já alerta para o fato de que a identidade-*ipse* não se refere a nenhum núcleo imutável de personalidade da pessoa. Segundo nossa leitura, é exatamente deste ponto que a ipseidade retira toda sua força e marca uma posição de maior profundidade na experiência viva do si, se comparada à mesmidade. É justamente porque não é algo hermético, fechado e imune aos percalços de uma vida, que a identidade-*ipse* representa uma vontade de ser si mesmo, de se

manter fiel a valores e escolhas previamente assumidas; ela demanda uma fidelidade para consigo mesmo, que parece remeter a uma experiência *vivida*, e não apenas constatada, observada, de identidade da pessoa com ela mesma.

É por que há uma relação dialética entre *idem* e *ipse*, e por que essa relação é constitutiva da identidade pessoal, que Ricoeur (1988; 1991; 1996) procura tematizá-la. O filósofo procura estabelecer os pontos em que os dois usos de “identidade” se recobrem, tornando-se quase indiscerníveis, e o momento que assinala a separação de ambos, mostrando a irredutibilidade de um modelo ao outro.

Em primeiro lugar, aparece a questão do caráter. Ricoeur define este como “[...] o conjunto de disposições duráveis *com que* reconhecemos uma pessoa” (Ricoeur, 1991, p. 146, grifo do original). Sobre este ponto, o filósofo francês retoma Aristóteles e sua noção de *hábito*. Este pode ser uma disposição já adquirida ou em vias de ser contraída. O hábito fornece, dessa forma, uma história ao caráter. O que Ricoeur observa é que a sedimentação de uma disposição, que torna ela durável e constitutiva da mesmidade da pessoa, tende a encobrir o momento inicial de inovação que a precedeu. Aqui, *idem* e *ipse* se recobrem. O *que* da pessoa, sua mesmidade (representada pelos traços distintivos do caráter) é interior ao quem, ou seja, a questão “quem sou eu?” é mediada pelo “que” sou eu. Em segundo lugar, há o fato de que uma pessoa pode ser reidentificada também pelos valores, regras, ideais e heróis *nos quais* a pessoa se reconhece. Nesse sentido, a alteridade passa a ser constitutiva de sua identidade. Mas, outra vez, o jogo de inovação-sedimentação tende a interiorizar o que antes era diferença, tornando essas *identificações-com* um traço do caráter do indivíduo.

O caráter, assim, fornece ao mesmo tempo a identidade numérica, qualitativa, a continuidade ininterrupta e a permanência no tempo dos quais depende a asserção da mesmidade da pessoa. Como observa o pensador francês, “o caráter é verdadeiramente 'o que' do 'quem'” (Ricoeur, 1991, p. 147).

O momento de diferenciação entre mesmidade e ipseidade ocorre no exemplo paradigmático de manutenção de si em que consiste a *promessa*. É por que a pessoa se compromete com algo, um valor, um ideal, uma convicção, ou ainda por que um outro confia na sua capacidade de fidelidade, que o modelo de permanência no tempo da identidade-*ipse* não pode ser confundido ou delimitado como igual à mesmidade. Como bem afirma Ricoeur (1991, p. 149), a perseveração de traços de caráter é uma coisa diferente da perseveração envolvida na fidelidade à palavra dada.

Para que a dialética subjacente entre mesmidade e ipseidade possa ser compreendida em toda sua amplitude e demonstre suas implicações na constituição da identidade pessoal, Ricoeur (1991) postula ser necessária uma mediação empreendida por meio das categorias da narrativa.

### 3 A identidade narrativa e a identidade pessoal

A polaridade aberta entre mesmidade e ipseidade no plano da permanência temporal faz surgir o que Ricoeur (1991, p. 150) chama de um “intervalo de sentido” que só é devidamente preenchido com o auxílio da narrativa. É ao agenciar os fatos de uma vida na tessitura da intriga que a pessoa pode compreender a dialética entre *idem/ipse*, entre permanência do caráter e denegação da mudança. Ou seja, é por intermédio da configuração narrativa de uma vida que a pessoa torna-se capaz de compreender sua identidade narrativa (Ricoeur, 1988).

A noção de intriga (que precisa ser discutida em primeiro plano, para que se torne clara a maneira pela qual uma pessoa pode arquitetar a narrativa de sua própria vida) diz respeito à configuração entre a unidade temporal de uma história relatada, que

confere um sentido e um caráter de coerência entre as diferentes situações narradas, e o acontecimento, que marca uma ruptura e uma reviravolta dos fatos, simbolizando a mudança no seio da continuidade. Assim, no próprio coração da intriga, que traz consigo a continuidade e logicidade típicas de uma história que forma um todo coerente, aparecem fatos que trazem uma descontinuidade que, num primeiro momento, parece ameaçar a inteligibilidade da narrativa. Mas, o que antes era diferença, contingência pura, transforma-se em continuidade, levando-se em conta o todo da história narrada. O filósofo francês chama essa “concordância discordante” de *síntese do heterogêneo* (Ricoeur, 1991, p. 169, grifo nosso). O que aparece como contingência, como acaso, capaz de provocar a discordância da história narrada (o *acontecimento*), acaba, num segundo momento, por possibilitar a concordância e o avanço dessa história.

A própria constituição da identidade do personagem narrado é indissociável da constituição da narrativa dos fatos. O personagem é, portanto, ele mesmo, intriga. Os extremos entre o pólo fixo do caráter, que confere uma coerência ao personagem e permite reidentificá-lo como o mesmo do início ao fim da trama, e a possibilidade de uma dissolução dos caracteres essenciais da pessoa, são mediatizados pela narrativa, que coloca sob nossos olhos a dialética da identidade pessoal, a saber, a relação de recobrimento e afastamento entre *idem* e *ipse*. A interdependência de personagem e intriga desnuda essa dialética interna ao personagem. O circuito concordância/discordância trazido pela narrativa se reflete na identidade do personagem, que, segundo a concordância, extrai sua singularidade da unidade de sua vida, distinta de qualquer outra. Essa unidade de vida é confrontada com os acasos e contingências que colocam em risco sua possibilidade de existência. Entretanto, a síntese entre concordância e discordância (*síntese do heterogêneo*) faz com que o caráter contingente do acontecimento tenha sua parcela de contribuição na necessidade (analisada retroativamente) da unidade da história de uma vida. Esta unidade, por sua vez, se iguala ao personagem. Como diz Ricoeur (1991), chega-se a um ponto em que o acaso se transforma em destino.

Mesmo nos casos em que a mesmidade parece ruir, nas possibilidades de narrativa em que a concordância corre o risco de se dispersar completamente, a identidade da pessoa não desaparece, pois ainda há alguém que pergunta por si mesmo: *quem sou eu?* Conforme Ricoeur: “Alguém coloca a questão: quem sou eu? Nada ou quase nada é a resposta. Mas é ainda uma resposta à questão *quem*, simplesmente conduzida à nudez da própria questão.” (Ricoeur, 2000, p. 186). A ipseidade estaria, nesse ponto, dissociada da mesmidade. Percebe-se que a narrativa abre a possibilidade totalmente original de se pensar uma identidade dinâmica, que une categorias aparentemente excludentes: a identidade e a diversidade (Ricoeur, 1991, p. 170).

A colocação da história de uma vida sob o signo das categorias oferecidas pela narrativa (histórica e fictícia) apresenta, segundo Ricoeur (2000), um *medium* privilegiado para a compreensão dessa vida:

[...] não se tornam as vidas humanas mais legíveis quando são interpretadas em função das histórias que as pessoas contam a seu respeito? E estas “histórias da vida” não se tornam elas, por sua vez, mais inteligíveis, quando lhes são aplicados modelos narrativos - as intrigas - extraídas da história e da ficção (drama ou romance)? O estatuto epistemológico da autobiografia parece confirmar esta intuição. Parece, pois, plausível ter como válida a cadeia seguinte de asserções: o conhecimento de si próprio é uma interpretação, - a interpretação de si próprio, por sua vez, encontra na narrativa, entre outros signos e símbolos, uma mediação privilegiada, - esta

última serve-se tanto da história como da ficção, fazendo da história de uma vida uma história fictícia ou, se se preferir, uma ficção histórica, comparáveis às biografias dos grandes homens em que se mistura a história e a ficção (Ricoeur, 2000, p. 178).

Ricoeur (1996) também assinala a contribuição da narrativa para a constituição do si. A coesão da pessoa surge com a compreensão do encadeamento de sua vida, sendo que este último marca a dialética entre continuidade e dispersão que acaba por ser mediatizada pela configuração em intriga de sua história.

Verifica-se, em *O Si-Mesmo como um Outro*, que o problema da identidade pessoal só pode ser articulado se for levada em conta sua dimensão temporal, ou seja, sua característica essencial de estar irremediavelmente ligada a uma existência, à história de uma vida. Por isso, a configuração narrativa dessa história pode oferecer modelos que escapem às aporias suscitadas pela problematização da identidade pessoal. A identidade narrativa permite à pessoa a apreensão e compreensão da polarização e do recobrimento entre *idem* e *ipse*; ela ocupa e confere sentido ao espaço entre ambas as noções de identidade exploradas pelo autor.

O elemento de alteridade também é reunido sob a tutela da narrativa. O caráter contingente dos acontecimentos, que marcam a diferença e a dispersão em contraposição à unidade no tempo, é integrado e torna-se constitutivo da própria narrativa. Além disso, a história de uma vida não se encerra em si mesma, mas está interligada às histórias de outras pessoas. E, por fim, a alteridade ligada às narrativas ficcionais e históricas também confere sentido e unidade à identidade pessoal, visto que o indivíduo se reconhece em personagens históricos, de lendas e romances. Tal reconhecimento é parte do trabalho nunca concluído de identificação de si mesmo. Como observa já em 1983, no ensaio *Morre o Personalismo... Volta a Pessoa*, Ricoeur assegura um lugar de importância fundante para a diversidade na constituição do si: “Só existe o outro se existe o mesmo e *vice-versa*” (Ricoeur, 1996, p. 161, grifo do original).

#### 4 Considerações finais

Resta enfatizar, juntamente com Ricoeur em *L'identité Narrative* (1988), que o conhecimento de si é uma interpretação. Logo, entra em cena o exercício hermenêutico do si, exercício este que demonstra ter como traço indissociável o seu inacabamento. A refiguração de si próprio passa, invariavelmente, pelas mediações postas em cena pela narrativa e pela interpretação que ela proporciona. O conhecimento de si não se dá de forma direta, mas sim por meio do recurso aos signos culturais e a sua arquitetura em torno de uma rede de mediações simbólicas, como as narrativas, que por sua vez operam a articulação da colocação em intriga das ações humanas.

A interpretação de si mesmo traz consigo a abertura de uma possibilidade para a apreensão e compreensão da dialética *idem/ipse*, trazida à luz pela identidade narrativa. Conforme Correia (2000), se realmente é impossível a efetuação de um discurso impessoal sobre si mesmo, já que toda pretensão de neutralidade e impessoalidade está atrelada ao uso em terceira pessoa da linguagem e à necessidade de objetividade, o que não seria possível por, nesse caso, tratar-se de um uso pessoal e subjetivo desta (a linguagem), Ricoeur propõe um conhecimento de si mediato, isto é, que opere um desvio pelas categorias da narrativa e por sua rede conceitual e simbólica. Por meio destas, acontece uma síntese de experiências interiores e objetivas. Ainda segundo Correia (2000), Ricoeur coloca em cena, desta forma, o tipo de objetividade adequado à questão da identidade pessoal.

Sobre o fato de que a compreensão de si passa por uma interpretação de si, aponta Ricoeur: “A mediação narrativa sublinha este carácter notável do conhecimento de si próprio ser uma interpretação de si próprio. A apropriação da identidade da personagem fictícia pelo leitor é uma das suas formas” (Ricoeur, 2000, p. 194). Segundo a leitura aqui proposta, de todo o percurso traçado, um dos corolários pode ser visto da seguinte forma: o si pode reinterpretar sua própria história, não como uma ficção, mas como um degrau para a projeção de sua ipseidade no futuro. A interpretação de si mesmo pode dirigir a pessoa para a tarefa, que se prefere chamar de possibilidade, de *assumir ser si mesmo*, traço último da identidade-*ipse*, revelado na vontade de constância e na fidelidade à palavra dada. A projeção da ipseidade no futuro, do outro que eu serei, pode ser profundamente enriquecida por uma reflexão hermenêutica de si mesmo e pela identidade narrativa que daí emerge.

## Referências

- Aristóteles. (2005) *Metafísica*. 2. ed. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 3 v.
- Corá, Élsio J. (2010) *Reconhecimento, intersubjetividade e vida ética: o encontro com a filosofia de Paul Ricoeur*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre – RS.
- Correia, Carlos J. (2000) A identidade narrativa e o problema da identidade pessoal. Tradução comentada de “L’identité narrative” de Paul Ricoeur. *Arquipélago*, Lisboa, n. 7, p. 177-194.
- Houaiss, Antônio; VILLAR, Mauro de S. (2008) *Minidicionário Houaiss da língua portuguesa*. 3. ed. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Nascimento, Cláudio R. do. (2009) *Identidade pessoal em Paul Ricoeur*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria – RS.
- Ricoeur, Paul. (1988) L’identité narrative. *Esprit*, Paris, v. 7, n. 8, p. 295-304.
- (1991) *O si-mesmo como um outro*. Tradução de Lucy Moreira Cesar. Campinas, SP: Papirus.
- (1996) Morre o personalismo, volta a pessoa... In: *Leituras 2: a região dos filósofos*. Tradução de Marcelo Perine e Nicolás N. Campanário. São Paulo: Edições Loyola, p. 163-180.
- (1996) Abordagens da pessoa. In: *Leituras 2: a região dos filósofos*. Tradução de Marcelo Perine e Nicolás N. Campanário. São Paulo: Edições Loyola, p. 163-180.
- (2006) La vida: um relato en busca de narrador. *Ágora – papeles de filosofía*, Santiago de Compostela, v. 25, n. 2, p. 9-22.
- (2006) *Percurso do reconhecimento*. Tradução de Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola.

## El texto como clave para la superación de antinomias en Ricoeur

Delpech, María Beatriz (UBA)

Esta comunicación pretende presentar dos usos primordiales que hace Ricoeur de los conceptos de 'texto' y de 'textualidad'. La utilización de estas nociones en problemáticas filosóficas diferentes (hermenéutica y ética) se encontrará en absoluta continuidad, en especial desde la actitud del autor de buscar la superación de antinomias de manera conciliadora.

La noción de texto exige a la hermenéutica que, en la tarea misma de interpretar, asocie como complementarias las actitudes que la hermenéutica romántica tendía a disociar, esto es, explicar y comprender. Es por ello que Ricoeur realiza un breve recorrido de la historia reciente de la hermenéutica para especificar la aporía central que ésta debe resolver. Repasa así los trabajos de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer, en donde encuentra el hilo conductor que su propio análisis intentará superar.

A lo largo de esta reconstrucción histórica, Ricoeur deja en claro que la dicotomía que tratará de superar no es estrictamente la de Gadamer, sino que es la de la hermenéutica misma como disciplina. 'Distancia' y 'pertenencia' reproducen 'explicación' y 'comprensión' como producto de un desarrollo que no ha logrado dar una respuesta satisfactoria a esta cuestión. Ricoeur va a rechazar la alternativa subyacente a *Verdad y Método*, a saber,

(...) o bien practicamos la actitud metodológica, y así perdemos la densidad ontológica de la realidad estudiada, o bien practicamos la actitud de verdad, pero entonces debemos renunciar a la objetividad de las ciencias humanas. (Ricoeur, (2010)<sup>2</sup>a, p. 95)

Para lograr una superación, realiza un análisis del problema central en el que él entiende que existe una función productiva y positiva del distanciamiento (y por tanto, elude la oposición) esto es, el problema del texto. Ricoeur se centra en la noción de texto, donde deberá demostrar que la historicidad de la experiencia humana tiene como rasgo fundamental la distancia.

El discurso aparece como dialéctica entre acontecimiento y sentido. Como acontecimiento, se realiza en el presente; es auto-referencial; hace referencia a un mundo sobre el que versa; y cuenta con un interlocutor al que se dirige. Pero se comprende como significado que es perdurable.

Del mismo modo que la lengua, al actualizarse en el discurso, se eclipsa como sistema y se realiza como acontecimiento, así, al entrar en el proceso de la comprensión, el discurso en tanto acontecimiento se desborda en el significado. (Ricoeur, (2010)<sup>2</sup>a, p. 98-9)

Esta es la característica propia de la exteriorización intencional del lenguaje, y es por esto que la hermenéutica debe recurrir a la lingüística pero también a la teoría de los actos de habla. El significado estará dado no sólo por el correlato del acto proposicional, sino también por la fuerza ilocucionaria y la acción perlocucionaria, ya que son los tres elementos que pueden ser reidentificados con el mismo significado.

En el caso de la obra, ésta tiene tres rasgos distintivos. Por un lado es una composición larga que requiere una comprensión relativa a ella misma como totalidad finita y cerrada. Además, pertenece a un género literario, o sea que está codificada de

una manera determinada. Por último, cuenta con una configuración singular y propia, a saber, el estilo individual. En consecuencia, el significado de una obra no se encuentra agotado en la comprensión de las oraciones que la conforman. La obra es el producto de una praxis que trabaja y da forma al lenguaje como material. Resuelve así de manera dialéctica la oposición entre acontecimiento fugaz y significado perdurable. El estilo desborda la referencia a la obra como producto en tanto acontecimiento (estilización) y en tanto se encuentra en una relación dialéctica con una situación anterior que presenta indeterminaciones.<sup>1</sup>

Por otra parte la noción de estilo desborda hacia la de autor, que es el correlato individual de la obra como producto con una configuración singular. Así el autor es el artesano del discurso y se individualiza en el proceso mismo de estructuración de la obra que lleva su firma. Ambas singularidades son correlativas.

Ahora bien, lo destacable es que el carácter estructural del concepto de composición se extiende hacia la obra discursiva misma, permitiendo su análisis estructural. En consecuencia, la hermenéutica no tendría otro camino hacia la comprensión que a través de la explicación. “A mi juicio, la hermenéutica sería el arte de descubrir el discurso en la obra. Pero este discurso sólo se da en y por las estructuras de la obra.” (Ricoeur, (2010)<sup>2</sup>a, p. 104)

La escritura aporta a este análisis la autonomía del texto con respecto a la intención del autor y, en este sentido, el distanciamiento alienante supone la posibilidad de que ‘la cosa del texto’ se independice del horizonte intencional finito del autor. Por tanto, el texto se descontextualiza de las condiciones socio-psicológicas del autor para, por medio de la lectura, encontrar nuevos contextos de inserción. Como puede verse, el distanciamiento es esencial al texto escrito y es condición de posibilidad de la interpretación.

Como era esperable, la referencia del texto también muta cuando entendemos este distanciamiento. Ricoeur explica que esta autonomía del texto anula la referencia primera para dar lugar a una referencia de segundo grado conectada con el mundo del texto<sup>2</sup>.

Retengo de este análisis la idea de *proyección de los posibles más propios* (...) lo dado a interpretar en un texto es una *proposición de mundo*, de un mundo habitable para proyectar allí uno de mis posibles más propios. Es lo que llamo el mundo del texto, el mundo propio de *este* texto único. (Ricoeur, (2010)<sup>2</sup>a, p. 107)

El texto abre en la cotidianidad una nueva posibilidad de ser en el mundo, bajo la modalidad del poder-ser, que implica un nuevo distanciamiento. Lo real se distancia de de lo real porque el texto despliega una realidad posible al momento de la lectura. Esta relación con el lector da lugar al problema de la apropiación, que es la contra-cara del distanciamiento. El lector sólo puede apropiarse del texto cuando este se desvincula de la intención del autor. Así el texto (y su objetivación en la obra) es el medio a través del cual podemos comprendernos, dado que es el lugar en el que los signos de la

---

<sup>1</sup> “La noción de estilo acumula las dos características del acontecimiento y del sentido. El estilo, como hemos dicho, aparece temporalmente como un individuo único y en este sentido se refiere al momento irracional de lo decidido, pero su inscripción en la materia lingüística le confiere el aspecto de una idea sensible, de un universal concreto (...) Aunque el individuo es inasible teóricamente, puede ser reconocido como la singularidad de un proceso, de una construcción, en respuesta a una situación determinada.” (Ricoeur, (2010)<sup>2</sup>a, p. 102)

<sup>2</sup> Lo que Ricoeur llama ‘el mundo de la obra’ es equivalente a la ‘cosa del texto’ de Gadamer.

humanidad están depositados. El distanciamiento permite que la obra despliegue delante de sí una proposición de mundo a la que el lector queda expuesto.

(...) comprender es *comprenderse ante el texto* (...) exponerse al texto y recibir de él un yo más vasto, que sería la proposición de existencia que responde de la manera más apropiada a la proposición de mundo (...) el yo es constituido por la *cosa* del texto. (Ricoeur, (2010)<sup>2a</sup>, p. 109)

La subjetividad del lector ejercita la metamorfosis en el juego de las variaciones imaginativas del ego en el acto de lectura. Aquí se introduce un nuevo distanciamiento de uno consigo mismo dado que hay una apropiación y una desapropiación.

La consecuencia para la hermenéutica es importante: ya no se puede oponer hermenéutica y crítica de las ideologías; la crítica de las ideologías es el rodeo necesario que debe hacer la autocomprensión, para que pueda formarse por la cosa del texto y no por los prejuicios del lector. (Ricoeur, (2010)<sup>2a</sup>, p. 110)

El distanciamiento es la condición de la comprensión en todos los niveles del análisis y la lectura, al interpretar, efectúa la referencia. El texto *per se* es sin mundo, pero entra en relación con un contexto o con otros textos con los que da lugar al 'cuasimundo' de la literatura. Esta relación obliterada, tal como la describe Ricoeur, también altera la relación con el autor, quien adviene en o es instituido por el texto. De acuerdo con Ricoeur, este distanciamiento del autor y su texto es un fenómeno de primera lectura que ya engendra todos los problemas suscitados en la lectura, la explicación y la interpretación del texto.

El mero análisis estructural de un texto requiere que este se encuentre cerrado en sí mismo, sin embargo, la lectura revela precisamente el carácter de abierto de todo texto que, por medio de la interpretación, concreta el destino del texto. Esta apertura recoge la idea de apropiación de la tradición.

La interpretación de un texto se acaba en la interpretación de sí de un sujeto que desde entonces se comprende mejor, se comprende de otra manera o, incluso, comienza a comprenderse (...) En la reflexión hermenéutica (...) la constitución del sí mismo y la del sentido son contemporáneas. (Ricoeur, (2010)<sup>2b</sup>, p. 141)

Además, apropiación también es acercamiento respecto de la distancia cultural que es acortada por un rasgo crucial de la interpretación, a saber, su actualidad. "El texto tenía sólo un sentido, es decir, relaciones internas, una estructura; ahora tiene un significado, es decir, una realización en el discurso propio del sujeto que lee." (Ricoeur, (2010)<sup>2b</sup>, p. 142)

Ricoeur se encarga de dejar bien en claro que las dos actitudes remiten la una a la otra, y no pueden evadirse. El análisis estructural es una mera etapa (necesaria) dado que jamás logra suspender el significado del texto. Hay un acto de lectura e interpretación sobre el texto, pero también un acto del texto en la operación objetiva de la interpretación. Este análisis va en busca de la semántica profunda que sirve para establecer la dirección o el sentido en el que nos coloca el texto mismo. Pero para ser interpretación, requiere de un interpretante o, mejor dicho, de una cadena o comunidad de interpretantes que ponen el sentido del texto en movimiento.



Toda la teoría de la hermenéutica consiste en mediatizar esta interpretación-/apropiación por la serie de interpretantes que pertenecen al trabajo del texto sobre sí mismo. La apropiación pierde entonces su arbitrariedad, en la medida en que es la reasunción de aquello mismo que se halla obrando, que está en trabajo, es decir, en parto de sentido en el texto. El decir del hermeneuta es un re-decir, que reactiva el decir del texto. (Ricoeur, (2010)<sup>2b</sup>, p. 147)

En conclusión, la tarea hermenéutica nos expone al mundo del texto dando lugar a una cierta auto-comprensión.

La textualidad tiene también un rol superador en la ‘hermenéutica del sí’ que Ricoeur presenta en su pequeño tratado de ética *Sí mismo como otro*, y que se encuentra en continuidad con el análisis anterior.

Aquí la respuesta a la pregunta ‘¿quién?’ es el ‘sí’ dicho de muchas maneras; no es una unidad. La unidad temática es el actuar humano, pero no como fundamento último, sino como unidad analógica. La conexión entre acontecimientos permite incorporar la diversidad en la permanencia en el tiempo.

La persona, entendida como personaje del relato, no es una identidad distinta de sus experiencias. Muy al contrario: comparte el régimen de identidad dinámica propia de la historia narrada (...) Es la identidad de la historia la que hace la identidad del personaje. (Ricoeur, (1996), p. 147)

Esta identidad como ipseidad es la que pone en juego la dialéctica entre lo mismo y lo otro, que es constitutivo de la ipseidad misma. La ipseidad implica la alteridad.

Ricoeur apuesta por una identidad que tiene como existenciario el “ser-enredado en historias” que es una característica previa a la efectiva narración. Cuando de las historias potenciales y virtuales surge la historia efectiva emerge entonces el sujeto con su identidad. Pero la historia efectiva no está clausurada por su misma efectividad sino que puede ser reinterpretada o bien modificada posteriormente.

Lo que se está diciendo aquí es que el relato nos proporciona las herramientas necesarias para unificar la multiplicidad de acontecimientos, pero también para unificar la identidad a través del tiempo. Este tiempo no comienza con el nacimiento meramente, sino que se retrotrae a la tradición. Así, la impronta de la alteridad no brota sólo de la estructura intrínseca del relato mismo (que nunca está cerrado) sino que incluye los elementos que la tradición deposita en la constitución misma de mi identidad. El planteo narratológico tiene un ineliminable costado ético en cuanto la alteridad se presenta como constitutiva. La deconstrucción de las filosofías del sujeto que Ricoeur emprende siguiendo los tópicos heideggerianos pone de relieve la necesidad de ver las implicancias éticas del sí mismo. Parecían existir dos alternativas: o bien la identidad y la ética estaban determinadas por el contexto ya sea histórico, geográfico, económico o político; o bien la identidad y la ética estaban inscriptas en el corazón/razón de los hombres. Lo importante, a nuestro criterio, es llamar la atención sobre el hecho de que estas no son alternativas. Son dos caras o polos de un análisis del sujeto que, a través de la hermenéutica del sí, puede dar cuenta de su constitución contextual y también de la necesidad intrínseca del sujeto de definirse, de darse una identidad a través de la inteligencia narrativa y la facultad de la imaginación creativa. Y es creativa en el

sentido de productora de una identidad única basada en los dos elementos análogos a los que conforman la tradición, a saber, la sedimentación y la innovación. Por un lado, encontraremos las fuerzas contextuales a la base de la conformación de la identidad (sedimentación) pero, por el otro, nos enfrentamos a la capacidad hermenéutica del sujeto que las interpreta en una práctica significativa y da lugar a su identidad (innovación). Más aun, la teoría narrativa no permite la rigidez de dicha identidad, ya que estructuralmente está siempre siendo reinterpretada a la luz de nuevas circunstancias contextuales. Es acá donde resulta crucial la textualidad.

Sin la textualidad, soy simplemente el producto pasivo y no dialéctico de mi entorno. Pero con la textualidad, gano críticamente perspectivas reflexivas dentro del campo del lenguaje mismo gracias a las cuales puedo elegir activamente (...) (Wall, (2002), p. 50)

Este fenómeno de la textualidad, esto es, de los textos como estructuras lingüísticas de significado fijadas y distanciadas del sí mismo, ofrece una excelente matriz hermenéutica indispensable para pensar, interpretar y comprender la propia identidad en la actualidad. A la luz del *factum* del pluralismo, aun en el seno mismo de las sociedades tardomodernas, es un aporte importante de la hermenéutica dar cuenta de que en el enfrentamiento de un Otro como texto, lo que se pretende es lograr una apertura de sentido que involucre la redefinición de la propia identidad. En nuestras sociedades tardomodernas en las que coexisten en la misma sociedad, e incluso en los individuos mismos, diferentes modos de vida basados en el hecho del pluralismo de valores, nos vemos permanentemente enfrentados a textualidades desde las que el sujeto, como lector, puede reinterpretarse. Estos enfrentamientos son siempre espacios de conflicto o crisis y son los espacios desde donde debe pensarse no sólo la identidad sino también la ética (Cfr. Gray, 2001, pp. 47-84). La tradición occidental siempre ha estado constituida por valores en conflicto y, por tanto, las identidades constituidas dialécticamente con los datos contradictorios de la realidad social son conflictivas y se prestan a la reinterpretación permanente. No son fijas sino que están siempre siendo desafiadas por nuevas textualidades a la luz de las cuales, mutan.

### Referencias bibliográficas

- Ricoeur, P. (2010)<sup>2</sup> “La función hermenéutica del distanciamiento”, en *Del texto a la acción*. Buenos Aires: Ed. Fondo de cultura económica, pp.95-110
- Ricoeur, P. (2010)<sup>2</sup> “¿Qué es un texto?”, en *Del texto a la acción*. Buenos Aires: Ed. Fondo de cultura económica, pp.127-148
- Ricoeur, P. (1996) *Sí mismo como otro*. México: Ed. Siglo veintiuno editores.
- Wall, J. (2002) “Moral Meaning: Beyond the Good and the Right”, en Wall, J., Schweiker, W. y Hall, D., *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*. Nueva York: Ed. Routledge, pp.47-63
- Gray, J. (2001) “Valores plurales”, En *Las dos caras del liberalismo*, Barcelona: Ed. Paidós Ibérica pp. 47-84

## El anfitrión de la traducción

Díez Fischer, Francisco (Universidad Católica Argentina-CONICET)

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

## La paradoja se oculta en la definición

Para dar respuesta a la cuestión, Ricoeur tomó como punto de partida la definición de traducción que ofrece *Le Robert*. Traducir es el acto de “hacer que eso que estaba enunciado en una lengua lo sea en otra, tendiendo a la equivalencia de sentido y de valor de los dos enunciados”. La descripción ya supone de por sí una situación curiosa: la existencia de una muy numerosa diversidad de lenguas. Si nos guiamos por criterios darwinianos, el hecho de que existan tantos idiomas diferentes es poco ventajoso para la supervivencia de una especie en comunidad. Siempre será más difícil mantener unido a un grupo en el que, para que sus miembros puedan comprenderse, haya que traducir constantemente los mensajes entre cada uno de ellos. Sin embargo, el dato es innegable y la paradoja puede formularse como una contradicción entre la universalidad del lenguaje: “todos los hombres hablan” y la particularidad de sus múltiples y diseminadas realizaciones: “todos los hombres hablan, pero hablan idiomas diferentes”.

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

Aun es más desconcertante que, analizando otro sentido más amplio de traducción, Ricoeur encuentre la misma paradoja repetida en el interior de cada lengua. Siguiendo la formulación de George Steiner, todo “comprender es traducir” (Steiner, 1995, p. 11.), puede entenderse por traducción cualquier fenómeno de interpretación. Los que hablamos un mismo idioma, cada vez que nos comprendemos, estamos, de alguna manera, traduciendo, es decir, intentado superar una diferencia. Incluso, desde el comienzo, aprender a hablar es aprender a traducir. “Cuando el niño pregunta a su

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

madre por el significado de esta o aquella palabra, lo que realmente pide es que traduzca a su lenguaje el término desconocido. La traducción dentro de una lengua no es, en este sentido, esencialmente distinta a la traducción entre dos lenguas.” (Paz, 1996, p. 510).

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

### El drama de lo intraducible

Desde la perspectiva de un análisis teórico, Ricoeur deduce que el problema de la traducción, expresado como un binomio de posibilidades excluyentes entre intraducibilidad o traducibilidad (punto 1 y 2) conduce a un callejón sin salida. Consideremos el primer caso. Las posturas a favor de la heterogeneidad radical de los idiomas y, por lo tanto, de la imposibilidad de traducir se apoyan sobre el hecho innegable de que hay infinidad de expresiones, palabras, matices verbales, connotaciones e incluso silencios, que no pueden transferirse de una lengua a otra. Si buscamos con detenimiento una equivalencia entre palabras, cuando los hispanohablantes decimos *mesita de luz*, encontraremos que los franceses y los ingleses dicen *mesa de noche* (*night-table* o *table de nuit*)<sup>4</sup>. Mientras un inglés toma fotos, el español las saca y el guaraní las quita. Nosotros presentamos a nuestros amigos y los ingleses los introducen. Las cosas suceden (*happen*) en inglés, llegan (*arrivent*) en francés y *pasan* en español. Mientras andamos en la *cuerda floja*, los ingleses andan en la *cuerda tensa* (*tight-rope*). De igual modo, constatamos que sólo en español los árboles tienen *copas*, y que no hay equivalente en otros idiomas para nuestra distinción entre *parpadeo* y *pestañeo*. A nivel de frases la intraducibilidad es aun más evidente. Cuando nos cruzamos con alguien le decimos *¿cómo te va?*, mientras que el francés le pregunta *comment vas-tu?* (*¿cómo vas?*) y el inglés *how are you?* (*¿cómo estás?*). *Tomamos un paseo* (*to take*) en inglés y lo *hacemos* en francés (*faire un promenade*). En cambio, *tomamos paciencia* (*prendre patience*) en francés y la *tenemos* (*be patient*) en inglés. Curiosamente es intraducible a otros idiomas nuestra expresión castellana *vaya a saber*. Para nosotros, cuando las cosas no se relacionan entre sí, no tienen *nada que ver* y para los angloparlantes, no tienen *nada que hacer* (*nothing to do*). Nos hacemos ya una idea de la carga insoportable que recae sobre los traductores. La asimetría de todos estos intraducibles esparcidos por la obra hace de la traducción un drama en el que traspasar las fronteras idiomáticas llega a tener un precio tan alto de retenciones que casi impide el intercambio. O peor aun, como sugiere Ricoeur con cierto humor, la transferencia exige el valor de convertirse en esquizofrénico para ser bilingüe<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Agradezco aquí los valiosos aportes de Ivonne Bordelois en su libro *Del silencio como porvenir*, donde describe cada uno de estos intraducibles (p. 21 y ss).

<sup>5</sup> El mismo alto precio parece imponerse en el mercado interior de una lengua; por ejemplo, en los giros propios de cada lugar. El español, que se habla en Colombia, utiliza la expresión “¿me regalas?”, en general para pedir algo, lo cual provoca situaciones cómicas en otros contextos donde “regalar” significa “pedir sin dar dinero a cambio”. Del mismo modo, un hablante rioplatense dice “saco” y “pollera”, en vez de “chaqueta” y “falda”. A diferencia de otros idiomas con versiones más geográficamente concentradas, el español tiene múltiples centros de irradiación, tanto en España como en América, de allí que haya un acuerdo sobre un “español neutro” que debe ser usado en ciertos productos inter-hispanoamericanos como las telenovelas.

## La separación traducible

Las posturas opuestas argumentan a favor de la posibilidad de traducir en virtud del hecho, por demás indiscutible, de que la traducción existe más allá de las altas retenciones estipuladas. Efectivamente, a pesar de las diferencias, traducimos, y este *factum* lingüístico reconduce el planteo del terreno teórico al práctico. Traducir puede ser incomprensible teóricamente, pero practicable de hecho en tanto podemos aprender y comprender otro idioma y, en sentido amplio, en tanto podemos entendernos entre los que hablamos una misma lengua. Ante esta situación innegable, Ricoeur examina las dos opciones de fundamentación teórica vigentes: o bien la traducción es practicable porque existen códigos *a priori* que son reconstruibles, o bien porque en todas las formas idiomáticas existen huellas de una lengua originaria. Desestima la primera por una apelación a la ignorancia. Como luego de tantos años de estudios no se ha encontrado un léxico o una fonología universal entre las distintas gramáticas, es probable que esa estructura *a priori* en verdad no exista. La segunda posibilidad lo orienta hacia la relectura de la historia de Babel. ¿Hay razones para comprender la diversidad de lenguas como una catástrofe lingüística inflingida por un dios celoso? Es llamativo que, a lo largo de toda la narración bíblica, no se encuentre una recriminación, queja o acusación divina a diferencia de lo que sucede en la expulsión del paraíso<sup>6</sup>, en el fratricidio de Abel, u otros infortunios similares. La rareza de esta omisión apunta para Ricoeur a que la historia de Babel establece un extraño principio práctico. La diversificación lingüística pertenece a esa clase de situaciones irreversibles en las que un mero fruto de la naturaleza, la fraternidad, adquiere el sentido de un trabajo.

El hecho de la diversidad de lenguas provoca una incompreensión que conduce inevitablemente a la separación, dispersión y diseminación geográfica. Nos separamos porque *ya* no nos entendemos. Pero ¿qué sucedería si la situación de separación que existe de hecho no implicara una unión o comprensión anterior y originaria, en este caso, una lengua común? Significaría que tampoco habría habido un acto de separación, es decir, de pérdida. Desde el comienzo, existiría más bien una situación que reclama “algo que hay que hacer” ante el hecho irreversible de las diferentes lenguas. Ricoeur parafrasea a Benjamin: “Mira, mira, así son las cosas. A partir de esta realidad de la vida, ¡traduzcamos!” (Ricoeur, 2004, p. 37). El matiz práctico de la interpretación coincide con el hecho de que, en la historia bíblica, no hay recriminación alguna por parte de Dios. No obstante, el punto de crítica salta a la vista. La lectura entra en conflicto con la idea de separación que conlleva necesariamente la representación de una distancia provocada por una causa. Según *Le Robert*, separar es “hacer cesar de ser una cosa *con* otra” También “hacer cesar que muchas cosas estén juntas”. En ambos casos se hace referencia a un originario haber estado unido que se ha perdido. En cambio, hay otras acepciones que podrían fortalecer la interpretación práctica propuesta por Ricoeur. Separar es también “hacer que las personas no estén juntas, ni estén más en contacto”. La situación de separación podría referir de hecho a este trabajo. Mi lengua debe dejar de reñir con otra de la cual se encuentra originariamente y siempre a distancia. La dirección de esta interpretación parece ser atestiguada por la circunstancia de que siempre suelen pelear los que no se comprenden. Si primeramente hay que hacer un esfuerzo por comprendernos, ya que hablamos distintos idiomas -lo cual no

---

<sup>6</sup> Es curiosa la duda lingüística que Robert Payne tiene respecto de Adán. Cuando dijo por primera vez “manzana”, ¿sabía lo que estaba diciendo? Pudo haber querido expresar algo enteramente distinto, algo así como “Ten cuidado, porque es peligroso”. En lugar de ello, dijo “manzana” y ya sabemos lo que sucedió (cf. Payne, 1976, pp. 78-82).

presupone un originario habernos entendido-, el trabajo de traducir no sería la búsqueda de recuperar un entendimiento anterior, sino la posibilidad de sobrellevar el conflicto que viene de la mano con la diferencia intraducible. Dejar de enemistarse con el texto del que siempre estaremos a una distancia insalvable. El trabajo que queda por hacer es unir sin asimilar, ligar al separado sin borrar la separación; una forma de lo que Ricoeur llama “justicia” como justa distancia.

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

Volvamos sobre los hechos constatados. Existimos separados, confundidos y en conflicto. Vivimos desde siempre en lo que podríamos llamar la *Babel abandonada*. Nos queda el acto de traducir no ya como una obligación moral de restablecer lo perdido, sino como tarea que hay que hacer ante el hecho irreversible de la diferencia lingüística. Ricoeur descubre aquí el deseo de traducir que motiva la tarea más allá de la obligación y de la utilidad en vistas a ampliar el horizonte de la propia lengua. La tarea compromete el trabajo de duelo que hereda de Freud (cf. Freud, 1917, pp. 241-255) pues la traducción requiere un trabajo sobre dos muertes, dos resistencias íntimas, que exigen ser superadas para ampliar la propia lengua sin conquistar la diferencia. Una pertenece al idioma materno de acogida y otra al idioma extraño en el que ha sido escrito el texto original. La primera es la superación del odio al extranjero percibido como amenaza<sup>7</sup>. Siempre hay que lograr sacarle la cuota de peligro y de posible enemigo que tiene quien permanece a distancia. La segunda implica más estrictamente un duelo en el sentido de un trabajo de liberarse y soltar un objeto de amor, lo cual, como muestra Freud, requiere un gasto de tiempo y energía. La economía del duelo está contemplada en el presupuesto de la tarea de traducir porque exige la renuncia al ideal mismo de la traducción perfecta (y con ella, la renuncia a la dinastía enemiga de traductores venideros). Ricoeur imagina esta resistencia bajo la figura literaria de un Libro o de una Biblioteca Total donde los intraducibles habrían sido borrados definitivamente; una suerte de Absoluto Literario con el que otros han soñado. Jorge Luis Borges lo conjuraba en el título de uno de sus cuentos más famosos *La Biblioteca de Babel*<sup>8</sup>, en el que describía una Biblioteca Total, homologable al Universo, cuyos anaqueles registraban todas las posibles combinaciones de símbolos ortográficos, o sea, que abarcaban todo lo que es dable expresar en todos los idiomas:

Cuando se proclamó que la Biblioteca abarcaba todos los libros, la primera impresión fue de extravagante felicidad. Todos los hombres se sintieron señores de un tesoro intacto y secreto. No había problema personal o mundial cuya elocuente solución no existiera en algún hexágono. El universo estaba justificado, el universo bruscamente usurpó las dimensiones ilimitadas de la esperanza” (Borges, 1997a, pp. 467-468).

El duelo libera del amor a una *Biblioteca Total* -posible de situar imaginariamente en Babel antes de la catástrofe-, donde cualquier diferencia intraducible quedara

---

<sup>7</sup> La palabra latina *hostis* refiere a esta resistencia, pues se puede traducir al español tanto por huésped o como por hostil y enemigo. La lengua griega también da cuenta de esta ambigüedad, *xenos* significa “extranjero, forastero, huésped, amigo o soldado mercenario”.

<sup>8</sup> Es llamativo que el epígrafe con el que comienza la narración de Borges pertenece a un libro llamado coincidentemente “el libro de todos libros”, *The Anatomy of Melancholy*. Los principales escritores se han dedicado, por lo general, largo tiempo a la tarea teóricamente imposible de traducir. Incluso André Gide, aconsejaba a cada escritor hacer en el curso de su vida por lo menos una traducción y pasar por el drama de lo intraducible.

borrada por la onmi-expresión de todas las posibilidades. Anhele que se corresponde con la superstición de la existencia de un “Hombre del Libro”, un bibliotecario poseedor del libro que era la cifra y compendio perfecto de todos los demás, un Libro Total que hacía de quien lo leyera un análogo de Dios; semejante a un Traductor que jamás traicionara.

Ambos duelos conduce al círculo en espiral del trabajo incesante de traducir y retraducir<sup>9</sup>. Ricoeur recurre al espiral de la retraducción porque comprende que la paradoja de la diferencia no sólo consiste en que la misma cosa puede decirse de formas distintas en idiomas diferentes, sino porque buscamos seguir diciéndola incansablemente de otras maneras, incluso entre los que hablamos una misma lengua. Al traductor no le queda otra que traicionar, porque la transitoriedad es la misma esencia de la traducción. Así queda en escena el hecho de que traducir es una empresa de aproximación constante que siempre tiene por intención desprovincializar la lengua materna. Pensarla como una lengua entre otras, tan extranjera como aquellas que la visitan. Aquí está la ganancia que viene con la pérdida de los absolutos lingüísticos en la dramática del traductor. Aceptar una fórmula de equivalencia sin adecuación, de justa distancia en el trabajo de construir comparables que toma la forma de una “hospitalidad lingüística”; una idea de llegada a la que vale la pena prestar más atención.

### **La hospitalidad del traductor**

Entre el acto de hospedar y traducir hay un elemento común que es el recibimiento. No solo es el componente esencial del ejercicio de la hospitalidad, sino que está presente en la traducción en tanto es una forma de recibir a un texto en otra lengua y en otra cultura que no son las de origen. En ambos casos, el recibimiento supone la existencia garantizada de una morada o de una lengua materna que le pertenece a quien acoge. En efecto, la posibilidad de dar hospedaje a un extranjero comienza con un pedido de lugar formulado por el visitante: ¿dónde puedo alojarme? La interrogación da por supuesto que en la respuesta hay un vínculo esencial con el espacio que habita aquí y ahora el anfitrión, al que está ligada su identidad. Cada uno pertenece a una tierra y a una lengua a las que llama *aquí*, constitutivamente identitarias, en las que puede hospedar extranjeros sobre el presupuesto de que son de su propiedad y pertenencia. A partir del aparente derecho de posesión con el que los miembros de una misma comunidad se adueñan de la tierra y del idioma, el huésped queda definido por contraste como el sin-lugar, un ser de pasaje con carácter nómada, sinónimo de efímero y transitorio<sup>10</sup>. Su identidad negativa está determinada por su no-pertenencia, es decir, su ser no-nacional y no-ciudadano, (“el que no es uno de los nuestros”, “*qui n’est pas de ‘chez nous’*”) y por todo lo que no le pertenece, es decir, un sin-ley y sin papeles. Todas las definiciones sociales, jurídicas y políticas de huésped refieren a esta asimetría intraducible que excluye la diferencia de lo que él es por sí mismo. Su negatividad queda reforzada por el hecho innegable de que la hospitalidad implica siempre una dependencia. El huésped depende de la bondad de su anfitrión, por eso el acto de hospedar parece tener como vocación primera la integración. Integrar es someter al otro

<sup>9</sup> Es interesante que el espiral sea la forma más común bajo la que se representa la Torre de Babel. La famosa pintura de Pieter Bruegel, el grabado de M. Escher de 1928 y una variedad de dibujos confirman la figura.

<sup>10</sup> Respecto de la temporalidad característica del huésped, existe la “regla de los tres días”, presente en muchas culturas desde la árabe hasta la alemana, que dictamina que “el huésped es como el veneno, al cabo de tres días, comienza a hacerse sentir”.

a mi ley, exigir su metamorfosis, su transformación, es decir, ejercer de cierta manera una violencia.<sup>11</sup>

A pesar de ciertos lazos etimológicos, la historia de la hospitalidad no parece haber estado originariamente vinculada a la voluntad de control e integración, ni a la exigencia de papeles, sino a preservar la identidad del extranjero como deseo de guardar para sí eso que él es<sup>12</sup>. De modo que la dependencia implica más bien hacer un don gratuito de sí. El anfitrión comparte con su huésped los bienes que le pertenecen: su casa, su comida, su abrigo. Hace un gesto de acogimiento gratuito por el cual tiende un frágil puente entre dos mundos: el interior y el exterior, donde habitan el que pertenece y el que no; el que posee bienes y el que no tiene. Tal pasaje requiere una invitación porque “autoriza la transgresión de los límites sin recurrir a la violencia” (Raffestin, 1997, p. 166).

Si la hospitalidad no es una integración ni una intrusión violenta, ¿qué es lo que ocurre al ser admitido al interior con la promesa de una donación gratuita? En el origen de la palabra está el verbo *hostire* que significa “tratar de igual a igual, compensar”<sup>13</sup>. La gratuidad de la donación refiere al gesto de compensación que realiza el anfitrión para poner en pie de igualdad al huésped. Intenta compensar la asimetría. Lo protege y comparte sus pertenencias con él, que no tiene originariamente ni lugar ni posesión (por eso, la caridad y la solidaridad son formas vecinas y derivadas de la hospitalidad).

Si, en este punto, volvemos sobre el acto de traducir, la función del traductor parece ser claramente la del anfitrión. Está entre el texto extranjero que acoge y lee, y el texto de arriba que escribe para el lector; lo cual determina su carácter de profesión invisible. La compensación es el elemento intangible que ofrece, pero no refiere a dar albergue y alimentar, sino al acto de conversar, pues en el reconocimiento y la práctica del insuperable espiral dialógico del acto de traducir y retraducir él encuentra su recompensa (Ricoeur, 2004, p. 19). La traducción adquiere el sentido de un paradigma de hospitalidad como modelo de compensación fiel a la diferencia del idioma. Su tarea es no quitar a la obra su sabor extranjero. La recepción hospitalaria permite al otro otras capacidades de las que él es también capaz<sup>14</sup>. Sin embargo, el traductor logra aun algo más como anfitrión. En tanto hablante de una lengua de llegada se pone al nivel de la lengua de origen del texto que “él va, de alguna manera, a habitar para traducir, a fin de recibir en su lengua el mensaje traducido” (Ricoeur, 2006, p. 6). El traductor es una clase de extraño anfitrión que, para recibir al huésped, sale a habitar en el extranjero.

## Conclusión

La traducción es una forma paradigmática de hospitalidad porque en su dialogicidad logra como acto de igualación hacer memoria de haber sido extranjero. No es memoria de hechos reales, sino el recuerdo del exilio como experiencia fundadora. Haber devenido nacionales, eso que creemos ser la mayoría de las veces, es haber devenido sedentarios por creer que el lenguaje y la tierra, que nos dan la identidad, nos pertenecen. Pero la diversidad de Babel descubre la violencia de la apropiación

<sup>11</sup> Sin duda, pueden destacarse otros sentidos de integración menos violentos como, por ejemplo, la integración -por cierto en nada sencilla de alcanzar- que se logra en el matrimonio.

<sup>12</sup> El pedido de cartas de identidad, de nombres y apellidos, de lugar de nacimiento, profesión y finalidad del viaje niegan la hospitalidad a los “sin papeles”, para invitar sólo a aquellos que sean iguales (poseedores de pertenencias).

<sup>13</sup> El verbo dio lugar no sólo a *hostis* (enemigo), sino a *hostimentum* (compensación) y a *hostia*, que era la “víctima destinada a compensar la cólera de los dioses” (cf. Rey, 1992, p. 1744).

<sup>14</sup> En contraposición con la *potestas* del déspota, la *auctoritas* del anfitrión-traductor tiene el sentido del aumento o incremento de las capacidades del huésped.



primera. Como describía Rousseau: “Hay un primero que dijo, aquí es mío y hubo un segundo imbécil, para creerlo”. La propiedad y la pertenencia del lugar -aparente exigencia para poder ofrecer hospitalidad- se manifiestan por la traducción y en el acto mismo de “aquí te recibo” como una mentira. El huésped extranjero cuestiona la certeza de ser dueños y de erigir fronteras. Nos convierte en los primeros traductores de nosotros mismos. Nadie tiene siquiera derecho de encontrarse en un sitio de la tierra más que en otro. Enfrentamos, lo que Ricoeur llama, el fantasma del azar del propio nacimiento: Podría haber sido cualquier otra cosa; no es necesario ser de aquí (cf. Ricoeur, 1999, punto 3).

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

### Referencias bibliográficas

- AAVV (1996) *Teorías de la traducción. Antología de Textos*. Editor Dámaso López García, Escuela de traductores de Toledo, Ed. Univ. de Castilla-La Mancha.
- AAVV (2004) *Le livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans le histoire y les cultures*. Paris: Bayard.
- AAVV (2006) *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricoeur*, (comp. Patricio Mena Malet). Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.
- AAVV (2006) *Hostilidad/hospitalidad*. En: *Cuadernos de Nombres*, Córdoba: Editorial Brujas.
- AAVV (1976) “Problemas de la traducción”. En: *Revista Sur*, N° 338-339.
- Benveniste, E. (1969) *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2 Vol.
- Berman, A. (1984) *L'épreuve de l'étranger: Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris: Gallimard.
- Bordelois, I. (2010) *Del silencio como porvenir*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2010.
- Borges, J. L. (1997a) *La Biblioteca de Babel*, en *Obras Completas*, Tomo I, Barcelona: Emecé Editores.
- (1997b) “Los traductores de *Las 1001 Noches*”, en *Obras Completas*, Tomo I, Barcelona: Emecé.
- (1964) *The Spanish Language in South America, a Literary Problem*, Londres.
- Derrida, J., Y Dufourmantelle, A. (2006) *La hospitalidad*. Buenos Aires, Editorial De la Flor.
- Freud, S., (1917 [1915]) “Duelo y Melancolía”, en *Obras Completas*, Vol. 14, pp. 241-255.
- Jervolino, D. (2007) *Ricoeur. Hermeneutique et traduction*. Paris: Ellipses Édition.
- Jousse, M. (1974) *L'Anthropologie du geste*. Paris: Gallimard.
- Raffestin, C. (1997) “Réinventer l'hospitalité”. En: *Communications*, N° 65 (L'hospitalité), Pp. 165-177.

- Rey, A. (1992) *Dictionnaire historique de la langue française*. Paris: Le Robert, 1992.
- Ricoeur, P. (2001) *Le Juste II*. Paris: Esprit.
- (1999) *L'unique et le singulier*. Bruxelles: Alice Éditions.
- (1999) "Étranger soi-même". En: *Revue Réseaux des Parvis*, N° 46, pp. 1-7.
- (2004) *Sur la traduction*. Paris: Bayard.
- (2006) "La condition d'étranger". En: *Revue Esprit*, N° 3-4, pp. 1-11.
- Steiner, G. (1995) *Después de Babel*. México: FCE, D.F..

## **Fuerza de interpretación: objeto del encuentro e inmanencia del pensamiento en la filosofía de Gilles Deleuze**

Dipaola, Esteban (CONICET-IIGG-UBA)

### **Representación y plano de inmanencia**

En el sistema filosófico de Gilles Deleuze el punto de partida es desarticular el modelo de la representación, y desde un fuerte ataque a todos sus principios, interviniendo sobre su raíz, provocar una ruptura que posibilite una nueva manera de pensar, que permita pensar lo impensado: la diferencia. Se trata, en términos del autor, de concebir al pensamiento como una violencia, “una violencia del pensamiento” que haga posible el verdadero ejercicio del pensamiento, esto es, pensar lo otro, aquello a lo que la razón occidental no le ha dado la dignidad del pensamiento. En síntesis, producir al pensamiento sin imagen que se opone a la imagen dogmática del pensamiento; pues si esta última se estructura bajo el principio de Representación, la primera trabaja de acuerdo a las producciones de la expresión; cuando la imagen dogmática del pensamiento se basa en la concepción de la identidad, el pensamiento sin imagen, en cambio, hace devenir la diferencia; finalmente si la imagen dogmática se hace a sí misma trascendente, el pensamiento sin imagen se materializa sobre “un solo y único plano de inmanencia”:

En verdad, los conceptos no designan nunca más que posibilidades. Les falta un sello, el de la necesidad absoluta, es decir, el de una violencia original ejercida sobre el pensamiento, el de una extrañeza, el de una enemistad que sería la única cosa capaz de arrancarlo a su estupor natural o a su eterna posibilidad: no hay pensamiento más que involuntario – suscitada violencia en el pensamiento–, tanto más necesario absolutamente que nace, por fractura, de lo fortuito en el mundo. Lo primero en el pensamiento es la fractura, la violencia, el enemigo. [...] Las condiciones de una verdadera crítica y de una verdadera creación son las mismas: destrucción de la imagen de un pensamiento que se presupone a sí mismo, génesis del acto de pensar en el pensamiento mismo (Deleuze, 2002, p. 215).

Sobre ese plano de inmanencia, donde cualquier pretensión de fundamento queda derruida en pos de un pensamiento que fuerce a crear, lo que no es otra cosa que un pensamiento crítico, Deleuze complementa su crítica a la representación con su noción y su teoría de los “agenciamientos”:

La novedad radical que aporta el concepto de agenciamiento es la de volver a fundar la teoría de la expresión eliminando todo trazo “representativo” en la función de la expresión y esquivando la teoría del lenguaje y de los signos de Saussure [...] La vida como dinámica creadora es lo expresado, el sentido que unas veces se desarrolla o se despliega por sí mismo sobre el plano de consistencia desestratificado que traza, y otras se disimula en los estratos donde asegura la unidad de composición. Luego, la transformación también se da a nivel del agenciamiento, en la relación entre expresión y contenido (Mengue, 2008, pp. 115 y 119).

Lo que importa es el co-funcionamiento de las relaciones y no las reglas jerárquicas de Significante-significado o Representante-representado. Así, lo que caracteriza al agenciamiento es la idea de conjugación, de correspondencia no causal entre la forma y el contenido. Y una consecuencia importante de esto refiere al estatuto del pensamiento: “El pensamiento ya no está enfrente o fuera del mundo. Se piensa en las cosas mismas. El pensamiento hace rizoma con ellas” (Ibid, p. 117).

### **Multiplicidad, sensibilidad y sentido: el objeto del encuentro y la materialidad**

Son las multiplicidades las que se expresan, las que devienen múltiples; singularidades *vagas*, siempre hacia un lado y hacia el otro. La lógica de la multiplicidad que piensa Deleuze es tan importante en su sistema y necesaria para un pensamiento en la actualidad como inquietante. Todo deviene múltiple, inclusive lo uno no es más que pura multiplicidad. Su pensamiento de la inmanencia se inserta en esa condición de lo múltiple: pues, no se trata simplemente de una lucha contra los fundamentos, contra la trascendencia, aún más que eso, se pretende pensar, sobre la inmanencia, no *qué* es lo que deviene, sino *quién*, y no *cuándo* ni *dónde* deviene, sino *cómo*. Porque no se trata del *qué es*, de la esencia de la inmanencia, sino de la potencia de lo múltiple; y no se trata de un tiempo fijo o de un espacio estático, sino de emplazamientos de lugares móviles: en Deleuze, las “líneas de fuga”, el devenir remiten a tránsitos que diseminan e instituyen lugares en la movilidad, en el desplazamiento. Esta lógica de la multiplicidad se articula según los criterios de la diferencia y la repetición, siendo esto a partir de lo cual se producen los pliegues y los entrecruzamientos. La diferencia se desprende *desde* la repetición, pero no significa que la repetición es una esencia que predetermina a la diferencia, sino que esta última *acontece* en el intervalo; y cuando la diferencia es un espacio *entre* los objetos, un instante móvil entre las repeticiones, esa diferencia se concibe como una potencia múltiple. Esto es, no se trata de una diferencia respecto a lo *otro*, no es una diferencia numérica entre cosas que se presumen distintas, al contrario, es siempre una *singular diferencia*, diferencia cualitativa que se disemina *sobre* las cosas, que es multiplicidad. En fin, diferencia en sí misma: significa esto, diferencia que se dice sólo de lo que difiere, diferencia que sólo puede diferir, diferirse. Más claramente, no tiene una función, la que podría ser diferenciar, porque eso implicaría una condición representativa, o sea: una diferencia que hace lo diferente; en cambio, es profundamente expresiva: la diferencia se expresa a sí misma como diferente y no puede dejar de diferenciarse. Así, ni la repetición ni la diferencia se encuentran jamás sujetas al principio de Identidad: si la diferencia fuera un número de distinción entre las cosas, lo único que tendríamos es identidad, la identidad de una cosa y la de otra cosa; pero cuando la diferencia es la producción o expresión de su propio diferir, ya no hay identidad que sobrevenga como fundamento, ahora lo único que hallamos, en *cualquier* parte, es diferencias de diferencias, el devenir de la diferencia como diferente: ya no hay Ser fundamental, sino que el Ser es diferencia.

En otros términos, cada singularidad es una multiplicidad porque sólo pueden diferir en sí mismas. En ello consiste la repetición: la diferencia se repite como diferente. Por todas partes hay cualidades, intensidades de fuerza, “variaciones intensivas”. Y la multiplicidad no puede ser ya una nueva representación por oposición a lo Uno, porque la multiplicidad es la mutación de cualquier cosa, en cualquier parte, en cualquier momento. En todo caso, asistimos a la presencia de la unidad como múltiple, es decir, que sólo puede definirse por sus multiplicidades, por sus diferencias, intensidades:

Las Ideas son multiplicidades, cada Idea es una multiplicidad, una variedad. [...] La multiplicidad no debe designar una combinación de lo múltiple y lo uno, sino, por el contrario, una organización propia de lo múltiple como tal, que de ningún modo tiene necesidad de la unidad para formar un sistema. [...] El verdadero sustantivo, la sustancia misma, es “multiplicidad”, que hace inútil lo uno y no menos lo múltiple. La multiplicidad variable es el cuánto, el cómo, el cada caso. Cada cosa es una multiplicidad en tanto encarna la Idea. Aun lo múltiple es una multiplicidad, aun lo uno es una multiplicidad. Que lo uno sea *una* multiplicidad basta para desechar juntas las proposiciones de adjetivos del tipo lo uno-múltiple y lo múltiple-uno (Deleuze, 2002, pp. 276-277 –cursiva en original–).

No se trata de decir que la multiplicidad es todo lo que hay, o como suele decirse en cierta vulgarización académica que todo es diferencia y, en verdad, no hay nada. La cuestión no es todo lo que hay, porque no estamos en el orden del ente, sino en la organización del Ser: el ser no es fundamento, sino que es inmanencia.<sup>15</sup> Si en Deleuze hay una ontología, ésta no prescinde de una ética, es decir, hay una ontología de las condiciones prácticas. No se trata de que *todo lo que hay es diferencia*, sino que *lo que es, es diferencia*. No se trata de que *hay muchas, múltiples diferencias*, sino que *la diferencia es multiplicidad*. No se trata ni del fundamento ontológico, ni de la representación ética, por el contrario, se trata de una ontología de las prácticas:

El ser real es singular y unívoco; es diferente en sí mismo. Y desde ahí fluye la multiplicidad real del mundo. Por todo ello, la ontología de Deleuze es puramente materialista, pues sólo el materialismo puede captar adecuadamente esta concepción del ser. Una ontología materialista es, ante todo, una ontología del poder y, más precisamente, una ontología política: para enfrentar las afirmaciones de una ontología idealista, no es necesario situarse en el extremo opuesto y proponer una perspectiva deontológica, sino que es posible seguir, como lo demuestra el mismo Deleuze, toda la tradición ontológica materialista, desde Duns Escoto hasta Nietzsche. Una de las ventajas que ofrece la posición materialista es que permite poner de relieve la productividad y producibilidad de la naturaleza y, por lo tanto, nuestro poder de actuar y nuestro poder de ser afectados (Dipaola y Yabkowski, 2008, p. 90).

Deleuze no sucumbe a la tentación de romper con la Idea: la Idea no es esencia, pero la Idea *es*. Porque la Idea debe ser entendida no bajo el modelo de la “imagen dogmática del pensamiento” que es el modelo del reconocimiento, es decir, la lógica de lo mismo, sino bajo la figura de “lo problemático” (Deleuze, 2002). Esto significa, no entender y determinar la Idea como esencia previa, lo trascendente, sino *percibir* (los cinco sentidos dispuestos) la Idea en la sensibilidad.

Entonces, no es posible, ni en filosofía ni en estética, seguir valiéndonos del modelo del reconocimiento, pues éste supone “el ejercicio concordante de todas las facultades sobre un objeto que se supone es el mismo” (Ibid, pp. 206-207), y así es como se constituye el mundo de la representación en general. Por ello la “violencia del pensamiento” debe forzarnos a pensar lo impensable, y esto implica denunciar toda una

<sup>15</sup> “La univocidad [...] arranca el ser a los entes para devolvérselo en una vez, para abatirlo sobre ellos por todas las veces” (Deleuze, 1989, p. 186).

tradición filosófica que encumbró la unidad de la Idea como esencia superior respecto a lo múltiple, que acordó en la Idea la lógica de lo mismo para anular, de un solo golpe, la monstruosidad de la diferencia. La propia Idea es multiplicidad, y ello, porque ya no se trata del reconocimiento, sino del *encuentro*: hay para Deleuze algo distinto, profundamente distinto al objeto de reconocimiento, y es el “objeto del encuentro”, por ello dice: “hay algo en el mundo que fuerza a pensar. Ese algo es el objeto de un *encuentro* fundamental, y no de un reconocimiento” (Ibid, p. 215). Si el modelo del reconocimiento establece como Verdad sus propios fundamentos, en una lógica circular de reproducción de lo mismo, dando así lugar a esa imagen dogmática u ortodoxa del pensamiento; en cambio, el encuentro produce una nueva sensibilidad, una nueva relación *con* el pensamiento y *en* el pensamiento y, más aún, “hace nacer la sensibilidad en el sentido”:

Consiste en que sólo puede ser sentido. En esto se opone al reconocimiento. Pues en el reconocimiento, lo sensible no es de ningún modo lo que sólo puede ser sentido; sino lo que se relaciona directamente con los sentidos por medio de un objeto que puede ser recordado, imaginado, concebido. Lo sensible no sólo está referido a un objeto que además de sentido puede ser otra cosa, sino que el mismo puede ser objeto de otras facultades. Presupone, por consiguiente, el ejercicio de los sentidos y el ejercicio de otras facultades en un sentido común. El objeto del encuentro, por el contrario, realmente hace nacer la sensibilidad en el sentido. No es una cualidad, sino un signo. No es un ser sensible, sino el ser *de lo* sensible. No es lo dado, sino aquello por lo que lo dado es dado. Por ello, en cierto modo es lo insensible. Es lo insensible precisamente desde el punto de vista del reconocimiento, es decir, desde el punto de vista de un ejercicio empírico en el que la sensibilidad no capta más que lo que podría ser captado también por otras facultades; y se relaciona bajo un sentido común con un objeto que también debe ser aprehendido por otras facultades (Ibid, pp. 215-216 –cursiva en original–).

Hacer nacer la sensibilidad en el sentido, significa *encontrar* en la pura immanencia a la propia Idea, hacer de ella, en tanto no es más que multiplicidad, un devenir del pensamiento; hacer del pensamiento algo sensible, lo que de ningún modo significa empírico, más bien implica producir el pensamiento en la misma materialidad en la que acontece, y eso es pensar lo impensable<sup>16</sup>, pensar la diferencia. Porque “pensar es crear, y no hay otra creación sino que crear es, ante todo, engendrar ‘pensamiento’ en el pensamiento” (Ibid, p. 227). Según confirma Philippe Mengue:

“Encontrar” fuerza a pensar, y por lo tanto fuerza a cada facultad a alcanzar su propio límite, aquel que sólo la filosofía tiene la posibilidad de aprehender (el sensible que no puede ser más que sentido en la sensibilidad...) Es entonces un ejercicio *discordante* y no ya concordante que coacciona cada facultad (Mengue, 2008, p. 253 –cursiva en original–).

<sup>16</sup> La idea de un pensamiento de lo impensable, como el propio Deleuze lo atribuye, proviene de Antonin Artaud, y particularmente, de su noción del “impoder del pensamiento”, que se relacionaba con un pensamiento de la “crueldad”, también una violencia del pensamiento que nos inducía a pensar contra el orden establecido de la representación y de la *mise en scène*. Dice Deleuze: “supone un impulso. [...] Desde ese momento, lo que el pensamiento está forzado a pensar es también su hundimiento central, su fisura, su propio ‘no poder’ natural que se confunde con la mayor potencia” (Deleuze, 2002, p. 226).

## Encuentros, pensamientos, problemas

La tesis del encuentro tiene una vinculación profunda con las formas del pensamiento y las relaciones de éste con la vida, pues en sí, conviene a tras-pasar el lugar de la pregunta y el problema, su momento dialéctico, por el de *lo problemático*: suscitar los problemas en un plano de inmanencia, pues: “el sentido está en el problema en sí” (Deleuze, 2002, p. 240):

Como no se advierte que el sentido o el problema es extraproposicional, que difiere por naturaleza de toda proposición, se descuida lo esencial, la génesis del acto de pensar, el uso de las facultades. La dialéctica es el arte de los problemas y de las preguntas, la combinatoria, el cálculo de los problemas en tanto tales. Pero la dialéctica pierde su poder propio –y entonces comienza la historia de su larga desnaturalización que la hace caer bajo el poder de lo negativo– cuando se contenta en calcar los problemas sobre proposiciones (Ibid, p. 241).

Según Deleuze, lo que no debería suceder jamás es que los problemas consistan en datos anteriores a un proyecto de solución. Los problemas no quedan resueltos una vez consignadas sus soluciones, porque lo verdadero y lo falso no son una cuestión de solución ni de proposición, sino que “afectan, ante todo, a los problemas” (Ibid, p. 243). La “ilusión filosófica” consiste en ese calco de los problemas sobre las proposiciones que lleva a que se sostenga que la verdad de un problema consista en su solución<sup>17</sup>.

Ahora bien, si en contraste con el reconocimiento, el encuentro produce una nueva sensibilidad de la Idea, debe entenderse que el sentido es ideal a la vez que inmanente, y que “los problemas son las Ideas mismas” (Ibid, p. 248):

Un problema no existe fuera de sus soluciones: pero lejos de desaparecer, insiste y persiste en esas soluciones que lo recubren. Un problema se determina al mismo tiempo que se resuelve; pero su determinación no se confunde con la solución, los dos elementos difieren por naturaleza, y la determinación es como la génesis de la solución concomitante. [...] En relación con sus soluciones, el problema es trascendente e inmanente a la vez. Trascendente, porque consiste en un sistema de lazos ideales o de relaciones diferenciales entre elementos genéticos. Inmanente, porque esos lazos o relaciones se encarnan en las relaciones actuales que no se le asemejan y que se definen por el campo de solución (Ibid, p. 250).

De esta manera, lo que se propone es que los problemas no pueden estar supeditados a una cuestión de método, es más, no pueden siquiera erigirse ellos mismos como método, pues si así fuera, reingresaríamos en el orden del *saber*, esto es, en la lógica de la reproducción de lo mismo; contrariamente, los problemas-Ideas, se hallan siempre en la instancia del *aprender*, por eso son sensibles, pero también insensibles: el aprender no representa una solución como el saber, más bien expresa el “pasaje

---

<sup>17</sup> “Los problemas son siempre dialécticos; por ello cuando la dialéctica ‘olvida’ su relación íntima con los problemas en tanto que Ideas, cuando se contenta con calcar problemas sobre proposiciones, pierde su verdadera fuerza para caer bajo el poder de lo negativo, y sustituye necesariamente la objetividad ideal de lo problemático por un simple enfrentamiento de proposiciones opuestas, contrarias o contradictorias” (Ibid, p. 250-251).

viviente” entre saber y no-saber (Ibid, p. 253). El pensamiento puede quebrar así las fundaciones de aquella imagen dogmática, que pueden sintetizarse en dos dimensiones: donde la imagen dogmática del pensamiento impone una Representación, en contraposición, el pensamiento sin imagen despliega la Expresión; allí donde en la imagen dogmática hay Identidad, en el pensamiento sin imagen lo que se halla es sólo Diferencia. Y de eso se trata pensar: producir el encuentro con la materialidad y el devenir del sentido.

### **Bibliografía**

- Deleuze, Gilles (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.  
(1989). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.  
Dipaola, Esteban y Yabkowski, Nuria (2008). *En tu ardor y en tu frío. Arte y política en Theodor Adorno y Gilles Deleuze*. Buenos Aires: Paidós.  
Mengue, Philippe (2008). *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Buenos Aires: Las cuarenta.



## La Carta sobre el humanismo de Martin Heidegger en el humanismo existencial de Carlos Astrada

Donnantuoni Moratto, Mauro Ariel (UBA - CONICET)

Carlos Astrada ha sido sin duda uno de los primeros lectores y receptores de la *Carta sobre el humanismo* de Martin Heidegger en el mundo hispanoparlante. En efecto, ya en 1949 -dos años después de la primera edición alemana- da cuenta de un primer abordaje bastante pormenorizado en su trabajo *Ser, humanismo, "existencialismo"*, en el cual intenta ofrecer una visión de conjunto de la filosofía existencial heideggeriana, considerada como un pensar esencialmente inconcluso y en permanente dinámica de transformación. En esta primera lectura, sin embargo, el filósofo cordobés intentará mostrar las líneas de continuidad entre ese texto y *Ser y tiempo*, concibiéndolo como un complemento antes que como un giro disruptor en la trayectoria filosófica del profesor de Friburgo. No obstante, esa interpretación "continuista" de la *Carta sobre el humanismo* tendrá una tónica totalmente diferente tres años más tarde, cuando Astrada intente dar una formulación integral a su propio *humanismo de la libertad*, que se inspira en la filosofía heideggeriana, pero se realiza a partir de una tensa reacción frente a algunas derivas del pensamiento del germano.

En primer lugar, entonces, destaquemos la importancia que ha tenido la *Carta sobre el humanismo* para la formulación de un pensamiento vivo y bastante original en el seno de la experiencia histórica y filosófica argentinas. El humanismo de la libertad, cuya primera gran formulación Astrada la hace en su libro *La revolución existencialista* (1952), ha sido -según mi opinión- una madura interpelación local a problemas que la guerra mundial y las nuevas ordenaciones del mundo a mediados del siglo XX tornaban cada vez más universales y apremiantes. Si bien muchas de las intuiciones e intenciones de esa obra ya habían tenido una formulación preliminar en momentos previos del pensar astradiano, nunca habían sido integradas, sin embargo, en una visión que se perciba a sí misma dentro de la tradición humanista. Resulta al menos paradójal, por tanto, que esa nueva inspiración humanista del pensamiento astradiano haya surgido luego de una minuciosa lectura de la *Carta sobre el humanismo*, en la que Heidegger había intentado dar un golpe de muerte a toda pretensión humanista. Esa rebeldía del alumno argentino frente a su maestro alemán será modulada desde una posición fuertemente crítica, que no deja sin embargo de sostenerse sobre los pilares fundamentales del legado de la filosofía existencial.

Como dijimos, el primer momento de su recepción de la *Carta sobre el humanismo* es de 1949, donde Astrada ve en ella una continuación y complementación de la analítica existencial desarrollada en *Ser y tiempo*. Para enunciarlo brevemente, digamos que Astrada utiliza aquí la *Carta sobre el humanismo* para combatir ciertas interpretaciones del existencialismo que pretenden ver en él un fundamento abstracto del ser del hombre, puesto en un plano trascendente o supra-terreno. De ese modo, Astrada apela a la idea del ser-en-el-mundo como apertura que se da en la relación del pensar con el ser, en la que el hombre se ve implicado en aquello que acontece como sentido, sin tener él una posición de dominio sobre ese sentido, lo que evitaría recaer en una concepción subjetivista de la existencia. En este sentido, Astrada se hace eco de la crítica a la metafísica tradicional efectuada por Heidegger y de la idea de un pensar venidero que se limite a decir el ser en el lenguaje de la poesía.

A partir de este texto preliminar y el desarrollo más completo de *La revolución existencialista* -tres años posterior-, Astrada construirá su propio humanismo de la libertad en una relación de tensión con este nuevo texto de su antiguo maestro de

Friburgo; aunque tampoco sería justo decir que su filosofía humanista sólo haya sido construida a partir de una mera reacción frente a la carta heideggeriana. En efecto - como ya dijimos- la temática humanista es rastreable en la obra temprana de Carlos Astrada, aun bajo un tratamiento mucho más accidental o lateral respecto de su obra posterior a 1949. Por tanto, podríamos conjeturar verosímilmente que la *Carta sobre el humanismo*, más que instalar en la agenda astradiana una temática que le era ajena, ha sido motivo del despertar de una serie de inquietudes tímidamente humanistas, que las respuestas controvertidas del profesor germano han obligado a poner en el tapete de la reflexión filosófica de Astrada. A partir de entonces, intentaremos evocar los 4 o 5 puntos principales en que esa carta ha impactado en la elaboración astradiana de la temática humanista, sobre todo en su primera elaboración existencial.

Lo primero que debe tenerse en cuenta es la definición misma de humanismo que Astrada recoge de la *Carta sobre el humanismo* y que pasará a ser central en su planteo, mientras que en el texto de Heidegger aparece de modo más o menos episódico y provisional, ya que en definitiva el alemán abandonará el esfuerzo de volver a otorgar un sentido a la palabra "humanismo". Esa definición reza que "humanismo" es el esfuerzo por que el hombre llegue a ser libre para su humanidad y alcance en ella su dignidad. Todo el *humanismo de la libertad* astradiano será en el fondo el desarrollo de una extensa interpretación personal de esa definición, tal que no dependa de una arbitraria concepción de la libertad y la naturaleza humanas, como había sido advertido en la *Carta...* Por eso, el modo como esa definición sea comprendida no puede volver a caer en las carencias de la metafísica tradicional denunciadas por el filósofo alemán. Entonces, aun cuando desoiga las recomendaciones de Heidegger de desechar para siempre la gastada etiqueta del humanismo, Astrada es consciente de que su uso no puede recaer en la postulación de una esencia del hombre por la que éste se defina por su *animalitas*, o por algún otro carácter que cristalice su ser en una concepción fija e inamovible, o no puede tampoco retomar una previa interpretación de la totalidad del ente por la cual ella sea tomada como sustancia o subjetividad ni ninguna otra determinación que haga violencia al sentido del ser y del mundo, ni a la diferencia entre ambos. Sin embargo, veremos que la solución de Astrada también intenta ponerse a distancia de la ofrecida por el autor de *Ser y tiempo*.

Por otra parte, para no persistir en aquellos errores de la metafísica, Astrada realizará también una incorporación radical de un nuevo vocabulario técnico, inaugurado en buena medida por la *Carta sobre el humanismo*, y también por las conferencias *De la esencia de la verdad* y *De la esencia del fundamento*. Así, expresiones como "*humanitas*", "libertad", "memoración del ser", "historia del ser", "claro del ser", "pensar venidero", "lenguaje", "destinación", "acontecimiento", "fundamento", etc. son términos que aparecen por vez primera en la obra astradiana, o bien son reutilizados con un nuevo sentido, a partir de una traducción muchas veces propia de términos usados por Heidegger. Entonces, especial importancia tendrá la incorporación de la expresión *humanitas*, utilizada para referir la esencia del hombre, en que se piensa la relación de éste con el ser en la dimensión de lo ec-stático. Es decir que en el mismo giro por el que Astrada intenta formular un nuevo modelo humanista, hace prueba de no recaer en la actitud de la metafísica tradicional denunciada por Heidegger, que toma al hombre como un ente entre otros y al ser como el ente supremo. Sin embargo, veremos que el modo como Astrada piensa aquella "vecindad" del hombre con el ser ya se colocará a distancia de la concepción heideggeriana.

Otro elemento importante a tener en cuenta es la asunción por parte de Astrada de una tarea apenas sugerida en la *Carta sobre el humanismo*, pero que será de vital

importancia para la preparación del humanismo de la libertad, a distancia del planteo heideggeriano. Esa sugerencia era la de entablar un diálogo con el marxismo, el que habría sabido captar como ningún otro pensamiento la esencia ontológica de la época contemporánea, a partir del concepto materialista por el cual lo ente es cosificado como mero material de trabajo. La idea bajo la cual ese diálogo puede tornarse fructífero, es la de alienación o extrañamiento. En efecto, para Heidegger, la concepción de la historia de Marx es superior al resto en la medida en que reconoce ese destino del hombre moderno por el que queda subsumido o determinado por la cosmovisión antropológica de la metafísica. Astrada, por su parte, profundizará este tópico haciendo hincapié en los mecanismos por los cuales los valores tradicionales, las religiones y las filosofías perduran como cristalizaciones ideológicas que devienen verdaderas potencias objetivas de la historia, condenando al hombre a comprenderse en una concepción fija y mediatizada de sí mismo, e impidiéndole alcanzar la dimensión del "hombre total". En esa dirección, Astrada pretende avanzar hacia una imagen más concreta del hombre, inscripta en el aspecto social y económico de su existencia. En este recorrido, que pretende seguir de cerca los pasos del humanismo del joven Marx, Astrada tendrá uno de los más importantes estímulos para tomar distancia del planteo heideggeriano. Eso se da bajo una cierta comprensión "voluntarista" de la actividad histórica del hombre, por la que éste debe hacerse dueño de su propio destino. Para ello, deberá polemizar especialmente con la idea de libertad desarrollada por Heidegger en las conferencias *De la esencia de la verdad* y *De la esencia del fundamento*, y con su percepción del ser y de su historia expuesta en la *Carta sobre el humanismo*.

En efecto, el cordobés retoma, interpreta y cuestiona dos ideas centrales de esas conferencias. En la primera, Heidegger había afirmado que el hombre no posee la libertad, sino que en todo caso es la libertad la que posee al hombre, con lo que para Astrada se estaría incurriendo en el error de escindir analítica y abstractamente a la trascendencia extática de aquel sujeto que de algún modo es construido en la dinámica de esa trascendencia. Por decirlo esquemáticamente, Heidegger estaría separando la dimensión ontológica del *Dasein*, de la meramente óptica o existensiva; a partir de una relación asimétrica de subordinación, suponiendo una cierta anterioridad de la primera sobre la segunda. Ello se complementa con la observación que Astrada hace a la segunda conferencia (*De la esencia del fundamento*), según la cual la libertad es el fondo abismal o fundamento irracional de la existencia, con lo cual Heidegger estaría intentando desligar al movimiento extático de los fines concretos (o "para qué") que se persiguen en el proyecto del *Dasein*, lo que equivale a decir -según la interpretación de Astrada- que el desenvolvimiento de la libertad resulta independiente de la voluntad decisoria del hombre. En este caso, la libertad sólo mentaría la mera posibilidad de la trascendencia, sin contenido determinado ni estímulo para brotar. De esta suerte, el filósofo alemán estaría nuevamente incurriendo en una separación abstracta de la dimensión ontológica del hombre (que es formal y sólo mienta la identidad del *Dasein* consigo mismo) de la dimensión óptica o existensiva, es decir, de aquellos contenidos concretos hacia los cuales el hombre se dirige y a partir de los cuales estructura voluntariamente su proyecto existencial.

Estas tensiones con su maestro de Friburgo alcanzarán su punto más dramático en la crítica dirigida a la *Carta sobre el humanismo*. Entonces, Astrada reacciona contra el papel subordinado que el hombre mantiene en relación al ser. En efecto, allí el *Dasein* acaba siendo convertido en el pastor del ser, en la medida en que su esencia consiste en el mero decir del ser, que se da como acontecimiento que dona el sentido para el hombre. La verdad del ser se convierte así en una donación por la que el ser aporta lo extático de la trascendencia y acaba introduciendo al *Dasein* en esa dimensión. De ese

modo, el lenguaje termina siendo el mero lugar donde el acontecimiento se da, y la posibilidad prospectiva del hombre ya no depende del proyecto -supuestamente impulsado desde la comprensión-, sino de una verdad que acaba viniendo desde afuera. Para decirlo esquemáticamente, en primer lugar se da una dependencia del hombre respecto del ser, sólo posible a partir de una mitologización del ser por la que éste es visto como una fuerza supra-temporal, ya que es la “aparición o acaecer” (independiente de la voluntad humana) de una totalidad del ente nunca dada efectivamente, pero necesariamente presupuesta como presente, a la que el hombre debe atenerse para pensarla y para decirlo en el lenguaje. En esa misma dirección, se produciría una hipóstasis del ser, en la medida en que el hombre, desde su posición subordinada, necesita tomarlo como objeto para poder ingresar en la relación existencial a partir del pensar y el poetizar, y concebirlo entonces como un ente trascendente, totalmente anterior y ajeno a su propio desenvolvimiento existencial; con lo cual Heidegger estaría recayendo en la actitud de la metafísica de tomar al ser como el ente supremo.

De esa manera, el ser heideggeriano se convertirá en una de aquellas potencias históricas que alienan al hombre, tal como Astrada denunciara siguiendo al joven Marx. De acuerdo con esos análisis, la esencia del hombre quedaría cristalizada históricamente según los imperativos ónticos de esa fuerza supra-terrena, determinando extrínsecamente el proyecto existencial -ya sea tomado individual o colectivamente-. Entonces, la historia del ser -que para Heidegger deriva del sucesivo clarear de la verdad del ser- sería una historia de la que el hombre sólo participaría de acuerdo a una obediencia a fuerzas ciegas que él no gobierna. El resultado es que el ser humano debería trascender de acuerdo a una mirada retrospectiva en la que un pensar arcaizante debe pensar al ser como cosa ya acaecida, como sentido fenecido y cristalizado en el pasado.

De esa observación derivará la construcción astradiana del humanismo de la libertad, en que se intenta pensar al hombre en su dimensión prospectiva e integral, es decir, en su carácter libre y concreto. Ese humanismo -siguiendo la definición heideggeriana- intenta hacerse cargo del esfuerzo por que el hombre sea libre para su humanidad. Esa libertad se alcanza en la noción de *humanitas*, entendida como una imagen de sí en que el hombre se concibe como enteramente desalienado y que opera como un indicador del máximo de “existencialidad” posible en una época y lugar determinados. La historicidad de esa imagen o *humanitas* radica en que el modo como el hombre pueda pensarse como desalienado dependerá -por una parte- de los condicionamientos históricos reales que forman su situación; y -por el otro lado- del hecho de que funcione como la causa teleológica de una trascendencia que ya está inmanentemente dirigida por un proyecto existencial y que contiene las decisiones, voliciones y expectativas del hombre histórico. Esa historicidad obliga al humanismo a concebir al hombre integralmente en la medida en que debe incorporar a su comprensión de la trascendencia los problemas de la economía, el trabajo y la sociedad. Ello está ligado a la crítica de la libertad heideggeriana que para Astrada escindía la trascendencia o dimensión ontológica de la existencialidad o dimensión óntica, es decir, de los contenidos concretos del proyecto y la praxis del *Dasein*. Para que esa dimensión concreta sea incorporada es necesario atender a la libertad real del hombre, que ya no puede ser un fondo abismal, sino el margen de sus posibilidades para despojarse de las potencias enajenantes de la historia (la economía capitalista, el Estado, las religiones y la mitologización del ser, entre otras cosas). Por eso es que libertad y humanidad, para Astrada, se funcionalizan recíprocamente. Es decir que el impulso prospectivo sólo se da bajo la presión de un contenido más o menos específico que lo determine concretamente y le dé dirección. La *humanitas* significa la elaboración de ese contenido

a partir de la alienación real. Es decir que la dación de sentido para la actividad extática del hombre ya no puede provenir de un “ser” o “verdad del ser” que con independencia de la praxis humana acontece y clarea para que el hombre lo diga en el lenguaje. Tampoco la historia del ser puede ser un simple recordar o un pensar arcaizante de un mundo configurado desde una dimensión trascendente. Para Astrada, el sentido del ser debe ser sentido del ser humano, dado por sí mismo, o -mejor dicho- elaborado en el seno de su actividad práctico-existencial. La *humanitas* es ese sentido, que construye la historia desde el futuro; un futuro anhelado y esperado, pero también posible, ya que sólo puede construirse a partir de una estrecha dialéctica en relación a las determinaciones epocales concretas.

Dicho muy brevemente, el humanismo de la libertad intenta devolver al pensamiento su función prospectiva en la medida en que piensa la *humanitas*; esto es, una imagen de sí del hombre en que se concibe libre de sus enajenaciones reales y que funciona teleológicamente como impulso de la praxis histórica, dirigida hacia la concreción del hombre total.

### **Referencias Bibliográficas**

- Astrada, C. (1949), *Ser, humanismo, “existencialismo” (una aproximación a Heidegger)*, sin lugar: Ediciones Kairós  
 (1951), *Destino de la libertad. Para un humanismo autista*, sin lugar: Ediciones Kairós  
 (1952), *La revolución existencialista. Hacia un humanismo de la libertad*, sin lugar: Ediciones Nuevo Destino  
 Heidegger, M. (2000), *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza Editorial

## **Hermenéutica filosófica y lenguaje. Acerca de la comprensión lingüística.**

Dottori, Ariel O. (UBA – CONICET)

### **Introducción**

Tanto K-O. Apel (1985, 1994) como J. Habermas (1990) dan cuenta de la existencia de dos paradigmas a lo largo de la historia de la filosofía moderna y contemporánea. Ellos son, por un lado, el paradigma de la conciencia del sujeto cognoscente (iniciado por Descartes) y, por otro, el de la filosofía del lenguaje (inaugurado por Frege y Wittgenstein). Ambos definen tanto a la filosofía como a la teoría social clásica y contemporánea, respectivamente. La importancia de este segundo paradigma ocupa un lugar central en la obra de H.-G. Gadamer (2002, 2006, 2007). Lenguaje y realidad social están entrelazados de un modo insoluble. Ya que toda experiencia humana está impregnada de lenguaje, y el mundo social posee una estructura lingüística, no resulta posible tener acceso a dicha realidad de un modo extra-lingüístico, inmediato. En otras palabras, el horizonte del *mundo de la vida* se encuentra articulado lingüísticamente. Precisamente por ello, se torna necesario dar cuenta de los principios hermenéutico-filosóficos que sirven de base a la comprensión, la cual no puede ser sino lingüística, debido a que encuentra su *fundamento* en la conciencia *proposicional*; todo ello implica dar cuenta del lenguaje en términos *aprióricos*.

### **El lenguaje como fundamento**

En un pasaje de la *Política*, Aristóteles afirma: “La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra.” (Aristóteles, 2007a, p. 31). Así también, en *Ética Nicomáquea* afirma: “[El hombre] debe también tener conciencia de que su amigo existe, y esto puede producirse en la convivencia y en la comunicación de palabras y pensamientos, porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como el caso del ganado, por pacer en el mismo lugar.” (Aristóteles, 2007, p. 202).

Ernst Tugendhat, en *Egocentricidad y mística* (2004), traduce el término *logos* no como habitualmente se lo hace, es decir, como “lenguaje” o “palabra”, sino como *estructura predicativa*. Tugendhat afirma que,

el término *logos*, tan polisémico en otros pasajes, aquí solo puede ser entendido en términos de un *logos apofántico* (*De la interpretación*, 4). Las traducciones que conozco de este pasaje lo sustituyen por “lenguaje” o “speech”, palabras que conducen a error. Con ellas se pierde el punto que le interesa a Aristóteles: también a los restantes animales les concede un lenguaje (véase *phoné*, *semeión*, a10 ss.), pero no uno predicativo”. (Tugendhat, 2004, pp. 17, 18).

Los lenguajes de las demás especies son lenguajes de señales, inseparables de una situación. Los animales, según Karl Popper (Apel, 1994), también son capaces de comunicarse; (se) dan a entender aquello que les provoca placer o sufrimiento con el objetivo de incrementarlo o evitarlo; de lo que se trata en el lenguaje humano es de

proposiciones, y de condiciones y criterios de verdad<sup>1</sup>. Pero, ¿qué entendemos por proposiciones? Tres aspectos son señalados por Tugendhat (2004) como característicos de la proposicionalidad: *primero*, la unidad significativa elemental de este lenguaje, tal como Frege lo observó, son las oraciones predicativas, es decir, aquellas que constan de un predicado y de (por lo menos) un término singular; *segundo*, estas oraciones pueden aparecer de distinto modo, como el asertórico, imperativo, desiderativo; *tercero*, pueden ser negadas, lo cual significa que los interlocutores pueden tomar posiciones por “sí” o por “no”, respecto de ellas y respecto uno del otro.

El único aspecto del lenguaje que está presente en el mundo animal es el comunicativo (Apel, 1994). Así también lo observa Gadamer, para quien los seres humanos, además, disponen del *logos* necesario que los capacita para comunicar lo que es útil o inútil; aquello que es considerado bueno o malo; justo o injusto. Pueden pensar y hablar. Al hablar se hace patente lo pensado y se lo expresa a los otros. Gadamer afirma que, “[el hombre] puede comunicar todo lo que piensa; y lo que es más, gracias a esa capacidad de comunicarse las personas pueden pensar lo común, tener conceptos comunes.” (Gadamer, 2006, p. 145).

Todo ello tiene, obviamente, consecuencias para la vida del hombre, es decir, en lo tocante a las relaciones políticas, comerciales, culturales, sociales, sentimentales que se entablan. Resulta curioso, sin embargo, que el lenguaje no se haya ubicado en el centro del debate filosófico de occidente. La tradición de pensamiento religioso cristiano afirma que fue Dios quien, al entregarle al hombre todos sus dominios, lo instó a nombrar todas las/sus cosas del mundo. Pero fue justamente dicha tradición la que se encargó de “paralizar” la reflexión acerca del lenguaje; ella no fue retomada sino a partir de la Ilustración, produciéndose así, y durante siglos, un “olvido” del lenguaje en tanto marco de referencia central para la reflexión filosófica del mundo.

### **La filosofía del lenguaje: una filosofía anti-moderna**

Si algo caracterizó a la filosofía moderna inaugurada por el pensamiento de Descartes, es la presencia de cierta *desconfianza*. Descartes suponía que no percibimos objetos reales sino que, por el contrario, percibimos sólo nuestras ideas de los objetos. Se suponía, además, que tampoco podemos fiarnos del lenguaje puesto que éste opera, en términos de Locke, como un *velo* para nuestras ideas, como algo que oculta y desfigura las cosas, la vida, el mundo. Es la filosofía del lenguaje, tanto en su vertiente analítica como continental, quien *confía* en aquella desconfianza y la toma como el punto de partida para sus investigaciones. Veamos, a grandes rasgos, de qué hablamos cuando nos referimos a la “filosofía del lenguaje”.

Dos grandes corrientes filosóficas contemporáneas han abordado el problema del lenguaje de un modo central. Dichas corrientes son, por un lado, la filosofía analítica del lenguaje –en su vertiente semántica y pragmática, cuya obra paradigmática es *Die Grundlagen der Arithmetik* de Frege (1884); dicho paradigma se vio radicalizado con la obra del Wittgenstein tardío –*Investigaciones filosóficas* de 1953. Por otro lado, se encuentra la tradición hermenéutica filosófica, cuyo mayor exponente es H.-G. Gadamer y el Heidegger de *Sein und Zeit*.

Si de filosofía del lenguaje hablamos, no podemos dejar de mencionar a Wilhelm von Humboldt, Herder y Hamann. Estos autores desarrollan una crítica a Kant de

---

<sup>1</sup> Según John Searle (1994), el lenguaje humano tiene la siguiente forma lógica:  $F(p)$ ; “F” indica la *fuerza ilocucionaria* y “p”, el *contenido proposicional*; así, una misma proposición puede ser expresada de distintas maneras (desiderativamente, interrogativamente, asertóricamente), es decir, mediante distintas fuerzas ilocucionarias.

inspiración romántica (Habermas, 2007, p. 65). La influencia de Humboldt y de lingüistas como J. Lohmann y L. Weisberger fue decisiva para que Heidegger reconozca en la hermenéutica un nuevo paradigma proseguido, tras Humboldt, por Droysen y Dilthey<sup>2</sup>. Wittgenstein, aproximadamente por la misma época, encontró en la semántica de G. Frege un nuevo enfoque filosófico.

Humboldt distingue tres funciones del lenguaje: la función cognitiva (encargada de producir pensamientos y representar hechos), la función expresiva (exteriorizar sentimientos y suscitar emociones) y la función comunicativa (hacer saber algo, generar acuerdo, formular objeciones). Las dos vertientes del análisis lingüístico, es decir, la semántica y la pragmática, ven las tres funciones de un modo distinto o, al menos hacen énfasis distintos. Habermas sostiene que, “mientras el análisis semántico se concentra en la *imagen lingüística del mundo*, para el análisis pragmático el *diálogo* aparece en primer plano” (Habermas, 2007, p. 67). La tensión entre el particularismo de la apertura lingüística y el universalismo del lenguaje en tanto que práctica objetiva trazan el recorrido de la tradición hermenéutica debido a que Heidegger y Gadamer se han recostado en distintos planos.

Ambas posturas no son irreconciliables, sino que se complementan. El lenguaje no es sólo un desarrollo constitutivo en el plano de los modelos culturales de interpretación, sino que, *a la vez*, es una práctica social. El lenguaje, además de posibilitar el hecho de dirigir la mirada hacia sectores relevantes, construir prejuicios, crear un transfondo no cuestionado o una interpretación de la vida en el mundo, también determina el carácter y la forma de vida de una nación. Este mundo de la vida estructurado *lingüísticamente* es el punto de sutura donde se encuentran una teoría de la sociedad y una teoría del lenguaje (Habermas, 2007, p. 75).

### El retorno al fundamento

Ahora bien, ¿a qué nos referimos cuando hablamos del lenguaje como *fundamento*?, ¿significamos entonces que otras corrientes de pensamiento –la fenomenología, por ejemplo– no han abordado la problemática? Una respuesta afirmativa sería errónea. Lo que la tradición analítica nos ofrece es un carácter *apriórico* del lenguaje. Así, en palabras de Tugendhat, “la idea, (...) de que el método de la filosofía consiste en un análisis de nuestra comprensión lingüística se ha revelado como el núcleo firme de la concepción tradicional del carácter apriórico de la filosofía” (Tugendhat, 2003, p. 27). Pero, ¿qué es lo que se pretende comprender lingüísticamente? La respuesta, nos la otorga Husserl: *zu den Sachen selbst* (“a las cosas mismas”). La referencia a las “cosas” opera como un límite<sup>3</sup>. Proponemos aquí, con Gadamer, hacer referencia al “*lenguaje* de las cosas”<sup>4</sup>. No es posible acceder a las cosas de un modo inmediato. El mundo humano (mi mundo) no desborda los límites del (de mi) lenguaje (Wittgenstein, 2009, p. 111; 5.6). Husserl bien observó que la conciencia es una conciencia *intencional*<sup>5</sup>, pero dicha intencionalidad se encuentra mediada lingüísticamente; nos desarrollamos no en el “ámbito de las cosas”, sino en el “ámbito del lenguaje”. El lenguaje no es más que una conducta *intencional* gobernada por reglas

<sup>2</sup> Ver K.-O. Apel, “El concepto filosófico de verdad como presupuesto de una lingüística orientada al contenido”, en *Ibíd.*, *La transformación de la filosofía I*, Taurus, Madrid, 1985. También J. Habermas, *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, 2007.

<sup>3</sup> A ello también hace referencia el concepto jurídico “la naturaleza de las cosas”.

<sup>4</sup> Seguimos los argumentos centrales del volumen 2 de *Verdad y método* de Hans-Georg Gadamer.

<sup>5</sup> Husserl maneja dos conceptos de conciencia. Por un lado, la conciencia intencional (este concepto es determinante para Husserl); y, por otro lado, la conciencia entendida como “torrente de vivencias”.



(Winch, 1990). Aclaremos esto. En primer lugar veamos aquello que el lenguaje *no es*. “El lenguaje no es un medio más que la conciencia utiliza para comunicarse con el mundo” (Gadamer, 2006, p. 147). No es un medio, como así tampoco una herramienta. Utilizamos una herramienta únicamente cuando la *necesitamos*, una vez realizada la tarea, dejamos de echarle mano y la hacemos a un lado pues ya no puede ofrecernos servicio alguno. Con el lenguaje no ocurre lo mismo; no podemos “ponernos en la boca” las palabras y luego deshacernos de ellas sin más. Nosotros, los hombres, no poseemos una conciencia *a-lingüística*; por el contrario, nuestra conciencia es, siempre ya, una *conciencia proposicional* (Tugendhat, 2003). A medida de aprendemos a hablar vamos conociendo el mundo, mundo que, con el transcurso del tiempo, paulatinamente va adquiriendo un cariz *familiar*. Gadamer sostiene que, “aprender a hablar no significa utilizar un instrumento ya existente para clasificar ese mundo familiar y conocido, sino que significa la adquisición de la familiaridad del mundo mismo tal como nos sale al encuentro” (Gadamer, 2006, p. 148). Vemos como lenguaje y mundo están tan estrechamente ligados que podemos decir, de un modo metafórico, que son el anverso y el reverso de una misma moneda. No se da lo uno sin el otro<sup>6</sup>. Cuando decimos que el mundo se nos torna familiar *con el tiempo*, queremos hacer referencia a que únicamente ello ocurre cuando manejamos la lengua madre, la cual también se adquiere *con el tiempo*, durante años de aprendizaje. Dicho aprendizaje se nos aparece –como sabemos– de un modo imperceptible, casi sin darnos cuenta. Sin embargo, el aprendizaje de la lengua materna que efectuamos a partir de nuestra infancia es fundamental, tal es así que, aunque posteriormente aprendamos una o varias otras lenguas, nada reemplaza a aquella, la de origen, con la cual el mundo se nos apareció por vez primera. Al hecho de aprender el lenguaje de un modo imperceptible, Gadamer lo denomina *auto-olvido esencial*. Ese *auto-olvido* se nos patentiza cuando nos avocamos a estudiar la gramática y la sintaxis de nuestra lengua materna; solo así somos conscientes de la dificultad de una lengua que dominamos a la perfección casi sin saberlo. Es preciso pues, una enorme labor abstractiva para realizar dicha tarea<sup>7</sup>.

Gadamer hace referencia, además del *auto-olvido*, a otros dos rasgos esenciales del ser del lenguaje. Cuando hablamos, siempre lo hacemos para un otro (la excepción es el pensamiento, el cual es definido por Platón como un “hablar consigo mismo”, un “hablar del alma”); es decir, si yo, por ejemplo, le hablara a un contingente de turistas japoneses que no dominan mi lengua –ni yo la suya, en realidad estaría haciendo cualquier cosa menos hablar, puesto que el habla no sólo implica que el yo entienda el mensaje emitido, sino que también se debe contar con un *receptor* que entienda y decodifique el mensaje. De este modo, “el habla no pertenece a la esfera del yo, sino a la esfera del nosotros” (Gadamer, 2006, p. 150). A ello Gadamer lo denomina *ausencia del yo*. El tercer y último elemento esencial es la *universalidad del lenguaje*. Esto aparece en relación con lo anterior. El lenguaje no es ningún ámbito cerrado, sino que lo envuelve todo, nada queda por fuera de su dominio. Para nosotros, nada puede sustraerse de un modo radical al “decir”. Utilizando la fraseología de Heidegger, “el ser en el mundo” *se expresa como habla*. El lenguaje opera –Gadamer lo afirma explícitamente– como un centro. “El hombre es realmente, como dijo Aristóteles, el ser

<sup>6</sup> Otra discusión es aquella que se establece en torno a los hechos en bruto; pero ello no será materia del análisis presente. Basta aclarar que del mundo del que hablamos es el mundo social o institucional. Para una discusión entorno al realismo ver, Dummett (1990), Searle (1994, 1997, 1999, 2004), Putnam (1994), Goodman (1990), entre otros.

<sup>7</sup> Utilizo aquí un ejemplo personal. Mi profesor de inglés maneja ese idioma como una lengua materna puesto que nació en Trinidad y Tobago, que fue Colonia inglesa hasta 1976. Si bien (obviamente) mi profesor tiene un mejor manejo del inglés que yo, soy yo quien conoce mejor las reglas gramaticales de su lengua madre.

dotado de lenguaje [*logos*]. Todo lo humano debemos hacerlo pasar por el lenguaje” (Gadamer, 2006, p. 152).

### A modo de conclusión

Al partir del concepto de *Lebenswelt*, desarrollado por el Husserl tardío, asumimos que nos encontramos en el mundo “siempre ya”, y a partir de la noción de lingüisticidad formulada por Gadamer, es posible agregar que nos encontramos “*comprendiendo* siempre ya”. La comprensión, dentro de la tradición hermenéutica filosófica y a diferencia de la hermenéutica tradicional<sup>8</sup>, es un problema estrictamente lingüístico. Gadamer sostiene que “(...) no solo el proceso interhumano de entendimiento, sino el proceso mismo de comprensión es un hecho lingüístico incluso cuando se dirige a algo extralingüístico o escuchamos la voz apagada de la letra escrita (...)” (Gadamer, 2006, p. 181). Pero podríamos preguntarnos con todo derecho, si no existen modos de comunicación extra-lingüísticos. ¿Qué hay del “acuerdo tácito”, de la “lectura del pensamiento”, del “asombro que deja estupefacto” o de la “muda admiración”? Todos esos ejemplos tienen un denominador común: nos dejan sin habla. Pero en dicha expresión anida una falsedad. El hecho de “quedarnos sin palabras” hace referencia a la grandeza del lenguaje, una grandeza tan poderosa que nos asombramos ante su ausencia. Cuando nos “quedamos sin palabras” lo que ocurre es que tenemos muchas cosas por decir, *tanto*, que no sabemos por dónde empezar. Justamente, “el fracaso del lenguaje demuestra su *capacidad* de buscar expresión para *todo* –y la expresión “quedarse sin habla” es precisamente un modismo-, un lenguaje con el que el individuo no acaba su discurso, sino que lo inicia” (Gadamer, 2006, p. 182).

El lenguaje, por otro lado, tiene una función específica en nuestro mundo social. Nos abre la posibilidad del diálogo. El diálogo es transformador. Pero, ¿qué transforma? Aquello que transforma, precisamente, son las opiniones propias y las ajenas. La coincidencia de opiniones no es ya la imposición de una por sobre otra, sino la comprensión recíproca de las personas. La opinión común se forma cuando hablamos unos con otros; el resultado es el silencio. El silencio del consenso y de lo evidente. Por eso mismo, Gadamer sostiene que todas las formas extraverbales de comprensión apuntan a la comprensión que se amplía en el habla. Así, y para concluir, Michael Dummett afirma: “Language may be a distorting mirror: but it is the only mirror that we have” (Dummett, 1993, p. 6).

### Referencias Bibliográficas

- Apel, Karl-Otto (1985) *La transformación de la filosofía*, Tomo I y II. Madrid: Taurus.  
 (1994) *Semiótica filosófica*. Buenos Aires: Almegesto.  
 Aristóteles (2007) *Ética*. España: Gredos.  
 (2007a) *Política*. España: Gredos.  
 Descartes, René (2004) *Discurso del método*. Buenos Aires: Losada.  
 (2003) *Reglas para la dirección del espíritu*. España: Alianza.  
 Dilthey, Wilhelm (1997) *Teoría de las concepciones del mundo*. Buenos Aires: Altaya.  
 Dummett, Michael (1990) *La verdad y otros enigmas*. México: Fondo de Cultura Económica.  
 (1993) *Origins of the Analytical Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.  
 Gadamer, Hans-Georg (2002) *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Trotta.

<sup>8</sup> Para Dilthey (1997) aquello que se comprende son los *nexos de vivencia*, los cuales pueden no ser lingüísticos.

- (2007) *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.
- (2006) *Verdad y método*, Vol. 1 y 2. España: Sígueme.
- Goodman, Nelson (1990) *Maneras de hacer mundo*. España: Visor.
- Grondin, Jean (2000) *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*. Barcelona: Herder.
- Habermas, Jürgen (1990) *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus.
- (1987) *Teoría de la acción comunicativa*. Vol. 1 y 2. Madrid: Taurus.
- (2007) *Verdad y justificación*. Madrid: Taurus.
- Heidegger, Martín (2006) *Arte y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1997) *Conceptos fundamentales*. Buenos Aires: Altaya.
- (2007) *El Ser y el Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2007a) *Filosofía, ciencia y técnica*. Chile: Universitaria.
- Husserl, Edmund (1990) *El artículo de la Encyclopaedia Britannica. Seguido de la versión de Ch. V. Salmon publicado por la Enciclopedia y del ensayo "El artículo de la Encyclopaedia Britannica de Husserl y las anotaciones de Heidegger al mismo" de Walter Bimel*. México: UNAM.
- (1962) *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2005) *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1995) *Investigaciones lógicas II*. España: Altaya.
- (2009) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo.
- (1962) *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova.
- (2004) *Meditaciones Cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kuhn, Thomas (2006) *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Locke, John (1999) *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Putnam, Hilary (1994) *Las mil caras del realismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Searle, John (1994) *Actos de habla*. España: Planeta-Agostini
- (1997) *La construcción de la realidad social*. España: Paidós.
- (1999) *Intencionalidad*. Buenos Aires: Altaya.
- (2004) *Mente, lenguaje y sociedad. La filosofía en el mundo real*. España: Alianza.
- Szilasi, Wilhelm (2003) *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Tugendhat, Ernst (2004) *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*. España: Gedisa.
- (2003) *Introducción a la filosofía analítica*. España: Gedisa
- Winch, Peter (1990) *Ciencia social y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Wittgenstein, Ludwig (2008) *Investigaciones filosóficas*. España: Crítica.
- (2009) *Tractatus logico-philosophicus*. España: Alianza

## **Paul Ricoeur: ¿a favor o en contra del estructuralismo?**

Dutra Rossatto, Noeli, Reichert do Nascimento, Cláudio (UFSM/UFSC-Capes/Reuni)

Asumimos una postura de indagación frente la relación de Paul Ricoeur con la antropología estructuralista de Claude Lévi-Strauss porque, aunque Ricoeur levante duras críticas al método estructuralista, en alguno sentido, se conserva cercano al mismo. Se percibe tal acercamiento a propósito de la cuestión del mundo del texto. Entonces, la motivación de nuestra ponencia está basada, por un lado, en la crítica, muy conocida, que Ricoeur hizo al estructuralismo; y, por otro, en la “fundamentación” buscada en el análisis estructuralista para hablar de la hermenéutica del texto. Sin duda, se puede decir que el estructuralismo fue uno de los acontecimientos en las ciencias en general y en las ciencias humanas que más despertó la atención y también la controversia entre los pensadores y filósofos del último siglo. En las décadas de 60 y 70 ocurrieron muchas disputas de pensamiento como ahora atesta la conocida obra del historiador francés François Dosse, “L’histoire du structuralisme”. Abajo, tratamos de esbozar la crítica ricoeuriana al estructuralismo de Lévi-Strauss, buscando explicitar en qué medida su posición tomó parte de este movimiento intelectual.

### **1. La crítica de Ricoeur al estructuralismo de Lévi-Strauss**

Según Ricoeur, el alcance de un método no está separado de hasta donde él es capaz de ir, o sea, donde empiezan sus límites (Ricoeur, 2008, p. 48). Sin hacer vueltas, él afirma que el estructuralismo de Lévi-Strauss presenta dos clases de límites: 1) el pasaje al pensamiento salvaje se hizo por un medio demasiado favorable; 2) el pasaje de una ciencia estructural a una filosofía estructuralista es insatisfactorio y le parece poco coherente.

1.1. Ricoeur afirma que el paso del análisis del parentesco al pensamiento salvaje fue privilegiado porque Lévi-Strauss ha llevado en cuenta parte de una civilización que “se presta mejor que cualquier otra a la aplicación del método estructural tomado de la lingüística” (Ricoeur, 2008, p. 43); y que, además, es muy distinta de la civilización de la cual ellos proceden. Por su vez, en el debate que tuvo con Ricoeur, y que fue publicado en la revista francesa *Esprit* (1963), Lévi-Strauss plantea en tono de pregunta si es esa diferencia entre las dos civilizaciones, apuntada por aquello, una diferencia entre pensamiento y civilización o, de otro modo, una diferencia referente a la “posición relativa del observador, que no puede adoptar, frente a su propia civilización, la misma perspectiva que le parece normal ante una civilización diferente” (Lévi-Strauss, 1997, p. 441). Para él, la diferencia se justifica, de hecho, en las dos situaciones en que el observador se encuentra frente a los pensamientos. Dicho de otra manera, el etnólogo, cuando delante a una civilización muy distinta de la suya, tiene una manera de comportarse que no es la misma que tendría normalmente frente a los pensamientos de su civilización y cultura. Es justamente en eso que Ricoeur critica Lévi-Strauss. Afirma que si él aplicara el método estructuralista en el análisis de los mitos de la tradición a la cual pertenece, no alcanzaría el mismo éxito que parece tener cuando trata del totemismo. Y completa diciendo que no le parece satisfactorio el argumento basado en la idea de cambio de observador, pues “hay diferencias en el propio objeto de estudio [en la obra de Lévi-Strauss] que no podrían borrarse con un cambio de papeles entre el observador y el observado” (Lévi-Strauss, 1997, p. 442), considerando que no es el punto de vista del observador que separa un conjunto mítico de otro. Ante todo, hay que

tener en cuenta que son los caracteres objetivos que distinguen dos o más conjuntos míticos entre sí, como, por ejemplo, lo que resulta de la aplicación de las categorías de sincronía y diacronía.

El argumento de Lévi-Strauss es que las convicciones están presentes en todos aquellos que interiorizan sus propios mitos, pero las mismas no pueden ser percibidas, y por eso, tienen que ser puestas de lado. Él sigue diciendo que, si Ricoeur entiende por kerigmático “la idea de una promesa, de un anuncio”, también pueden de ser así llamados los mitos totémicos australianos que son basados en la aparición del antepasado totémico, en las peregrinaciones, y eso funda el arraigo personal de cada indígena al territorio con “una promesa de felicidad, garantía de salud y la certeza de la reencarnación” (Lévi-Strauss, 1997, p. 441). Por fin, el pensamiento salvaje es constituido por los sistemas de postulados y de axiomas que son necesarios para establecer un código con lo cual se pueda traducir “el otro” en “el nuestro”, y así se logran “las condiciones en las que podemos comprendernos mejor” (Lévi-Strauss, 1997, p. 442).

A nuestro juicio, el problema no es que haya en el totemismo mitos que se asemejen a los mitos kerigmáticos, cuyo ejemplo paradigmático es el pueblo de Israel. La cuestión es bien otra. Como, con razón, observa Ricoeur (2008, p. 49): “La explicación estructuralista triunfa en la sincronía (‘el sistema se da en la sincronía’, Lévi-Strauss, 1962, p. 89); por eso, se siente a gusto en las sociedades donde la sincronía es fuerte y la diacronía es perturbadora, como en lingüística”. Para Lévi-Strauss, la sincronía es fuerte y la diacronía es débil: esa última apenas sirve para señalar el cambio de un sistema a otro. Dicho de otro modo: lo que hay de perenne y lo que hay de cambiante en las sociedades arcaicas deben ser tomados como sistemas que están sometidos a un mismo código a partir del cual los sistemas son codificados. En realidad, aunque Ricoeur (Lévi-Strauss, 1997, p. 442) afirme, con todas las letras, que “nunca podrá hacerse hermenéutica sin estructuralismo”, porque la propia hermenéutica necesita de “estructura”, lo que quedará más claro cuando iremos explicitar el influjo del estructuralismo en la interpretación textual, la diferencia cabal reside en la distinción entre una inteligencia estructural y la comprensión hermenéutica.

Para Ricoeur, mismo considerando que la diacronía no sea débil, y aunque ella sea capaz de indicar ciertos indicios de historicidad, al fin y al cabo, ella jamás dará cuenta de la comprensión hermenéutica. La diacronía tiene importancia apenas en el momento en que se pone en oposición a la sincronía; pero, lo que aquí está en juego es la historicidad de la hermenéutica. Por historicidad de la hermenéutica se entiende el carácter histórico de la comprensión que viene agregado a la interpretación. Así, de un lado, la historicidad de una tradición transmite y sedimenta la interpretación; y, de otro, la historicidad de la interpretación mantiene viva e innova una tradición. Paralelamente, para Ricoeur, la semántica tiene una “fuerza” instauradora en la autocomprensión – la innovación semántica – que supera la sintaxis, aunque todavía acepte que los significados de las palabras hacen parte del léxico de una lengua – porque ellas tienen más de un sentido pero no tienen sentido infinito; y aunque el mismo proceso acumulativo de ellas tiene su plaza en el interior del sistema (Ricoeur, 2008, p. 88).

En “Conflicto de las interpretaciones”, Ricoeur presenta un ejemplo contrario a Lévi-Strauss, en el que destaca el primado de la historia, basado en la teología de las tradiciones de la historia de Israel. Dice: “Nos encontramos aquí frente a una concepción teológica exactamente inversa a la del totemismo, que, justamente por ser inversa, sugiere una relación inversa entre diacronía y sincronía, y plantea de manera más urgente el problema de la relación entre la inteligencia estructural y la inteligencia hermenéutica” (Ricoeur, 2008, p. 47). Es importante añadir que el acento no está puesto

aquí en las clasificaciones, en los modelos, pero sí en los eventos fundadores. El contenido significativo del Antiguo Testamento está puesto en los “fajos de acontecimientos”. Por ejemplo, 1) primera secuencia: la liberación de Egipto, el paso del Mar Rojo, la revelación del Sinaí, el período del desierto, la Tierra Prometida. 2) Segunda secuencia: la unción de Israel y la misión de Davi. 3) Tercera secuencia: después del destierro, que aparece como acontecimiento fundamental, la apertura a la alternativa de la promesa y de la amenaza. En ese caso, hay una interpretación histórica de lo histórico: en cualquier caso, la unidad significativa no está puesta en un sistema (Ricoeur, 2008, p. 48).

El ejemplo emblemático, que es muy distinto del totetismo, trae consigo una concepción teológica basada en acontecimientos fundadores. En el caso, el trabajo teológico se articula desde una descripción e interpretación de una historia ordenada: es una tradición que interpreta. Cuando una generación interpreta el trasfondo de sus tradiciones, ya se trata de una reinterpretación que confiere un carácter histórico a esta comprensión de la historia. El pueblo de Israel fue así un pueblo que interpretó históricamente su historia y, por medio de este trabajo de reinterpretación de sus propias tradiciones, se ha dado a sí mismo una identidad que, por sí misma, es histórica. La identidad, en el caso, es inseparable de una búsqueda ilimitada de un sentido de la historia en la historia del mismo pueblo. “Así se encadenan las tres historicidades: después de la historicidad de los acontecimientos fundadores (...) y de la historicidad de la interpretación viva por parte de los escritores sagrados – que constituye la tradición – tenemos ahora la historicidad de la comprensión, la historicidad de la hermenéutica” (Ricoeur, 2008, p. 48). La tarea del hermeneuta es “volver a contar” quien presidió la elaboración de las tradiciones, en ese caso, las tradiciones de origen bíblico.

1.2. Otro punto que suscitó discusión entre los dos autores fue el hecho de Ricoeur (2008, p. 53) haber afirmado que la posición sostenida por Lévi-Strauss “parecería un kantismo sin sujeto transcendental, incluso un formalismo absoluto”. Sin embargo, el antropólogo parece no haber molestado tanto con la afirmación, y, sorprendentemente, en cambio, dice concordar con la observación de Ricoeur. Por lo demás, Lévi-Strauss añade que de hecho es necesario una dualidad de modelos para tratar de la diversidad concreta: uno que concierne al nivel de la naturaleza, otro al nivel de la cultura. Para él, los modelos son complementarios, aunque opuestos, y proceden de la lengua que es considerada una especie de razón humana capaz de explicar porque los sujetos y las sociedades humanas se comportan de esta o de aquella manera, aunque siendo inconscientes.

Por todo ello, Ricoeur afirma que reconoce un formalismo absoluto, es decir, los mitos, como “material” que se ofrece a la codificación del observador, se encajan en un sistema; y más, el sistema “serviría de fundamento a la correlación misma entre la naturaleza y la cultura” (Ricoeur, 2008, p. 53). Ahora bien, todo esto es muy distinto de cómo se comporta el hermeneuta, que encuentra en los mitos una manera de comprensión del otro, el cual es (sin querer aquí adentrar en las discusiones fenomenológicas) un sujeto que pertenece a una cultura, y esta tiene sus propios signos. Fundamentalmente, se busca en la comprensión del otro, por medio de los signos, un modo de comprensión del sí y un modo de ser.

## **2. El estructuralismo en la hermenéutica de Ricoeur**

2.1. Es cierto que cuando Ricoeur elabora su teoría del texto, ya conocía bien la filosofía de Dilthey. Como sabemos, Dilthey quería dar un estatuto epistemológico a las ciencias

humanas, haciendo frente a las ciencias de la naturaleza. La cuestión era cómo objetivar las expresiones de la vida a través de las vivencias psíquicas ajenas, sea mediante las obras de arte sea mediante el texto. Según el hermeneuta alemán, las ciencias del espíritu solamente serían preservadas si fuera posible mantener el carácter irreductible de la comprensión que se tiene de una vida psíquica ajena. Pero, si las ciencias del espíritu estaban separadas de las ciencias de la naturaleza, porque aquellas se ocupaban de la comprensión y estas de la explicación, ¿cómo dar un estatuto científico a las ciencias del espíritu?

De acuerdo con Ricoeur, Dilthey solo logró su intento después de haber leído las “Investigaciones Lógicas” de Husserl. Fue mediante la lectura de Husserl que aprendiera que las ciencias del espíritu son ciencias cuando las expresiones de la vida sufren una especie de “objetivación”, bastante similar a lo que se logra en las ciencias naturales, pese a la ruptura entre Natur y Geist. Es de ahí que parten las consideraciones de Ricoeur. De entrada, él se manifiesta contrario a la postura de Dilthey, que toma el texto, dicho de algún modo, como una especie de “puente” que permite acceder a los vividos psíquicos ajenos. Aún de acuerdo con el filósofo francés, Dilthey no podía imaginar que la respuesta para el problema metodológico de las ciencias del espíritu estaría en su mismo seno, cuando ella pasa a utilizar el aporte científico de la lingüística general del suizo Ferdinand de Saussure; y, más precisamente, cuando pasa a utilizar la distinción entre lengua y habla, que fuera decisiva en el estructuralismo de Lévi-Strauss. El modelo ricoeuriano del texto adviene de una distinción entre el discurso como habla y el discurso como escrita. El discurso así tomado se caracterizaría por cuatro trazos básicos: 1) siempre ocurre como un acontecimiento que se realiza temporalmente y en el presente. 2) en el discurso, la frase denota el que habla a través de los operadores de individualización que apuntan quien habla (yo/tú/él), donde habla (aquí/allá) y cuando habla (ahora/ayer/hoy/mañana). 3) el discurso siempre hace referencia al mundo, a un mundo. 4) relación entre el hablante y el oyente. Sin duda, el texto también es discurso, pero es discurso escrito, y por más que el discurso hablado pueda convertirse en algo redactado, siempre permanece la diferencia entre los tipos de discursos: es el texto que fija lo “dicho” del decir. Además, si en una situación de comunicación el destinatario (el oyente) puede preguntar al hablante lo que él quiere decir, no pasa lo mismo con el texto. El texto está despegado de su autor, como dice Ricoeur: es como si el autor estuviera muerto. En ese punto que es Ricoeur retoma la inteligencia estructuralista de Lévi-Strauss. La postura del “alejamiento” que el observador estructuralista adopta delante del objeto de investigación (por ejemplo, un mito) es, en la visión de Ricoeur, la misma que el intérprete hermeneuta tiene que tener delante del texto que procura interpretar, porque, lo que le interesa es el texto en sí mismo y no en que condiciones el autor lo escribió, tampoco lo que querría decir. El estructuralismo rechaza la referencia al sujeto del texto, sea el autor u el lector, porque la considera como psicologismo o subjetivismo. Así, el texto es autónomo, hay “un mundo del texto” que tiene que ser interpretado. Entonces se tiene en cuenta el carácter objetivo del texto como distinto de las intenciones subjetivas del autor. Pero, con eso no se quiere de decir que el intérprete se aleje de condición histórica y social, algo tan importante en la posición hermenéutica, y que fue, como decimos arriba, uno de los puntos de divergencia entre Lévi-Strauss y Ricoeur.

2.2. Para llegar a considerar ese trazo objetivo del texto, Ricoeur asume antes el *mythos* (trágico) que Aristóteles había discutido en la “Poética”, como la manera de disponer los hechos y componer la trama narrativa que resultará en el texto. Aristóteles había dicho que “la tragedia es mimesis no de hombres, pero de una acción e de vida”

(Aristóteles, 1997, p. 88, 1450 a 16). Bajo el influjo también de Aristóteles, Ricoeur desarrolla la teoría de la tríplice mimesis, o sea, mimesis 1, mimesis 2 e mimesis 3, que consisten en tres momentos interconectados y dependientes, en los cuales la mimesis 2 ejerce la función central de lo ternario, justamente por tratarse de la actividad de configuración de las acciones realizadas, eso es, de la trama narrativa o aún de la urdidura de la trama (mise en intrigue). Para eso, se asume que la urdidura de la trama parte de una precomprensión del mundo y de la acción, a lo que Ricoeur nombró mimesis 1. Ella consiste en la asunción de un simbolismo que sirve de mediación entre la acción y la urdidura hecha sobre la acción, que, por su vez, se pauta en la orden sintagmática, en la cual una unidad no puede ser sustituida por otra porque poseen funciones diferentes, de ese modo requiriendo “el carácter irreductiblemente diacrónico de cualquier historia narrada” (Ricoeur, 1983, p. 112).

Esa mediación simbólica significa el amparo que las acciones poseen en el carácter público y social en que se inscriben, antes de tomar parte en el “contenido de sentido” del concepto de la acción sensata, que Ricoeur desarrolla por analogía, al contenido proposicional (donde algo es dicho sobre algo para alguien) y a la fuerza ilocucionaria de los actos ilocutivos, de la teoría de los actos de habla creada por Austin. Por lo tanto, antes de que un “acontecimiento de la acción” llegue a “inscribirse” en la frase u en el texto, la acción es interpretada internamente por los símbolos, donde el acto gestual de levantar el brazo puede ser comprendido como acto de saludar, de llamar la atención, etc. En ese sentido, Ricoeur considera que comprender la razón por la cual el agente la practicó, es decir, la “razón de la acción”, es buscar encuadrar la acción en un contexto más amplio, con las reglas de interpretación y las normas de realización que, en alguna medida, son comunes entre los agentes y la comunidad de interacción (Ricoeur, 1990, p. 82). Así siendo, leemos en Ricoeur (1990, p. 82): “ese parentesco [entre la acción y el texto] no es sorprendente, en la medida en que la acción puede ser tratada como un texto y la interpretación de los motivos como una lectura. Enlazar una acción a un conjunto de motivos es como interpretar un texto o parte de un texto en función de su contexto.”

Ricoeur defiende que nosotros igualamos nuestras vidas a las historias que relatamos al respecto de ellas (Ricoeur, 1988, p. 300), mientras reconoce que existe diferencia entre nuestras vidas puestas en acto y el relato que hacemos de ellas (Ricoeur, 1986, p. 17). Además, afirma que la interpretación que hacemos de nuestra narrativa de vida tiene que ser descubierta por medio de la actividad de lectura que hacemos de nuestras historias de vida configuradas en la urdidura de la trama, basada en el potencial que la narrativa tiene en articular los acontecimientos vividos y las acciones practicadas en una “unidad narrativa de vida”. Al final, Ricoeur llama de mimesis 3 al proceso de interpretación que el lector hace de la urdidura que ordena, dicho de otro modo, que toma en conjunto (prendre ensemble) el curso de las acciones sensatas y las configura, narrativamente, en un texto. Él defiende también que no somos autores de nuestras narrativas de vida, mas sí co-autores, porque somos “en el” mundo en el cual nos relacionamos con los demás seres humanos, en consecuencia, estamos “enredados en historias” (enchevêtré dans des histoires). Sin embargo, aunque la unidad narrativa de vida sea una tentativa de respuesta a la identidad personal, frente al problema de la permanencia en el tiempo en la que esa es cometida, se trata de una respuesta mediada e incompleta a la vida que se temporaliza. Además, en cuanto es más “fácil” apuntar el autor de la acción (¿Quién hizo eso?), la pregunta por el ¿por qué? el agente actuó de esa o de aquella forma es parte del acto de interpretación por medio del texto.



## Conclusiones

La pregunta inicialmente planteada a propósito de si Ricoeur está a favor o en contra del estructuralismo es, por un lado y en algún sentido, una pregunta retórica, pues el filósofo francés reprocha duramente el estructuralismo por no haber reconocido sus límites. Para Ricoeur, la pertinencia de un método depende también del reconocimiento de sus límites, lo que, según acredita, no ocurre con la filosofía estructuralista de Lévi-Strauss. Por otro lado, no se puede tajarla apenas de pregunta retórica porque la posición de Ricoeur a su vez se aleja y se acerca del estructuralismo, lo cual, sin duda, crea una cierta dificultad a la hora de explicitar su verdadera posición.

A decir verdad, si él no acepta de todo el método estructuralista de Lévi-Strauss al menos va a reconocer el significativo avance como ciencia del hombre que se dedica al estudio estructurador de las “tradiciones” humanas; y, más claramente, reconoce – o más bien adopta - el trazo de despliegue en relación a la figura del autor, substituida en su obra por la figura del texto. Para Ricoeur, no importa tanto cuales son las intenciones de quien redactó un texto, pero sí lo que él dice en y por sí mismo.

Por lo demás, aún queda por establecer la verdadera deuda de Ricoeur, no sólo en relación al estructuralismo antropológico de Lévi-Strauss, pero sí en lo que respecta al estructuralismo como un todo. Más exactamente, cabe preguntar: ¿qué papel continúa jugando el estructuralismo lingüístico en el interior de su fenomenología-hermenéutica? Y aún más: ¿qué papel va a desempeñar el estructuralismo en el estudio de la simbólica? Y asimismo: ¿no estaría la sombra del estructuralismo presente en la recepción moral de la deontología kantiana y también en la propuesta de conceptos éticos como “institución” (justa)? Una contestación positiva a estas preguntas podría llevarnos a creer que Ricoeur, en el confronto con el estructuralismo de Lévi-Strauss, estaría más cerca de un kantismo con un sujeto situado en el mundo, y no más transcendental; y en la perspectiva del estructuralismo, más se acercaría a un formalismo relativo – y no más absoluto – de las estructuras, indispensable para destrabar uno de los polos de su dialéctica.

## Referencias Bibliográficas

- Aristóteles (1997) *Poétique*. Paris: Gallimard.
- Dosse, F. (1991) *Histoire du Structuralisme I. Le champ du signe, 1945-1966*. Paris: La Découverte.
- Lévi-Strauss, C. (1962) *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. et alli (1997) “Respuestas a algunas preguntas”. En *Cuaderno Gris*, N° 2, pp. 437-455.
- Ricoeur, P. (1973) “From de existentialism to the philosophy of language”. En *Philosophy Today*, N° 2, pp. 88-96.
- (1983) *Temps et récit I*. Paris: Seuil.
- (1986) *Du texte à l'action*. Essais d'herméneutique II. Paris: Seuil.
- (1988) *L'identité narrative*. En *Esprit*, n° 7-8, pp. 395-304.
- (1990) *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- (1992) *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris: Seuil.
- (2008) *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

## Nietzsche y Heidegger contra la dialéctica. Pensar la diferencia a través de lo mismo.

Esperón, Juan Pablo Emanuel (USAL, UNLAM, ANCBA, CONICET)

Lo que intentamos en esta ponencia es pensar conjuntamente algunos aspectos de la relación entre las filosofías de Nietzsche y Heidegger que nos permitan abrir nuevos horizontes de sentido para comprender la realidad, alternativos a la lógica dialéctica. Ambos pensadores son indiscutiblemente actuales y sus filosofías son determinantes para comprender nuestro mundo, pero a la vez, transportan un gran flujo de pensamiento para el futuro filosófico. Hay muchos puntos de contacto entre ambas filosofías: por un lado la confrontación que hacen con la metafísica que a su vez compromete al destino del hombre mismo, por otro lado ambos sostienen que la metafísica y sus implicancias en la ciencia, la religión y la razón, es un modo de pensar que debe ser superado por un planteo más originario; en definitiva hay en ambos un cuestionamiento fundamental del antropocentrismo moderno, mostrando y tematizando al nihilismo que llevan. Ello se evidencia en que tanto Nietzsche como Heidegger abren caminos en torno a pensar la diferencia y problematizarla, cuya consecuencia inmediata es socavar todo tipo de cierre dialéctico. Así pues, nosotros sostenemos que en la comprensión de los elementos apolíneo y dionisiaco Nietzsche dirige una intencionada y explícita lucha contra las bases de la dialéctica que por extensión, le permite cuestionar la historia del pensamiento occidental. La filosofía trágica de Nietzsche se presenta como una crítica de la cultura en general, ello es, una crítica al ser como estabilidad, a la subjetividad moderna y a la verdad como adecuación y certeza, pero a su vez la comprensión de lo dionisiaco le permite pensar y problematizar la diferencia. Tal crítica lo acerca de sobremanera al pensar filosófico de Heidegger en torno a la destrucción de la metafísica como historia onto-teo-lógica, y al pensar la diferencia como *Ereignis*. En este sentido ambos están pensando sobre “el *Zwischen*” (la relación entre identidad y diferencia o entre Apolo y Dionisos) supone una diferencia originaria (donativa) y siempre creativa (original) que destruye las bases mismas de la dialéctica.

En primer lugar, consideremos la filosofía del joven Nietzsche. Nosotros sostenemos que la noción de Dioniso que elabora en “el nacimiento de la tragedia”<sup>1</sup> es la comprensión, la problematización y la expresión de la diferencia<sup>2</sup> en cuanto que piensa de una nueva manera al ser junto al devenir como afirmación absoluta de toda multiplicidad siempre originaria y, en este sentido, dispone un movimiento que transita “entre” las oposiciones binarias que vulnera todo cierre dialéctico.

Nietzsche afirma que intrínsecamente el mundo, y más específicamente la cosmovisión trágica griega puede explicarse a partir de una duplicidad de poderes, de instintos antagónicos, a los que denomina lo apolíneo y lo dionisiaco.<sup>3</sup> Con estas dos

<sup>1</sup> Las obras de Nietzsche se citan según las *Sämtliche Werke in 15 Bänden. Kritische Studienausgabe - abreviadas como KSA – Hrsg. Von G. Colli und M. Montinari, München/Berlin/New York, Deutscher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter, 1980*. En adelante utilizaremos para las referencias bibliográficas la sigla mencionada (KSA), el tomo y la sigla de la obra particular en cuestión, el capítulo y la página, en este caso, para el Nacimiento de la Tragedia, KSA, I, GdT. Por otro lado, todas las citas textuales de la obra de Nietzsche se harán según las traducciones de Andrés Sánchez Pascual y que pertenecen a la editorial Alianza de Madrid; en cualquier otro caso, será aclarada la procedencia de la traducción de los textos.

<sup>2</sup> Las lecturas de Bernard Pautrat, Jean Michel Rey y Sarah Kofman de los años 60’ y 70’ piensan la diferencia basados en ciertos aspectos de la interpretación derridiana de Nietzsche, pero no problematizan la diferencia en sí misma, sino que sus estudios están orientados a responder qué es la diferencia, y en este sentido, siguen pensando metafísicamente. (Pautrat, 1971; Rey, 1971; y Kofman, 1972).

<sup>3</sup> En el nacimiento de la tragedia se presenta muy difícil de captar, y que es objeto del artículo, qué entiende Nietzsche por dionisiaco. El significado de lo apolíneo es más comprensible dado que el

divinidades artísticas Nietzsche simboliza el espíritu sensitivo e intuitivo del hombre griego que se expresa en las tragedias, y, a partir de aquí, elabora una nueva forma de concebir y vivir en el mundo. Lo apolíneo es la experiencia de lo figurativo, *principium individuationis*, la claridad, la forma, la medida, que hace distinguible y particulariza las cosas, es, a su vez, la disposición bella, “... *en cuanto dios de todas las fuerzas figurativas, es a la vez el dios vaticinador (...) la divinidad de la luz, domina también la bella apariencia del mundo*” (KSA I, GdT 1, p. 27. NdT 1, p. 42). Pero la greicidad no puede comprenderse si no la remitimos a la metáfora antitética y constitutiva de la originariedad griega: Dionisos.<sup>4</sup> Lo dionisiaco es, en cambio, la disposición caótica y desmesurada, lo in-forme, el oleaje destructivo y corruptor de la vida, el frenesí sexual, el dios de la noche, de la música que desenfrena y enloquece.

Ahora bien, ¿cómo debemos comprender la relación entre lo apolíneo y lo dionisiaco? Entender lo apolíneo sólo como esfuerzo y defensa sobre el devenir-caos de lo dionisiaco es reducir el ser a fundamento de lo ente. Pero lo que perseguimos aquí es abrir un camino, entre otros, cuya noción del ser supere las vías de fundamentación metafísicas socavando sus presupuestos fundamentales, el de su unidad y el de su permanencia en cuanto onto-teo-logía. Ello nos lleva a la necesidad de redefinir en términos no metafísicos la relación ser – ente, donde la problema por pensar sea el *medio*, el *entre* de aquellos polos y no la decisión por uno de ellos o su superación en una esfera superior (al modo dialéctico). Desde la perspectiva del Nietzsche del nacimiento de la tragedia, entonces, el problema podríamos enunciarlo así, lo que en un primer momento parece que Nietzsche insinúa como liberarse de lo dionisiaco es, en realidad, en vías a la destrucción de la metafísica y del pensamiento binario, liberar lo dionisiaco. Nietzsche muestra al comienzo de su obra que lo apolíneo y lo dionisiaco son fuerzas complementarias de la génesis de lo real, pero a medida que avanza su discurso sobre la tragedia griega va inclinando la balanza y en última instancia reduce lo apolíneo a lo dionisiaco. Esto es así, pero debemos señalar como debe interpretarse esto, porque leído desde la tradición metafísica pareciera haber aquí una decisión por uno de los polos donde lo dionisiaco se presenta como el presupuesto onto-teo-lógico.<sup>5</sup> Pero liberar lo dionisiaco significa en el contexto nietzscheano la imposibilidad de un cierre dialéctico en la comprensión de lo real, que posibilita la apertura de toda multiplicidad originaria y novedosa. Lo dionisiaco es el escalón que nos lleva al *medio* (*la relación*) donde aleatoriamente con necesidad se generan multiplicidades y se destruyen. Ello implica un deslizamiento del centro, del fundamento o del punto de vista, produciendo un efecto de descentramiento, desfundamentación o perspectivismo.

Liberar lo dionisiaco significa la afirmación del ser como devenir que genera y destruye multiplicidades cuya inter-cisión forma al mundo de las apariencias ordenadas, en el sentido de libre ejercicio de una vitalidad inventiva originaria (Vattimo, 2003: 51).

---

principio de individuación es el mundo de fuerzas en el cual vivimos y en el cual nosotros mismos estamos individualizados. Pero el devenir-multiplicidad del caos o fondo primordial parece algo que está envuelto en tinieblas. Nietzsche acude a imágenes o metáforas para hablar de ello: habla del uno primordial, las madres del ser, el núcleo de existencia, el uno viviente. Es la presunción de una experiencia mística más que aprehensión a través de conceptos.

<sup>4</sup> Recordemos que ambas metáforas ontológicas que parecieran aparecer de forma contrapuesta están en íntima relación ontológica constitutiva y originaria a la vez.

<sup>5</sup> Recordemos que para Heidegger la metafísica se ha constituido, en cuanto tal, onto-teo-lógicamente. Nosotros utilizamos y citamos a lo largo del texto la edición bilingüe (Heidegger, 1990: 133). “*La constitución de la esencia de la metafísica yace en la **unidad** de lo ente en cuanto tal en lo general (onto-logía), y en lo supremo (teo-logía)*”; “In der Einheit des Seienden als solchen im Allgemeinen und im Höchsten beruht die Wesensverfassung der Metaphysik”.

Desde esta perspectiva, siguiendo el análisis nietzscheano de la tragedia Deleuze sostiene que “*Dionisos es presentado con insistencia como el dios afirmativo y afirmador*” (Deleuze, 1986: 23) porque Dionisos se expresa en multiplicidades de diferentes intensidades que resultan ser afirmativas; ello es, afirmar el dolor del crecimiento más que los sufrimientos de la individuación. Dionisos es el dios que afirma la multiplicidad, a través de quién la multiplicidad resulta afirmada sin más, y no justificada o fundamentada en una instancia o nivel superior al modo dialéctico. Dado que no hay posibilidad alguna de sustraerse al sufrimiento y al desgarramiento dionisiaco, ello los convierte en plena afirmación del movimiento de múltiples y diferentes intensidades en inter-relación. De este modo puede afirmar Deleuze “*Dioniso afirma todo lo que aparece, incluso el más áspero sufrimiento, y aparece en todo lo que afirma ya que la afirmación múltiple o pluralista es la esencia de lo trágico*” (Deleuze, 1986: 28). En este sentido lo trágico afirma la diferencia, ello es, la fiesta de lo múltiple como dimensión creativa, y sólo lo trágico se halla en la multiplicidad, en la afirmación de lo diferente en cuanto tal. “*Trágico designa la forma estética de la alegría*” (Deleuze, 1986: 29). Lo trágico es alegría que afirma el devenir que se resuelve en diferencia-diferenciante. Desde aquí podemos afirmar que lo trágico no está fundado en una oposición binaria reduccionista y totalizadora a la vez, sino en una relación esencial con la alegría de afirmar lo múltiple que es movimiento intensivo. Es por ello que Nietzsche reivindica contra el *pathos* de pesadumbre y dramatismo de la tragedia al Dionisos heroico, afirmador que baila y canta. La tragicidad afirma el devenir de multiplicidades siempre originarias.

Por su parte, Heidegger intenta pensar más allá de la dialéctica quebrantando los límites del concepto, afirmando en el prólogo a “*Identidad y Diferencia*”, “*La mutua pertenencia de Identidad y Diferencia se muestra en la presente publicación como aquello que hay que pensar*”. A partir de ello propone un paso atrás y un salto. Por un lado, el pensar se propone como “*paso atrás*” (*der Schritt zurück*), preguntando y haciendo asunto de litigio a la diferencia en cuanto tal, observando que la diferencia onto-teo-lógica no es la diferencia-originaria que los primeros pensadores señalaron pero que dejaron sin pensar.<sup>6</sup> Esto nos conduce de la metafísica hacia su esencia porque hacer patente lo no pensado, la diferencia ontológica, nos encaminamos y dirigimos a lo que hay que pensar, el olvido de la diferencia. Por otro lado, el pensar se propone como “*salto*” (*der Absprung*) más allá de la metafísica permitiendo pensar hoy cómo se manifiestan ser y hombre. Este salto es un salto más allá de la historia acontecida en dirección al ser mismo y su sentido, es el movimiento de retorno a la mutua pertenencia de ser y pensar. Es un salto fuera de la lógica dialéctica y fuera del ser en cuanto fundamento de lo ente. Este movimiento de retroceso y avance respecto de la metafísica, la sitúan en el medio como una época acabada.

Ahora bien, la identidad es por primera vez anunciada por Parménides: “*ser y pensar son lo mismo*”, pero, para Heidegger, la mismidad de pensar y ser que se halla en la frase de Parménides, procede de más lejos que de la identidad determinada por la metafísica a partir del ser y como un rasgo de esta (como fundamento de lo ente). La mismidad de pensar y ser es mutua pertenencia (*Zusammengehören*)<sup>7</sup> entre (*Zwischen*) ambos. Esta identidad originaria que sale fuera de la representación de la metafísica, habla de una “mismidad” a partir de la cual tiene su lugar el pensar y el ser; desde lo

<sup>6</sup> El pensar se inicia, según Heidegger, en la frase de Parménides relativa a la mismidad de pensar y ser; y en el modo en que Heráclito retiene la unidad de *Physis* y *Logos*.

<sup>7</sup> Heidegger dice que el pertenecer (*gehören*) determina lo mutuo (*zusammen*), y no viceversa. La frase de Parménides habla de mutua pertenencia, donde la pertenencia determina lo mutuo. (Heidegger, 1990: 68-73).

cual ser y pensar se pertenecen mutuamente. ¿Qué es esta mismidad? La mutua pertenencia entre ser y pensar (Heidegger, 1990: 68-73). Pero, ¿ser y pensar no son dispares? El hombre no es simplemente un ser racional – con esta determinación la metafísica lo convirtió en un ente – el ser-humano<sup>8</sup> es, en cuanto tal, pertenencia al ser, que resulta mutua porque el ser pertenece, asimismo, al hombre, ya que solo así “es”, acontece. No hay preeminencia de uno sobre el otro; hay una vinculación respetando cada uno su lugar en su mutua pertenencia; pero a su vez, en su diferencia ontológica originaria (Heidegger, 1990: 68-73). Pero no podemos pensar la identidad sin referirla a la diferencia. Pensar la diferencia ontológica (*Unterscheidung*)<sup>9</sup> significa que hay que comprender al ser del ente como genitivo<sup>10</sup> objetivo<sup>11</sup> y genitivo subjetivo<sup>12</sup> a la vez. Aquí está implícita siempre la diferencia en cuanto tal. Ambos, ser y ente, están vinculados, mutuamente se pertenecen. En el primer caso se indica que el ser pertenece a lo ente, y en el segundo se indica que lo ente pertenece al ser mismo. Así, se convierte en asunto del pensar a la diferencia en cuanto tal, es decir en cuanto “diferenciante”. El participio presente indica la donación del ser respecto a lo ente. Es fundamental comprender al “es” en el lenguaje como un tránsito a... El ser sobreviene en el ente y lo desoculta, pero a su vez, el ser se oculta en aquello que desoculta. Esta trascendencia del ser, como sobrepasamiento y donación en lo ente al que llega, adviene. Este es el sentido propio del participio presente; es una tensión que se “da” entre (*Zwischen*) ambos y se mantiene. Así Heidegger puede afirmar que “sobrevvenida y llegada están a la vez separadas unas de otra y referida la una a la otra” (Heidegger, 1990: 141).

Así pues, en ambos pensadores la diferencia se da “entre” lo que aparece en un cierto horizonte y el horizonte mismo como apertura que posibilita la aparición del ente. De esto se desprende que el problema que está a la base de la metafísica en particular y de la filosofía en general es ¿por qué la diferencia? En Heidegger el problema de la diferencia está planteado a partir de la noción de *Ereignis*, esto es, a partir de la consideración del ser como evento o acontecimiento de transpropiación, como algunas de sus traducciones posibles. Ello refiere a que todas aquellas estructuras que forman lo real, el mundo de las formas apolíneas, como por ejemplo la sustancia, la verdad como adecuación, la matematización de los entes físicos, etc., son eventos, dimensiones, aperturas históricas del ser. Problematizar la diferencia es la junta de apertura hacia la posibilidad de pensar nuevamente la diferencia. La diferencia está a la base de cualquier apertura del ser, de cualquier época histórica, dado que no hay historia sin una repetición original y originaria de la diferencia ser-ente, y a su vez, nuestra historia es la historia de la metafísica como repetición del olvido del problema que plantea la pregunta por qué la diferencia. Llegados a este punto nos encontramos con un problema en las interpretaciones de la filosofía heideggeriana. La diferencia ontológica es aquel carácter por el cual el ser se retrae al desentrañarse en el ente. La metafísica es consecuencia de ello como destino histórico del ser. Pero pensada así, la conexión ocultarse-desocultarse y destino parece ser una estructura objetiva que se sustrae a la

<sup>8</sup> En la noción *ser-humano* se devela la *relación presente entre (zwischen)* ser y hombre. Del mismo modo que se señala la íntima unión entre la Identidad y la Diferencia. La Identidad, mismidad entre ser y hombre, es en la Diferencia-diferenciante (*Unterscheidung*).

<sup>9</sup> Inter-cisión. Es la es-cisión Entre (del latín *inter*) ser y ente, que resulta inter porque a su vez están referidos el uno al otro. “La diferencia de ser y ente, en tanto que inter-cisión entre la sobrevvenida y la llegada, es la resolución descubridora y encubridora de ambas. En la resolución (*Austrag*) reina el claro (*Lichtung*) de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobrevvenida y la llegada” (Heidegger, 1990: 141).

<sup>10</sup> El genitivo indica posesión o pertenencia.

<sup>11</sup> El ser es en tránsito a..., recae sobre lo ente.

<sup>12</sup> Se acentúa el ser mismo en su sobre-llegar a lo ente.

diferencia como modo de apertura, eventual-dionisiaco. Es decir, pareciera que el ser del que habla Heidegger es estable y se renueva al implicarse en la apertura y ocultación. Pero nosotros que perseguimos el pensamiento de la diferencia para problematizarla es que no debemos caer en las estructuras objetivadoras de la metafísica para pensar por el *medio*, por donde la diferencia es diferencia móvil, evento; que genera y destruye multiplicidades: Dionisos. Por otro lado, cuando Heidegger dice que la historia de la metafísica se produce por el olvido de la diferencia no apunta solamente al hecho de que no se haya pensado al ser mismo, sino también al olvido de la diferencia como problema, a la diferencia en su eventualidad. La metafísica es historia de la diferencia porque ella la constituye, porque desde ella se dá. Por qué la diferencia, es lo que muestra Dionisos en su danzar trágico. Desde esta perspectiva es que lo dionisiaco nos permite problematizar y pensar la diferencia como devenir que fluye por *medio* de las oposiciones binarias, como movimiento de multiplicidades, o dicho en lenguaje heideggeriano, problematizar a la diferencia en su eventualidad. Pero la estructura de la pregunta por qué la diferencia es una pregunta cuya estructura es metafísica y su respuesta pide una reducción a un fundamento último (el concepto). Es por ello que pensar la diferencia desde la noción de Dionisos abre puertas inconmensurables de nuevas horizontes para pensar lo real irreductibles a la lógica de la identidad.

### Referencias bibliográficas.

- Deleuze, G. (1986) *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.  
 Heidegger, M. (1990) *Identidad y Diferencia*. Barcelona: Anthropos.  
 Kofman, S. (1972) *Nietzsche et la métaphore*. París: Seuil.  
 Nietzsche, F. (1980) *Sämtliche Werke in 15 Bänden. Kritische Studienausgabe* Hrsg. Von G. Colli und M. Montinari, München/Berlin/New York, Deutcher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter.  
 Pautrat, B. (1971) *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*. París: Seuil.  
 Rey, J.M. (1971) *L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*. París: Seuil.  
 Vattimo, G. (2003) *El sujeto y la máscara*. Barcelona: Península.

## **El valor biográfico en las ciencias sociales: entre la ontología narrativa y la deconstrucción**

Fariña, Ayelén (UBA-IIGG/CONICET)

### **Introducción**

En la hermenéutica de las ciencias sociales que Ágnes Heller lleva a cabo en *Políticas de la posmodernidad* (1989) nuestras ciencias son situadas en la conciencia y autoconciencia de la época moderna que las ha visto surgir y consolidarse: singular tiempo, también, en el que hombres y mujeres les otorgaron a aquéllas el rol de la autocomprensión de su historicidad. Casi emulando a esos hombres y mujeres, la filósofa húngara sugiere que pretender la interpretación de las ciencias sociales, en tanto géneros teóricos modernos, es a la vez procurar una aproximación a la hermenéutica de la modernidad (Heller, 1989, pp.52-53). Tal premisa es la que ha iluminado al sentido de algunas de nuestras preguntas, y a la vez conforma hoy el contexto apropiado de lo que hemos de llamar el “domicilio”<sup>1</sup> de nuestra investigación. En primer lugar, quisiéramos destacar que esta idea de “género teórico” no estaría alejada de la de “género discursivo” de Mijail Bajtín, y esta condición de género también confluye con lo que el antropólogo Clifford Geertz (1995) -en una suerte de diagnóstico sobre los eslabones de la cadena discursiva científica- denomina la “refiguración” del pensamiento social contemporáneo: progresivo borramiento de límites disciplinarios, ensayos estilísticos de escritura y consolidación de hermenéuticas antropológicas locales. En ese sentido, tanto Geertz como Heller, se distancian críticamente de la pretensión de representación (como correspondencia entre texto y contexto) y de la verdad en tanto finalidades del conocimiento. Signados por tiempos de éticas fragmentarias e identidades en construcción, ambos autores pergeñan modos de habitar y de relacionarse con el otro mientras se permanece en la contingencia ontológica de la posmodernidad.

Durante el transcurso de nuestro trabajo, nos hemos formulado la pregunta por la singular representación científica que resulta de las investigaciones con historias de vida en general, ocupándonos de reconocer los supuestos epistemológicos que las sustentan y que, en efecto, también las sujetan; y en particular por las respuestas que estos estudios otorgan ante la persistente necesidad de comprendernos a nosotros mismos. Es en medio de la reconfiguración de la subjetividad contemporánea descrita por Leonor Arfuch en *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea* (2002), y en la caracterización de la trama interdiscursiva que lo conforma, donde se ha presentado como vector principal de la inscripción narrativa de la experiencia el “valor biográfico”. Este valor que Mijail Bajtín enunciara ya en las primeras décadas del siglo XX, es el que ha guiado nuestra mirada hacia algunas precisiones filosóficas y ontológicas en relación a los supuestos presentes en la escritura académica de las historias de vida. Y en ese sentido, hemos encontrado también la puesta en práctica de algunas “normas de verosimilitud”, normas que se

---

<sup>1</sup> Desde la perspectiva de un “conocimiento situado”, el “domicilio” refiere a la ubicación que se tiene en la cartografía antagónica conformada a partir de nuestras relaciones, tanto sociales como epistémicas, y es a su vez, el lugar de nuestra escritura. En palabras del antropólogo Alejandro Haber: “La investigación fija su domicilio en la encrucijada entre ambos tipos de relaciones, y es allí que la cartografía antagónica nos permite ubicarla (...) La cartografía antagónica produce un rápido desplazamiento a lo largo de los antagonismos y una reubicación o mudanza de los domicilios que a la investigación les vienen dados por la disciplina” (Haber, 2011 pp.9-10)

fundamentarían no solo en razones teóricas sino también prácticas, es decir, morales y políticas. Acerca de los alcances y límites del autoesclarecimiento moderno Heller menciona que son normas de una particular búsqueda de conocimiento verdadero en las ciencias sociales, y que se condicen con “reconstruir, pintar, narrar, modelar, comprender e interpretar” ‘cómo funciona realmente’ ‘*qué significaba realmente*’ ‘cómo fue realmente entendido’, etc.” (Heller, 1989, p.61, el subrayado es nuestro).

### De sujetos y sujeciones hermenéuticas

Como dijéramos, el “valor biográfico” que revelara Mijail Bajtín a partir de sus estudios sobre la conformación histórica de la novela, es aquella puesta en orden narrativo del fluir heterogéneo y discontinuo de la vida, una “puesta en sentido” de la experiencia que no solo sería lingüística sino que también conllevaría una orientación ética, al decir del filósofo ruso: “Un valor biográfico no sólo puede organizar una narración sobre la vida del otro, sino que también ordena la vivencia de la vida misma y la narración de la propia vida de uno, *este valor puede ser la forma de la comprensión, visión y expresión de la propia vida*” (Bajtín, 1982:134) De modo que esa puesta en un orden espacio- temporal de la vida en la que consiste la figura metafórica del cronotopo<sup>2</sup> bajtiniano y que el “valor biográfico” viene a significar, no solo afecta la interpretación de la vida de quien narra o es narrado sino del lector que lee esa narración. Y es desde esta perspectiva que sobre el capítulo final del estudio, Arfuch propone la lectura de los relatos de vida “como una novela”: un modo de suspender “por un momento el ‘aparato’ metódico” (2002:203). Esta postulación hermenéutica de una actitud literaria en la investigación social da forma a un contexto de recepción -que siendo más alegórico que historicista- resulta una superación adecuada para las limitaciones teóricas acerca del género autobiográfico. Porque de lo que aquí fundamentalmente se trata es de la *ostranenie*, del extrañamiento que se produce entre la experiencia vivencial y la “totalidad artística” (en este caso la historia de vida de cuño académico). Un extrañamiento del yo, que una vez narrado ya es “un otro yo” y que debe habitar inevitablemente en el desgarramiento temporal producido entre el enunciado y la historia.

Prestando especial atención a una de las obras de nuestro corpus, dos aspectos nos han parecido fundamentales en relación a las ideas de *El espacio biográfico*: el primero se relaciona con la figura del lector de la novela moderna, un lector que deviene en detrimento del escucha de los relatos épicos del narrador oral, y que Walter Benjamin describe como el individuo solitario y “desasistido de consejo”. La situación de estar desasistidos de consejo, explica el filósofo, tanto en lo que nos concierne a nosotros mismos como a los demás, se debe a una menguante capacidad de comunicar la experiencia:

Consecuentemente, estamos desasistidos de consejo tanto en lo que nos concierne a nosotros mismos como a los demás. *El consejo no es tanto la respuesta a una cuestión como una propuesta referida a la continuación de una historia en curso.* Para procurárnoslo, sería ante todo necesario ser capaces de narrarla. (Sin contar con que el ser humano sólo se abre a un

---

<sup>2</sup> “Vamos a llamar cronotopo a la conexión esencial de las relaciones espaciales y temporales asimiladas artísticamente en la literatura. En el cronotopo literario tiene lugar la unión de elementos espaciales y temporales en un todo inteligible y discreto. El tiempo se condensa aquí, se comprime, se convierte en visible desde el punto de vista artístico, y el espacio, a su vez, se intensifica, penetra en el argumento del tiempo, del argumento, de la historia” (Bajtín, 1991 pp.237-238)



consejo en la medida en que es capaz desarticular su situación en palabras.) El consejo es sabiduría entretejida en los materiales de la vida vivida. El arte narrar se aproxima a su fin, porque el aspecto épico de la verdad es decir, la sabiduría, se está extinguiendo (Benjamin, 1991 pp.3- 4, el subrayado es nuestro)

Son conocidas las innumerables teorizaciones relacionadas a aquellas “situaciones límite” que han configurado este mutismo, así como las que refieren a la causa de la sobreabundancia de información que socava el suelo de la transmisión de la palabra viva. Pero en cuanto a nuestro análisis, nos es preciso reflexionar también en torno a experiencias de otra naturaleza, acaso menos extraordinarias. En primer lugar, creemos que este lector solitario es la figura que gira la mirada hacia una soledad metafísica: la soledad ontológica del existir. Ésta es el atributo esencial de la condición humana que subyace, según comprendemos, en el “valor biográfico” y que junto al deseo de trascendencia o de solidaridad hacia el prójimo, se entreteje en las narrativas contemporáneas del yo. Emmanuel Lévinas es quien describe a esta soledad como aquello que no puede ser intercambiado: “Soy totalmente solo; así, pues, el ser en mí, el hecho de que existo, mi existir, es lo que constituye el elemento absolutamente intransitivo, algo sin intencionalidad ni relación. Todo se puede intercambiar entre los seres, salvo el existir” (Lévinas, 2000 pp.53-54). Para el filósofo lituano, la soledad como hecho ontológico puede superarse únicamente a partir de un pluralismo, y éste no se logra por medio del conocer: la relación de conocimiento en general aspira al poder; la ontología, en particular, es la teoría de la inteligencia de los seres que renuncia al deseo metafísico, y renunciando a esa exterioridad propia de la metafísica, reduce el Otro al Mismo. Esto, en otras palabras, es lo que se replica en la relación sujeto-objeto, y es a lo referiremos en adelante. Retomando, esta imposibilidad de intercambio no será razón para el aislamiento o el solipsismo, sino que por el contrario será la condición para abrirse a la exterioridad del Otro con la intencionalidad no de conocerlo o pensarlo “adecuadamente”, sino de dejarse co-implicar con él de modo responsable, en el respeto de su desbordamiento, de su Infinito, en palabra de Lévinas. El Infinito, noción central y compleja en su filosofía, será aquí el nombre de aquello que desborda el yo, como la intuición de la propia muerte, la cual, en tanto intuición, es previa al conocimiento.

De acuerdo con esto, se puede pensar tanto con Lévinas como con Benjamin que por un lado, el Otro -el que sufre, el extranjero, el que me resulta ajeno- es el punto de partida ético de la identidad humana y por otro lado, que la falta de consejo que fundaría y configuraría esta puesta en sentido de la vida, conlleva la misma orientación ética y social: una orientación ética que ya no es ontológica o al menos no es una ontología como acto de conocimiento. Desde esta premisa se sigue que ordenar en palabras el “camino” de la vida, un recorrido y acontecimientos determinados, supone un deseo de trascendencia, carácter que para Lévinas es constitutivo de la subjetividad, ya que es posible la trascendencia sólo por el reconocimiento del Otro, premisa inversa a la sostenida por las filosofías de Hegel y Heidegger. De modo que esa trascendencia hace de la relación social y, en este caso particular, de la relación de conocimiento, un vínculo de responsabilidad y respeto, una relación ético-política. Es esta ética la que permite una crítica al saber y su pretensión de poder, y si hay una esfera humana que pueda revestir la posibilidad del encuentro y del respeto, tanto por lo inmanente como por lo trascendente, ése ámbito, para la fenomenología levinasiana, es el lenguaje.

Aunque lo dicho parezca entonces sugerir que es la ética la cualidad que define a los relatos de vida incorporados en el discurso científico, nos resultaría un tanto

reduccionista y anacrónico postular que ello fuera así, por varias razones. En primer lugar, por una razón epistemológica: reducir el rol del oyente o escucha al del lector, sería desconocer la complejidad antropológica, histórica y cultural del acto mismo de transmisión, acto que de acuerdo a Benjamin torna posible la elaboración de una verdad de la experiencia transmitida, una verdad *testimonial* que solo es acontecimiento del sentido en la palabra viva y recordada. De modo que, y no vamos a detenernos mucho más en esto, no podríamos sustituir, sin más, la función del escucha de narraciones épicas por el acto de lectura solitario desde el cual las identidades narrativas de las historias de vida se desplegarían. Más allá de los puntos en común que con la noción ricœuriana de *identidad narrativa*<sup>3</sup> podamos reconocer hay una huella mnémica del narrador en su relato, y solo él es responsable de los hechos que ha narrado, esto no acontece en la novela ni podría acontecer en la postulación de la lectura “como una novela”. En segundo lugar, sería anacrónico también, porque como lo ha descrito Benjamin, esta crisis de la narración, que es a su vez una crisis de la experiencia, viene dada por el advenimiento de la burguesía y de la información como un nuevo saber: acumulativo, reproducible y asentado en la novedad.

Esto nos lleva a una breve digresión: ¿Podríamos desconocer el nivel informativo que posee cualquier documento producido por la ciencia? ¿Sería inapropiado afirmar que los relatos de vida adquieren también ese carácter informativo y despersonalizado, a modo de “datos pintorescos” en la heurística disciplinar? ¿Cómo deberíamos entender la responsabilidad por el Otro si el narrador primero es mediatizado por un segundo narrador, el investigador? Y acerca de la falta de consejo y de su autoridad en relación con el pasado de quien narra ¿Existe una ausencia de consejos en el ámbito de la investigación social que son solicitados a los que no participan en ella activamente? Si así fuera, para escuchar o leer esos consejos ¿no deberíamos empezar por deconstruir la ontología narrativa y la relación sujeto-objeto del mapa antagónico en el que nos sitúan nuestras respectivas disciplinas?

Por último, y en tercer lugar, según nuestra atención en la especificidad de las fuentes orales, no debería desconocerse la diferencia -différance- de la escritura y la ausencia del destinatario que la constituye, tal como la ha concebido Jacques Derrida. Esto conlleva reconocer la oralidad como una cualidad propia de la cultura popular, oralidad que actualmente se genera y reproduce por escrito pero que también lo hace mediante otras prácticas, no narrativas ni discursivas. Además, en el actual campo de fuerzas, debemos reparar en que lo popular se ha transmitido y se transmite mediante el olvido, a diferencia de lo escrito que constituye un registro obligado de lo culto.

En conclusión, la pretensión de conocimiento que nos lleva hacia la encrucijada sujeto-objeto y que aún no exhibe demasiados signos de autorreflexión, es epistemológicamente errante y violenta, en tanto los conceptos, por un lado, intentan subsumir la alteridad y la singularidad, y por otro, su práctica parece desconocer que por ejemplo en culturas precolombinas, como la andina, la narración de la propia vida (vida que tampoco es atributo solo de los seres humanos, he aquí otra ontología) se da en la esfera de la intimidad cultural. Es decir que los relatos producidos y transmitidos entre ellos, no es materia de un trabajo *a priori* científico, y publicable posteriormente a la instancia de la entrevista. No somos originales, pero el adagio benjaminiano ya fue implacable al respecto: “No hay documento de cultura que no lo sea al tiempo de barbarie. Y como él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el cual ha pasado desde el uno al otro” (Benjamin, 1996, p.52)

---

<sup>3</sup> Preciso es recordar la aparición original de esta noción en la obra del filósofo Alasdair MacIntyre *After virtue* (1981).

Estas trayectorias nos devuelven al punto de partida bajtiniano, porque para Bajtín y Lévinas, todo relato de un yo supone un tú, no porque una subjetividad trascendental le otorgara el lugar, sino porque el discurso constituye un eslabón en la comunicación humana, eslabón que ya se encuentra preñado de una respuesta: no casualmente, el carácter *responsivo* de todo discurso se une etimológicamente con la *responsabilidad* por el Otro, y éste es el aspecto que desarrollaremos en el apartado siguiente.

### **La deconstrucción de la ontología narrativa (o sobre el poema que vence a la muerte)**

Para comenzar, no queremos dejar de mencionar otra consideración de Heller, aquella que repara en el carácter contingente de nuestra modernidad: el individuo contemporáneo, es conciente de ese albur y se siente desgraciado por ello. Ante esto, las ciencias sociales han respondido con los más diversos intentos de autoconocimiento y autocomprensión y aunque nunca puedan proporcionar un tipo de conocimiento cierto porque ningún autoconocimiento es cierto, sin embargo “proporcionan un tipo de conocimiento con el que podemos transformar nuestra contingencia en destino” (Heller, 1989, p. 97)<sup>4</sup>. Los modos científicos de presentación de destinos claramente conllevan una moralidad, porque las ciencias afectan e influyen con sus interpretaciones la vida social y las consideraciones sobre la mala o buena vida. Lo que traducido a los términos de nuestro estudio sería discriminar, por parte de las re-escrituras del pasado, entre las buenas y malas representaciones de la identidad. Y si de usos políticos del pasado se trata, Hayden White (1992) ya ha esclarecido los modos de representación de la narrativa histórica, aludiendo particularmente a los “cierres narrativos” y moralizantes que la moderna ciencia histórica está impelida a otorgar en nombre de la objetividad. Sea como sea, ante esta contingencia ontológica acaso encontremos la estabilidad, el punto arquimédico, en el “valor biográfico”, en la inscripción narrativa de la experiencia y en la posibilidad polifónica de la pluralidad de la razón. De modo que podríamos decir que el individuo solitario, hipotético lector de estas narrativas del yo, al interpretar la vida ajena, busca aproximarse a lo Otro trascendiendo de ese modo ética y socialmente su yo. Pero claro, no quisiéramos olvidar lo aludido anteriormente, porque la construcción de fuentes orales obedece a lógicas sustancialmente diferentes, a las que una fenomenología y una semiótica atentas podrían llegar a esclarecer y, ante todo, respetar.

En ese sentido, lo que resulta singular de este aspecto performativo de la oralidad, se puede apreciar en la obra del historiador Daniel James (2004), ejemplo dentro de los estudios de Historia Oral de lo que entendemos como aprehensión de una vida *como* narración. Doña María Roldán, la protagonista de la historia de vida, fue trabajadora en un frigorífico y activista sindical durante la época del peronismo en la ciudad de Berisso, que fuera cuna del Partido Laborista. Lo que en primer lugar es notable en esta obra, es que la comprensión del relato de doña María supusiera otorgarle el estatuto de “narradora” a la entrevistada, asunción a partir de la cual se configurará una trama -por ende una temporalidad- y un personaje. No obstante estos elementos, James no refiere explícitamente a la noción que los ordena tácitamente: la *identidad narrativa*. Pero esto no viene en detrimento de su interpretación y análisis, a menos que se esté interesado, como nosotros, en deconstruir un supuesto epistemológico y ontológicamente tan poderoso.

---

<sup>4</sup> “Una sociedad ha transformado su contingencia en destino si los miembros de esta sociedad llegan a tener conciencia de que no les gustaría vivir en otro lugar o en otra época que aquí y ahora” (Heller, 1989. p.98)

En la serie de relatos de doña María, uno de los elementos más significativos es el de un poema que ella le recita de memoria al historiador, este poema constituye el único que escribió en su vida y está dedicado a una amiga y compañera de trabajo fallecida a causa de la tuberculosis. De acuerdo a lo que cuenta el historiador, la mujer lo escribió una noche de 1947 en su casa, luego de velarla en precarias condiciones. Bajo el peso de la angustia, escribió los versos como un modo de “cumplir con ella” y cuarenta años después se lo recitó de memoria a James, porque había perdido la copia escrita. En uno de los niveles de análisis de esta situación, en la que el investigador se enfrenta ante el Otro y lo Otro (la muerte) de la vida narrada, nos parece necesaria una mirada fenomenológica, debido a la significación que encierra el acontecimiento del *decir* frente a *lo dicho*, distinción en la que se funda la inteligibilidad textual de Paul Ricoeur. El *decir* evanescente, ligado al cuerpo y a la entonación de la voz -a las huellas- irrumpe en otra temporalidad, acaso señalando sus aporías: rememora y construye otra escena, escena polifónica en la que las voces que el poema convoca no pueden ser identificadas, porque hablan y silencian todas ellas a la vez, esas voces suspenden el “aparato metódico” señalando la imposibilidad de su registro escrito y poniendo en acto una memoria mítica. Este Otro, que se presenta en la palabra y en el rostro -los accesos a lo Infinito- es lo que constituye la subjetividad, pero ésta no puede ser abordada por aquella inteligencia de los seres de la que se ocupa la ontología. En su otro nivel, la fenomenología levinasiana es una ética que parte de una crítica hacia las filosofías centradas en el yo y en la ontología, y toma distancia de Heidegger también en lo que respecta a la muerte, concebida como el no-ser, el paso a la nada o la desaparición. Por el contrario, para Lévinas, la muerte es la no respuesta, es el límite del tiempo, siendo el tiempo de la existencia el *aplazamiento* de esa finitud natural: el ser en su libertad y en el espacio que abre entre el nacimiento y la muerte *está ya* contra la muerte.

El acontecimiento del *decir*, el acontecer poético que se da con doña María, tiene para nosotros estrecha relación con este pensamiento, porque más allá de la creatividad del *sí mismo* que esto comporta, el solipsismo no es aquí el resultado de esa creación ante lo misterioso e inefable de la muerte. Más bien, es una apertura a la exterioridad y una salida del sí mismo, una trascendencia hacia lo Otro que es la muerte. Del mismo modo, para el historiador, la muerte, lo extraño, lo imprevisible, se aparece por la palabra y el rostro y se anuncia socavando el edificio ontológico de la identidad narrativa. Ambos, en tanto seres humanos, constituyen su subjetividad a partir de la alteridad aparecida en el aplazamiento performático del poema y trascienden su finitud a partir de esa relación, que ya no es de conocimiento, acaso tampoco de ser a ser, sino de *estarse siendo* en la responsabilidad por la existencia sufriente del Otro. Y por si esto no ostentara el valor hermenéutico y semiótico que intentamos darle, sería preciso señalar que el poema de María Roldán poetiza a la muerte, porque en sus palabras hay una profunda rebeldía que denuncia la explotación, la humillación y la extranjería de su amiga, condiciones que exceden cualquier ontología y arrojan hacia la relación ética con lo que conmueve<sup>5</sup>.

Asimismo, esta grieta que aparece en la puesta narrativa como una escena y una “situación de investigación polifónica”, ya no (sólo) es un orden narrativo de un mismo personaje, el que a pesar de sus transformaciones se mantiene idéntico y examinador de su vida. Esta fuga de la totalidad ontológica de la narración -la que subsume el diálogo y a la materialidad diferente- incitan a continuar su deconstrucción, es decir, a

<sup>5</sup> Referíamos en el principio de nuestro escrito al *domicilio* de la investigación, aquí el término connotación se utiliza en su amplio significado: con-moverse como sujeto, con-mover la escritura y la episteme que la sustenta.

desagregar las capas de acumulaciones metafóricas de las construcciones abstractas por medio de las metáforas e imágenes del mismo poema, para auxiliar a los conceptos en su tarea de rompimiento con la totalidad, con lo uno, con el ser ligado al poder.

Una razón más que no queremos dejar de mencionar, es aquella vinculada a la voluntad de poder o de verdad que subyace a la interpretación. James demora varios años en transcribir el poema, este texto era “una joya anecdótica” que permaneció en una suerte de “limbo interpretativo” y que él “debía desplegar en un gesto culminante” (James, 2004, p.239). Según nuestra interpretación, en ese lapso de tiempo tiene lugar un “silencio poético” del ser, este ser -que no sería el *quién* de la acción- se disloca frente a la muerte de su compañera en un sentido creativo y trascendente, pero este sentido no constituye un lenguaje interpretable. Porque si bien el lenguaje metafórico abre caminos de expresividad, muchas experiencias vitales no pueden asentarse en una base lingüística, hay en el mundo de la vida, además de la imposibilidad del agotamiento del ser en el conocer, algo inenarrable. De modo que esa demora en transcribir el poema crean una suerte de “silencio poético” y la voz de María abre un espacio de silencio que es, contingentemente, poesía: todo lo que aún puede ser expresado. Cuando ella calla, luego de recitar de memoria, se arriba a lo que ha insinuado el poema: a un silencio más profundo. Pareciera entonces que se requiere no solo otro modo de escribir y de leer sino otro modo de callar; no obstante, la transcripción del poema ha tenido lugar y puede intuirse (¿o interpretarse?) que frente a lo inefable de la muerte, la escritura es una forma singular del silencio.

Para ir terminando, nos preguntamos ¿qué sucede políticamente con lo poético (lo no narrativo) de doña María? Sucede que estamos ante la grieta de la totalidad significativa de la identidad política narrada, forma que White describe nietzchianamente en *Metahistoria*. La imputación de un significado narrativo a los eventos históricos obedece a la conformación e imposición de un sujeto particular, el Estado, que interesado en el registro de los sucesos que alteran el orden existente les ha procurado tal tarea a los historiadores profesionales. Por ello es que nos resulta esencial notar la fuga de la alteridad a este orden narrativo político, en tanto es la emergencia de una ética sobre el tiempo y sobre la muerte ajena y propia, que no aspira a un cierre narrativo sino que solo conjura y aplaza el tiempo cuando ese límite se enuncia. Es también la línea de fuga ante la voluntad de poder que implica la voluntad interpretativa del sujeto historiador, porque aunque existan las mejores intenciones, es la investigación social la que solicita la entrevista, la que inicia la conversación y la que tiene una intencionalidad de conocer más que de ser-con-el-Otro.

Acaso se da aquí una lectura que no puede ser ejercida como si leyéramos una novela, porque no hay una sola heroína, y porque es María quien poetiza la existencia de Otra *como* ella. Convocando una solidaridad de género y de clase, y sobre todo materializando una polifonía existencial que profana la concesión dialógica de un yo a un tú, acaso pueda intuirse que las palabras de su poema se le imponían porque ya les pertenecían a otros y seguirán ese derrotero más allá de su tiempo. Este tiempo de inenarrable sufrimiento ajeno, al que le pertenece indudablemente una ética, trastoca el eje de la temporalidad continua y externa que funda la configuración narrativa ricoeuriana: el *acontecimiento biográfico* (Leclerc Olive, 2009) de la muerte de su amiga, es un acontecimiento que “rehace” la vida reestructurando la periodización de su tiempo, el inicio y el comienzo del relato o aún la imposibilidad del mismo: la naturaleza de los acontecimientos-catástrofes, según la autora, es la de no poder inscribirse en un calendario previo -de la humanidad, de la historia universal- , como tampoco puede “tenerse” como recuerdo. Por el contrario, el acontecimiento sigue

formando parte del ser, de quien *se* relata. La poetización aflora como modo de dar con la inescrutabilidad del tiempo, con lo que aún no puede ser un recuerdo.

### **Sobre el final**

Lo que hemos tratado de desarrollar en este escrito, encuentra su génesis en algunas convicciones acerca de las cualidades de la mirada hermenéutica contemporánea y su injerencia en nuestra investigación en curso. La interpretación de y sobre lo biográfico se dibuja en un horizonte epistémico singular, acaso “nometodológico” y expresa a su vez, esa “humana demasiado humana” conjura del tiempo que las ciencias sociales practican mediante las historias de vida, ofreciéndonos un punto arquimédico para salirnos de la contingencia en la que nos sitúa nuestra conciencia histórica. Paradójicamente, al hacerlo, el “valor biográfico” señala también la caducidad: la muerte se impone como condición de la significación de un relato de vida, a la vez que lo Infinito y lo trascendente del Otro convoca a la responsabilidad de la vida y del recuerdo por las muertes injustas. La pregunta sobre cuáles son los modos de hacer justicia a lo conocido continúa siendo difícil de responder, a esa indagación pretendíamos también contribuir.

**Nota:** Para complementar nuestra exposición creímos oportuno agregar a modo de apéndice el texto poético referido, dado el valor semiótico y las referencias a aquellas vías de la búsqueda de trascendencia pensadas por Lévinas.

## **APÉNDICE**

### **Un poema para Clarita**

Ay pálida obrerita que marchás apenada  
al establecimiento antro de explotación,  
para ganarte la vida y enriquecer a viles  
con caras de verdugos y frentes de reptiles  
que llevan una lira de oro por corazón

el ruido de las máquinas hace crispas tus nervios,  
histérica te vuelves y pierdes hasta el yo,  
ese yo de ironía que te hace alzar la frente  
y aunque muerta caminás te agotás tristemente,  
dejando hasta el carácter en manos del patrón.

Las niñas burguesitas te observan con un dejo  
de burla indiferente, con burlona intención,

ignorando las pobres muñequitas burguesas  
que cobre sobre cobre labraste la riqueza  
del ladrón patentado que nada te dejó.

Y a esas artificiales y enfermas mujercitas  
que viven cansadas de placer,  
diles que te hagan frente,  
ataviados andrajos,  
que tu pecho valiente presentás al pingajo,  
sangrada hija del pueblo, carnaza del taller.

Diles que ayer ha muerto una compañerita,  
una pobre explotada vencida por el mal,  
diles que ha poco hermosa a la fábrica entraba  
y que tuberculosa ayer agonizaba  
en el último lecho de un mísero hospital,  
que tus labios marchitos tal vez de tanto encierro  
se han deplorado en gritos y no besando perros  
como los besan ellas en voluptuosa unión.

Clarita, amiga y compañera,  
te fuiste de este mundo sin decirnos adiós  
y en un vuelo divino llegaste a Jesús  
y en un rincón del Chaco una viejita buena  
masticando su pena esperándote está.<sup>6</sup>

### Referencias Bibliográficas

Arfuch, L. (2002). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*  
Buenos Aires: Fondo Cultura Económica.

---

<sup>6</sup> Dice Ricoeur: “En mi libro será constante la tesis de que la especulación sobre el tiempo es una cavilación inconclusiva a la que sólo responde la actividad narrativa. No porque ésta resuelva por suplencia las aporías; si las resuelve es en el sentido poético y no teórico. La construcción de la trama, diremos después responde a la aporía especulativa con un hacer poético capaz de aclarar la aporía (tal será el sentido de la *catarsis* aristotélica), pero no de resolverla teóricamente” (2004:43)

- Bajtín, M. (1981). *The dialogic imagination. Four Essays*. (Trad. Caryl Emerson y Michael Holquist Ed. Michael Holquist) Austin: University of Texas Press
- (1982). *Estética de la creación verbal*. Madrid: Taurus
- (1991). *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1980). *Poesía y capitalismo Iluminaciones II*. Madrid: Taurus.
- Derrida, J. (1998) *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Haber, A. (2011). “Nometodología payanesa (Notas de metodología indisciplinada)”. *Revista Chilena de Antropología* [en prensa]. Santiago.
- Heller, A. y Fenher, F. (1989) *Políticas de la posmodernidad. Ensayos de crítica cultural*. Barcelona: Península.
- James, D. (2004). *Doña María. Historia de vida, memoria e identidad política*. Buenos Aires: Manantial.
- Leclerc-Olive, M. (2009). “Temporalidades de la experiencia. Las biografías y sus acontecimientos”. *Iberofórum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana* [Online] 8, 1-39. Disponible en: <http://www.uia.mx/actividades/publicaciones/iberoforum/8/pdf/NOTAS%20PARA%20EL%20DEBATE/1.Michel.pdf>
- Lévinas, E. (1977). *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- (1987). *De Otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Ricoeur, P. (1995). *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Madrid: Siglo XXI
- (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI
- Rivera Cusicanqui, S. (1990). “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”. *Temas Sociales*, 11, 49- 75.
- Nietzsche, F. *Nachgelassene Fragmente*. Traducción y selección de Mónica B. Cragnolini, en “El sujeto como ficción lógica y regulativa en Nietzsche”. *Fragmentos Póstumos*. Disponible en: [www.nietzcsheana.com.ar](http://www.nietzcsheana.com.ar) [consulta: 20/08/11]
- White, H. (1992) “El valor de la narrativa en la representación de la realidad”. En *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Paidós.



## La hermenéutica teológica, filosófica y política de la Baja Edad Media: algunas características

Carolina J. Fernández (UBA -CONICET)

Si tomamos en serio el lugar común de que la Edad Media, en cualquiera de los tres universos culturales que se considere, es la “edad del Libro”, debemos decir que es, consecuentemente, la edad de la interpretación. Claro que, si toda interpretación depende de un horizonte y un mundo, en el mundo medieval toda interpretación, incluyendo la filosófica, depende de un horizonte revelado. Sin embargo, como todo horizonte, tiene, él mismo, historicidad. Así, los siglos tempranos y medios estuvieron dominados por la doctrina de la interpretación de los Padres de la Iglesia, centrada en la distinción entre los cuatro sentidos de la Escritura (De Lubac, 1959-1962) y asociada con el llamado “simbolismo”, es decir, la comparación del universo creado con un gran libro ofrecido a la interpretación humana, en paralelo al libro revelado: la naturaleza tenía secretos decodificables por el hombre, pero su interés último era remitir a su Creador, como un signo, a su significado. Los primeros intentos de autonomizar el estudio de la naturaleza, es decir, dejar de verla como pura epifanía y convertirla en objeto de interés por sí misma, aparecieron en el s. XII con el “naturalismo” de Chartres (Gregory, 1964). Pero el cambio estructural, como se sabe, sólo se produjo a partir del reingreso de Aristóteles, indisolublemente asociado a la aparición de las universidades y a la configuración del paradigma intelectual de la escolástica en el s. XIII (Lohr, 1982). Queremos situarnos en este paradigma para examinar tres fenómenos característicos de su hermenéutica.

El primero es la particular relación de imbricación que se establece, en los grandes escolásticos, entre **teología y filosofía**, tal que nos lleva a preguntar: los autores ¿adoptan una determinada doctrina o se inclinan por cierta corriente filosófica porque ella les permite explicar mejor un cierto dogma o, por el contrario, las perceptibles diferencias entre sus respectivas teologías responden a sus personales orientaciones filosóficas? En otros términos, ¿la filosofía es, en los hechos, una verdadera *ancilla theologiae* o, por el contrario, se busca hacer encajar la teología con determinadas intuiciones filosóficas fundamentales? Verdaderamente, determinar las opciones filosóficas por su mayor funcionalidad para formular las verdades reveladas podría considerarse ocioso desde el punto de vista de un autor medieval, puesto que los misterios de la revelación se consideran propiamente indemostrables: hay un consenso general, en el Medioevo, en considerar racionalmente demostrables unas pocas, aunque decisivas, proposiciones teológicas, como la existencia de Dios, la inmortalidad del alma o, a lo sumo, la creación, mientras que la Trinidad o la Encarnación se consideran, al menos dentro de la ortodoxia, estrictas verdades de fe. Sin embargo, es históricamente innegable que ciertas tradiciones filosóficas se vieron como fuente de instrumentos teóricos muy potentes para, al menos, formular o traer cierta inteligibilidad a los dogmas centrales del cristianismo, como la corriente neoplatónica, con respecto a la Trinidad y la creación. La base neoplatónica de la teología trinitaria cristiana, en efecto, se percibe continua desde Boecio, uno de sus fundadores, a Tomás de Aquino. La segunda posibilidad, es decir, que las posiciones teológicas de los autores estén determinadas o, al menos, influidas por opciones filosóficas de fondo, es algo que ningún autor medieval hubiera aceptado hacer concientemente. Sin embargo, ciertos acomodamientos en la teología del siglo XIII parecieron dirigidos a salvar determinados principios filosóficos recientemente reapropiados: ello se ve en los esfuerzos de Aquino

por desarrollar una teología de la bondad divina que garantice que las causas segundas naturales tengan operaciones propias y no sean meras ocasiones del actuar divino (contra la teología ocasionalista musulmana) o por defender la razonabilidad o posibilidad (que no la verdad) de la tesis aristotélica de la eternidad del mundo y su refutabilidad solamente por la autoridad de la revelación. Similarmente, una de las tesis filosóficas centrales y más influyentes de Ockham, la reducción de la ontología a sustancias y cualidades absolutas e individuales, con la consiguiente trasposición de la cantidad, el lugar y el resto de los predicamentos aristotélicos a estrictos términos significativos, permite una inteligibilización inusitada del milagro de la transustanciación, al menos, en cuanto posible (Fernández, 2004). En cambio, en el mismo autor, la citada reducción del ente externo al alma a cosas absolutas determina una negativa terminante a la posibilidad de entender, de afirmar por la razón y de otro modo que por absoluta sumisión a la autoridad, la existencia de relaciones reales, tales como las que afirma la ortodoxia teológica entre las Personas divinas (Etzkorn - Kelley, 1979, pp. pp. 281-319). En este sentido, Ockham retoma, sin saberlo, el conflicto abierto por el nominalismo del siglo XII con la teología trinitaria. Las relaciones de imbricación entre razón y fe, filosofía y teología, son, pues, complejísimas y sutiles, verdadero teatro de expresión del famoso círculo hermenéutico. Lo que parece una constante en los grandes teólogos medievales es que cada uno de ellos desarrolla un mismo y unificado lenguaje técnico-conceptual para ambos terrenos, el filosófico y el teológico, mientras que varían entre sí respecto a qué tan lejos está, cada uno, dispuesto a llevar la inteligibilización o conceptualización del misterio –donde se podría ubicar a Ockham y a un Nicolás de Cusa en las antípodas, y a un Tomás, en cierta posición intermedia–.

Un segundo ejemplo de la complejidad de la hermenéutica medieval es la relación que se verifica entre **razón y autoridad filosófica**, entre argumentación y cita o, para decirlo con criterios más modernos, entre creación e interpretación, entre autor y autoridades. La investigación contemporánea ha trabajado mucho para desmontar la imagen iluminista de la escolástica como edad de la pleitesía a las autoridades y ha echado nueva luz sobre cómo se generó esa particular manera de pensar y escribir de los escolásticos (Quinto, 2001): el proceso de recobro material y espiritual de las fuentes antiguas por la mediación del mundo árabe, el peso de las nuevas realidades profesionales y gremiales, de las nacionalidades y las pertenencias de orden y facultad (Lohr, 1982); todo ello dio por resultado lo que hoy llamaríamos una matriz intelectual “sobredeterminada” que hoy es comprendida en ésta, su complejidad, lejos de las estigmatizaciones del pasado, por ignorancia o por ideología. Dicho todo esto, hay que reconocer que en la escolástica, la interpretación de las autoridades filosóficas –donde son así considerados desde Porfirio y Boecio hasta los titulados “filósofos”, Aristóteles y Avicena, y el “comentador”, Averroes– tiene mucho más que funciones retóricas o decorativas. Generaciones de maestros de artes y doctores teólogos aprenden desde adolescentes la letra de esos autores; luego, se forman en la discusión altamente formalizada de una serie de problemas, preguntas o cuestiones en torno de esos textos, para dar sus propias respuestas a ellas cuando llega su graduación profesional. Al mismo tiempo que señalamos el peso constitutivo de las autoridades en la configuración de la matriz escolástica de pensamiento, debemos notar que el autor escolástico no se enrola o adscribe explícitamente a partidos, escuelas o tradiciones filosóficas: no sólo no dice “soy platónico” o “soy aristotélico”, sino que tampoco una lectura cuidadosa de sus obras permite hacerlas encajar estrictamente en una única tradición. (La presencia del neoplatonismo en la obra de Aquino, revalorizada por los intérpretes de las últimas

décadas, es un ejemplo). Por otra parte, el escolástico no impugna personas o autores en bloque, sino más bien opiniones, como la opinión de Platón sobre los universales o la opinión de Averroes sobre la unicidad del intelecto. Esto se debe, otra vez, a que la actividad intelectual está fuertemente modularizada, es decir, nucleada en torno de cuestiones, como es propio del método disputativo. Finalmente, el escolástico no persigue, como un fin en sí mismo, la originalidad: no hay subjetividad o individuo creador, ni por programa intelectual ni por estilo literario. La innovación medieval respecto de las fuentes del pasado resulta del planteo o selección de esos problemas, preguntas o cuestiones que se consideran relevantes (selección que es obra de la comunidad en su conjunto, más que de los individuos), y la originalidad o personalidad de cada autor, de los aspectos de las varias tradiciones combinadas que éste elige resaltar, sobre cuya base formula su propia respuesta. En tiempos de Ockham, por lo demás, la interpretación de las autoridades se aproxima a una defensa de la propia opinión, sistemáticamente puesta en boca de Aristóteles y Averroes. Su distinción entre un sentido propio de las palabras (su “poder” o “virtud”) y un sentido impropio, que figuraría en muchos de los textos de las autoridades, es el modo ockhamista de conciliar las propias tesis con Aristóteles y la teología tradicional. Esta distinción originaría muchos de los conflictos doctrinales del siglo XIV, especialmente cuando fuera trasladada a la hermenéutica de la Biblia –algo que Ockham no había hecho– (Courtenay, 2008). Estos recursos serían comunes en el Renacimiento.

Una tercera expresión del sutil círculo hermenéutico medieval se observa en la relación entre **hermenéutica escrituraria y discurso político** –donde por “político” se debe entender el amplio campo discursivo de la dialéctica entre los dos poderes típicamente medievales, el espiritual y el secular–. La interpretación de los textos revelados tuvo consecuencias institucionales, prácticamente, desde la fundación de la Iglesia o, cuando menos, desde la instauración del Papado como monarquía. Pero esa implicación se vuelve especialmente estrecha cuando las controversias sobre la interpretación de las Escrituras pasan a afectar directamente la posición institucional de los que participan en ellas. Un ejemplo es el conocido conflicto de la pobreza: en 1322, el papa Juan XXII formula la doctrina según la cual, de la condición jurídica de la persona de Cristo, se deducen derechos temporales absolutos y omnímodos, contra todo lo que las Escrituras puedan informar sobre el uso efectivo que Cristo hizo de esos derechos. Cristo habría tenido la plenitud del poder, y entonces, también la tiene su vicario: esta tesis viene a confrontar explícitamente con la interpretación franciscana de la renuncia a la propiedad como ejercicio radical de derechos sólidamente fundados en la naturaleza y, más aún, respaldados en el ejemplo de Cristo y la Iglesia primitiva. El Emperador Luis de Baviera era el aliado y protector natural de la causa franciscana, y de hecho en 1328, durante el pico de su avanzada, su ingreso en Italia, el grupo de los franciscanos, incluido Ockham, huiría de la curia papal en Aviñón a ponerse bajo su protección. Buena parte de las obras eclesiológico-políticas de Ockham está dedicada a defender la hermenéutica franciscana de la relación de Cristo, la comunidad apostólica y el cristianismo primitivo con los bienes temporales. El papel que los expertos, los hermeneutas, tienen en política y eclesiología es mucho más relevante en Ockham que, por ejemplo, en Marsilio de Padua, quien también desarrolla una teoría de los derechos seculares pero se apoya en el principio casi opuesto de que muchos ojos ven más que pocos o de que lo que a todos compete, por todos debe ser tratado. Ockham manifiesta basarse en el principio metodológico de que todo lo que podemos afirmar es lo que se basa, o en la experiencia, o en la razón, o en la autoridad (Etzkorn & Kelley, 1979, p. 290). Ese principio, auténtica guía para interpretar la realidad, también se halla en

Marsilio (Coleman, 2000, p. 175). Sin embargo, en Ockham alcanza la altura de un compromiso performativo, cuando en carta a un capítulo franciscano en la que fundamenta su rebeldía al papa, afirma que se debe “dar razón de todo lo que se hace”: lo sugieren –dice– las Escrituras; lo muestran, con su ejemplo, los santos; lo dicta la recta razón; lo mandan las leyes humanas y nos persuade de ello la caridad fraterna (Killcullen, 1995, p. 3). Preguntarse si estos defensores del naciente secularismo y sus adversarios, los hierócratas, abusaron conscientemente de la interpretabilidad del texto revelado para justificar sus respectivas ideologías sobre los poderes fácticos de su tiempo significaría malcomprender la consustanciación de todos los personajes con ese horizonte hermenéutico del que hablábamos al principio. Análogamente, preguntarse si los escolásticos tienen conciencia de la distancia entre lo que dicen las autoridades y lo que ellos dicen que dicen, como si ejercieran una especie de vacía instrumentalización de ellas, traicionaría la honestidad intelectual de estos maestros –siendo, en todo caso, posible, una tal pregunta, en tiempos posteriores, en que el modelo escolástico está en lisa y llana crisis–. Algo similar ocurre respecto a la posibilidad de separar teología y filosofía en las monumentales construcciones teóricas de Alberto Magno, Buenaventura, Aquino, Escoto, Ockham, Eckhart o Cusa, más allá de que muchos de ellos hayan, efectivamente, desarrollado campos epistemológicos distintos para una y otra en sus respectivos sistemas. Entendida con fidelidad a los principios de la hermenéutica contemporánea, la aventura intelectual medieval, contra lo que otras épocas del pensamiento vieron en ella, crece y se agiganta.

### Referencias Bibliográficas

- Coleman, J. (2000), *A History of Political Thought. From the Middle Ages to the Renaissance*, Oxford – Massachusetts: Blackwell.
- Courtenay, W. (2008), *Ockham and Ockhamism. Studies in the Dissemination and Impact of his Thought*, Leiden – Boston: Brill.
- De Lubac, H. (1959-1962), *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, París: Aubier.
- Etzkorn, F. & Kelley, E. (1979), *Guillelmi de Ockham Scriptum in librum primum Sententiarum ordinatio, dist. xix-xlviii*, en: *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Opera Philosophica et Theologica ad fidem codicum manuscritorum edita*, Cura Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, St. Bonaventure, N. Y., 1967-1984, vol. IV.
- Fernández, C. (2004), “Ockham y los *philosophi*: la filosofía como descripción contingente de la experiencia”, en De Boni, L. A. - Hofmeister Pich, R. (eds.) *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*, EDIPUCRS, Porto Alegre.
- Gregory, T. (1964), “L’idea di natura nella filosofia medievale prima dell’ingresso della fisica di Aristotele”, en *Atti del terzo Congresso Internazionale di Filosofia medievale* (Passo della Mendola, 31 agosto-5 settembre 1964), Sansoni, Firenze.
- Lohr, C. H. (1982), “The medieval interpretation of Aristotle”, en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100–1600*, Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg & Eleonore Stump (eds.), Cambridge University Press.
- McGrade, A. S. - Killcullen, J. (eds.) - Killcullen (trad.) (1995), *William of Ockham, A Letter to the Friars Minor and Other Writings*, Cambridge Texts in the History of Political Thought, Cambridge University Press.
- Quinto, R. (2001), *Scholastica. Storia di un concetto*, Padova, Il Poligrafo.

## **Hermenéutica y artes visuales**

Fernández Galán, Carmen (UAZ, México), García Ramírez Juan (UANL, México)

La hermenéutica nace con la escritura, como traducción, jurisprudencia o exégesis de texto sagrado (antes oráculo); trata de abrir lo hermético traspasando el sentido literal para llegar al sentido pleno a través de la interpretación. Se le define como la ciencia y el arte de la interpretación de textos (Ricoeur, 1995, p. 83). Pero ¿qué es un texto? No sólo lo escrito se toma como texto, sino también lo hablado, en Gadamer, y las acciones significativas, para Ricoeur. La noción de texto ha cambiado, incluso hay textos que van más allá de la palabra y el enunciado como una pintura o escultura. El mundo mismo es un texto, decían los medievales y renacentistas. Parece que todo lo que pueda significar algo puede ser tomado como texto, basta que tenga polisemia y significado múltiple. Desde el punto de vista de la lectura de la imagen, un texto puede describirse como una “unidad sintáctico/semántico/pragmática que viene interpretada en el acto comunicativo mediante la competencia del destinatario” (Vilches, 1984, p.35).

La interpretación de la imagen implica también el reconocimiento de la estructura discursiva, no sólo aparente o superficial, sino profunda; es decir, la imagen vista como texto implica analizar cómo opera el soporte material en los elementos diferenciales de la expresión, así como su sintaxis en articulación con tópicos que a su vez llevan a rutas intertextuales, al diálogo. El hermeneuta es, por lo tanto, aquel que se dedica a interpretar y develar el sentido de los mensajes, haciendo que su comprensión sea posible y todo malentendido evitado, favoreciendo su adecuada función normativa.

Las principales orientaciones modernas de la hermenéutica partieron del problema de la historicidad para con Heidegger para volverse una ontología. En este viraje ontológico y metodológico, la hermenéutica se volvió esencial como teoría de la interpretación en el terreno de la antropología simbólica de la Escuela de Eranos y el Círculo de Grenoble y de la teoría literaria de la Escuela de Constanza. En la línea de Ricoeur y su teoría de la metáfora como paradigma hermenéutico de la interpretación, la hermenéutica analógica de Beuchot, además de la metáfora (como transformación de sentido), propone a la metonimia (pasar del efecto a la causa y de la parte al todo) para establecer un equilibrio entre la equivocidad de la metáfora a través de la analogía como univocidad que evita la diseminación del sentido.

A partir de la hermenéutica analógica que contempla a la pragmática y a la iconicidad, y de la semiótica aplicada al arte, es posible establecer una ruta de interpretación para las artes visuales del nuevo milenio. Ya que las confluencias entre el proyecto semiótico y hermenéutico se acentúan en la problemática de la interpretación y de la traducción, el concepto de traducción intersemiótica permite establecer el puente para explorar la recepción de sistemas visuales en interpretaciones verbales y viceversa.

La interpretación de la imagen requiere entender tanto la dinámica del modelo y sus transformaciones (ya que el modelo deja de ser la vida para ser otra imagen o representación), como la recepción de la misma, los modos en que la interpretación de la imagen aparece ya sea como écfrasis<sup>1</sup> o crítica.

Como la semanticidad en el arte es siempre variable, más en la estética posmoderna donde se desquician los viejos parámetros de la crítica, consideramos que a partir del concepto de ícono como analogía se pueden explorar las formas de identidad en ese contexto estallido de los géneros y las formas que dispersan la interpretación en

---

<sup>1</sup> Descripción literaria de una obra de arte. Género literario del mundo helénico.

los circuitos de producción y consumo del arte pictórico. El fenómeno estético, visto desde cualquier ángulo, implica una fuerte carga de interpretación. Ante las nuevas propuestas estéticas que oscilan de la representatividad a la desconexión con el mundo es esencial recuperar la reflexión hermenéutica.

El artista no parte de la nada, interioriza paradigmas, aprende a interpretar e innova lo que considera obsoleto y plasma en un objeto artístico su lectura de mundo, a tal grado que la misma obra de arte es un juicio o *hermeneia*; este juicio se une al juicio del espectador. La hermenéutica analógico-icónica ayuda a “ajustar” los diversos juicios que surjan a partir de la dialéctica creador-espectador.

El encuentro del sentido y la lectura de imagen en la época posmoderna implican mayor énfasis en el proceso de la creación más que en el producto. Además, el artista posmoderno (Efland, 2003, p. 64 ss.) tiende a usar una belleza disonante o una armonía inarmónica; emplea un pluralismo o eclecticismo cultural, estilística radical; los contenidos artísticos tienen varios significados gracias a relatos sugerentes, al uso de las intertextualidades y la doble codificación que permite la ironía, la ambigüedad y la paradoja; la obra de arte se desplaza abruptamente entre una multiplicidad de voces, perspectivas, materiales. Es como si toda la obra se encontrara entre signos de admiración para perderse en el caos y en el sin sentido. Al no tener el arte una capacidad real de ser valorado por sus contenidos estéticos, le queda el refugio y la ilusión provocada en la medición de la obra por el dinero. Es decir, a falta de criterios estéticos, sigue siendo útil medir el valor de las obras por la ganancia que se puede sacar de ellas. Se pretende establecer ya no qué es arte, sino cuándo hay arte y qué parámetros legitiman lo artístico.

Es aquí donde la hermenéutica, en complicidad con la semiótica, inician una labor elucidatoria para establecer y justificar el sentido y la identidad simbólica, que es:

Abierta, relacional y diferenciada, ya que articula su interpretación móvil proyectando imágenes simbólicas de sentido que encuentran su asidero en la tradición cultural convivida por el hombre a lo largo del tiempo en su espacio existencial [...] es una identidad cultural, que se distingue tanto de las identidades literales como de las identidades abstractas. (Ortiz & Lanceros, 2006, p. 242)

Dentro de la semiótica y la hermenéutica hay conceptos centrales que si bien responden a marcos teóricos y objetivos distintos, tienen correspondencias, por ejemplo, existe una relación vinculatoria entre analogicidad, iconicidad y simbolicidad (Beuchot, 2004, p.143 ss). Peirce define al signo como “la relación de un signo o *representamen* con un *objeto* (significado) y un *interpretante* (concepto, acción o hábito) con que el signo es interpretado; el interpretante es el mediador por virtud del cual el signo se relaciona con el objeto de manera activa” (citado por Beuchot, 2004, p. 78 ss.). Del modelo de semiosis de Peirce se desprende una tipología de signos en tres clases: índice, ícono y símbolo. El índice es el signo que implica la presencia unívoca del significado, alude y exige a la cosa designada (un rayo es índice de tormenta). El símbolo (en sentido aristotélico) es equívocamente arbitrario, carece de semejanza y contigüidad, tiene un vínculo convencional entre su significante y su denotado. En cambio, el ícono es un signo análogo e intermedio, no es presencia absoluta ni completa ausencia, es algo limítrofe, analógico y vinculatorio.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Hay aquí una coincidencia semántica y una disidencia terminológica a señalar. El ícono de Peirce coincide con la noción de símbolo de la escuela europea (Cassirer y Ricoeur). Trabajaremos la terminología de Peirce.

En los tres órdenes de signos, ícono, índice y símbolo, puede señalarse una progresión regular de uno, dos, tres. El ícono no tiene conexión dinámica con el objeto que representa; simplemente sucede que sus cualidades se parecen a las de ese objeto, y provocan sensaciones análogas en la mente para la que es una semejanza. Pero realmente permanece sin conexión con ellas. El índice está conectado físicamente con su objeto; hacen un par orgánico, pero la mente que lo interpreta no tiene nada que ver con esa conexión, excepto señalarla una vez establecida. El símbolo se conecta con su objeto en virtud de la idea de la mente que usa símbolos, sin la que no existiría ninguna conexión.

Tomemos como ejemplo de arte visual a la pintura figurativa para enfatizar la propuesta. La pintura como texto nos enfrenta a una interpretación, a una manera de ver y sentir el mundo a partir de ciertas reglas compositivas, plásticas y estilísticas. De entrada nos ajustamos a cánones establecidos para definir el camino, pero lo simbólico-icónico abre el abanico de posibilidades y fusiona los horizontes del lector y de la obra misma, siempre que tales horizontes se basen en el eslabón mediador del texto como un todo, es decir, que ocurran en los márgenes pertinentes que éste admite. En lo analógico.

La pintura siempre tiene excedentes de sentido que escapan a la intencionalidad del autor. En la interpretación simbólico-icónica se potencia el sentido mediante la jerarquía y gradación de las interpretaciones (sin perder de vista el núcleo semántico de la obra), es aquí, en el límite donde la hermenéutica analógica-icónica valida y jerarquiza el grado de verdad en el texto. Este grado de verdad Vilches (1984, p. 34) le denomina coherencia; el texto es coherente porque excluye la multiplicidad de partes independientes, la unidad de los elementos situados en el interior de un texto es una propiedad semántica global pero debe rescatarse la elasticidad del texto como ícono para que pueda ser interpretado según el campo semántico que se le aplique. La coherencia textual en la imagen es una propiedad semántico-perceptiva del texto y permite la interpretación (la actualización por parte del destinatario) de una expresión con respecto de un contenido, de una secuencia de imágenes en relación con su significado.

Si aplicamos la clasificación del signo en Peirce en la lectura e interpretación de la imagen artística figurativa el índice o señalético se reduce a figuras y formas evidentes que no exigen el ejercicio hermenéutico (correspondencia unívoca del significado con la cosa designada); el símbolo sería una representación-interpretación convencional (no referenciada) de la figura o tema (multiplicidad de significados según el “sentir” del receptor, equivocismo); y el ícono que parte de una lectura referenciada y contextualizada, potencia el “qué más es” y establece lecturas vinculatorias y limítrofes (analogicidad).

Ahora bien, la pintura no es interpretada como una serie de proposiciones aisladas, sino como un todo, como un modo de ser que será interpretado desde las múltiples perspectivas complementarias que soporta el texto. La lectura desborda los márgenes del lienzo y exige que también sea interpretado el espacio desde donde será mirada, el espacio que produce la imagen determina, en mayor cantidad, el sentido de ésta. Las miradas, propias de un espacio cultural, contribuyen a construir las imágenes pero, a su vez, las imágenes, propias de un espacio cultural, contribuyen a construir las miradas (Lizarazo, 2009, p. 9). El sin sentido adquiere sentido cuando la obra de arte es analizada desde el tramado de miradas y del trazado de la cultura; no es tan aventurado señalar que es un juego del mirar; el mundo que miramos (a través de la obra de arte) es un mundo que nos ve y nos explica.

La hermenéutica analógica-icónica dinamiza el sentido literal y el sentido simbólico de los textos dándole a cada uno su proporción y logrando entre ellos una unidad proporcional. También ayuda a recobrar, desde el fragmento, la visión y comprensión holística del texto; amplifica la posibilidad de la verdad en el texto. La hermenéutica, pues, en cierta manera, descontextualiza para recontextualizar, llega a la contextualización después de una labor elucidatoria y hasta analítica. El hermeneuta se hace crítico de arte, pero un crítico que asume la tradición cultural y los sistemas estético-filosóficos. Sólo así sustentará la interpretación atendiendo los discursos y universos que transita la obra de arte: los universos del artista, de la obra y del receptor.

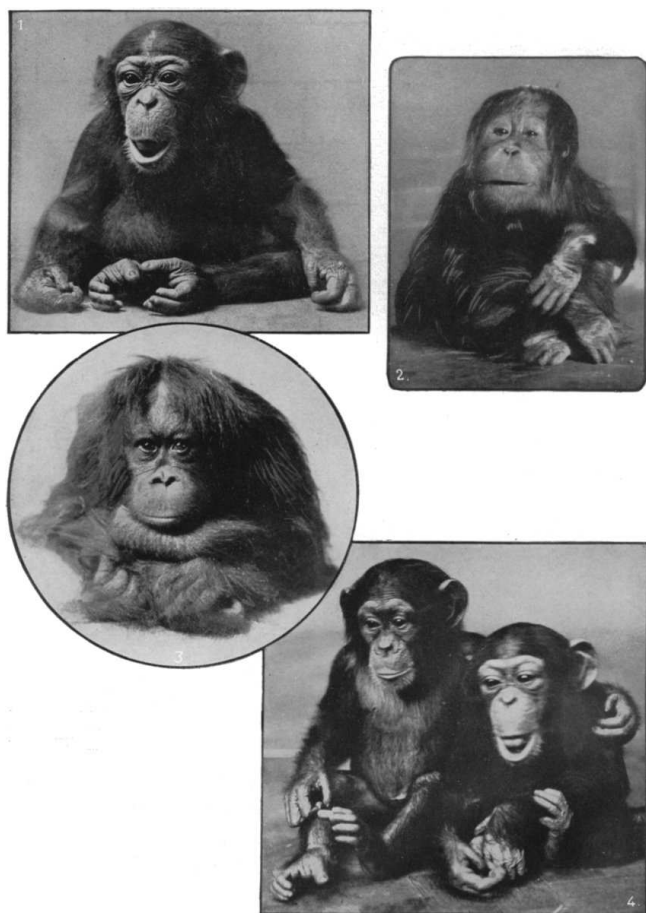
### Referencias Bibliográficas

- Beuchot, M. (2004) *Hermenéutica, analogía y símbolo*. México D.F.: Herder.
- Calabrese, O. (2010) *Cómo se lee una obra de arte*. Barcelona: Cátedra.
- Efland, A. (2003) *La educación en el arte posmoderno*. Barcelona: Paidós.
- Fló, J. (2010) *Imagen, ícono, ilusión*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Lizarazo, D. (2004) *Hermenéutica de las imágenes*. México D.F.: Siglo XXI.
- Marangini, M. (2002) *Para saber ver cómo se mira una obra de arte*. Barcelona: Óptima.
- Ortiz-Osés, A. y Lanceros, P. (eds) (2006) *Diccionario de Hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Panofsky, E. (2004) *El significado de las artes visuales*. Madrid: Alianza Forma.
- Ricoeur, P. (1995) *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Madrid: Anthropos.
- Sebeok, Thomas A., (1996) *Signos: una introducción a la semiótica*. Barcelona: Paidós.
- Vilches, L. (1984) *La lectura de la imagen*. Barcelona: Paidós.



## El humanismo planimétrico de la imagen

Fernández Muriano, Nicolás (UBA/FUC)



1- En su libro de 1872, *The expression of the emotions in man and animal*, Darwin es pionero (el primero de los muy importantes) en darle a la fotografía un uso científico. La opción epocal es, como él dice, *verdad sobre belleza*, por eso subordina el dibujo a la objetividad del objetivo (Kracauer, 2001, p. 23). El trazo de la mano arrastra un lastre constructivo que debilita el nexó óptico de la imagen, pero *la foto es un espejo con memoria*, se llega a decir. El espejo de Platón no tiene memoria: “si quieres tomar un espejo y hacerlo girar hacia todos lados”, dice Sócrates, pronto verás “todas las cosas de las que acabo de hablar”. Pasa y olvida, sin embargo, mantiene la forma de la enunciación, el reconocimiento: “pronto el sol y lo que hay en cielo, pronto la tierra, pronto a ti mismo y a todos los animales, plantas y artefactos” (Platón, 1995, 596e). El movimiento, la prontitud, está en la mano, no en la cosa. Traza un espacio que agrega movimiento al movimiento, quiere alcanzar la velocidad del pensamiento. Pero el reconocimiento es un corte instantáneo, desagrega el movimiento y nos presenta las cosas neutralizadas en un mismo plano, el de la enunciación, aunque sus perspectivas, tamaños y distancias, dibujen en el hueco del espejo el horizonte de un cuerpo humano, si es un cuerpo desde su altura lo que mueve. En el *Sofista*, el espejo se compara con los reflejos de los ríos que hacen los dioses. Aunque el agua corra bajo la imagen, el punto de vista permanece constante, aunque el sol pase blando llevando consigo un pedazo de cielo, el espejo del río no agrega movimiento al movimiento, antes bien, como la sombra, atada a

los pies de las cosas, agota su pobreza de ser en la referencia icónica. En el *Cratilo* se mueve solamente el cuerpo: “de tanto darse vuelta buscando cómo son los seres, se marean y, consecuentemente, les parece que las cosas giran y se mueven en todo lugar” (Platón, 1992, 411c). Las palabras nacieron torcidas por un movimiento que no estaba inmediatamente en las cosas, sino en el instante blando de la designación. Dos mil años después, Marinetti se las vuelve a tomar con la legislación de la lengua encarnada por Homero: “sentado sobre el depósito de la gasolina del avión y con el vientre caldeado por la cabeza del aviador, sentí la ridícula futilidad de la vieja sintaxis heredada de Homero... Naturalmente, como cualquier imbécil, tiene una cabeza previsor, un vientre, dos piernas y dos pies planos, pero jamás tendrá dos alas” (Marinetti, 2007, p. 69). El punto de vista picado del cuerpo futurista a trescientas millas por hora sobre la ciudad, *pasa por agua* la lentitud prehistórica del escorzamiento. La vieja sintaxis que articula panoramas orgánicos, “pronto el cielo, pronto la tierra”, deberá ceder a un montaje de velocidades donde las cosas se vuelven línea, color, luz. *Odisea en el espacio*.

2- Volvamos a las fotos de Darwin. Entre todas, destacan por su intensidad emotiva los planos cortos de unos monos chiquitos que son una auténtica monada, en el sentido en que eso se dice de un niño. La familiaridad gestual exaspera la buena conciencia darwiniana, como una caricatura de la propia doctrina. El mono es el objeto reconocido, pero la figura humana está implicada en la forma-retrato que toma el espacio fotográfico en la primera época. Tanto es así que si dejamos la escena vacía de mono, sentiríamos en lo inmediato la falta de hombre. Ocasión para vindicar la prosa de Alain:

“este diván tiene la forma del hombre; este sillón también. También este jardín... y hasta aquel bonito pozo es como una estatua que muestra el hueco de una mujer sacando agua; todas las alturas, todas las distancias están calculadas a la medida del cuerpo humano... Todo está esperando al hombre... ¿Y qué es una escalera, sino la huella de un hombre trepando? ... La huella de un pie humano, es ya una especie de estatua, pero con un hueco... como el del mango de la herramienta, o de esa parte del arco de Ulises que tiene forma de mano... Esta ausencia, que es asimismo presencia inminente, ese hueco del hombre, constituye la elocuencia propia de los edificios.” (Alain, 2004, p. 68)

Hobbes enseñaba *que el espacio es el fantasma de un cuerpo*. Lo que vale doblemente para el espacio escénico. Aunque el espejo esté fijo, como en el *Sofista*, todo cambia si mira al cielo como el río o nos espera a la altura del rostro como un hombre. De modo que un círculo *in probando* estético acecha fantasmalmente una lectura meramente científica de la emoción fotográfica en Darwin, si absorbe acriticamente el espacio ya-narrativo de la emoción humana que es el retrato, pintura, dibujo o foto: la belleza se burla de la verdad. El mono es puesto en escena: *lo instantáneo se convierte en pose, se vuelve la pausa del tiempo*, dice Bellour. Un paréntesis gestual entre dos morisquetas. La escenografía lo hace ascender desde un fondo ya formado por el hueco de la figura humana, suerte de esquema mal encajado, que emplaza la mirada en la tensión de un doble reconocimiento, minado por el tirono de su diferencia: *casi humano pero todavía mono*, “tal es el proceso visual (mental)”, concluye Bellour, “la proyección de una imagen sobre otra, de un estado de la imagen sobre el otro. Y, por ende, de un movimiento (de emoción y de intelección) producido en lo inmóvil.” (Bellour, 2009, p. 117.) El mono se mueve hacia el hombre, busca nuestros ojos del otro lado del espejo. Da risa saber que mientras *mira el pajarito*, como se dice a los niños para ganar su atención

dispersiva a fuerza de zanahorias, el retrato fotográfico, como el primer plano cinematográfico, por usar una expresión de Gombrowicz que retoma Deleuze, lo rostrifica, *le hace una jeta*: “El primer plano ya es inmediatamente rostro”, dice, “así, en Griffith, la pava me mira”.

3- *Los planos deben caer*, decía Cézanne. Van Gogh serrucha los pies del atril: el cuerpo jorobado hace ascender la línea horizonte. Pero también ingiere litros de amarillo. Demasiado orgánico, todavía. “¿Qué es esta lucha con fantasmas antes de pintar? ¿Qué son esos fantasmas?”, se pregunta a propósito Deleuze, pero sobre todo ¿qué es ese *antes*?: “una tela no es una superficie blanca, ya está llena, el problema va a ser realmente el de quitar esas cosas invisibles que ya han tomado la tela... existencia virtual, existencia de una fuerza, de una gravedad” (Deleuze, 2007, p. 42). También Bataille decía que *la pintura no es nada si no ataca la arquitectura del cuerpo humano*. El caso del cine es ejemplar. Desde la formalización de su lenguaje, obra de técnicos e ingenieros, las determinaciones del plano toman por referencia las dimensiones del cuerpo: “lo que domina es la visión *en plano medio*, la cámara *a la altura hombre*”, dice Bonitzer. Pero más en general, lo que define al primer plano, al plano medio, largo o general, es el punto de vista de la cámara en relación con el encuadre de un cuerpo, real o virtual, “dividiendo el espacio según planos perpendiculares con respecto al eje de la cámara. De ahí el nombre de *planos*” (Bonitzer, 2007, pp. 26 y 14.) En suma, el cuerpo humano visto desde la altura del cuerpo humano, en un frente a frente especular, donde la cámara y el hombre reflexionan “en eje”, aunque la cámara y el hombre sean lo invisible en el hueco de la imagen. La forma no surge del fondo, sin estar previamente implicada en un corte perpendicular que no es forma y que no es fondo: que ya es figura insinuada en la reflexión del plano. *Habeas corpus*, esto es lo que muestra Antonioni en *Blow up*.

4- Se ha dicho que el cine es el arte de las desapariciones, tanto como es el arte del siglo de las desapariciones. Así se podrá trazar una genealogía de la perfecta reflexividad del plano cinematográfico, en el sentido de su vaciamiento material. “Mujer sin piernas facilita el encuadre”, dice Greenaway. El registro más antiguo que se conserva es la famosa salida de los obreros de una fábrica. El film es de Lumiere. También la fábrica y los obreros. Más precisamente, es la fábrica donde el film se hace materialmente posible. La reflexión parece perfecta. Pero la forma de ese *salir de la fábrica* no tiene en absoluto la forma de un salir de fábrica. Parece más un desfile de imposturas gerenciales en la puerta de la ópera: “el proletariado no ocupa el espacio y el tiempo como la burguesía” (Deleuze, 2008, p. 103.) No sólo exacción de la fuerza de trabajo, también de la imagen. Comolli apunta un dato histórico para apurar la explicación. Este primer registro es, en verdad, el tercero: los primeros dos fueron descartados (lo real no estaba a la altura de las necesidades del registro). Se trata, así, de la tercera salida de fábrica, después de hora, por fuerza, aunque no haya cansancio sobre los hombros que fatigaron la jornada. Unos pasean en bicicleta cruzando diagonales coordinadas que llegan al primer plano. Para esa altura, se hace evidente, los obreros se han empilchado y algunos, incluso, traen a sus familias consigo y hasta un perro guardián que irrumpe salticando en el centro del plano. Espejo desviado por una perversidad formal, la circularidad no deja de ser perfecta. Pero gira en el vacío. Primero la fábrica, luego también los negros de África, los chinos, los indios, los mahoríes, nosotros latinos, el cine nace haciéndole la segunda al colonialismo, desdoblado su conciencia en una cosmética histórica de íconos empobrecidos respecto de las condiciones de su aparición, que es el hueco de una figura latente, como un espejo que adelanta, o mejor, que atrasa y que adelanta por contraste. Reconocemos en esto un embrión de Hitchcock: un desequilibrio traza una tensión en la

estabilidad de plano. La imagen se *desmarca*, dice: de la tensión entre el reconocimiento y la anomalía surge el *suspense*, la sospecha, la síntesis del tiempo. Es así que la fábula del progreso ya está contada en el plano, pero en el sentido de un aplazamiento ilimitado, como la evolución del hombre en la instantánea del mono. *Cuando sonrían como nosotros los dejaremos votar*. No es casual que las escuelas del cine clásico sean nacionales, industrias nacionales. El realismo documental que todavía tiene el favor de casi identificar realidad y documento, como mostraba Vertov, no es más que la sumisión a la arquitectura narrativa del humanismo europeo, el capitalismo, cuya consecuencia tecnológica son las cámaras digitales *made in Japan* que enfocan automáticamente, como misiles teledirigidos de *rostrificación*. Todo realismo es un costumbrismo. El sol de Bahía se parece al de California detrás de los filtros Kodak, decía Glauber Rocha. Pero sin los filtros Kodak el sol no puede ser registrado. ¿Qué pueblo puede aparecer bajo esta luz?

5- El *pathos* cinematográfico de las multitudes (sólo equiparable al *pathos* cinematográfico por los espacios vacíos donde esas multitudes faltan) asegura una perfecta disimetría entre el pueblo de la escena y el pueblo fuera de campo, espectador y motivo, según la transparencia de una pura interioridad reflexiva, como esperaba Eisenstein (y no sólo Eisenstein) del arte del pueblo, que acaso era solamente un arte de las masas: “el cine es el órgano estético del proletariado”, decía, con esa emoción pre-estalinista y post-kantiana que lo embargaba: “*el cine soviético debe partir cráneos*. Es la definición misma de lo sublime”, comenta Deleuze (Deleuze, 2005, 2, p. 212.) Lo sentido no tiene la forma del reconocimiento. No se piensa lo mismo que se ve.<sup>1</sup> Como en un teatro del desastre, la experiencia de lo sublime no modifica las condiciones de la sensibilidad. La tierra tiembla pero no se mueve.<sup>2</sup> Una síntesis activa de la imaginación aprehende sucesivamente las partes materialmente desbordadas del espacio y el tiempo y reproduce las anteriores en las siguientes, de este modo, piensa Kant, se realiza una modulación espacio-temporal cuyo aplazamiento indefinido, nos fuerza a pensar en términos incondicionados. La Idea, la libertad, es un corte instantáneo. Pero el cine realiza el movimiento por su cuenta: un “*movimiento automático* (que) hace que se eleve en nosotros *un autómatas espiritual*” (Deleuze, 2005, 2, p. 210.) La conciencia es la cámara. Siempre se puede confrontar a Merleau-Ponty y a Benjamin para comprender históricamente (y contrastar críticamente) el alcance de esta condición definida (negativa o positivamente) como una “pérdida o pobreza de la experiencia” desde el punto de vista del *cuerpo propio* o de la *percepción natural*, conceptos que aseguraban las condiciones formales del reconocimiento en el rodeo orgánico de los perfiles, y mantenían a la fenomenología a una distancia reactiva: *la pantalla no tiene horizontes, el movimiento no reflexiona con el cuerpo, el plano no nos devuelve la vista*, se quejaba Merleau-Ponty.<sup>3</sup> El

<sup>1</sup> Cfr. “en el reconocimiento, lo sensible no es de ningún modo lo que sólo puede ser sentido; sino lo que se relaciona directamente con los sentidos por medio de un objeto que puede ser recordado, imaginado, concebido”. (Deleuze, 2002, p. 215.)

<sup>2</sup> Cfr. “el que teme no puede en modo alguno juzgar sobre lo sublime de la naturaleza, así como el que es presa de la inclinación y el apetito no puede juzgar sobre la naturaleza”, dice, “huye la vista de un objeto que le produce miedo.” (Kant, 1997, p. 248.)

<sup>3</sup> Cfr. “cuando, en un film, el aparato apunta a un objeto y se acerca a él para mostrárnoslo en primer plano, podemos recordar que se trata del cenicero o de la mano del personaje; no lo identificamos efectivamente. Es que la pantalla no tiene horizontes.” (Merleau-Ponty, 1984, p. 88.) “La cámara lenta produce un cuerpo que flota entre los objetos como un alga, y que *no se mueve*” (Merleau-Ponty, 1986, p. 25.) Simultáneamente, en Francia, Abel Gance hacía explotar *la forma del objeto* en mil perspectivas que luego se sobrepunían simultáneamente en un sistema de multipantallas que llevaban la percepción del movimiento más allá del límite de nuestras posibilidades formativas. Ya en 1916, Marinetti declaraba que el cine iba a ser el medio de expresión idóneo del futurismo, el día en que el punto de vista de las tomas dejara de identificarse con el punto

punto de vista y el cuerpo nunca estuvieron tan desencontrados. Benjamin lo comprendió primero al definir el *shock* por un montaje automático de movimientos, como una cinta transportadora, que hace una síntesis del tiempo con los fragmentos dislocados de un presente que no se articula en la forma de la experiencia vivida, sino en el automatismo nervioso que es la forma de la sensibilidad de la multitud, multitud que llena el espacio y el tiempo aunque esté materialmente ausente, como en los *cuadros parisinos* de Baudelaire que lee con su genio característico. Pero Benjamin es un cometa. Desde finales del siglo XIX, lo más frecuente ha sido reconocer el descentramiento de las condiciones de la enunciación (estructura de la lengua, juego del lenguaje, tradición, etc.), que el desplazamiento del cuerpo del centro de la escena de la mirada, a la manera de Foucault, desde su análisis ejemplar de *las Meninas*, espacio fuera de campo que captura el punto de vista, a la arquitectura panóptica, que produce la reflexión de la mirada como un efecto de la disposición arquitectónica de la luz y de la sombra, y realiza una síntesis pasiva del espacio y el tiempo en la forma de la vigilancia continua y simultánea, como en la *Ventana indiscreta* de Hitchcock: “la problemática de Foucault está muy cerca de la del cine contemporáneo”, dice Deleuze (Deleuze, 1998, p. 94.)

### Referencias Bibliográficas

- Alain,(2004) *En busca del entendimiento*, Buenos Aires: Losada
- Bellour, Raymond,(2009) *Entre imágenes*, Buenos Aires: Colihue
- Benjamin, Walter, (1999) *sobre algunos temas en Baudelaire*, Buenos Aires: Leviatán.
- Bonizter, Pascal, (2007) *El campo ciego*, Buenos Aires: Santiago Arcos Editor
- Comolli, Jean-Louis, (2010) *Cine contra espectáculo*, Buenos Aires: Manantial.
- Darwin, Charles(1872) *The expression of the emotions in man and animals*, London: John Murray. 1st Edition.
- Deleuze, Gilles.(1998) *Foucault*, Buenos Aires: Paidós.
- (2002) *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorroutu.
- (2005-I) *La imagen movimiento*, Buenos Aires: Paidós
- (2005-II) *La imagen tiempo*, Buenos Aires: Paidós
- (2007) *Pintura. El concepto de diagrama*, Buenos Aires: Cactus.
- (2008) *Kant y el tiempo*, Buenos Aires: Cactus.
- Eisenstein, Sergei(2002) *Teoría del cine*, Madrid: Rialp.
- Jay, Martin, (2007) *Ojos abatidos*, Madrid: Akal.
- Kant, Immanuel, (1997) *Crítica del juicio*, México: Porrúa.
- Kracauer, Siegfried, (2001) *Teoría del cine*, Barcelona: Paidós.
- Marinetti, F. T. y otros, (2007) *Manifiestos y textos del futurismo*, Buenos Aires: Quadrata.
- Merlau-Ponty, Maurice (1984) *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Planeta-Agostini
- (1986) *El ojo y el espíritu*, Barcelona: Paidós.
- Platón (1992-I) *Cratilo*, Madrid: Gredos.
- (1992-II) *Sofista*, Madrid: Gredos.
- (1995) *República*, Barcelona: Planeta-Agostini.

## Heidegger's Hermeneutic of Gods and Men: Parallels in His *Parmenides*

Frank, Luanne (University of Texas at Arlington)

The present article looks at a facet of Martin Heidegger's 1942-43 lecture course *Parmenides* (1982/1992)--at parallels laid out there between gods and men. These parallels are of interest in their probable relation to Heidegger's now much discussed and much maligned long chapter on animals in a now-famous course of 1929-30.

But before proceeding, a word about a characteristic of the present study: its occasional identification of the dates of Heidegger's lectures. These dates do not appear in any edition. Ted Kisiel, the author of the breakthrough *Genesis of Heidegger's Being and Time* (1993), worried them out of student notes (Kisiel, personal communication) and has been widely generous with them. Important in themselves in relating the lectures to one another in time, these dates are also important in locating the lectures in given historical contexts both broad and narrow: the Germans' WWII campaign on the Eastern Front on the one hand, and Heidegger's relation to National Socialism on the other. The *Parmenides* contains an extended repudiation of the Nazis so successfully disguised that it remained long un-recognized, then mis-recognized as anti-British (Frank, 2011), and as Heidegger was teaching this course the Germans were suffering the shortages on the home front mentioned here and were losing the battle of Stalingrad, decisive for the outcome of WWII in Europe (their defeat: January 31, 1943). This history is too notable to go unmentioned.

Now to other matters. In a now well-known section of the earlier course, *Fundamental Concepts of Metaphysics* (1983), Heidegger devoted himself to a continuation of the task he set himself in 1927's *Being and Time*. That task had been to provide a grounding for Western philosophy in the human being, the one type of living being Heidegger saw capable of an awareness of Being and for which its own Being is an issue. This being he called Dasein. But with all that he accomplished in that celebrated work Heidegger had more to point to about Dasein, especially in its relations to its world, relations he viewed as distinctive. He had yet to explore adequately the nature and range of these relations, yet to articulate the nature of their distinctiveness, obliterated, he saw, in the ancients' view of man as *zoon echon logon*, later rendered *animal rationale*.

Convinced that man is not an animal, and in order to arrive a fuller understanding of the human, he undertook a study of those living beings most like humans and at the same time different, as a means of demonstrating the distinctiveness of the human from the animal being. Binary opposition being a mandatory path to knowing for Heidegger, he saw human and animal not as identified with one another but in opposition, this opposition decisive as a means both of knowing the nature of the animal and of the human. Animals' definitive difference from humans in their relations to their worlds would be revelatory of aspects of humans' world-relations that the label *animal rationale* might leave unrecognized. Heidegger of course confirmed that this difference--which, he saw, determined not only the nature and possibilities of humans' world relations but the human's world itself--was indeed the difference between having and not having language, as the phrase *zoon logon echon* had indicated, but he showed at length and precisely, in the case of various specific animals, the nature of this difference. Man's linguistic ability determined for the human a freedom to engage in innumerable unprescribed ways of Being--a freedom to act and determine its world not vouchsafed the animal, which lived a life radically limited by its world.

Heidegger's understanding of animals and their worlds was dependent on biologists' studies, chief among which were the unprecedented discoveries of his near-contemporary, Jakob von Uexküll, who saw animals' ways of Being constricted by animals' environments (Buchanan 2009). But even via Uexküll's insights, Heidegger was unable to view animals' relations to their worlds from within animals' points of view, and thus in ways he could satisfactorily compare with those of humans. He admitted such a shortfall of his study as this inability imposed on him. He was unable "satisfactorily to clarify" what he had intended.

An unforgettable outcome of his study was his now well-known statement that animals are "poor in world," understandable in the sense that animals necessarily operate under the constraints of a world they find rather than form--have in fact been determined by--as is demonstrably less true of humans (as Herder had shown in his *Outlines of a Philosophy of the History of Man*, when he observed the ever-diminishing influence of geography and climate on humans' lives).

But Heidegger's recognition of having fallen short of his intentions in 1929-30 does not mark the end of his concern to clarify, via comparison, the nature of humans' relations to their world and to Being, or, in fact, to maintain his view of the animal/human difference. He continues to refer frequently to animals, albeit typically in abbreviated comments. Animals seldom seem far from his mind. His central focus, however, rests on Dasein and its ways of knowing and Being. Then suddenly, and without preamble, in his *Parmenides* a decade later, he enters upon another also apparently comparative study, though without noting it as comparative. Moreover, he reverses his direction and mode of comparison. Instead of attempting to understand humans in terms of their *differences* from *animals*, ontological differences having been his concern, he reveals humans as *sharing* certain crucial capacities and thus ways of Being *with* another *sort* of being.

Leaving generally faint traces in the *Parmenides*, but also one brief though full-throated objection to the view of man as *animal rationale* (Heidegger 1992, pp. 51, 53, 68-69), "the ultimate metaphysical determination of man," Heidegger otherwise leaves little hint of a relation between his treatment of gods and men in the *Parmenides* and his inquiry of 1929-30. But he clarifies certain roles performed by humans in their relations to world and juxtaposes them with comparable roles occupied by the other sort of being--in this case placed higher than humans in the West's traditional hierarchy, Being's Great Chain. These beings are Greek deities.

Thus without noting comparison as his method or emphasizing difference as he had in the case of the human/animal question, he lays out accounts of the ways of Being of both humans and these "higher" beings, accounts that find the same or similar actions describing both. Heidegger records regarding the obvious as "blanched with...anemic pallor" (Heidegger 1998b, p. 86)--and he often avoids belaboring it, instead engaging his audience, as here, in recognizing necessary connections on its own. The ways of Being of the Greek gods that Heidegger has in mind and that he lays out for us to discover as similarities with those of humans are immediately and directly revelatory of the essence of these gods. They happen also to be revelatory of the essence of the human, which he had sought less directly via his animal studies.

Is this apparently new approach to the human in connection with the divine in the form of Greek divinities a delayed result of his earlier limited success at determining the nature of the human via a study of animals? One cannot be sure, but a certain observation on Heidegger's part *long* after his animal studies of 1929-30 but *shortly* after the *Parmenides* suggests this as likely. In his "Letter on 'Humanism'" of 1946, he

states that although animals “are in a certain way most closely akin to us,...they are at the same time separated *from* [us] by an abyss.” This is not new, but there is more: “The essence of divinity [can seem] closer to us than what is so alien in other living creatures, closer, namely, to our ek-sistent essence than is our scarcely conceivable, abysmal bodily kinship with the beast.” (Heidegger 1998a, p. 248).

This statement deserves close examination. Animals, in Heidegger’s view, do not, since they cannot, “ek-sist,” for to ek-sist means, for him, to be aware of Being and be aware of being thus aware. This ultimate awareness is our essence and is enabled by language. “The Greek essence of man is fulfilled in the “to have the word.” (Heidegger 1992, p. 79). One could say that it belongs to animals’ essence to be *un*-aware of Being. “Abysmal bodily kinship” is a condensed reference to several things, perhaps beginning with the animal “body”’s in-ability to speak and write. Though possessed of anatomical structures similar to those of humans, the animal body is still separated from the human by an ontological abyss: the difference between the human body’s language-related, thus entity-uncovering abilities and their absence in the animal body. Humans’ awareness of Being and their awareness of *this* is a function of the human body’s abilities to voice and to think entity-uncovering words, to hear and understand these words, and to transform the languaged word into potentially permanent form in writing, none of which abilities is vouchsafed the animal. The word, in whatever form, brings beings and Being into humans’ ken, brings them, as it were, to *be*.

Thus that we share an ontologically understood bodily relation to the animal is “scarcely conceivable.” The difference between ek-sisting and being unable to ek-sist is an abyss, a chasm, but bottomless, groundless. Humans’ ground, and thus their essence, their route to ek-sisting, is their awareness of Being, granted them by language. Animals, physically similar *to* humans, nonetheless remain “alien.” They must, because of limitations imposed on them by their environment. Differing abyssally from animals, ontologically speaking, humans can identify more closely, also ontologically speaking, with their gods: “the *essence* of divinity is closer to us....” Our gods are more like us ontologically (closer to our ek-sistent essence) than the anatomically similar animal. When Heidegger makes this comment (1946), he does not provide a gloss. But he has already clarified its meaning. Three years before, he had taught his Parmenides course, and it was here, though he makes no mention of it in 1946, that he had pointed out Greek gods’ and humans’ ways of Being in words that, as we shall see, highlighted their similarities.

Thus it appears that Heidegger may in fact, in his *Parmenides*, have been attempting to bring his demonstration of the nature of the human being in terms of its *differences* from *animals* full circle and ultimately to a successful outcome by focusing on *similarities* between humans and their *gods*. Here one finds him identifying and elaborating on humans’ ways of Being in relation to their world that that are similar to the world relations of gods. Again, without hinting that what he is pointing out are resemblances, Heidegger’s uncoverings in the *Parmenides* of the essentially human find humans described as unmistakably possessed of godlike capacities--and, vice versa. These are capacities that unconceal beings, unconceal the forms that Being takes.

In order to avoid possible mis-assumptions, a reminder is in order that the divine, of whose essence Heidegger speaks here, is ancient Greek divinity, and that, moreover, he finds firm distinctions separating the gods of the Greeks and the God of Christianity, noting these in several sets of comments. I focus on these so that we may see that by emphasizing the differences between the Old Testament God of Christianity and the gods of the Greeks, Heidegger will be preparing the way for a recognition of the nearness we have seen him later note specifically between the gods of the Greeks and



the Greeks themselves. This contrasts with the farness of the Christian god from his worshippers, on which Heidegger focuses when he later writes that “the Christian see[s]...man in contradistinction to *Deitas*.” (Heidegger 1998a, p. 244).

The earliest such comments come in Lecture # 5 (January 12, 1943) as part of his anti-Nazi discourse, long successfully masked as merely anti-Roman:

“The God of the Old Testament is a ‘commanding’ God; His word is: ‘Thou shalt not,’ ‘Thou shalt.’” “The gods of the Greeks are not commanding gods but rather ones that give signs, that point.” Uncovering beings, they “dwell in the region of *alétheia*.” (Heidegger 1992, p. 40).

The second such set comes in Lecture # 7 (January 26, 1943)

“...it is not sufficient to use the single God of Christianity as the measure [of deity].” “As long as we make no attempt to think the Greek gods in the Greek way, i.e., on the basis of the essence of the Greek experience of Being, i.e., on the basis of *alétheia*, we have no right to say a word about these gods, whether in favor of them or against them.” (Heidegger 1992, pp. 60-61).

The third comes in Lecture # 12 (March 2, 1943):

“The fundamental essence of the Greek divinities, in distinction [from] all others, even the Christian God, consists in their origination out of the ‘presence’ of ‘present’ Being.” “...the Greek gods, just like men, are powerless before destiny and against it. *Moirai* holds sway over the gods and men, whereas in Christian thought, e.g., all destiny is the work of the divine ‘providence’ of the creator and redeemer, who as creator also dominates and calculates all beings as created.” “The Greek gods [do not] dominate Being; they are Being itself as looking into beings.” (Heidegger 1992, pp. 110-111).

Thus the Greek gods are neither dominating nor calculating nor are they creator gods. They are rather participatory gods, entering into and being part of the worlds they enable, as in the myths of the Near East long antedating both Christianity and the Homeric myths. (Baring and Cashford). They do not create, but give signs and point, exhibit “self-disclosing emergence” (Heidegger 1992, p. 110) and a type of looking, as we shall see, and dwell in the region of *alétheia*, where, given language, humans also dwell, for, as Heidegger will emphasize shortly, “language is the clearing-concealing [i.e., the *alétheiac*] advent of Being itself.” (Heidegger 1998a, p. 249).

Be this as it may, Heidegger is careful to make clear that gods and humans are not to be identified with one another, neither, he points out, having been modeled after the other. He is careful, also, to point to the existence of a distinction between them. But he points too to a relation they share that is “reciprocal.” In doing so he sets the stage for an understanding of what we have seen him refer to as the Greek gods’ being “closer to our ek-sistent essence” than the “alien” animal. We are thus not unprepared to recognize gods’ and humans’ similarities.

With the following telling observations Heidegger opens his Lecture # 12 (March 2, 1943), pointing twice to a distinction of essence between gods and men but also to their reciprocal relation. “The Greeks neither fashioned the gods in human form

nor did they divinize man. The essence of the Greek gods cannot be explained as an “anthropomorphism,” [any] more than the essence of Greek man can be thought as a “theomorphism.” That is, “the Greeks neither humanized the gods nor divinized man.” Rather, “they experienced the gods and men in their distinct essence, and in their reciprocal relation, on the basis of the essence of Being in the sense of self-disclosing emergence, i.e., in the sense of looking and pointing (Heidegger 1992, p. 110).

The distinction Heidegger sees between Greek gods and men (each possessing a “distinct essence”), however, does not mean, as noted, their definitive separation in the sense in which “the Christian see[s]...man in contradistinction to *Deitas*.” (Heidegger 1998a, p. 244). Both gods and men participate in bringing beings into Being and Being into view. The Being the gods bring into view is an aspect of and from themselves. Men do this via the word; the gods, via other, though related, means to which, as divinities, they have access.

What, then, are the ways of Being of gods and men that Heidegger lays out and that we may recognize as likenesses, if we will? Each of these ways we have noted above as belonging to the gods finds an echo in man, or vice versa. But Heidegger’s presentation of these lacks symmetry. This has to do in part with whether Heidegger will have made certain points clear in earlier years. I say vice-versa in that, apparently on the basis of the usual hierarchy, with gods at the farthest reaches of the imaginable, one typically speaks of gods first, men later, as in “gods and men.” Heidegger does not necessarily observe this order when he addresses gods’ and men’s ways of Being. But although he emphasizes that the Greek gods are not modeled after men, and vice versa, he does not hesitate to read the gods’ ways of Being across what he knows of men’s.

Let us note and then examine briefly the ways of Being attributed here to gods and men, reserving that way to which Heidegger pays the most extended, detailed attention for a more extended examination.

The Greek gods “give signs....” (Heidegger 1992,40). Before noting this Heidegger has provided a single outstanding example of their doing so: Zeus’s “slinging his lightning bolts to the right to the right and letting appear propitious signs.” (Heidegger 1992, p. 31). Slinging the lightning bolts is an action understood by humans as a sign to be interpreted, a sign with a meaning crucial for its observers. The signs thus given are frequently mis-read, as Heidegger shows the given sign from Zeus to have been. Heidegger’s audience may identify giving signs with the use of words understood in a semiotic sense. Heidegger was alive to the existence of this sort of sign, had indeed spoken of it in *Being and Time*. But he does voice misgivings about the ontological adequacy of regarding the word as a sign in the semiotic sense: “language can never be thought in an essentially correct way...perhaps even in terms of the character of its signification.” Why? Because “language is the clearing-concealing advent of Being itself.” (Heidegger 1998a, p. 249). Until words can be recognized thus, our understanding of their nature fails to extend beyond the metaphysical.

The Greek gods also point. (Heidegger 1992, p. 40). They share with humans the indicating, or “index” finger, which demarcates (“where demarcation is lacking, nothing can come to presence as that which it is” (Heidegger 1992, p. 82]) and typically designates a goal for an observer’s attention. Heidegger focuses relatively little attention here on divinities or humans pointing in this way, though he does provide an example of it in the *Dichastai*, or pointing ones, “pointing toward order” in Plato’s myth of Er. (Heidegger 1991, p. 99). The forms of pointing on which Heidegger focuses more expansively are those of the gods casting their light, a form of themselves, or “shining,” into beings and thus unconcealing them. Such gods as these Heidegger recognizes as Being itself at work. I have reserved this observation until now as a delayed answer to a

question you may have wondered about: the nature of the distinction in essence between gods and men that we earlier noted Heidegger speaking of without there, as is often the case, following up his observation with a specific identification of what it is that he has in mind. Humans' essence has to do with language; the gods', with looking, giving signs, and pointing. But these latter are divine versions of means of what language also does: unconceal beings and Being.

The form of pointing vouchsafed humans is that embodied in the "indicating" word. It is this form of indicating that, Heidegger several times notes, pertains to *man's* essence. "Writing the word guarantees the "essential" rank of the hand." "The essential correlation of the hand and the word as the essential distinguishing mark of man is revealed in the fact that the hand *indicates* and by *indicating* discloses what was concealed, and thereby marks off, and while marking off forms the *indicating* marks into formations," i.e., letters and words. (Emphases added; Heidegger 1992, p. 84).

We learn, too, of both gods men that they are self-emergent. "Man is...the being that emerges from itself." Again, the whole of what Heidegger will finally bring us to understand with this will emerge only late in the work and in insights that are both unfamiliar and illuminating, and to which we shall shortly come. We are, however, already acquainted with what Heidegger has in mind with an earlier-mentioned form of self-emergence on the part of humans. "According to [the Greek] determination, man is *to zoon logon echon*--the being that emerges from itself, emerges in such a way that in this emerging (*physis*), and for it, it has the word." The *zoon*, or 'living being' of which Heidegger speaks is *physei on*, a being whose Being is determined by *physis*, by emergence and self-opening.

The other way in which both gods and men are self-emergent is through looking. Simply to say this is to have said almost nothing until one sees what Heidegger has in mind, and then, perhaps, to stand astonished, able to comprehend Heidegger's apprehension of divinity in a way quite unexpected. When at earlier points in the work he notes specific ways of Being attributable to gods and men he does not isolate or specify looking, though we have included it above in our introductory gathering of gods' and mens' similar ways of Being. But it is looking that looms largest in the *Parmenides*, being thought in greatest detail, as a way of Being shared by gods and men that, like the other ways of Being they share, also unconceals beings, thus constituting the world and inhabiting the region of *alétheia*, but that also finally and at last fully explains the peculiar self-emergent nature of both gods and men. It is in Heidegger's presentation of this particular phenomenon that he brings us to understand the nature of the gods' means of bringing beings to stand and the gods' attendant self-emergence, both of which take place via a form of looking--the latter understood in terms of the nature and results of human looking. That is, it is human looking that Heidegger will describe first here, allowing these descriptions to serve as means of understanding the looking that belongs to the gods.

Heidegger's presentations of the human look occupy a page. (Heidegger 1992, p. 103). He explains the act and its effects three separate times. Then in the immediately following several pages, the words look and looking come into his speaking over one hundred times. One cannot overestimate the importance of these appearances--references to and descriptions of human looking that will serve as unannounced analogs to, and thus explain, the look, and the effects of the look, of the gods.

What Heidegger calls the human look has the capacity to unconceal beings. It also has the capacity to unconceal the looker. How might this work? The human look is an acknowledging look. Heidegger describes it here as a look at or upon another

human, though it is clear elsewhere in the work that man has a reciprocal relation with all beings, all thus warranting humans' Care for them, the Care that Heidegger speaks of in *Being and Time*. The human look acknowledges the other, the one looked upon and into, and in doing so permits that other to show up or, as Heidegger says, to *be*. Moreover, in this very looking as acknowledging, the looker himself emerges. Heidegger's noting this here at last serves to clarify another part of what he has meant earlier by man's self-emergence. That the looker as well as the looked-at or -upon emerges as a result of a looking appears possible whether the one looked upon extends a gaze in return, a reciprocal gaze, or not. In his three descriptions of this key event (Frank, 2010), Heidegger has it both ways. He does not explain. Twice the reciprocal gaze seems required, once not. Heidegger's description of the Being-engendering encounter with the other via the acknowledging look provides a counter-example to the famed Hegelian *Anerkennung*, in which a dominant being seeks not the enabling of the other, his freeing into Being, but his undoing.

With the nature and effect of the human look clarified, Heidegger has a means of explaining the nature and effect of the gods. Their look, an always already acknowledging look (which may explain the "mildness" on the gods' part of which Heidegger at one point speaks), he describes as a "shining" into beings. In this looking of the gods, Being itself is at work, lighting up the being shined upon, unconcealing it, bringing it into Being, investing it, suffusing it with that aspect of the god's own Being that is the light.

The multiple ways of speaking the light that the gods' looking sheds on the beings of the world, ordinary as well as extraordinary (the light of the gods and thus the gods themselves to an extent are everywhere) dominate the final section of the work. This said, it is important to note also that, as humans' acknowledging look accomplishes a self-emergence on the part of humans, so does the gods' looking effect the self-emergence of the gods. Gods too are self-emergent, and in a way understandable across humans' self-emergence via their look.

Finally, both gods and men "dwell in the region of *alétheia*," of unconcealment and concealment. I reserve this return to this mention until last, in that their dwelling there is not something separable from their other relatively separable ways of Being. *Alétheia* would be a term encompassing those others, each of which is an *alétheic*, unconcealing/concealing way of Being.

## Bibliographic References

- Baring, Anne and Jules Cashford (1991). *Myth of the Goddess*. London: Penguin/Arkana
- Buchanan, Brett (2009). *Onto-Ethologies*. Albany: SUNY P.
- Frank, Luanne (2011). "Nietzsche is Said in Many Ways". In *Heidegger and Nietzsche*. Amsterdam: Rodopi
- Heidegger, Martin (1995). *Basic Concepts of Metaphysics*. Bloomington: Indiana UP.
- (1992). *Parmenides*. Bloomington: Indiana UP.
- (1998a). "Letter on 'Humanism,'" in *Pathmarks*, Cambridge: Cambridge UP.
- (1998b). "What is Metaphysics?" in *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge UP.
- Herder, Johann Gottfried (1966). *Outlines of a Philosophy of the History of Man*. New York: Bergman.
- Kisiel, Theodore (1993). *Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: U of California P
- Uexküll, Jakob von (2010). *A Foray into the Worlds of Animals and Humans*. Minneapolis: U of Minnesota P.

## El discurso de la acción y la acción como discurso en Paul Ricoeur

Gabriel, Silvia (UBA)

La libertad sólo puede atestiguar, rendir homenaje de sí misma mediante obras, en las cuales ella se vuelve objetiva. [...] Sólo puedo, entonces, partir de la creencia de que puedo iniciar nuevas acciones en el mundo; soy exactamente lo que puedo y puedo exactamente lo que soy.

Paul Ricoeur (1984, p.74)

### 1. Introducción

En “La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey” (1975), Paul Ricoeur explicita su enclave filosófico al mostrarse heredero tanto de las hermenéuticas epistemológicas de Friedrich Schleiermacher y Wilhelm Dilthey como de las hermenéuticas ontológicas de Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer (v. Ricoeur, 2001, pp. 71-94). Sin declinar la subordinación de la teoría epistemológica a la ontología del *Verstehen*, subordinación que recorre toda su obra, en “Acerca de la interpretación” (1983) es claro en advertir que “la primera tarea de la hermenéutica tiene la gran ventaja, a mi juicio, de preservar el diálogo con entre la filosofía y las ciencias humanas” (Ricoeur, 2001, p. 35).

En vista de que la “acción” es el concepto fundamental de las ciencias humanas en general, y de la sociología en particular – tal como enseña Max Weber en el primer capítulo de *Economía y sociedad* (1922) –, para que la hermenéutica entable efectivamente un diálogo con las “Ciencias del Espíritu”, Ricoeur propondrá un esquema triádico para su programa hermenéutico: comprensión (*Verstehen*), explicación (*Erklärung*) y apropiación (*Aneignung*). En efecto, este esquema es el que opera como paradigma de su hermenéutica básicamente *textual*. Afirma el autor en “Explicar y comprender. Texto, acción, historia” (1977):

En resumen, diré que, por un lado, la noción de texto es un buen *paradigma* para la acción humana y, por la otra, que la acción es un buen *referente* para toda una categoría de textos. [Y agrega, porque] [...] se considera que ciertos textos – si no todos – tienen como referente la acción misma. (Ricoeur, 1985, pp. 87-88)

Corresponderá, por tanto, a su hermenéutica explorar la posibilidad del “devenir-texto” de toda “acción significativa”. Es decir, tal como señala en “Explicar y comprender” (1977), aplicar a la acción los criterios de textualidad que garantizarían “el tratamiento objetivo y objetivante de las ciencias” humanas (Ricoeur, 2001, p. 168). Estos criterios de “objetivación”, que giran todos en torno al concepto epistemológico de “distanciamiento” – concepto que operaría a modo de equivalente hermenéutico de la *epoché* fenomenológica de Edmund Husserl –, son cuatro: 1) el de fijación, 2) el de autonomización, 3) el de pertinencia e importancia y 4) el de obra abierta, aplicados conjuntamente a la acción.

Nos proponemos exponer de manera muy sucinta estos cuatro criterios de textualidad, así como su aplicación a la “acción significativa” con los que la hermenéutica de Ricoeur aspira a erigirse en “metodología” de las ciencias humanas.

Concluiremos este trabajo intentando trazar un breve balance tanto de la ventaja integral como de algunos de los problemas surgidos en torno a la “legibilidad” de la acción propuesta por Ricoeur en aras de alcanzar ese ansiado diálogo cruzado entre las ciencias humanas y la filosofía.

## 2. La fijación de la acción

En “La acción considerada como texto” (1971), Ricoeur sostiene que la escritura evita el carácter evanescente del acto de hablar porque “lo que escribimos, lo que inscribimos, es el *noema* del hablar [...], el significado del acontecimiento como habla, no del acontecimiento como tal” (Ricoeur, 1985, p. 50). En otras palabras, lo que escribimos es lo *dicho* en el acto de *decir*, inscripción que posibilita que lo *dicho* como tal alcance una cierta identidad – tal como aclara en “La función hermenéutica del distanciamiento” (1971) – gracias a la cual lo *dicho* puede ser identificado y reidentificado como lo mismo para que pueda ser dicho otra vez, en otras palabras, en otra lengua o traducirse de una lengua a otra (v. Ricoeur, 2001, pp. 95-110).<sup>1</sup>

De manera semejante, Ricoeur piensa que “es posible desprender el *significado* de la acción del *acontecimiento* de la acción... [en el sentido que] la estructura noemática de la acción [...] se puede fijar y desprender del proceso de interacción y convertirse en un objeto a interpretar” (Ricoeur, 1985, p. 55). En el caso de la acción lo que se inscribiría sería su “contenido de sentido”, esto es, las “marcas” o las “huellas”, aclara Ricoeur, que la acción dejaría o pondría sobre la historia. Esta hipótesis dará lugar a importantes desarrollos posteriores, principalmente en su obra acaso capital *Tiempo y narración*, volumen 3 (1985). Allí Ricoeur atribuirá a la huella un carácter “paradojal” en tanto “marca” presente (efecto) dejada por la acción en la historia y a la vez “indicio” (signo) de una cosa ausente. La huella tendrá precisamente la función de preservar el pasado extinguido, esto es, es “aquello que vale por” el pasado, existe *en su lugar*, en fin, ejerce, de acuerdo al lenguaje técnico de *Tiempo y narración III*, una función de *lugarteniencia* o de *representancia* respecto a la “realidad” pasada que como *ya no es* resulta, en el sentido propio del término, inverificable (v. Ricoeur, 1996, pp. 837-863).

## 3. La autonomización de la acción

Al igual que con el discurso escrito se produciría una “disociación del significado verbal del texto y la intención mental” del autor (Ricoeur, 1985, p. 51), evitándose así hacer recaer a la hermenéutica en el psicologismo y en el mentalismo en el que habría incurrido la tradición romántica de Schleiermacher y de Dilthey (v. Ricoeur, 2001, pp. 76 y 79), Ricoeur sostiene que “una acción se desprende de su agente y desarrolla consecuencias que le son propias” (Ricoeur, 1985, p. 57).

Esta nueva disociación entre “el significado (*noema*) y la intención (*noesis*)” (ibid.) de la acción, más notorio en las acciones complejas (como una cirugía de revascularización coronaria) que en las acciones simples (como sonreír o levantar la mano), se haría manifiesto en el problema de la atribución, siempre *mediata*, de responsabilidad y hasta en el juicio de imputabilidad en el curso de la acción. Tal es así que Ricoeur advierte en su libro *El discurso de la acción* (1977) que tratándose de

---

<sup>1</sup> Este atributo del sentido ya había sido anticipado por Frege en su célebre trabajo “Sobre sentido y referencia” al decir que “el mismo sentido puede expresarse en diferentes lenguas, e incluso en la misma, de diversas maneras” (Frege, 1985, p. 54).

acciones individuales se asigna al agente una acción que se ha separado de él apelando al complejo concepto de “iniciativa” o de “intervención intencional” que el autor retoma de von Wright, mientras que en las acciones colectivas o en las que han concurrido varios agentes se apelaría, en principio, a la atribución discriminadora o distributiva, respectivamente (v. Ricoeur, 1981, pp. 61-62).

#### 4. La pertinencia y la importancia de la acción

Mientras en su artículo “¿Qué es un texto?” (1970), Ricoeur sostiene que en el habla viva el “sentido muere en la referencia y ésta en la mostración” (Ricoeur, 2001, p. 130), es decir, en la referencia ostensiva, en el acto de hacer ver, en su trabajo titulado “El modelo del texto” (1971) advierte que al igual que el texto libera su significado de la tutela de la intención mental del autor, libera su referencia de los límites de la referencia ostensiva (Ricoeur, 2001, p. 174) produciendo los textos, fundamentalmente los textos literarios, una ampliación icónica del mundo. Y concluye que “Esta ampliación del *Umwelt* [la situación] en las dimensiones del *Welt* [el mundo] es lo que nos permite hablar de referencias *abiertas* por el texto” (ibid.).

De manera análoga, sostiene que en el campo de la acción la *importancia* iría “más allá” de la *pertinencia* de una acción a su situación inicial. Es decir, la importancia de una acción no se reduciría a su situación inicial de aparición sino que la reinscripción de su sentido en nuevos contextos operaría como garante de su *pertinencia duradera* y, en el límite, de su *pertinencia omnitemporal*. Acaso podría vincularse esta ecuación entre *importancia* y *pertinencia* de las que Ricoeur da cuenta aquí, a la ya citada función de *lugarteniencia* o de *representancia* de la “huella” que la acción inscribe en la historia y hablar de ciertas acciones que por mover a la indignación merecen estar dotadas de pertinencia duradera u omnitemporal porque por el horror que ellas suscitan “*no se deben olvidar jamás*” (Ricoeur, 1996, p. 910).

#### 5. La acción humana como una “obra abierta”

Tanto como gracias a la escritura el habla viva se liberaría de la estrechez de la situación de interlocución para dirigirse como obra discursiva, al menos virtualmente, a cualquiera que sepa leer, interprete su sentido y ejecute las referencias no ostensivas, Ricoeur sostiene que la plurivocidad específica de la acción humana también estaría abierta a quienquiera que pueda “leer”. ¿Qué correspondería en el campo de la acción específicamente al sentido y a las referencias no ostensivas propias del texto?

En este punto, Ricoeur es claro en *El discurso de la acción* cuando enseña que tanto como los *motivos*, que responderían a la pregunta “¿por qué?”, intentan explicar, hacer inteligible o comprensible la acción, la *intención con la cual* se hizo algo que respondería a la pregunta “¿qué?”, apunta a la denotación, a la identificación o a la referencia de la acción. Así las cosas, los *motivos* de una acción, es decir, su “¿por qué?”, que bien pueden ser una “razón de” como también una “fuerza” que empuja y mueve al modo de una “causa” no humeana, tienen por función la interpretación y el desarrollo de la *intención*, esto es, del “¿qué?”, a fin de “abrir” el aspecto denotativo o básicamente referencial de la acción (v. Ricoeur, 1981, pp. 40-59). De aquí concluye que de modo análogo a un texto y en su carácter de “obra abierta”, “los jueces [de la acción] no son los contemporáneos, sino que lo es la historia ulterior” (Ricoeur, 1985, p. 88).

## 6. Explicación, comprensión y apropiación: su aplicación a la acción

Ahora bien, de admitirse la aplicación de estos cuatro criterios de textualidad al concepto de acción tal como los vimos desarrollando, Ricoeur piensa que sería legítima la extensión de su empresa hermenéutica, orientada *hacia* la apropiación (*Aneignung*) y *por* la comprensión (*Verstehen*), operando el tramo epistemológico de la explicación (*Erklärung*) como *mediación* entre ambos términos, a toda la esfera de las ciencias humanas.

Dicho muy brevemente, mientras la *comprensión* apuntaría a un enfoque a la vez subjetivo y holístico del texto que por su plurivocidad típica está abierto a distintas *conjeturas* de interpretación, la *explicación* importaría un enfoque objetivo del texto que consistiría en los procedimientos de validación y de invalidación (o falsación) para poner a prueba nuestras conjeturas (aquí estaría implicado fundamentalmente el modelo estructural propio del sistema lingüístico) (v. Ricoeur, 1995, pp. 83-100). Por último, la *apropiación* consistiría en el momento fuertemente ontológico gracias al cual ejecutamos el “mundo” o la “cosa” que el texto proyecta fuera de sí y que *refigura* nuestro mundo empírico cotidiano.<sup>2</sup>

Dada su pretensión de establecer un diálogo entre su hermenéutica textual y las ciencias humanas, Ricoeur advierte que la dialéctica entre conjeturar y validar resulta paradigmática para la totalidad del campo de las ciencias humanas. Esto obedecería a que la acción también está signada por una plurivocidad específica en virtud de que sus dimensiones intencionales y motivacionales son fuente de distintas *conjeturas* sujetas a procedimientos explicativos de *validación* y de *invalidación*. Como advierte Ricoeur siguiendo a Hart, las acciones que son “adscriptas” son igualmente susceptibles de ser invalidadas o abrogadas. Dicho en términos de Hart, quien “puede ser *acusado* [...] puede también ser *excusado*” (Ricoeur, 1981, p. 67). Por último, la extensión del concepto de *apropiación* a las ciencias humanas apuntaría al compromiso personal del intérprete en la comprensión de los fenómenos humanos que para Ricoeur jamás puede ser negado, sino más bien restringido por “la totalidad de los procedimientos explicativos que la preceden y la acompañan” (Ricoeur, 1985, p. 73).

## 7. Conclusión

Tal como dijimos en la introducción, y a pesar de la subordinación de la teoría epistemológica a la teoría ontológica del *Verstehen*, en su artículo “Narratividad, fenomenología y hermenéutica” (1987), Ricoeur vuelve a insistir en que la hermenéutica no debe olvidar jamás “la fase epistemológica cuya apuesta sigue siendo el diálogo de la filosofía con las ciencias humanas” (Aranzueque ed., 1997, p. 494). A encontrar esa fase epistemológica para la “acción”, concepto de bóveda de las ciencias humanas, obedeció todo su intento de aplicar al campo práctico de la acción los cuatro criterios de “distanciamiento” nacidos del paradigma del texto.

Pensamos que la ventaja global de su propuesta es intentar ofrecer una metodología triádica para las ciencias humanas – comprensión, explicación y apropiación – en la que el trayecto *explicativo* de la *validación* operaría como bisagra

<sup>2</sup> En *Tiempo y narración III*, Ricoeur advierte que con el vocabulario de la “apropiación” adopta “el de la *aplicación*, recibido de la tradición hermenéutica y revalorizado por H.G. Gadamer en *Vérité et méthode*. De este último hemos aprendido que la aplicación no es un apéndice contingente añadido a la comprensión y a la explicación, sino una parte orgánica de todo proyecto hermenéutico” (Ricoeur, 1996, p. 865).



entre el “antes” que está dado por la *comprensión-conjetura* y el “después” encarnado en la *apropiación*, instancias en que el “círculo hermenéutico” retomaría su enclave ontológico sin por ello renunciar a su pretensión epistemológica.

Entre los problemas que surgen de ver a la acción como una análoga del texto al punto de hablar de la acción humana como de un “cuasitexto” (Ricoeur, 1985, p. 87), nos limitaremos a identificar sólo tres dificultades respecto al primero, segundo y cuarto criterio de “objetivación” que hemos presentado.

Primero, en cuanto a la inscripción de la acción en la historia bajo la modalidad de la “huella” que nos llevó a hablar de la *representancia* historiográfica, Ricoeur mismo es consciente en *Tiempo y narración III* sobre el “enigma” que encarna la *representancia* así como de su semiéxito en terminar de resolverlo. No es sino el envés de este semiéxito, esto es, el semifracaso el que lo llevará a hablar de un “realismo crítico” para dar cuenta de que ese pasado “real” al que accedemos a través del fenómeno de la “huella” ya presupone, por la misma estructura paradójal que vimos tenía la huella en tanto *efecto-signo*, una mediación imaginaria, es decir, una mediación de lo imaginario capaz de reponer aquel mundo que hoy falta (v. Ricoeur, 1996, pp. 837-863).

Segundo, respecto a la atribución discriminadora o distributiva al sujeto singular de los efectos de una acción colectiva o en las que han concurrido varios agentes, respectivamente, Ricoeur mismo parece proclive a incurrir en el error que al final de *Tiempo y narración I* imputa al “individualismo metodológico”. Error que consiste en “exigir por principio una operación reductora que – a diferencia de lo que parece sostener en *El discurso de la acción*, ahora afirma que– nunca puede llevarse a término efectivamente” (Ricoeur, 1987, p. 320).

Por último, en su trabajo “Narratividad, fenomenología y hermenéutica”, Ricoeur es consciente de que “La mediación a través de los textos parece reducir la esfera de la interpretación a la escritura y a la literatura en detrimento de las culturas orales. Esto es cierto. Pero lo que la definición pierde en extensión, lo gana en intensidad” (Aranzueque ed., 1997, p. 492). Aplicar al campo práctico de la acción los criterios de “legibilidad” propios de su hermenéutica textual, ¿no tendría también un efecto descalificador respecto de los aproximadamente ochocientos millones de habitantes del mundo que no saben leer ni escribir, entre los que se encuentran las sociedades ágrafas cuyas “formas orales estandarizadas” – de las que dio cuenta ya hace más de treinta años Jack Goody– tienden a disolver las dicotomías entre la poesía y el mito, la literatura y el folklore, el pensamiento científico y el religioso? (v. Goody, 1985).

## Referencias Bibliográficas

- Aranzueque, G. (ed.) (1977), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Madrid: Cuaderno Gris.
- Frege, G. (1985) “Sobre sentido y referencia”. En *Estudios sobre semántica* (tr. Ulises Moulines). Madrid, Orbis, pp. 51-86.
- Goody, J. (1985) *La domesticación del pensamiento salvaje* (tr. Marco Virgilio García Quintela). Madrid: Akal/Universitaria.
- Ricoeur, P. (1981) *El discurso de la acción* (tr. Pilar Calvo). Madrid: Cátedra, 1981.
- (1984) *Educación y Política. De la Historia Personal a la Comunidad de Libertades* (s/tr.). Buenos Aires: Docencia.
- (1985) *Hermenéutica y acción* (trs. Mauricio Prelooker y otros). Buenos Aires: Docencia.

- (1987) *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico* (tr. Agustín Neira). Madrid: Ediciones Cristiandad.
- (1995) *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido* (tr. Graciela Monges Nicolau). México: Siglo XXI Editores.
- (1996) *Tiempo y narración III. El tiempo narrado* (tr. Agustín Neira). México: Siglo XXI Editores.
- (2000) *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II* (tr. Pablo Corona). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1922), “Capítulo I: Conceptos sociológicos fundamentales”. En *Economía y sociedad* (tr. José Medina Echavarría), México: Fondo de Cultura Económica, 1944, pp. 3-57.

## **Enfoque hermenéutico sobre la sociedad y la cultura**

García Vélez, Lucila (Universidad Pontificia Bolivariana)

El objetivo de esta ponencia es reflexionar sobre tres puntos: el primero da cuenta de la perspectiva de la Hermenéutica contemporánea, desde su planteamiento en Heidegger hasta su configuración en Gadamer, con base en el diálogo crítico que establece con las ciencias sociales y humanas, poniendo en cuestión no sólo su obsesión epistemológica por ganarse un estatuto de cientificidad en la era de la cultura científica y el monopolio metodológico implicado en ello, sino y ante todo, por la objetivación y fragmentación a la que somete lo humano, reduciendo a objeto de conocimiento la dimensión lingüística y cultural de la vida humana, es decir, esos horizontes de sentido que siempre nos preceden y sobre los que nos proyectamos, que dan cuenta de las experiencias paradigmáticas, valores, representaciones colectivas, prácticas, imaginarios, ideas y principios rectores, todo eso que constituye el sentido común, para las diferentes singularidades culturales en unas condiciones históricas dadas.

El segundo punto indica, para la enseñanza de las actuales ciencias sociales y humanas, en la tensión que las asiste en la vida académica, la invitación a explorar la dimensión reflexiva del conocimiento que ellas producen y legitiman sobre lo humano, a partir de la comprensión de nuestras condiciones fácticas en la vida social y cultural. Esto pone en entredicho el concepto de investigación con el que se construye y se interpretan las distintas dimensiones de nuestra humanidad y el trato con las cosas, dejando ver el modo como dichas ciencias, ancladas en lo clásico y lo metodológico, han venido realizando sus estudios, siempre a la caza de principios y reglas, bajo la pretensión de hacer valer un observar exento de perspectiva, lo que significa, la desafortunada pretensión de elevar la falta de apertura interpretativa a principio normativo. La hermenéutica deja ver en esta postura una ceguera radical para lo cotidiano por tanto, una falta de horizonte que impide entrar en contacto con las condiciones sociales actuantes y con las formas multiculturales en sus expresiones diversas, tanto como con la pretensión única de un mundo globalizado y sus efectos, renunciando a la actividad investigativa como ejercicio de comprensión e interpretación, que exige ser desplegado siempre, en una situación determinada y a la luz de horizontes más amplios.

El tercero y último, muestra cómo lo propio de la filosofía ha sido, desde sus inicios, la tarea de sacar a la luz los supuestos conceptuales en su rigidez; por ello, desde el enfoque hermenéutico ella puede participar, con su punto de vista, en un diálogo productivo con las ciencias sociales y humanas, invitándolas a repensar o corregir los conceptos que orientan sus supuestos teóricos heredados de la tradición humanista, en relación con las nuevas experiencias y condiciones culturales que configuran nuestra cotidianidad, interactuando con el conjunto de preocupaciones y situaciones a las que dichas ciencias intentan dar respuesta teóricamente, en las condiciones singulares, cambiantes y actuales que estamos viviendo, con el fin de conseguir, conjuntamente, una mayor y mejor comprensión y orientación para hacer frente a los problemas y preguntas que nos reclaman, tal como se ofrecen en nuestro mundo globalizado, regido por las condiciones del mercado y el consumo, y que como tales, también amenazan con desbordarnos.

**1.** Si bien es Heidegger quien indica en su texto *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad* (2003), una dirección hacia los modos de ser del hombre, en la pregunta por la estructura de la existencia –es decir, desde su planteamiento del *Dasein* y su ser arrojado, que es al mismo tiempo apertura a lo heredado y a la cotidianidad de sus

relaciones en el existir, tal como este es experimentado en su ocasionalidad y que Heidegger resalta como el proyectarse en el que nuestra humanidad realiza su propia historicidad-; es la hermenéutica de Gadamer (1993, Verdad y Método) la que configura un planteamiento sobre la dimensión dialógica del lenguaje humano y su universalidad, donde cobra significación la lengua materna, como la experiencia primera de la comprensión del mundo, abriendo el planteamiento a una dimensión cultural, es decir, a esos horizontes de sentido que nos anteceden y sobre los que nos proyectamos cotidianamente. Desde esta postura, se realiza un cuestionamiento a las formas de conocimiento y de investigación de las modernas ciencias humanas y sociales, las cuales, en su conjunto, se debaten en discusiones epistemológicas y metodológicas, centradas en modelos teóricos clásicos mientras son retadas por unas nuevas condiciones globales donde se gestan inéditas relaciones y configuraciones en lo individual y en lo colectivo y que desafían los marcos teóricos de la psicología, la antropología, la sociología, la política, la lingüística, la historia y demás ciencias.

Aunque ellas surgieron en su pretensión de cientificidad, realizando una crítica a la tradición filosófica, denunciada por estas como pura especulación frente al modelo científico de las ciencias exactas, que les abría un camino de integración a la cultura moderna a la vez que era exigido por la misma cultura. Fue así como definieron su método y sus objetos de conocimiento, siendo el resultado histórico de dichos conocimientos el marco fragmentado en el que se inscribió desde entonces nuestra autocomprensión. En este contexto, la hermenéutica gadameriana se pregunta cómo hemos llegado a la situación histórica en la que nos encontramos, con el fin de rehabilitar la tradición humanista de la cual las ciencias del espíritu son sus herederas, orientándose hacia el fenómeno de la comprensión, mas allá de toda determinación metodológica de la misma, tal como lo realizara en su momento Dilthey. Es desde esta situación que se pone en entredicho la obsesión metodológica que han exhibido dichas ciencias, no para irse contra los métodos, como caminos plurales a seguir, ni solamente para desmetodologizar la comprensión, sino más bien para indicar de una parte, la gran confusión que se crea cuando dichas ciencias toman el medio (métodos) como un fin, y de otra, para señalar cómo existe otra forma de acceder al conocimiento desde la comprensión y la interpretación, como la vía más adecuada cuando se trata de entender lo que pasa y nos pasa, es decir, en una rehabilitación del sentido común, para entender desde él los cambios de percepción acerca de nuestras prácticas y representaciones en el mundo de la vida y para buscar la orientación necesaria en diálogo con la experiencia.

**2.** Si bien hablar de ciencias sociales y humanas es evocar múltiples escuelas, modelos teóricos y perspectivas diversas, indicando con esa nominación unívoca sólo unos rasgos generales para todas ellas, tal como se establecieron desde su nacimiento en la modernidad y siempre a la luz de sus desarrollos disímiles, el cuestionamiento de la hermenéutica va dirigido, como indicábamos, más que a la denuncia del privilegio disciplinar -epistemológico y metodológico- que las ha configurado teóricamente y que ellas además han alentado, a las consecuencias que tiene para nuestra comprensión unos conocimientos que requieren la objetivación del hombre y de lo humano. Entiéndase por ello, como lo que afirma Taylor: “objetivar es despojar una esfera de la fuerza normativa que ejerce sobre nosotros” (Taylor, 1996, p 161). En la objetivación y fragmentación del hombre se da una pérdida de toda fuerza vinculante con nosotros mismos y con nuestro saber de la experiencia con las cosas. Esto, en lenguaje hermenéutico, equivale a decir que se pasa por alto la dialogicidad que entraña el lenguaje humano y su inserción en la cultura, la sociedad y la historia, “en el modo de

hacer mundo”, al igual que la manera cómo cambian y se transforman nuestras experiencias y las cosas en él. Tal como nos sucede en el presente frente a las formas actuales de nuestras múltiples relaciones, cada vez más aceleradas, mudables y episódicas, sujetas a la relativización de creencias, ideas y formas de vida en un mundo que entrecruza fenómenos como la globalización con la exacerbación de diferencias culturales con todo lo que esto implica.

En este caso se comprende la investigación como una praxis, es decir, como un ejercicio de pensamiento que pone a prueba las propias comprensiones y opiniones acerca de las situaciones estudiadas, con el fin de aprender a elaborar preguntas y con la finalidad de construir, en diálogo con las teorías existentes, criterios comunes para uno mismo y para la acción conjunta de manera actualizada y pertinente. Aquí los métodos se revelan secundarios y derivados de los asuntos de los que se trata, son medios, recursos, nunca fines en sí mismos. Por tanto, si nos atenemos a esta nueva dimensión que genera para nosotros otras expectativas de sentido debemos volvernos hacia la experiencia cotidiana y a su potencialidad para ejercitar el pensamiento: Aquí, pensar significa mostrar y hacer que algo se muestre. Hacer que la cosa sobre la que se piensa en cada caso, sea comprendida en su situación particular y a su vez en relación con la comunidad de sentido de la que hace parte y con la cual podemos poner a prueba eso que comprendemos. Se trata pues, de centrarnos en lo que ocurre, en lo que nos sucede en nuestra cotidianidad, en nuestro trato familiar con las cosas y con los otros para dejar que las preguntas nos afecten, que logren efectuar su poder embriagador.

Desde esta postura, podemos encontrar una buena producción teórica, que orientada y alimentada por la conciencia hermenéutica, ha realizado un viraje respecto a las preocupaciones epistemológicas y se han centrado en un trabajo interpretativo como es el caso de Zigmunt Bauman, Lipovetsky, Ulrich Beck, entre otros.

**3.** La filosofía como la amiga de los conceptos, es la que se ha hecho cargo de cuidarlos y revisarlos, haciéndose valer, explícitamente desde Nietzsche, no como una doctrina de la verdad sino como la dimensión reflexiva de la cultura, en una actividad diagnóstica que busca salidas vitales, las cuales encuentran resonancia en la hermenéutica contemporánea. Es así como siempre la filosofía se hace cargo de ella misma y de las formas de vida del hombre contemporáneo desde lo que abrimos como perspectiva inicial en esta ponencia al referirnos a la hermenéutica de la vida fáctica y la posibilidad de explorar su dimensión social y cultural desde el enfoque de Gadamer. Hoy sabemos que entre los conceptos que están en revisión tenemos el concepto mismo de cultura, y lo que se deriva de él, como el multiculturalismo o la diversidad cultural hasta los variados apelativos que ha adquirido la cultura actual y que dejan ver sus rasgos y su complejidad al referirse a los sistemas de valores, significados, metas, ideales y mitos con los que nos comprendemos: cultura líquida, hípermoderna, cultura reflexiva, cultura *light*, cultura individualista, cultura del entretenimiento, cultura global, entre otras. Lo cierto es que aquel concepto ya no se refiere a un sistema completo y coherente de comprensión e interpretación del mundo sino al fenómeno complejo que deja ver toda suerte de paradojas y rasgos en lo que cada vez se perfila más como el único horizonte de la vida: el consumo, con sus lógicas y dinámicas, el cual parece subsumir para su provecho todas las diferencias en la nueva cultura de la individualización del mundo.

Ante este panorama - en el despliegue de una cultura propia del capitalismo y el imperio de la tecnociencia-, el cual, para Latinoamérica, creo, tiene que jugarse en medio de la tensión creada entre las formas aún sólidas de lo tradicional e institucional y las formas líquidas de nuestra cultura globalizada por el mercado y el consumo, con los

nuevos flujos y lógicas que determinan nuestra existencia, la relación con la realidad y con el mundo; se trata de aunar esfuerzos para ir más allá de los ejercicios categoriales académicos no examinados ni confrontados con nuestras nuevas formas de representación del mundo y de nuestras interacciones complejas y que quieren sobrevivir sin la conciencia histórica que se requiere para pensarnos y transformarnos.

Entre el individualismo y la centralidad de las preocupaciones e intereses propios, se ha desatado un alejamiento de la vida pública, muy poca participación en los asuntos generales de las comunidades y una indiferencia a los males del otro que rondan tanto a la filosofía como a las ciencias sociales y humanas, fenómenos generalizados como la nueva pobreza, la discriminación, la inequidad, el abandono y la desigualdad sociales, no pueden trasladarse en sólo conocimientos técnicos. Por el contrario, las preocupaciones genuinas que están a la base del conocimiento de las ciencias humanas tienen que ver con las sociedades y los comportamientos humanos en lo individual y lo colectivo: lo político, lo simbólico y lo histórico, tienen que ver con las lenguas, nuestras formas de vida y los motivos mezclados y conflictos de valores actuantes que nos reclaman en todas sus tensiones y que requieren ser desentrañados desde nuevos enfoques y perspectivas para buscar orientaciones comunes.

Para ello tenemos pues los conceptos que aprendemos y eventualmente recreamos en común como mediadores en nuestra experiencia del mundo: ellos están sometidos a la “publicidad”, al manejo colectivo, al uso que le damos y transformamos; nuestras iniciativas, defensa o repudio, aceptación o rechazo de ellos y lo que dejan ver, dependerá de las propias capacidades de examen y exploración, de la fuerza y convicción en presentarlos, defenderlos, divulgarlos y ante todo, de su aplicación a las experiencias o situaciones que se intenta esclarecer con ellos. Es el caso de conceptos que abren caminos críticos entre los nuevos teóricos como son el de lo líquido y lo sólido de Bauman, provenientes de las metáforas de lo cotidiano y con los que se revisa la concepción sociológica de la modernidad; o el concepto de glocalización de Robertson (1992), el cual traslada de su uso terminológico de marketing, para reconocer la convivencia cotidiana entre lo económico y lo cultural; o el concepto de riesgo como una nueva caracterización de la sociedad actual en Beck (2002); o también, el concepto de *subpolítica* en Giddens (2004), entre otros.

En la legitimidad social de las preocupaciones de las ciencias sociales y humanas, se trata pues, de abordar conjuntamente con la filosofía y quizá, de crear e idear desde diversas conceptualizaciones, nuevos propósitos para la existencia en común.

### **Referencias bibliográficas**

- Heidegger, M. (2003). *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*. Madrid: Alianza.
- Gadamer, H-G. (1993). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Taylor, Charles. (1996). *Las fuentes del yo*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad Líquida*. México DF: FCE
- Robertson, S. (1992). *Globalization: Social Theory and global culture*. London: Sage
- Beck, Ulrich. (2002). *La Sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo XXI.
- Giddens, A. (2004). *Transformaciones de la intimidad*. Madrid: Cátedra

## Un rasgo escolástico-platónico como condición de posibilidad de la interpretación heideggeriana de la *Metafísica* de Aristóteles como “*onto-teo-logía*”

Gianneschi, Horacio Alberto (UNSAM, UNIPE)

Como bien ha sido frecuentemente señalado (*cf.*, p. ej., J.-F. Courtine, 1989, p. 46; R. Lefebvre, 1990, pp. 127 s., 138) y como, por lo demás, el mismo Heidegger se encargara de reconocerlo explícitamente, en la puesta en evidencia de su parte de lo que él llegara a considerar la «constitución onto-teo-lógica de la metafísica» como tal, el *corpus aristotelicum*, en particular la *Metafísica* –y/o su tradición interpretativa, sería necesario agregar– le ha proporcionado el punto de apoyo privilegiado.<sup>1</sup> Esto es así aun cuando, sabido lo es, como para Heidegger la metafísica es *esencialmente* onto-teológica, la misma tiene para él esta estructura ya desde el inicio de la filosofía en Grecia (*cf.* p. ej., M. Heidegger, 1991, pp. 7 s. y 2006, p. 63). En el presente trabajo me circunscribiré a la interpretación de la *Metafísica* de Aristóteles que Heidegger desplegara en su curso de verano de 1926 sobre *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, curso que no pertenece a una época intrascendente de su producción, en la medida en que el mismo comienza a dictarse dos meses después de haber enviado a la imprenta *Sein und Zeit* y en el que, al parecer, asoma por vez primera la concepción heideggeriana de la metafísica en general, y de la aristotélica en particular, como *Ontotheologie*, aun cuando, por un lado, este término todavía no hacía su aparición de la mano profesor de Marburgo y, por otro, la estructura onto-teo-lógica de la metafísica no era presentada aún en los términos polémicos con los cuales él mismo la presentará posteriormente.<sup>2</sup>

En este curso, la indagación aristotélica sobre «el ente en cuanto ente» es presentada, desde las «Advertencias preliminares», como una indagación sobre el «ser del ente», como «ciencia del ser», entonces como «filosofía» sin más, a la que se denomina también «ciencia crítica» y de la que se dice que «tiene por tema *el ser y nunca el ente*», a diferencia de las «ciencias positivas», las cuales, en cambio, «formulan solamente aserciones sobre el ente y *nunca* sobre el ser», es decir, son «ciencias del ente» (M. Heidegger, 2004, pp. 5-11<sup>3</sup>).

<sup>1</sup> *Cf.*, para tomar tan sólo un ejemplo extraído de uno de los textos más conocidos de su obra, aquellas palabras de la famosa conferencia que Heidegger dictara en el coloquio organizado por la Unesco en París, en 1964: «...die Sache der Philosophie als Metaphysik ist es seit Aristoteles, das Seiende als solches ontoteologisch zu denken» (M. Heidegger, 1969, p. 76). *Vid.* también *id.*, 1976, pp. 378 s.

<sup>2</sup> El término *Ontotheologie*, cuya historia detallada aún está por escribirse, hace su aparición en Heidegger recién hacia el final de la década en cuestión, en el curso del semestre de verano de 1928, en su libro sobre Kant, de 1929, y en el curso del semestre de invierno de 1929-1930. *Cf.* J.-F. Courtine, 2005, n. 4, pp. 50 s., quien sostiene que «se trouverait en effet plus qu'une esquisse de l'ontothéo-logique dans le cours de Marbourg de 1926, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie...*», y remite a este propósito a las pp. 149 y 286 s. del mismo (*cf.* con nuestras remisiones a este curso en lo que sigue de nuestra exposición). También E. Berti, esp. 2010b, pp. 273-286 y 2007, pp. 85-104, advierte ya en este curso la presencia de la estructura de la metafísica que Heidegger llamará luego “*onto-teológica*”, si bien se encarga de aclarar el filósofo italiano que en este curso el asunto no es presentado en los términos polémicos en los que Heidegger lo presentará luego.

<sup>3</sup> *Vid.* también, por lo demás, lugares a los que remitiremos en la presente exposición. Esto dejará de ser así para Heidegger, como es sabido, a partir de los escritos posteriores a la famosa *Kehre*, en particular a partir de la introducción que él escribiera en 1949 a la quinta edición de su conferencia *Was ist Metaphysik*, pronunciada en Friburgo, en 1929. La dimensión de la ciencia del ente en cuanto ente de la metafísica aristotélica ya no será considerada por Heidegger como pensamiento del ser sino, al igual que la dimensión de la ciencia o filosofía teológica, como pensamiento, o mejor, representación, del ente, y, por tanto, como olvido del ser.

Ya en la sección del curso dedicada a la filosofía del Estagirita, inmediatamente antes de abordar la temática de «la indagación del ente en cuanto ente, es decir, del ser, como ámbito temático de la ciencia fundamental de Aristóteles», Heidegger observa que lo que caracteriza a la «esencia de la problemática ontológica en general», y por eso ínsito «en su desarrollo histórico», es un «doble concepto» o «un curioso estadio de oscilación». Se trata, señala Heidegger, de «comprender y captar de modo auténtico el ente *en cuanto* ente: Por un lado, el *ente* que satisface del modo más adecuado la idea de ser... Por otro lado, el *ser* del ente en general...». Estos dos conceptos entre los cuales oscila «la ciencia fundamental» son presentados también aquí, respectivamente, como «ciencia del *ente supremo y auténtico*» y «ciencia del *ser*», o incluso como «*explicación óntica del ente* (ontische Erklärung des Seienden)» e «*interpretación ontológica del ser* (ontologische Auslegung des Seins)», con las correspondientes connotaciones negativa y positiva que tienen estas últimas dos expresiones en la filosofía heideggeriana. Y en la *Metafísica* de Aristóteles, aquí particularmente en  $\Gamma$  1, donde el tema de la investigación son las causas primeras del ente en cuanto ente, es decir, «las *causas primeras del ser*, aquello *a partir de lo cual el ser como tal* ha de ser *determinado*», Heidegger encuentra el «el nodo del problema, el doble concepto de una ciencia del ser entendida como *explicación óntica e interpretación ontológica*». En efecto, «el tema es el ser del ente» y «el ente es la causa del ser» (cf. M. Heidegger, 2004, pp. 149 s.<sup>4</sup>). El problema en cuestión, señala Heidegger, puede ser discutido solamente si se conocen de modo suficiente «ambos conceptos de la ciencia primera» (*ibid.*, p. 150). A partir de aquí, no obstante, el curso se centra privilegiadamente en «la ciencia primera como ciencia del ser en la dirección de la *interpretación ontológica*», mientras que descuida relativamente «la segunda concepción de la ciencia del ser, la teología».<sup>5</sup>

Más adelante, hacia el final del capítulo IV de la sección dedicada a Aristóteles, Heidegger vuelve sobre «el problema del doble concepto de la ontología como ciencia fundamental», diciendo: «el ente que es auténticamente» en el «supremo sentido del ser es el  $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \kappa\iota\nu\omicron\nu\ \acute{\alpha}\kappa\iota\nu\eta\tau\omicron\nu\ \delta\omicron\nu\ \theta\epsilon\iota\omicron\tau\alpha\tau\omicron\nu$ . Esta ciencia del ente auténtico, del ente en cuanto que es lo que puede ser, es la  $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ . La ciencia del ente, de lo que es en cuanto ente, del ser, es la  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta\ \phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\iota\alpha$ ... La *ciencia fundamental* se ocupa de *lo que* el ser auténticamente es; de *cuál* ente auténticamente es; del ente supremo y del ser...». El problema de la «ontología fundamental» es: «un ente es necesariamente ejemplar y deviene así él mismo tema, pero en vista de la comprensión del ser en el sentido del concepto del ser». «El doble concepto de la ciencia fundamental no es una perplejidad (*Verlegenheit*), ni la coexistencia de dos piezas diferentes, completamente extrañas la una de la otra, sino siempre la necesidad objetiva del problema que Aristóteles no resolvió, y tampoco formuló como tal, y por eso a continuación cayó completamente en el olvido». (*Ibid.*, p. 180). En la correspondiente transcripción de Hermann Mörchen de esta parte del curso, a la que el mismo editor de este curso de Heidegger remite precisamente en este contexto del final del mencionado cap. IV (*ibid.*, n. 1, p. 179), puede leerse, en dirección semejante, lo que sigue: «El centro de la *ciencia del ser* se sitúa en el ser de las categorías. Aristóteles: La ciencia primera es *teología*, se ocupa del ente supremo mismo». La cuestión es, pues, cómo conciliar estas dos cosas. Heidegger critica aquí como «superficial» la respuesta de Jaeger según la cual Aristóteles en un primer estadio no habría hecho más que teología y recién en un estadio posterior habría

<sup>4</sup> Cf. también la correspondiente transcripción de Hermann Mörchen (*ibid.*, pp. 286-288), a la que el editor de este curso de Heidegger remite en este contexto (cf. *ibid.*, n. 1, p. 149), pues presenta algunas diferencias en cuanto a lo que se ha aquí expuesto.

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, pp. 150 ss. Para la primera de las dos expresiones que acabamos de citar, *vid.* p. 150, para la última, p. 162.



abordado el problema del ser, puesto que «el doble concepto de ontología (ciencia del ser - teología) –reza la transcripción de Mörchen– necesariamente forma un conjunto. Ciencia del ente en cuanto ente: Con esto necesariamente es planteada la pregunta por el ente en el cual el ser auténtico se demuestra del modo más puro. En él solo puede ser adquirida la idea de ser. Por lo tanto, es necesaria una disciplina que estudie el ente que es concebido como que es auténticamente... Esta orientación hacia el ente auténtico no es una ciencia especial, sino ontológicamente orientada. Ciencia de lo que el ser auténticamente significa, y del ente que auténticamente es; ciencia del ser y ciencia del ente supremo». Y es justamente a este propósito que se cita allí el famoso pasaje de *Met.* E 1, 1026 a 29 ss., según el cual la ciencia de la *ousía* primera, en el sentido del primer motor inmóvil, es también ciencia del ente en cuanto ente. (*Ibid.*, p. 307).

Si bien parece asomar ya aquí la estructura de la metafísica que Heidegger luego llamará estructura onto-teológica y en la cual verá la causa de la confusión entre el ser y el ente, con el consiguiente olvido del ser, puede apreciarse que ésta no es presentada aún en esos términos polémicos, con los cuales la presentará luego. En este curso, más bien Heidegger parece apreciar de la metafísica aristotélica no sólo la dimensión de la ciencia del ente en cuanto ente, sino también, al menos por momentos<sup>6</sup>, la dimensión de la ciencia o filosofía teológica. En efecto, además de ciertos pasajes que he citado en el párrafo anterior, en ocasión de responder Heidegger a las cuestiones acerca de cómo ha de entenderse el *πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον* «en cuanto el ente auténtico» y «cuál es su conexión con la idea del ser» (*ibid.*, p. 176), dice: «*νόησις νοήσεως* (1074 b 34), “espíritu absoluto”, “saber que se sabe a sí mismo”. No en referencia a una persona espiritual, sino a la *clarificación ontológica del movimiento interno* mismo, pues la *νόησις, ζωή*, no tiene ningún ulterior significado concreto». Y agrega: «*θεῖον* y *θειότατον* no tienen nada que ver con la religiosidad, sino que significan *τιμιώτατον ὄν* (cf. 1064 b 5), ser auténtico, concepto *ontológicamente neutral*. *θεολογία* (cf. 1064 b 3) es ciencia del *ente auténtico*, *πρώτη φιλοσοφία* (E 1, 1026 a 24) es ciencia del *ser*» (*ibid.*, pp. 178 s.). Y en la correspondiente transcripción de Walter Bröcker, a la que el mismo editor del curso remite en este contexto (*ibid.*, n. 24, p. 178), se lee, de manera semejante: «En esta versión de la *νόησις νοήσεως* Aristóteles no ha pensado en un espíritu, en una persona, en una personalidad de Dios y en cosas semejantes, sino que únicamente tiene en mira encontrar y determinar un ente que satisfaga el sentido supremo del ser; ningún pensarse a sí mismo por parte del espíritu en el sentido de lo personal» (*ibid.*, p. 329).<sup>7</sup>

Ahora bien, y éste es el aspecto de la interpretación heideggeriana de la metafísica aristotélica que interesa señalar en relación con el objeto de la presente exposición: al referirse Heidegger al primer motor inmóvil en términos tales como, por ejemplo: el ente «que satisface del modo más adecuado la idea de ser (*das der Idee von Sein am angemessensten genügt*)» (*ibid.*, pp. 149 y 286), aquel ente «en el cual el ser auténtico se demuestra del modo más puro (*an dem sich das eigentliche Sein am reinsten demonstriert*)» (*ibid.*, p. 307), el «ente supremo, que representa en sentido auténtico la idea del ser del ser movido (*höchste Seiende, das die Idee des Seins des Bewegteins im eigentlichen Sinne repräsentiert*)» (*ibid.*, p. 330), o al decir que «en él solo puede ser adquirida la idea de ser (*An ihm allein kann die Idee von Sein gewonnen werden*)» (*ibid.*, p. 307), interpreta el motor inmóvil de Aristóteles indudablemente a la manera escolástica (influenciada en este punto por platonismos, medioplatonismos y

<sup>6</sup> Cf, sin embargo, la parte de la transcripción de Mörchen, *sc. ibid.*, pp. 286-288, a la que ya he remitido *supra*, n. 4.

<sup>7</sup> En general, para un panorama más completo de todo lo que se ha dicho aquí de este curso de Heidegger, puede leerse, más ampliamente *ibid.*, esp. pp. 149-151, 159-162, 175-181, 196, 286-288, 307 s., 327-331.

neoplatonismos), esto es, haciendo del primer ente el ser o el ente por esencia, el *ipsum esse*, el *ipsum ens*, por más que ya habían pasado algunos años de su *Natorp Bericht*, de 1922, donde el mismo Heidegger ya se había explícitamente propuesto la *Destruktion* de la interpretación escolástica, retomada por la neoescolástica, del Estagirita (M. Heidegger, 2005, esp. pp. 367-375), y por más que incluso en el curso de Marburgo objeto de este trabajo se proponía apartarse no sólo de la interpretación kantiana de Aristóteles sino también de la medieval.<sup>8</sup>

Cabe recordar que una interpretación semejante del motor inmóvil aristotélico –aunque, como mencionaré, con alguna reserva propia, que el mismo Heidegger no atendiera– se encuentra en el comentario a la *Metafísica* de Tomás de Aquino, en particular, en el comentario a la aporía undécima del libro B, a pesar de lo que, como inmediatamente veremos, dice en esa aporía el propio Aristóteles. Dicho esto, no debería de extrañarnos que en el curso de 1926 en cuestión el mayor elogio de entre los comentarios de la *Metafísica* de Aristóteles que Heidegger maneja se lo lleve justamente el del Aquinate.<sup>9</sup>

Es precisamente en el desarrollo de la aporía XI del libro B de la *Metafísica* de Aristóteles<sup>10</sup> que se encuentra descripta una tesis, adjudicada allí a los pitagóricos y a Platón, según la cual el ente y el uno son *ousíai de las cosas que son* (οὐσίαι τῶν ὄντων), y cada uno de ellos es lo que cada uno de ellos es, *i. e.* ente y uno, *sin ser otra cosa* (οὐχ ἕτερον τι)<sup>11</sup>, esto es, cada uno de ellos es respectivamente el *ente mismo* (αὐτὸ ὄν) y el *uno mismo* (αὐτὸ ἓν), consistiendo su φύσις, su οὐσία, respectivamente, en *ser ente y ser uno* (τοῦ ἐνὶ εἶναι καὶ ὄντι)<sup>12</sup>.<sup>13</sup> Y Aristóteles critica allí esta tesis. Su

<sup>8</sup> Cf. M. Heidegger, 2004, pp. 146 s. y 285 s., esp. p. 147: «Weder Mittelalter noch Kantianismus darf die rechte Interpretation des Aristoteles irreleiten». Para resabios escolásticos en la interpretación heideggeriana de Ar. en este período de su pensamiento, cf. E. Berti, 1992, esp. pp. 64-79.

<sup>9</sup> Cf. M. Heidegger, 2004, p. 23. Heidegger parece preferir allí los comentarios griegos y latinos a los modernos: entre los griegos, menciona el de Alejandro de Afrodisias, entre los latinos el de Tomás de Aquino (al que considera «muy valioso» –*sehr wertvoll*–) y las *Disputationes metaphysicae* de Suárez (importante «porque aquí la ontología antigua pasa del Medioevo a la Edad Moderna»). Entre los comentarios modernos tiene cierto aprecio por el de H. Bonitz (que es «sin particulares pretensiones filosóficas, valioso»), mientras que usa con prudencia el de A. Schwegler (porque está «fuertemente influenciado por Hegel»), y es crítico con el de W. D. Ross («es sólo una paráfrasis, pero representa el único comentario generalmente accesible»).

<sup>10</sup> No ha de tenerse como menor el hecho de que Ar. considere que con esta aporía estamos ante la cuestión más difícil de todas de comprender y la más necesaria para conocer la verdad (*Metafísica* B 4, 1001 a 4-5: Πάντων δὲ καὶ θεωρῆσαι χαλεπώτατον καὶ πρὸς τὸ γνῶναι τάληθές ἀναγκαιότατον... ; cf. 1, 996 a 4-5: ...τὸ πάντων χαλεπώτατον καὶ πλειστην ἀπορίαν ἔχον...). Cf. L. Couloubaritsis, 1983, p. 51, quien considera que estamos aquí ante el planteo de «l'aporie la plus fondamentale de la métaphysique ancienne». Ha de observarse, sin embargo, que la aporía XI comparte casi la misma mencionada consideración de Ar. con la aporía VIII (cf. B 4, 999 a 24-25: Ἔστιν... ἀπορία... πασῶν χαλεπωτάτη καὶ ἀναγκαιότατη θεωρῆσαι...). Para una comparación, a este propósito, entre las dos aporías mencionadas, cf. W. Cavini, 2009, esp. pp. 175-179. Puede verse también M. Zingano, 2010, pp. 51 s., quien considera que ambas aporías aluden, «en sus dos facetas», a «una misma dificultad».

<sup>11</sup> Este lenguaje recuerda la explicación aristotélica de uno de los sentidos de καθ' αὐτό, en *Segundos analíticos* I 4, 73 b 5-8.

<sup>12</sup> Cf. 1001 a 27-29: εἰ δ' ἔστι τι αὐτὸ ἐν καὶ ὄν, ἀναγκαῖον οὐσίαν αὐτῶν εἶναι τὸ ἐν καὶ τὸ ὄν □ οὐ γὰρ ἕτερον τι καθόλου κατηγορεῖται ἀλλὰ ταῦτα αὐτά. No parece necesario enmendar aquí καθόλου, transmitido por todos los manuscritos, corrigiéndolo por καθ' οὐ, como hiciera Bonitz (cf. 1848, p. 53 y 1849, p. 163), seguido por G. Colle (1922, p. 275), W. Jaeger (su edición de *Metafísica*, p. 54) y Reale (1993, vol. II, p. 116 y 1993, vol. III, pp. 142 s.), entre otros. En efecto, como lo ha observado ya L. Robin (1908, pp. 517-518, n. 461<sup>2</sup>), seguido por W. D. Ross (1924, vol. I, pp. 244-245), J. Tricot (1966, vol. I, n. 4, pp. 156 s.), E. Berti (1979, p. 92, n. 9), L. Couloubaritsis (1983, p. 53, con n. 11), lo que Ar. quiere aquí demostrar es que el uno y el ente, entendidos como el *uno mismo* y el *ente mismo*, no tienen otras *ousíai* o esencias, respectivamente, que ellos mismos, pues, como son καθόλου μάλιστα πάντων (1002 a 21 s.), nada más universal podría predicarse de ellos. Cf., también en esta última dirección, J. J.

principal argumento es aquel según el cual, de admitirse *un ente mismo y un uno mismo* (τι αὐτὸ ὄν καὶ αὐτὸ ἓν), no podría haber *algo diferente, otra cosa* (ἕτερον), *aparte de* (παρὰ) ellos, que, en los respectivos casos, *sea o sea uno*, pues lo distinto de lo que es, no es, y lo distinto de lo que es uno, no es uno, de modo que necesariamente se recaerá en el monismo parmenídeo que aniquila las diferencias.<sup>14</sup> Esta argumentación aristotélica lleva implícita, como bien ha sido observado<sup>15</sup>, una asunción, que Aristóteles hace explícita en otros textos<sup>16</sup>, según la cual el admitir un αὐτὸ ὄν implica necesariamente atribuir al ὄν una significación unívoca, es decir, implica que el *ente* es una única *ousía*, una única *naturaleza*, consistente en no ser otra cosa que ente, de modo que si ella es común a todas las cosas, todas las cosas tendrán esta misma única naturaleza, única *ousía*, y no serán algo diferente de, otra cosa que, ente, algo aparte de ser ente. Y análogamente ocurre con la admisión de un αὐτὸ ἓν. Aristóteles argumenta aquí, pues, a favor de una contradicción entre el modo en que los platónicos conciben el ente y el uno (a saber, como *ousíai*) y la admisión por parte de ellos mismos de que el ente y el uno son *ousíai* de una pluralidad de cosas diferentes del uno y del ente concebidos de esa manera.

Seguramente Tomás era consciente de esta contradicción que Aristóteles intentaba poner aquí de manifiesto. De ahí sus reservas al adjudicar al propio Aristóteles la admisión de un *ipsum unum et ens*. En su comentario a la aporía XI de *Metafísica B*, Tomás considera que los argumentos adoptados allí por Aristóteles contra la admisión de un *ipsum ens* y de un *ipsum unum* no constituyen la expresión definitiva del pensamiento del Estagirita, sino solamente la expresión de una fase aporética, de duda, y remite para la solución de esta *dubitatio* a *Metafísica Λ*, considerando que allí Aristóteles efectivamente admite *aliquid separatum, quod sit ipsum unum et ens*, que si bien no es la sustancia de todas las cosas dotadas de unidad (*substantia omnium eorum quae sunt unum*), como pensaban los platónicos, sí es la causa y principio de su unidad

---

Cleary, 1995, pp. 216 s. con n. 59 de p. 217; A. Madigan, 1999, pp. 14 y 111 s.; J. Aguirre Santos, 2007, p. 267; W. Cavini, 2009, pp. 181 y 183 s.

<sup>13</sup> Cf. *Metafísica B* 4, 1001 a 5-12.; cf. 1, 996 a 5-9. El texto de la última cláusula del pasaje de B 4 al que hago aquí referencia, sc. el genitivo absoluto precedido por ὡς (ll. 11-12), es sumamente controvertido (vid. en *app. crit.* de la edición de Jaeger las variantes que presentan los manuscritos). I. Bekker, seguido por A. Schwegler (1847, vol. I, p. 60, si bien cf. *id.*, 1848, vol. III, pp. 140 s.), ha editado, de acuerdo con la mayoría de los manuscritos, esa cláusula así: ὡς οὐσης τῆς οὐσίας αὐτὸ τὸ ἓν εἶναι καὶ ὄν τι, la cual, tanto por razones gramaticales (quizás en el fondo infundadas; cf. W. Cavini, 2009, p. 180 con n. 16) como por razones de contenido (éstas fundadas, pues el ente en cuestión aquí no es *un ente* determinado, sino el *ente mismo*; vid. incluso A. Schwegler, 1848, vol. III, pp. 140 s.), ha sido corregida por H. Bonitz (1848, p. 52) de manera tentativa (cf. *id.*, *AM* II, p. 163). Sigo aquí a la mayor parte de los intérpretes y editores (cf. las ediciones de Christ, de Ross y de Jaeger) al leer en ll. 11-12, de acuerdo con la corrección que propusiera Bonitz, ὡς οὐσης τῆς οὐσίας αὐτοῦ τοῦ ἐν εἶναι καὶ ὄντι. Cf. W. Cavini, 2009, pp. 180 s., quien propone leer, aunque reconoce que «against, as a matter of fact, all the direct and the indirect tradition», ὡς οὐσης τῆς οὐσίας αὐτοῦ τοῦ ἐν εἶναι καὶ ὄν, y traduce: «as if *the substance* <of beings> were just to be one and being» (el subrayado le pertenece a Cavini).

<sup>14</sup> Monismo que Ar. expresa con la frase ἐν ἅπαντα εἶναι τὰ ὄντα καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ὄν. Cf. 1001 a 29 - b 1 y b 3-6.

<sup>15</sup> Cf., por ej., S. Mansion, 1955, n. 88, p. 172; E. Berti, 1979, pp. 96-98; 2005, p. 359 s.; 2010a, p. 481; 2003, pp. 118-120; 2004, p. 65 (cf. *id.*, 2008, p. 314); A. Madigan, 1999, pp. 112 s. Pero puede verse ya el comentario de Alejandro de Afrodisias, *In Met.*, esp. 226, 7-9: τοῦτο γὰρ συμβαίνει εἰ τὸ ὄν καὶ ἐν οὐσίαι εἰσὶ καὶ μὴ ὁμονύμως λέγεται. ἔσται δὴ, καθάπερ Παρμενίδης ἔλεγεν, ἐν ἅπαντα τὰ ὄντα, καὶ τοῦτο τὸ ἐν ἔσται μόνον ὄν.

<sup>16</sup> Cf. *Física* I 3 y 8, en el marco precisamente de una crítica a Parménides. Vid. también *Metafísica N* 2, 1088 b 35 - 1089 a 19, texto en que puede advertirse justamente una crítica al *Sofista* de Platón y su intento de combatir el monismo parmenídeo.

(*omnibus unitatis causa et principium*)<sup>17</sup>. Está claro que, paralelamente a esto último, él quiere también decir aquí que tal *ipsum unum et ens* aristotélico, si bien no es la sustancia de todas las cosas que son entes, es la causa y principio de su ser. Como se ve, Tomás introduce así una distinción entre el *ipsum ens* (prescindo aquí del *ipsum unum* para no complicar las cosas) admitido por Platón y el *ipsum ens* admitido, según Tomás, por Aristóteles. La diferencia consistiría en el hecho de que el platónico sería *substantia*, es decir, esencia, o causa formal, de todos los entes, mientras que el aristotélico, si bien es, al igual que el platónico, un *ipsum ens*, esto es, un ente por esencia, no sería, como el platónico, causa formal, sino, debemos aquí suponer, causa eficiente de todos los entes. Supuesta esta diferencia, en su propia teología Tomás toma partido por el *ipsum ens* que él atribuye a Aristóteles. Así, en *Summa contra gentiles*, luego de haber demostrado que Dios es *esse per essentiam*, presenta varios argumentos para mostrar que ello de ninguna manera implica sostener que Dios *el ser formal de todas las cosas* (*esse formale omnium*), como algunos han podido creer, dice, influenciados por afirmaciones mal entendidas de Dionisio (cf. *Summa contra gentiles* I, 26-27). Sin embargo, a pesar de sus repetidas intenciones de negar que Dios sea entendido como el ser formal de todas las cosas, para alejarse así de los platónicos, en ciertos pasajes, Tomás llega a afirmar que Dios, en cuanto es sólo ser, «es, en cierto modo, especie de todas las formas subsistentes que participan del ser».<sup>18</sup>

De su parte, Heidegger, por las expresiones que utiliza al referirse al primer motor inmóvil aristotélico, no parece, como tantos otros, haberse percatado de la contradicción en la que, según la argumentación de Aristóteles antes presentada, incurrían los platónicos. Por ello no encontramos en su interpretación, como sí encontramos en Tomás, reserva o distinción alguna que tuviera al menos la intención de evadir, de alguna manera, la consecuencia que para Aristóteles se deriva de la admisión de un *αὐτὸ ὄν*, de un *ipsum esse*, de un ser o ente por esencia.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Tomás de Aquino, *in Met.* III, lect. XII, 501: «Huius autem dubitationis solutio ab Aristotele in sequentibus traditur. Quod enim sit aliquod separatum, quod sit ipsum unum et ens, infra in duodecimo probabit, ostendens unitatem primi principii omnino separati, quod tamen non est substantia omnium eorum quae sunt unum, sicut Platonicus putabant, sed est omnibus unitatis causa et principium».

<sup>18</sup> *De potentia*, q. 6, a. 6, ad 5: «Ad quintum dicendum, quod secundum philosophum, etiam in causis formalibus prius et posterius invenitur; unde nihil prohibet unam formam per alterius formae participationem formari; et sic ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse». Por otra parte, teniendo que expresar mediante un concepto filosófico la relación entre Dios, concebido como *esse ipsum subsistens*, y todos los demás entes, no puede más que recurrir a la noción de ‘participación’, que expresa, como es sabido, precisamente la relación que para Platón se da entre cada cosa y su Idea, es decir, su forma (*Summa contra gentiles* II 15; *Summa theologiae* I, q. 44, a.1; II, 1, q. 61, a. 1; *Compendium theologiae* I 68).

<sup>19</sup> La tendencia, de la cual Tomás intenta pero no parece poder sustraerse completamente, a interpretar al dios de Ar. como causa formal de los seres, como *forma formarum*, ha nacido hace mucho tiempo en la historia del “aristotelismo” como consecuencia de los ya tempranos intentos de sincretizar la metafísica platónica con la aristotélica y pervive aún en nuestros días, en algunos casos sin siquiera la mínima intención, que encontramos, p. ej., en Tomás, de ser resistida. Transcribo aquí un texto de un intérprete de la *Metafísica* de Ar. que, si bien no es tan reciente, resulta significativo y ejemplificativo de muchos otros que podríamos citar a este efecto: «De ces deux philosophies,... la seconde [*sc.* la filosofía aristotélica] procède par l’analyse qui réduit l’être à l’essence de son individualité, c’est-à-dire qui le réduit, par l’élimination graduelle de la matière, à la pensée qui vit en lui, et enfin, au delà de toute pensée particulière à la Pensée absolue, *forme de toutes les formes*, essence supérieure de toutes les essences, en laquelle tout a la vie et l’action, *foyer unique où convergent tous ces rayons qui nous appareissent dispersés, et où ils ne sont plus qu’une même flamme et qu’une même lumière*» (F. Ravaisson, 1846, pp. 566 s.; yo subrayo). Cf. también el siguiente texto de W. Jaeger: «Denn aus der bewegten Welt der Dinge, die als sich entwickelnde und in der Materie verwirklichende Formen begriffen werden, steigt Aristoteles auf zu dem unbewegten Ziel und Urquell ihrer Bewegung, *der Form aller Formen*, dem reinen Akt, der

Ha de notarse que tanto la remisión de Tomás al libro  $\Lambda$  para la solución de la aporía XI como su afirmación de que allí Aristóteles prueba que hay un *ipsum unum et ens* carecen de legitimidad. En efecto, por un lado, Aristóteles se encarga de presentar una solución a dicha aporía, con remisión explícita a la misma, no en el libro  $\Lambda$ , sino en el libro I<sup>20</sup>, haciendo allí (cf. 2, 1053 b 16-26), como también en otros lugares de *Metafísica*<sup>21</sup>, definitivamente suyos los argumentos contrarios a la admisión de un ente por esencia y de un uno por esencia.<sup>22</sup> Y, por otro lado, en el libro  $\Lambda$  Aristóteles en absoluto afirma que la *ousía* primera –en el sentido de primer motor inmóvil– deba entenderse como el ente mismo o el uno mismo, es decir, como algo cuya naturaleza o *ousía* no sea otra que el ente o el uno, sino que justamente sostiene que el primer motor inmóvil es un ente determinado cuya esencia es el pensar (cf. *Metafísica*  $\Lambda$  7, 1072 b 18-21; 9, 1074 b 33-35, 1075 a 3-5, 5-10).<sup>23</sup>

---

von allem Stofflichen freien, schöpferisch tätigen Formkraft» (1995, p. 229; yo subrayo). Recordemos que Heidegger conoce, ya en la época del curso en cuestión, este libro de Jaeger, que apareciera en 1923.

<sup>20</sup> Para la remisión, cf. 1053 b 10. Puede compararse la formulación de la aporía en B (4, 1001 a 4-8) y la formulación de la misma en I (2, 1053 b 9-15). Una comparación detallada de ambas formulaciones puede verse en L. Elders, 1961, pp. 80 s.

<sup>21</sup> Cf. Z 16, 1040 b 6-19; N 2, 1088 b 35 - 1089 a 19. En este último texto Ar. critica claramente el intento llevado a cabo por Platón en el *Sofista*, mediante la admisión del no-ser (en la forma de lo diverso), de salir del monismo parmenídeo. Ar. considera que este instrumento conceptual del que se sirve Platón es insuficiente y lleva a resultados contradictorios. En particular, la causa de la recaída de Platón en el monismo era para Ar. el seguir concibiendo el ser como unívoco, tal como precisamente lo había concebido, siempre según Ar., el mismo Parménides (cf. *Metafísica* A 5, 986 b 16, donde Ar. dice que Parménides entendía el ser como τὸ κατὰ λόγον ἓν). En otros términos, el problema de Platón residía, según Ar., en concebir el ser como un γένος. Cf. J. Annas, 1976, pp. 201 s. y 205-207, quien si bien admitía que Ar. está teniendo en cuenta el *Sofista* en este texto, consideraba que el Estarigita no había entendido el intento de salir del monismo parmenídeo llevado a cabo por su maestro en ese diálogo. Al parecer, la autora habría cambiado luego su opinión en una comunicación personal a J. J. Cleary, quien da cuenta de la misma en su 1995, n. 62, p. 218.

<sup>22</sup> Estoy de acuerdo con I. Bell, 2004, pp. 142 s., acerca de que, en realidad, no hace falta esperar a encontrarse en la *Metafísica*, fuera del libro B, con los textos mencionados en la nota anterior para conocer la actitud de Ar. frente a la posición que en la aporía XI él adjudica a Platón y los pitagóricos. La negación de que el ser y el uno son οὐσίαι está implicada, por tomar un ejemplo, en la consideración *Metafísica*  $\Gamma$  2 del ser y del uno como πρὸς ἓν λεγόμενα. En lo que no puedo estar de acuerdo con este intérprete es en su consideración acerca de que el uso aristotélico de la relación πρὸς ἓν a nivel de la vinculación ‘ousía - categorías accidentales’ tiene un propósito de *reducción* de la investigación del ente en cuanto ente a la *ousía*, mientras que a nivel de la vinculación de los distintos tipos de *ousía* se trataría más bien de una *concentración* y no de una reducción –cf. *ibid.*, pp. 218-223; para πρὸς ἓν en el primer nivel, cf. *ibid.*, pp. 57-60; cf. también *id.*, 1999, pp. 87 ss., esp. p. 104, donde escribe: «The πρὸς ἓν reduction of being to substance requires that this [*sc.* la investigación de las causas y principios de los entes en cuanto entes –*Met.* E 1, 1025 b 3-4–] be an investigation into the principles and causes of substances qua substances»; para πρὸς ἓν en el segundo nivel, cf. *id.*, 2004, pp. 199 ss. La relación πρὸς ἓν de ningún modo, y en ningún caso, ha de interpretarse, a mi entender, como un mecanismo *reductivo*. Es ésta, sin embargo, una temática cuyo tratamiento detallado excede el objeto de este trabajo.

<sup>23</sup> Cf. S. Mansion, 1955, p. 179: «On ne peut dire d’aucune façon que les substances immatérielles sont l’essence des choses sensibles. Elles ne sont l’essence de rien d’autre que d’elles-mêmes. Mais elles le sont. Ce sont des formes bien déterminées. Dieu, la substance absolument première, n’échappe pas à cette loi. Il est une essence parfaite, mais finie. Aristote ne pouvait le concevoir comme un Être pur, c’est-à-dire un être dont l’essence se confond avec l’existence, car ç’aurait été à ses yeux revenir à l’Être en soi et à toutes les difficultés du platonisme».

El hecho de que Ar. indique una vez el primer motor inmóvil como lo que es ἀπλῶς (1072 b 13) no quiere decir que este principio sea solamente ser, esto es, que tenga el ser como esencia, sino que significa, como puede verse por el contexto en el que esta expresión aparece, que, siendo necesariamente, no puede ser, en ningún aspecto, de otro modo que como es, lo que no le impide –sino que, al contrario, tiene como consecuencia– ser un ente determinado. Del mismo modo, dicho sea de paso (y cf. W. Leszl, 1970, p. 74), cuando Ar. indica la οὐσία como lo que es ἀπλῶς sólo quiere decir, presumiblemente, que ella es de un modo independiente, diferenciándola de las otras realidades, que tienen un *status*

El rechazo explícito por parte de Aristóteles de la tesis en cuestión parece, pues, constituir un rechazo *ante literam* a concepciones tales como las de Tomás de Aquino y de Martin Heidegger del primer motor inmóvil aristotélico, por lo demás tan extendidas a líneas interpretativas de Aristóteles que incluso poco comparten, fuera de este punto, con las de los autores mencionados.

Para finalizar, en base a lo dicho aquí, creo que razonablemente cabe sugerir que la interpretación no-aristotélica del primer motor inmóvil aristotélico como *el ser mismo, el ente mismo*, es decir, como el ente o el ser por esencia, como el ente que se arroja para sí el ser, interpretación que Heidegger, por lo demás, ha mantenido durante toda su carrera, es una condición necesaria para poder hablar de la “estructura onto-teológica” de la *Metafísica* de Aristóteles, entendida como signo del olvido de la diferencia ontológica entre ser y ente (de la confusión entre ser y ente) y, consecuentemente, como “olvido del ser”, por lo que cabe *cuestionar* que la concepción metafísica del «exigente Aristóteles»<sup>24</sup> pueda razonablemente interpretarse en esa clave y, sobre todo, operar como un hito en la interpretación ontoteológica de la metafísica occidental, de la metafísica sin más.<sup>25</sup>

## Referencias bibliográficas

### *Textos de Aristóteles (con o sin comentarios):*

Bekker, I. (1960) *Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica. Volumen alterum* (2ª ed., al cuidado de Olof Gigon). Berlin: W. De Gruyter.

Bonitz, H. (1848, 1849). *Aristotelis Metaphysica recognovit et enarravit*. (2 vols.). Bonn: Marcus.

Jaeger, W. (1957) *Aristotelis Metaphysica – Recognovit brevique adnotatione critica instruxit*. Oxford: Clarendon Press.

---

dependiente respecto de ella (*cf. Metafísica Z 1, 1028 a 29-31*). Tomás de Aquino, además de definir a Dios como *esse ipsum subsistens*, también lo define como *ipsum intelligere subsistens* (*Summa theologiae* I, q. 54, a. 1; *cf. q. 14, a. 4 ad 2 et 3*), considerando evidentemente esta última definición como compatible con la primera.

<sup>24</sup> Así lo llama Séneca en *De brevitate vitae ad Pavlinvm* I 2 (ed. L. D. Reynolds).

<sup>25</sup> E. Berti considera que precisamente la atribución por parte de Heidegger (influenciado en esto por la escolástica) a Ar. de una concepción de la *ousía*, y luego del dios, como ser por esencia es la raíz de la que Heidegger mismo llamará luego la confusión entre ser y ente, es decir, el olvido de la diferencia ontológica, propio de la metafísica *tout court* (1992, pp. 69 y 79). *Cf.* también E. Berti, 1993, esp. pp. 256 s.; *id.*, 1994, esp. pp. 79-82; *id.*, 2004, pp. 63 s.; más en particular e *in extenso* sobre la interpretación heideggeriana de la metafísica aristotélica en el curso de verano de 1926, *id.*, 2010b, pp. 273-286 y 2007, pp. 85-104. Para una crítica de la lectura heideggeriana de la metafísica aristotélica en clave ontoteológica, *cf.*, además, P. Aubenque, 2009, pp. 373-386, esp. pp. 385 s.; O. Boulnois, 1995, esp. pp. 85-93, 107 s. Éste último, en p. 93, escribe: «...le concept d'ontothéologie est très utile si nous voulons comprendre une interprétation dominante d'Aristote, mais il n'est pas assez rigoureux pour expliquer l'unité de la métaphysique d'Aristote». En una dirección semejante a este último intérprete, en cuanto al aspecto aquí considerado, se expresaba ya R. Lefebvre en su art. de 1990 sobre «l'image onto-théologique de la *Métaphysique* d'Aristote», en el que pretendía subrayar no sólo la estrechez del vocablo en cuestión sino también su indeterminación (*cf.* p. 126): al comienzo del art. se lee: «...la vision onto-théologique de la métaphysique d'Aristote n'est pas sans inconvénients, à certains égards lieu commun pour une pensée qui paradoxalement deviendrait dogmatique, si elle croyait avoir résolu les difficultés posés à l'interprète par la *Métaphysique*, en disant qu'il s'agit d'une "onto-théologie"» (p. 126); al final de su recorrido de las que él considera las interpretaciones ontoteológicas de la *Metafísica*, escribe: «L'image de l'ontothéologie est mal fixée, et ce qu'il importe est de dire quelle sorte d'ontothéologie est celle contenue dans la *Métaphysique* d'Aristote, question comme on le voit à tout le moins discutée» (p. 151); en fin, cierra su art. con las palabras siguientes: «On voit combien tout reste à faire, en tout cas, quand on a dit de la métaphysique d'Aristote qu'elle est une onto-théologie» (p. 170).

- Ross, W. D. (1924). *Aristotle's Metaphysics – A Revised Text with Introduction and Commentary*. (2 vols.). Oxford: Clarendon Press.
- (1936) *Aristotle's Physics – A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Schwegler, A. (1847, 1848). *Die Metaphysik des Aristoteles – Grundtext, Übersetzung und Commentar*. (4 vols.). Tübingen: L. Fr. Fues.
- Von Christ, W. (1895) *Aristotelis Metaphysica recognovit* (Nova impressio correctior). Leipzig: Teubner.

### **Textos de Tomás de Aquino:**

- S. Thomae Aquinatis. (1964) *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Torino-Roma: Marietti, 1964.
- (1961) *Summa contra Gentiles*. Torino: Marietti.
- (1962-1963) *Summa Theologiae*. Torino: Marietti.
- (1954) *Compendium Theologiae*. Torino: Marietti.
- (1965) *De potentia*, en *Quaestiones disputatae II*. Torino: Marietti.

### **Demás referencias:**

- Aguirre Santos, J. (2007). *La aporía en Aristóteles. Libros B y K 1-2 de la Metafísica*. Madrid: Dykinson.
- Alejandro de Afrodisias.(1891) *In Aristoteles Metaphysica Commentaria* (ed. Hayduck). Berlin: Reimer.
- Annas, J. (1976). *Aristotle's Metaphysics Books M and N – Translated with introduction and notes*. Oxford: Clarendon Press.
- Aubenque, P. (2009). La question de l'ontothéologie chez Aristote et Hegel. En P. Aubenque, *Problèmes aristotéliens I: Philosophie théorique*. Paris: Vrin, pp. 373-386.
- Bell, I. (2004). *Metaphysics as an Aristotelian Science*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- (1999). Demonstration in Aristotle's *Metaphysics*. *Apeiron*, XXXII, pp. 75-108.
- Berti, E. (1979). Le problème de la substantialité de l'être et de l'un dans la *Métaphysique*. En Pierre Aubenque (ed.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote. Actes du VI<sup>e</sup> symposium aristotelicum*. Paris: Vrin, pp. 89-129.
- (1992). *Aristotele nel Novecento*, Roma - Bari: Laterza.
- (1993). La *Metafísica* di Aristotele: "onto-teologia" o "filosofia prima"? *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, LXXXV, pp. 256-282.
- (1994). La dottrina aristotelica delle categorie in Trendelenburg, Brentano e Heidegger. En Gómez Pin, Víctor (ed.), *Actas del Primer Congreso Internacional de Ontología: Categorías e ineligibilidad global – El proyecto ontológico a través de la reflexión contemporánea*. Bellaterra: Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 77-82.
- (2003). L'essere e l'uno in *Metaph. B*. En V. Celluprica (ed.), *Il libro B della Metafísica di Aristotele – Atti del Colloquio Roma, 30 novembre - 1 dicembre 2000*. Napoli: Bibliopolis, pp. 103-126.
- (2004). Diferencia entre la concepción platónica y la concepción aristotélica del ser. En J. Araos San Martín (ed.), *Amor a la sabiduría – Estudios de metafísica y ética en homenaje al Profesor Juan de Dios Vial Larraín*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, pp. 59-73.
- (2005). L'essere e le sue ragioni da Parmenide ad Aristotele. En E. Berti, *Nuovi studi aristotelici. Vol. II: Fisica, antropologia e metafísica*. Brescia: Morcelliana, pp. 345-363.

- (2008). Aristotélisme et néoplatonisme dans le commentaire de Saint Thomas sur la *Métaphysique*. En E. Berti, *Dialectique, Physique et Métaphysique – Études sur Aristote*. Louvain-la-neuve: Éditions Peeters, pp. 311-327.
- (2010a). Being and Essence in Contemporary Interpretations of Aristotle. En E. Berti, *Nuovi studi aristotelici. Vol. IV/2: L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*. Brescia: Morcelliana, pp. 459-484.
- (2010b). Quando Heidegger era ancora "aristotelico". En E. Berti, *Nuovi studi aristotelici. Vol. IV/2: L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea*. Brescia: Morcelliana, pp. 273-286.
- (2007). La interpretación heideggeriana de la metafísica de Aristóteles como ontoteología. En L. Sáez Pérez, J. de la Higuera y J. Zuñiga (eds.), *Pensar la nada: Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 85-104.
- Boulnois, O. (1995). Quand commence l'ontothéologie? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot. *Revue Thomiste*, 95, pp. 85-108.
- Cavini, W. (2009). *Aporia* 11. En M. Crubellier y A. Laks (eds.), *Aristotle's Metaphysics Beta – XVI Symposium Aristotelicum* (Lille, 20-24, August 2002). Oxford: Oxford University Press, pp. 175-188.
- Cleary, J. J. (1995). *Aristotle and Mathematics – Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics*. Leiden - New York - Köln: Brill.
- Colle, G. (1922). *La Métaphysique. Livres II et III – Traduction et commentaire*. Louvain – Paris: Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain - Librairie Félix Alcan.
- Couloubaritsis, L. (1983). L'Être et l'Un chez Aristote (I). *Revue de Philosophie Ancienne* 1, 1983, pp. 49-98.
- Courtine, J.-F. (1989). Différence ontologique et analogie de l'être. Le tournant suarézien. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 83, N° 2, pp. 41-67.
- (2005). *Inventio analogiae – Métaphysique et ontothéologie*. Paris: Vrin.
- Elders, L. (1961). *Aristotle's Theory of the One – A Commentary on Book X of the Metaphysics*. Assen: Van Gorcum & Comp.
- Heidegger, M. (1991). *Kant und das Problem der Metaphysik*. (5<sup>a</sup> ed., ed. de W.-Fr. von Herrmann). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- (1969). *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- (1976). *Wegmarken*. (ed. de Fr.-W. von Herrmann). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- (2004). *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (Sommersemester, 1926). (2<sup>a</sup> ed., ed. de Franz-Karl Blust). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- (2005). *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (Sommersemester 1922) – *Anhang: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. *Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät* (1922). (ed. De Günther Neumann). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- (2006). *Identität und Differenz*. (ed. de Fr.-W. von Herrmann). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Jaeger, W. (1995). *Aristoteles – Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. (2<sup>a</sup> ed.). Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.
- Lefebvre, R. (1990). L'image onto-théologique de la *Métaphysique* d'Aristote. *Revue de Philosophie Ancienne*, VIII-2, pp. 123-172.
- Leszl, W. (1970). *Logic and Metaphysics in Aristotle – Aristotle's Treatment of Types of Equivocity and its Relevance to his Metaphysical Theories*. Padova: Antenore.



- Madigan, A. (1999). *Aristotle. Metaphysics Books B and K 1-2 – Translated with a Commentary*. New York: Oxford University Press.
- Mansion, S. (1955). Les apories de la *Métaphysique* aristotélicienne. En AA. VV., *Autour d'Aristote – Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, pp. 141-179.
- Ravaisson, F. (1846). *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*. (Tome II). Paris: Joubert
- Reale, G. (1993). Aristotele. *Metafisica – Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario*. (1ª ed. –mayor renovada–, 3 vols.). Milano: Vita e Pensiero.
- Robin, L. (1908). La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote – Étude historique et critique. Paris: Alcan.
- Tricot, J. (1966). *Aristote. La Métaphysique – Nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire*. (2 vols.), Paris, Vrin.
- Zingano, M. (2010). Aristóteles y la prueba de que el ser no es un género (*Metafísica III 3*). *Diánoia* LV, N° 65, pp. 41-65.

## **La teología política como hermenéutica**

Gonzalez, Alejandra (UBA, USAL)

Propongo un ejercicio de lectura para justificar el título de esta ponencia: Si la teología política puede ser considerada como una hermenéutica, ubicaremos un término que requiere, desde nuestra perspectiva, precisamente esa praxis que es interpretar. Tomemos el concepto de secularización. Plantearemos la siguiente hipótesis tentativa: el proceso de secularización moderno no ha encontrado hasta el presente una interpretación que lo lleve hasta sus límites. O de otro modo, y extremo aquí la definición tan equívoca de interpretación, no se ha realizado la crítica en el sentido nietzscheano. Mientras para Kant someter la razón a una crítica significa plantear sus límites y alcances, para Nietzsche la crítica verdaderamente significa disolver el objeto que se analiza. Es decir, pensar los conceptos límites de la representación que la conciencia se hace de ese objeto y con él de sí misma. Si lo que se creía verdadero no es más que una construcción que se hace coincidir mediante un forzamiento de lo real para que se ajuste al esquema representativo, entonces la conciencia no se puede saber a sí misma y sólo se la puede explicar desde fuera de ella. Se rompe el monismo y la unicidad entre conciencia y mundo. Así surgen nuevas metáforas para la conciencia, ahora es disfraz, autoengaño, velo, ideología, ilusión... Y lo que se plantea más bien es que ella es el efecto de sus determinaciones y no la causa de su ser. El proceso de secularización, que pretendería separar lo religioso de lo científico y hacer incluso de la política una ciencia, tiene que pensar aún la frontera que se va construyendo en el seno de la misma conciencia entre el mito y la racionalidad por una fuerza que la escinde estructuralmente y que no es el producto de la voluntad de saber. La fragmentación del sistema hegeliano como completud imaginaria de ser y saber se va erosionando a través de una serie de momentos: nos centraremos en la crítica de la religión que fue el primer objeto del proceso de secularización.

La teología política ha tomado algo de la deconstrucción marxista de la religión, que no es un cuestionamiento objetivo de los contenidos de la fe religiosa, sino de la función y finalidad política, psíquica y social de la religión y de la iglesia. Marx no se pregunta teóricamente si una doctrina teológica es verdadera o no, sino por qué los hombres creen en ella. Así puede analizar si es opresora o liberadora, alienante o humanizadora. La praxis religiosa o eclesial es elevada a criterio de verdad para dar cuenta no de los resultados de la contemplación de la verdad sino de su función operativa, es decir los efectos de sentido políticos que produce.

Marx plantea una ecuación: la crítica a la religión es a la crítica a la política como la crítica a la teología es a la crítica al derecho. Así solo produciéndose el trabajo de la disolución del velo religioso, puede recuperar el hombre su capacidad de acción transformadora de lo real. Lo que estaría implícito en la religión es la expulsión y aquí Marx todavía no va más allá de Feuerbach, de la potencia humana que queda entonces del lado de la debilidad, para proyectarla del lado de la omnipotencia divina. La imposibilidad de la justicia queda en el orden de las leyes humanas y la justicia infinita es atributo del orden divino. Pero luego de disipada esa religiosidad que es el obstáculo que impide la transformación de lo real, incluso todavía resta hacer una crítica de la teología en tanto fundamento del derecho. Otro modo de decirlo, es que tal vez la tarea hermenéutica de la teología política hoy sea preguntarse por los potenciales políticos de las metáforas teológicas, esto en palabras de Jakob Taubes, quien se planteaba este programa en oposición al de Carl Schmitt quien pretendía encontrar los potenciales teológicos de los conceptos jurídicos.

## I

El proceso de secularización en la óptica kierkegaardiana está vinculado con la disolución del cristianismo histórico. La angustia que acompaña a este proceso por el que el sujeto introduce la duda en el campo de la fe, termina demostrando lo imposible de un sistema que pretende identificar al hombre con Dios, poner a la reconciliación en el centro de la religiosidad y devaluar la propia muerte en una filosofía de la historia transformada en teodicea. Cuando en *Mi punto de vista*, Kierkegaard separa los estadios ético y religioso, opera una redefinición de todos esos planos. Liga a la ética al matrimonio y a la profesión, a las formas burguesas del devenir hegeliano. En cambio la religión será vinculada con el salto cualitativo de Abraham, la repetición de la eternidad, y la salida del tiempo histórico. Es el caballero de la fe, el absurdo y lo inconmensurable, es un Dios que quien sabe si nos ama o nos odia, porque no hay saber sobre él, y por lo tanto sobre nosotros, sino inscripción de la angustia como marca de la emergencia de la subjetividad.

Este planteo se opone a toda teología pensada como ciencia suprema, o a todo sistema de la filosofía donde la finitud humana es reabsorbida en el saber divino. Riesgo de la fe que consiste en asumir la condición humana, a partir de la pregunta ontológica por el ser de Dios. La emergencia del individuo en el momento en que se juega la posibilidad desde la imposibilidad fundamental de capturar a Dios en un saber. Sin embargo, hay concepto, pero porque se da la comunicación. Hay relación con Dios. Un Ante Dios, del que la escritura podría ser testimonio. No de Dios ni del individuo, sino de su relación. La libertad no es, entonces, un juicio sino un vértigo. La reflexión de la libertad en el seno de la posibilidad, surgiendo no del saber sino del salto. Fin de la representación clásica, ya no anticipación sino instante. Acto y no acción. No hay más diferencia sometida al régimen de la representación. El cristianismo es una opción, y se decide por la condición del deseo. Por eso la fe pertenece al orden del acto. Su momento primero es retomar el problema de la lectura, estar a la escucha de Dios. Nadie nace cristiano, sino que se convierte en tal por “la eterna decisión de la interioridad”. Sin prueba alguna, como la relación que une a los amantes: nunca pueden llegar a otra cosa que a creer que el otro lo ama. Solo cabe poner a prueba el amor en el orden de la comunicación. El acto de la fe es escucha. Y la escritura testimonia ese pasaje, que para no remitirse nuevamente a la identidad, se arriesga al salto. Así la secularización es en este caso la separación de una teología transformada en teodicea, en una iglesia vuelta institución del estado. Kierkegaard denuncia el pecado del saber e inaugura una religiosidad atravesada por el temor y el temblor que no concilia nunca el orden inconmensurable de lo divino con la esfera estatal. La teología como ciencia suprema y fundamento del derecho queda reducida al polvo con que la ética burguesa santifica el matrimonio y la profesión.

Los genealogistas buscan un origen donde se hallarían los valores morales primeros más allá de las diferencias que las religiones habrían ido construyendo en la historia. Pero Nietzsche denuncia que allí sólo se encuentra la voluntad de poder del amo que constituye lo que le conviene, lo bueno para sí, que pasa a ser lo bueno en sí para el resto de la comunidad que acepta las imposiciones del más fuerte. Frente a esta fuerza activa, las fuerzas reactivas, que no pueden generar valores por la debilidad de su voluntad, transforman irónicamente en moralidad su propia derrota. Así la compasión, la piedad, el remordimiento, la humildad aparecen como genuinas concepciones morales, cuando en realidad son el resabio, lo que queda de espíritus derrotados incapaces de imponer su propia visión del mundo. La democracia sólo sería

la forma histórica de la decadencia del Estado, mientras que el socialismo radical sólo es despotismo. El hombre como ser político se convirtió en animal gregario. Por eso Zaratustra, el nombre de ese espíritu nuevo, implica el desprecio de la humanidad decadente. La democracia engendra una masa dispuesta a entregarse en manos de los conductores y a someterse a la planificación de Europa entera. La masa se ha atrevido a matar a Dios, sólo para ser otra vez nivelada y dominada por estos nuevos señores de la tierra.

La enorme inversión operada por Nietzsche arrastra consigo también a la cultura y la ciencia moderna. La degeneración del saber descalabra a la cultura en dos vertientes: por una parte en un conocimiento especializado y erudito alejado del placer y la vida (el que desespera a Fausto) y por otra en cultura general y periodística para consumo masivo forjado por los medios de comunicación. La humanidad, que ha adquirido los caracteres mediocres de la burguesía y el sometimiento resentido del proletariado, cree dominar el orden del tiempo y de su sentido. Sólo una aristocracia de corazones ardientes, dionisiacos, valoraría el noble deleite del ocio creador que se plasma en la música y la poesía. Para eso Nietzsche exigiría la superación de la cristianización del mundo o de la mundanización del cristianismo. La muerte de Dios, a quien el hombre moderno ha matado al quitarle el lugar de fundamento, exige al hombre que quiera por sí mismo. Si ningún dios dicta ya sus imperativos, es el propio hombre, Zaratustra, quien no debe subordinarse a deber alguno, y querer lo que es, en una afirmación explícita del ser. La superación del hombre lo despoja de ese puesto incierto entre Dios y los animales, para sostenerse en sí mismo como una pura potencia que se erige sobre el vacío y combate contra la nada. Así retoma la potencia instintiva de Dioniso con la forma luminosa de Apolo para dar vida a la contingencia de la vida en su lucha contra la muerte. Puro juego de azar de la voluntad de poder contra la oscuridad de la muerte y las fuerzas reactivas.

Nietzsche desprecia tanto el sometimiento del presente en función de una vida feliz en el futuro pregonado por el cristianismo, como la mediocridad de un mundo sin dioses que ya no espera nada más que ser alimentado a cambio de su sujeción. La democracia de masas es la reducción de la cualidad individual a la mera cantidad. Un gobierno de mediocres, con una multitud de trabajadores que se ajustan a la obediencia debida habiendo renunciado a pensar, porque ya no conocen el ocio. Solo queda el circo para la multitud embrutecida.

La secularización se produce aquí cuando la teología es reinscripta como fundamento de las fuerzas reactivas, nihilismo activo; ya no solamente la nada de voluntad de la languideciente fuerza del esclavo encarnado en el Jesús idiota que pintó Nietzsche, sino la voluntad de nada presente en el sacerdote cuyo epígono es Pablo de Tarso.

Freud se planteó el problema de la representación cuando consideró que el inconsciente no es un dato psicológico. Se trata más bien del acceso privilegiado por la vía del relato interrumpido de la conciencia a otro discurso. Una voz que irrumpe para poner en juego algo de la indeterminación, de lo que no tiene forma. Materia prima, llamaba a esto Aristóteles, la absoluta indeterminación. Ese elemento pulsional, un concepto límite que permite nominar el borde entre lo psíquico y lo somático, es el modo que asume una comprensión materialista de lo real, o como lo expresa Bataille, construye una representación de la materia. ¿Cómo salir de la lógica concienzialista hegeliana? Por la lógica del deseo que es capaz de leer en las representaciones concientes el trabajo de la represión que separa a ambas, censurando o disfrazando una vez más lo inadmisibile. Pareciera que Freud retorna a ese momento en que Descartes plantea el punto mismo del cógito antes de precipitarse en las representaciones de la

ciencia sin sujeto. Ese instante impide toda identificación del sujeto con representación o signo alguno. Lo caracteriza precisamente como cierta falta de identidad, con esa falta que plantea al inconsciente como una posición, y al sujeto como el punto de no identidad del saber consigo mismo. Sin embargo, ya no se puede llegar al saber absoluto sino que debemos retener un momento del idealismo que éste mismo olvidó: algo que no es del orden del ser ni del no ser, la cosa kantiana. Ella no es fundamento, ni lo que está por debajo sino la falta de significante en sí. En todo caso, no se trata de una nueva ontología que desplaza a la conciencia sino más bien de una ética. Por eso las preocupaciones girarán de ahora en más, no en torno al estatuto óntico del sujeto, a su condición de ente primordial, sino a su condicionamiento ético. Así un ser viviente arrojado en un tiempo y un espacio se constituirá en sujeto por la vía de una ley, la de la lengua, la de la cultura que lo arranca para siempre, no sin dolor, del ámbito de la naturaleza. Secularización, entonces que separa lo religioso de lo político. La religión no es más que una ilusión, para Freud, una *weltanschauung*, una concepción del universo, como lo es también la filosofía como sistema, el arte, el socialismo utópico. Mezclas de representaciones imaginarias y conceptos vagos, parten de la hipótesis de un principio superior a partir del que se derivan respuestas para todas las preguntas y normas prácticas para la acción. Abolida la angustia, porque la completud adviene en el campo de lo teórico y lo práctico, la religión alivia, calma, consuela, junto con toda otra articulación conceptual, allí la teología, que pretende tranquilizar las mentes y organizar las conductas. Además, estados e iglesias institucionalizan el pensamiento y la creencia al punto de alcanzar la totalización del sujeto, es decir, su abolición.

## II

Si la crítica de la modernidad ha sido llevada a cabo, precisamente como un proceso de secularización es decir, como separación de lo religioso respecto de lo político, la teología no podría ser ya sostenida como soporte del sujeto de la representación. Tal vez haya que ir aún más allá, disolver ese objeto de estudio, dicho nietzscheanamente, abandonarla como sustento de las ilusiones, describirla en su funcionamiento institucional y denunciarla como fundamento del derecho.

En ese sentido, la teología política como hermenéutica implicaría no estatuir una dogmática nueva, sino hacerla consciente de su propia función política. No hay teología apolítica, desde ningún punto de vista, en el sentido semiótico del término. No se trata de la emancipación de la tradición, únicamente, secularización de lo Sagrado, devaluación del sentido originario y orientación a lo posible. Sería necesaria una hermenéutica rigurosa de los modos en que la teología como política condicionó los márgenes de la libertad y la opresión en las manifestaciones dogmáticas y litúrgicas del poder. Y en relación al término secularización, una hermenéutica rigurosa, como la que nos propusimos, develaría tal vez que una vez derrumbado las jerarquías ordenadoras de un mundo centrado en Dios y su omnipotencia que destilaba su dominio sobre clases o estamentos perfectamente orgánicos y en una naturaleza ordenada, el caos ha irrumpido en la estructura política. El principio del equilibrio no basta para organizar racionalmente las fuerzas, y el mito ha adquirido la forma de la sangre, la tierra, la raza... El moderno proceso de secularización creyó que con la muerte del Dios de la filosofía, esa potencia oscura se llevaba también tras de sí, el mal, la injusticia, el lastre de la superstición y el atraso. No reparó que en el corazón del hombre burgués se abría nuevamente la escisión que permitía bajo modos más sutiles o al menos más imperceptibles, renovados modos de autoengaño. ¿por qué el marxismo no sería una

ideología, el psicoanálisis no devendría a un psicología del yo autoafirmado, la escritura kierkegaardiana una reacción individualista y conservadora y Nietzsche un triste prólogo del nazismo? Si en algo pudiera hoy contribuir una teología política sería en hacer una crítica de los becerros de oro, aunque sean los mercados o los planes de ajuste, que recupere el aspecto profético de la denuncia del presente, contra los imperios y la concentración globalizante, que haga una crítica de la felicidad, como ilusión fetichista del consumo, que no sacrifique la vida de ningún hombre, en función de la justificación del pasado, ni de la glorificación de un futuro. Teología política como una hermenéutica que llegue al fondo de la crítica de toda lógica sacrificial del sujeto deseante, y permita el develamiento de los mecanismos del poder presentes en el activismo, que denuncie los rasgos idolátricos de toda política, y así permita separar la ilusión de la esperanza, la teodicea de la filosofía de la historia, la hegemonía de la verdad de la comprensión de lo imaginario y el estatuto de la creencia, la justificación de lo existente o su abandono radical por el arriesgado acto de devenir sujeto en la vida de la polis.

## Apuntes para una fenomenología epistolar

González Casares, Santiago (UNSAM), Eljatib, Axel Omar (UBA)

### I. Introducción.

Epístola. Acto íntimo de darme a mí mismo en una confesión comprometida. Testimonio de saberme otro y reivindicarme nuestro. Comunidad amorosa y reconocimiento de que lo propio me es ajeno. Escribiéndola asumo sinceramente la responsabilidad que inspira mi pluma, frente al llamado desmesurado y anárquico de tu huella que alienta la plegaria que me re-inventa.

¿Qué es lo que estamos haciendo cuando escribimos una carta? ¿Qué dice dicho fenómeno de nuestra existencia en cuanto tal?

El fenómeno epistolar es una manifestación vital (Dilthey) del diálogo originario que la hermenéutica presupone y fenómeno privilegiado para pensar su mostración desde una clave fenomenológica. Es posible hacerlo variar, en sentido fenomenológico, a fin de indagar en la índole de su aparecer dispar y discernir sus diferentes configuraciones. Entre ellas, pueden distinguirse modalidades “propias” (de *eigen*) o auténticas (en el sentido de Heidegger 2006) y modalidades mediocres y neutras (*uneigen*), como asimismo registros intermedios como por ejemplo la “carta-post-mortem” (como *El porvenir es largo* de Louis Althusser según una posible lectura de la lectura de Roudinesco 2009), la “carta-suicida” (Kurt Cobain), la “carta-abierta” (Rodolfo Walsh), la “carta-testimonio-poético” (Mme de Sévigné), “carta testimonio-histórico” (Victoria Ocampo desde Nuremberg<sup>1</sup>), la “carta-mensaje-ético-político” (correspondencia Cooke-Perón), la “carta-llamado-religioso” (San Pablo), entre otros.

Para realizar estas distinciones utilizamos algunas herramientas conceptuales y metodológicas de la fenomenología de la donación de J. L. Marion, quien arguye que para toda donación plena se debe en principio identificar un don (en nuestro caso, la carta), un donatario (el destinatario) y un adonado (*adonné*) (el remitente), de manera que, tal como argumentaremos, el fenómeno epistolar, dado que estos requisitos se encuentran cumplidos, se presta especialmente a esta clase de análisis. La carta, en su esencia, es don amoroso que se muestra como respuesta veraz (responsable) al llamado que me dijo primero y me mantiene atento e inquieto y al que respondo sin sentido, sin razón; llamado que rebalsa mi capacidad conceptual y me convoca a mi destino fatal, a mi aventura finita. Asimismo, el fenómeno epistolar en cuanto tal se muestra según el régimen del fenómeno saturado<sup>2</sup> (dado que la carta no es objeto), y subvierte por definición, al menos, la categoría de la cualidad (al igual que “el ídolo” en Marion). La carta me de-vuelve (*re-donne*) la intencionalidad del deseo que me incita a sentarme a

<sup>1</sup> “Comí a las 8 con Rory Cameron y su madre, y un pintor (en casa de Rory). [...] Dice que Hitler decidió matarse 3 días antes de hacerlo y que durante ese tiempo, Eva siguió haciéndose peinar y manicurar, y cambiando de trajes 5 veces al día. Parece que hacía 2 años que manejaba la vida de Hitler, es decir, ella daba o no audiencias, lo hacía descansar o comer cuando era necesario, etc.” (Carta de Victoria Ocampo a su hermana Angélica del 28/06/1946; Ocampo, 2009, p. 251).

<sup>2</sup> El fenómeno saturado, al contrario del fenómeno común, pobre en intuición, es el colmo del fenómeno kantiano. Es decir, es el exceso de intuición por sobre toda posibilidad de concepto. Sobre-carga las categorías del entendimiento (cantidad, calidad, modalidad y relación) en la conformación del fenómeno, y dificulta sobremanera la hermenéutica hasta llegar a denunciar la imposibilidad de la misma, o en todo caso, la infinidad de las posibles interpretaciones. Como por ejemplo, un acontecimiento histórico como el 17 de octubre de 1945 en la Argentina, donde es imposible unificar la experiencia del fenómeno a partir de la recolección de los testimonios de las conciencias intencionadas de cada uno sus protagonistas. El fenómeno saturado en cantidad de *data* (datos materiales) aturde la intencionalidad del sujeto kantiano y lo condena al deslumbramiento (*éblouissement*), donde la posibilidad misma del entendimiento es puesta en jaque por la subversión de sus determinaciones categoriales. (Véase Marion 2001)

escribirla. Dice de mí mucho más de lo que puedo ver (como en Marion, donde el ídolo es *irregardable*, la carta es *ilegible*), a cada gota de tinta aumenta el grado de donación. Excede sobre-manera (de *surcroît*) mi intención original al verterla. La carta me escribe, me precede. Yo no la leo, me lee. Incluso jurídicamente no me pertenece, el destinatario podría destruirla si quisiese (*ius abutendi* del derecho romano). A continuación realizamos algunas consideraciones preliminares o “apuntes”, a modo de marco conceptual para un futuro trabajo de investigación detallado de las distintas modalidades fenoménicas de la epístola.

## II. La epístola burocrática.

Tanto remitente como destinatario quedan dichos previamente por su contraparte: Para escribirte debo antes saberte, igual que para recibir tu carta debes haberla escrito previamente. Al dirigirme una carta, el otro debe haber escrito mi nombre, mi estado civil, remitirlo al umbral de mi hogar. Sin ir más lejos, el cartero al pronunciar mi nombre en forma de interrogante (¿Sr. Eljatib?), me informa que ya es demasiado tarde, que soy el destinatario, que ya me has escrito.

Seguramente nos observarán con razón que no todas la veces que el cartero pronuncia mi nombre me trae buenas noticias, quizás sean las menos. Aún más, seguramente ese nombre no sea yo. He aquí la primera acepción: la epístola-burocrática que poco o nada dice sobre mí. Con sustento en la conceptualización heideggeriana del modo cotidiano del ser sí mismo, del Uno (*das Man*) (Heidegger, 2006, pp. 126-130), podemos afirmar que se trata de una posibilidad que subyace a todas y cada una de las manifestaciones de la epístola.

En el mundo del Uno el Dasein tiene la impresión de comprenderlo todo sin ninguna apropiación preliminar de la cosa, las opiniones comunes se comparten, no porque las hayamos verificado sino solamente porque son comunes, se verifica la pura ampliación y la pura repetición de lo que ya se ha dicho (Vattimo 2006, p. 42). Las dimensiones de la pre-ocupación cotidiana del *Dasein* con su co-estar (*mit-sein*) y su estar-con otros (*mit-dasein*), ocurre dentro del espacio o esfera pública. Es la esfera donde la comunicación debe mantener en todos sus aspectos la transparencia de manera que todo pueda saberse por todos de la misma manera, que nada quede oculto. En esta modalidad en la cual epístola puede ser *publicidad* (*Öffentlichkeit*), el Uno sustituye al *Dasein*, lo suspende, asume sus responsabilidades, se ocupa de todo y no es nunca nadie (el estado, la sociedad, la empresa, etc.). Al desaparecer el destinatario también desaparece el remitente.

El Uno precede al *Dasein*, es su figura originaria, ya que el *Dasein* "pasó primero por el Uno y se encuentra determinado por él". El Uno para Heidegger es el ente por excelencia (*ens realissimum*), es el *cumulum ominum perfectionum*, aquel que acumula todas las representaciones. Se acerca lo suficiente al "Leviathan" de Hobbes, como al "Big Brother" de Orwell. “Alguien” nos observa a “Todos”, nadie ve nada. Modalidad burocrática que implica la neutralidad del remitente y por ende la mía propia, la desaparición de ambos. Por ejemplo cuando recibimos una epístola publicitaria que se dirige a la neutralidad del “querido vecino” para ofrecernos algún servicio. No hay destinatario y por ende el fenómeno epistolar no cumple los requisitos para aparecer plenamente.

En esta modernidad tardía que Mario Casalla califica de “consumada” (Casalla 1977), no sólo son más imperceptibles que nunca remitente y destinatario sino que predomina un irritante recurso discursivo en las comunicaciones de las grandes compañías —y del “marketing político”— que pretende justamente encubrir la



anonimia, la mediocridad, la neutralidad de remitente y destinatario a través de la ficción de familiaridad que surge del uso de la segunda persona del singular informal: el tuteo. En su pretensión de encubrir la inautenticidad de la epístola, “personalizando” la comunicación, la lleva a su colmo: “*Personal, cada persona es un mundo*”. “*Estimado cliente, te informamos que por razones de fuerza mayor vamos a modificar la cuota a partir del mes entrante. Por favor en caso de duda no dejes de comunicarte con nosotros...*”

### III. El estilo.

¿Cuál es la condición de posibilidad para la plena manifestación del fenómeno epistolar? ¿Cuál la diferencia entre una epístola burocrática, y la carta de un hijo a su madre, de dos buenos amigos?: “Desde que comencé a escribirte me he calentado y no tengo nada de asma. Como en un una opera, te inclinaste sobre mí mientras escribía y la dulzura de nuestra conversación borró los últimos vestigios de opresión.” (Proust a su madre) (Proust 1998, p. 92). “Para qué decirle cuánto lo he recordado y extrañado imaginándole a veces con Quiroga y dándome un poco vanidosamente por tema de conversación.” (Lugones a Glusberg, 23/8/1924) (Tarcus, 2009, p. 93).

En toda relación dual, familiar, de naturaleza erótica; siempre habrá un remitente, un destinatario y un don inter-cambiado. En la epístola publicitaria, mencionada ya, también aparentemente hay un remitente, un destinatario y un objeto dado. ¿Cuál es la diferencia? La palabra del hijo esta dirigida sólo a su madre, la de la abuela sólo a su nieta; el amigo fiel es irremplazable. Hacen falta un padre y un hijo, una nieta y una abuela que digan yo, tú, nosotros; para que una donación apropiada (auténtico *inter-cambio*) tenga lugar. Como dijera Montaigne de su amigo La Boétie: “Si on me presse de dire pourquoi je l'aimais, je sens que cela ne se peut exprimer qu'en répondant: Parce que c'était lui ; parce que c'était moi”.

Esto es lo que denominamos “estilo”. Es lo que hace pesar en cada palabra vertida la *ipseidad* de los integrantes de este diálogo suspendido, destinatario y remitente. Sangrar sobre el papel. “Estilo” deriva de la palabra latina que denota el punzón que se usaba para escribir sobre tablas enceradas, *stilus*. Escribir cartas manu-escritas, “de puño y letra”. Sólo los hombres tenemos manos, las que nos hacen irremplazables (huellas dactilares), cada vez que damos la mano estamos dando aquello que nos es más propio (*eigen*) (Derrida 1987). La epístola manu-escrita, su modalidad más propia. El estilo, su definición precisa.

Los caprichos de la nieta son sólo de ella y nadie más. Sin embargo, los del “vecino” que padece de inseguridad es de todos, del Uno, de nadie. No hay allí hermenéutica interesante que realizar, no hay nada que interpretar. Es un discurso “objetificante” u “objetal”, puesto que allí el sujeto, al convertirse en “vecino”, se vuelve objeto. Y depone su subjetividad (*ipseidad*) y así toda posibilidad de autenticidad.

### IV. La epístola y el tiempo, temporalidad *acontemporal* (*évènemential*).

Nunca nada es lo mismo.

La epístola conlleva una temporalidad dia-crónica, el dia-logo que allí se implica lo confirma. La epístola tiene la particularidad de que cada palabra anuncie a su paso el poder-ser de ambos testigos epistolares, su posibilidad misma. Por un lado, se in-scribe en el futuro del remitente, al tiempo que de-scribe el pasado del destinatario, y se e-scribe en el presente (estar-siendo). La carta queda suspendida en una especie de

punte-colgante (*suspendu*), que en cuanto manifestación inter-subjetiva de ambos interpretes, no le pertenece a ninguno de ellos. Sin embargo no hay nada que le sea más propio a cada uno. Ese puente temporalmente suspendido es el principio mismo del derecho, la inviolabilidad de su secreto, pues cada palabra encierra la esencia originaria de la aventura humana. Aquello que nos hace irremplazables, únicos, aunque podamos compartimos. La epístola lo atestigua, esta ahí, está escrita.

El tiempo de una carta no es tiempo, no es el tiempo de los objetos, no se mide, no pasa como pasan las horas bajo el sol, transcurre en tiempo detenido, indefinido. El tiempo de la carta impone una hermenéutica infinita, dada la explosión temporal que su acontecimiento (*Ereignis*) incita. Abre el espacio mismo de la interpretación, aunque no será capaz de cerrarlo. Acontecimiento literario, obra de arte en su estado más puro, aquella que resiste a la exposición (muestra) pues es inmostrable, ilegible. “Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst” (*Auf eine Lampe*, E. Mörike)<sup>3</sup> (véase Gadamer, 1992, pp. 345 y ss). Ambos fenómenos conllevan un grado de saturación distinto, así como la obra de arte es invisible pues satura de intuición la categoría de la cualidad, demasiado luz para el concepto. La carta me lee y no a la inversa. La carta me escribe y no a la inversa. La carta me dice, me significa.

## V. Apuntes.

Deberíamos brindar una conclusión, sin embargo culminamos con unos apuntes pues ésta, nuestra misiva, fue, en definitiva, simplemente la osadía de detonar una alerta y desplegar algunas preguntas. Como asimismo un suelo para futuras investigaciones. Cuando nuestros amigos, ajenos a la profesión del pensar, nos preguntaban sobre esto que aquí estamos escribiendo, la respuesta fue siempre fácil, natural. Os exhortamos a escribir cartas, os recordamos que hacerlo devela ciertas verdades ocultas dignas de ser invocadas, aquellas que sólo se muestran cuando salimos de nuestro ego, que aparecen únicamente cuando desafiamos la certeza autista que incita nuestro intento. Escribir hoy una carta es ridículo, atenta contra todo lo que “se” hace en el mundo actual, lo que en él, en su consumación ineluctable, nos ha dictado. De nada sirve hoy escribir una carta, es una pérdida de tiempo, un “e-mail” resuelve lo inmediato y pacta el quehacer, me indica lo que debo hacer para seguir participando del mundo, me garantiza un lugar. La carta, el fenómeno epistolar tal y como nosotros hemos intentado argumentar, nada tiene que ver con la cita a la cual debemos imperativamente llegar. La epístola nada sabe del quehacer cotidiano, lo detiene, hasta se burla de él. Lo que queremos señalar en esta página postrera es solamente que lo único que nos queda por hacer, frente a la preponderancia de lo objetal, es escribir con las manos, con estilo, involucrarnos de lleno en lo que dicte nuestro azar. Escribir, porque es lo único que tenemos, escribirle al otro para denunciarlo fundamental, para entender que el otro nos condiciona. Comprender que solamente a partir del silencio se puede imaginar el hablar. Escribir para dar cuenta de que la certeza no me pertenece, escribir sabiendo que al fluir de estas palabras que escribo me rindo a lo incierto, me someto a que me comprendas o no, me doblego ante tu anhelo. Cuando escribo una carta me entrego al juicio incierto del “qué dirán”, a las falencias estilísticas, los solecismos. Escribir una carta es tomarse el tiempo, la pausa, para descubrir que lo que me define sobre todo es la deuda con el otro.

---

<sup>3</sup> “Pues lo que es bello, feliz, tiene luz propia.” (Trad. Eljatib.)

**Referencias Bibliográficas**

- Casalla, M. (1977). *Crisis de Europa y Reconstrucción del hombre*. Un ensayo sobre Martín Heidegger. Buenos Aires: Castañeda.
- Derrida, J. (1987). “La main de Heidegger (Geschlechte II)”, en *Psyché. Invention de l'autre*. París: Galilée.
- Gadamer, H.-G. (1992). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Tübinga: Max Niemeyer.
- Marion, J.-L. (2001). *De surcroît*. París: PUF
- Ocampo, V. (2009). *Cartas de posguerra*. Buenos Aires: Sur.
- Proust, M. (1998). *Correspondencia con su madre (1887-1905)*. Buenos Aires: Perfil.
- Roudinesco, E. (2009). *Filósofos en la tormenta*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Tarcus, H. (2009). *Cartas de una hermandad*, Buenos Aires: Emecé.
- Vattimo, G. (2006). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.

## **Memoria e Intencionalidad afectiva: Acercamiento Fenomenológico Hermenéutico a la Despedida y el Reencuentro**

González Sierra, Catalina (Universidad de Cartagena, Colombia)

### **1. Textualización de la Experiencia Despedida-Reencuentro**

El recuerdo objeto de textualización se divide en dos partes: la despedida y el reencuentro. La despedida, fue la primera de verdad en mi vida, y representó un fuerte desprendimiento. Mi familia vivía en Cartagena de Indias, una ciudad del Caribe colombiano a mi papá se le presentó una buena oferta de trabajo permanente en Bogotá, y tenía que irse mínimo por seis meses de seguido. Yo estaba acostumbrada a que mi papá viajara y lo relacionaba más bien con los regalos a su regreso, ya que sus viajes no pasaban de una semana y se trataban de presentaciones en festivales de teatro u otras actividades culturales de corta duración, pero esta vez fue diferente. Recuerdo que estábamos mi mamá- Annjaneth- mis dos hermanas pequeñas y yo despidiéndonos de la personas que más amábamos y la que más falta nos podía hacer, mi papá. Me preguntaba ¿quién podría brindarnos su afecto durante esos largos seis meses?

Todos lloramos abrazados en la puerta de entrada de la sala de espera de los viajeros delante de los ojos curiosos de quienes nos rodearan y un miedo que no comprendía me invadió... Después de que tuvo que entrar a la sala, sentí que mi pecho se desgarraba por la ausencia que tendría que enfrentar y hablábamos sin escucharnos a través de un vidrio, (ahora oculto, por una pintura negra, me imagino que para evitar escenas tan desgarradoras como la de ese día) y llorábamos tocándonos las manos hasta la hora del vuelo.

Después de eso, fuimos con mi mamá a la terraza del aeropuerto, donde anteriormente se podían ver los aviones antes del despegue y a sus respectivos pasajeros subiendo en fila por una escalera con ruedas hasta el avión. Aunque no era este mi primer contacto con las mesitas de metal redondas con sobrilla azul, ni con la terraza del aeropuerto, este encuentro fue totalmente diferente, pues nunca las he vuelto a ver como las vi aquel día, llena de tristeza y una soledad que parecía tonta ante otros ojos y que solo yo y posiblemente mi mamá y mis hermanas podíamos comprender...

Por fin habían pasado los seis meses, cuando mi mamá nos dio la noticia de que mi papá tenía mucho trabajo aun y que era imposible un viaje a Cartagena por más corto que fuera. No podía hacer nada, solo ser paciente quien sabe hasta cuándo. Pero también nos contó que mi papá, aprovechando que un amigo venía para Cartagena en esos días nos iba a enviar unos regalos y eso era mejor que nada...

El amigo de mi papá llegaba en el último vuelo de la noche y fuimos a esperarlo apoyadas en los separadores de metal en donde la gente se aglomera a esperar. Ya era la hora en que el vuelo debía llegar, de pronto escuchamos el sonido de un avión aterrizando ¡Ese debía ser! ¡Ya iban a llegar nuestros regalos!

Después de un rato empezó a salir la gente y como no conocíamos al amigo de mi papá mi mamá nos dijo como única señal que buscáramos a un señor con una caja. Salía y salía gente y nada que veíamos al señor con la caja y mi mamá nos preguntaba, muy confiada y casi burlándose, que si aun no lo veíamos y se reía... De pronto mi mamá nos señala a lo lejos, y dice: -¡miren ahí está el señor con la caja!, y nos seguía señalando y nosotras solo preguntábamos -¿Dónde mami? ¡Yo no lo veo! Y casi que saltábamos al otro lado del separador donde estábamos montadas a ver si alcanzábamos a ver al señor con la caja. En medio de nuestra búsqueda sentí que alguien me abrazaba, era una sensación inconfundible, era mi papá, había llegado, de verdad era él...

## 2. Acercamiento Fenomenológico-hermenéutico al texto

De la experiencia vivida al sentido y del sentido a la experiencia vivida se materializa la oscilación de la descripción fenomenológica al acto hermenéutico. Movimiento que produce una sola urdimbre. En esta perspectiva, cabe preguntarse: *¿Cómo aflora el sentido en la vivencia de la despedida y del reencuentro?* Esta pregunta implica, a nuestro juicio, la actualización de la tesis husserliana que trenza lo fenomenológico y lo hermenéutico. Dicha tesis reza: *El sentido y significado de un hecho, de una realidad o de una palabra están predeterminados por su horizonte de donación*. De esta tesis inferimos la pregunta por la *estructura de horizonte* de la experiencia de la despedida y del reencuentro. En dicha estructura encontramos en primera instancia la génesis de la vivencia objeto de nuestra reflexión. Esta vivencia afloró a mi conciencia perceptiva al estar sentada en la *terrazza del Aeropuerto mirando hacia la puerta de llegada de los vuelos diarios, ahí recordé la vivencia de mi primera despedida*. Este recordar vivifica un tiempo pasado que vuelve a revivirse en un tiempo presente con otro colorido que de hecho denota una nueva intencionalidad y significatividad. Acá cabe aclarar que esta coloración posee un carácter afectivo, que hace que ese fragmento o fragmentos de la vida con todo lo que estos contienen (personas, animales, cosas, sensaciones: táctiles, olfativas, Gustativas, etc) subraye el valor en sí que de *facto* contienen, y no solo eso, sino que también adquiera un valor especial por el hecho de hacer parte de mi vida y ocupar en ella un único lugar. Pues según el filósofo mexicano Antonio Zirión:

El colorido de la vida (...) Es un elemento de sentido o del horizonte afectivo (Zirión. 2009, p210). Es como veo las cosas, como el mundo se colorea por la manera como lo vivo y como me afecta (Zirión.Op.cit, p.218).Es una especie de síntesis de la manera en que percibimos el mundo y los cambios que llevan consigo (...) a cada momento. Es cierto cariz, cierto aroma, cierta textura. Es como si se resumieran todos ellos (Zirión. Op.cit, p.213).

Esta génesis también nos pone de presente que detectamos el *colorido del pasado* en una *rememoración de este en el presente*. Aquí en el marco de la temporalidad tanto fáctica como psíquica contrastamos los momentos del presente con el pasados y es esta articulación la que nos permite detectar la manera cómo percibíamos ese pasado, cómo era el colorido en ese instante. Parece entonces que el colorido de la vida solo puede ser percibido en un momento posterior, diferente al tiempo mismo en que se vive la experiencia objeto de coloración, pues:

(...)El colorido necesita distancia, es decir, tiempo; pero lo que trae el tiempo es, precisamente, un nuevo colorido con el que el anterior contrasta. Pero se resuelva este problema como se resuelva, habrá que distinguir entre el modo de vivir presente y la captación de un colorido pasado, la cual parece ser su auténtica manifestación (Zirión. Op.cit, p. 217).

Otros de los elementos de la *estructura de horizonte* de la despedida y del reencuentro es la fugacidad o instantaneidad en donde se detecta el colorido que asignamos a la misma. Este impacta de manera inmediata y no es objeto de reflexión en el momento de su vivencia. Aunado a lo anterior encontramos que en toda

percepción que colorea una experiencia dicha coloración se da en y desde el contraste. Contraste que en mi vivencia se materializa en la primera despedida, pues *fue la primera de verdad en mi vida, y representó un fuerte desprendimiento...*

Despedida que contrasta con la experiencia del reencuentro cuando *mi mamá nos contó que mi papá, aprovechando que un amigo venía para Cartagena en esos días nos iba a enviar unos regalos y eso era mejor que nada... El amigo de mi papá llegaba en el último vuelo de la noche y fuimos a esperarlo.... De pronto mi mamá nos señala a lo lejos, y dice: -¡miren ahí está el señor con la caja!, y nos seguía señalando y nosotras solo preguntábamos -¿Dónde mami? ¡Yo no lo veo! Y casi que saltábamos al otro lado del separador donde estábamos montadas a ver si alcanzábamos a ver al señor con la caja... pues al decir de Zirión: (...)"Un colorido no puede darse a conocer más que desde fuera, es decir, desde fuera de sí mismo y a partir de otro" (Zirión.Op.cit, pp. 216-217). En suma, la manera en que se manifiesta el fenómeno del colorido es en el contraste generado entre la vida actual y la rememoración de un hecho pasado ya sea este un recuerdo, un sueño, etc.*

Por ende, al hilo de nuestra reflexión en la "oscilación entre la temporalidad fáctica con la temporalidad psíquica" la función que cumple el tiempo tanto cronológico como existencial es básicamente generar contraste. Puesto que partimos de un tiempo cronológico que es el que podemos medir con diversos instrumentos y del cual tenemos plena conciencia. Pero hay un tiempo existencial que está lleno de carga afectiva, que parece transcurrir en una frecuencia diferente al tiempo cronológico, ya que parece estar manipulado por nuestros sentimientos respecto a lo vivido; este tiempo existencial hace que recordemos por ejemplo un momento vergonzoso o desagradable más corto o más largo de lo que realmente fue, ya que así lo sentimos en ese momento, por ejemplo, lo que ocurre con una larga espera de algo o alguien deseado.

El colorido de la vida de la experiencia vivida solo puede ser detectado en el contraste que genera la distancia entre dos tiempos, esto es entre la vida actual y el pasado, más claramente, la rememoración de este pasado. En la actitud natural, por lo general somos consientes del tiempo cronológico el cual va acompañado de un tiempo afectivo, que solo podemos detectar con claridad en la rememoración de un momento ya vivido, un momento del pasado. Cuando este hecho sucede en el presente la rememoración de un momento pasado ocurre lo anteriormente mencionado, esto es, la sensación de que el tiempo transcurre en una frecuencia distinta a la que podemos medir con un reloj, más lenta o más rápida o simplemente diferente, lo cual depende de la carga afectiva que tiene ese momento dentro de nuestra vida. Esto hace que se genere un contraste entre presente y pasado el cual permite que el colorido del pasado pueda revelarse.

Por último, en lo referente a la *textura semántica* o significatividad de la experiencia recordemos que todo sentido posee en su base una *pre-donación* sobre la que se opera por retenciones o protensiones (Cfr.Vargas & Reeder. 2009, p.60). "Esta estructura (percepción, recuerdo, expectativa), para cada sentido en cuanto tal, es lo dado como permanente" (Vargas & Reeder. Op.cit:p.60). Permanencia que se sedimenta en el lenguaje. Lenguaje que - al decir de Husserl- no se reduce a un mero correlato y significante de unos hechos, sino que posee una *unidad de sentido* que viene *dada* por el sujeto mismo constituyente de aquel sentido(Cfr. Husserl. 1980, p.495).

En la vivencia que tematizamos el sentido aflora en forma de fragmento *plurisignificativo* de dicha realidad (Atmósfera de la Despedida y del Reencuentro). Aquí concebimos el recuerdo como una imagen o conjunto de imágenes de situaciones o hechos pasados que vienen a la mente, (no necesariamente de manera lingüística) o en palabras de Husserl aparecen de manera *pre-categorial*, o experiencia vivida que

puedo una vez recordada modificar e inferir nuevos significados, es decir, nuevos sentidos que leen el fenómeno en y desde una nueva intencionalidad. Intencionalidad que en nuestro caso llena de significatividad una vivencia afectiva de agrado. Agrado vivido en el reencuentro cuando: “(...) *En medio de nuestra búsqueda sentí que alguien me abrazaba, era una sensación inconfundible, era mi papá, había llegado, de verdad era él: mi papá*”.

De tal manera, que el acto reiterativo y terriblemente cotidiano de “despedirse y reencontrarse” con el otro implica desde una mirada fenomenológica y hermenéutica el “ver” materializado el valor de la coexistencia, el ser-con-otros. En nuestro caso la sensación de felicidad del reencuentro eclosiona una luz un resplandor llamado genéricamente “alegría” que me permite “ver” y casi “palpar” el valor del amor paterno, gracias.

### **Referencias Bibliográficas**

- Husserl, Edmund (1980). *Experiencia y juicio*. Trad. de Jas Reuter. México: UNAM.
- Vargas, Germán & Reeder, Harry. (2009). *Ser y sentido. Hacia una fenomenología trascendental- hermenéutica*. Bogotá: San Pablo.
- Zirión Quijano Antonio (2003). “Sobre el colorido de la vida. Ensayo de caracterización preliminar”. En: *Acta Fenomenológica Latinoamericana*. Vol. I. Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Lima. Pontificia Universidad Católica de Perú.
- (2009). “El resplandor de la afectividad”. En: *Acta Fenomenológica Latinoamericana*. Vol.III. Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. México. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

## Walter Benjamin y Hannah Arendt: la noción de tiempo histórico y la tarea del historiador

Goyenechea de Benvenuto, Elisa (UCA)

*No pedimos a quienes vendrán después de nosotros la gratitud por nuestras victorias sino la rememoración de nuestras derrotas. Ése es el consuelo: el único que se da a quienes ya no tienen esperanzas de recibirlo.*

Walter Benjamin

*La imparcialidad, y con ella toda la historiografía verdadera, llegó al mundo cuando Homero decidió cantar la gesta de los troyanos a la vez que la de los aqueos, y proclamar la gloria de Héctor tanto como la grandeza de Aquiles. Esta imparcialidad homérica (...) aun es el tipo de objetividad más alto que conocemos. No sólo deja atrás el interés común por el propio bando (...), sino que descarta la alternativa de victoria o derrota...*

Hannah Arendt

En el año 1941 Arendt llegó a EEUU llevando consigo una copia mimeografiada de la tesis *Sobre el concepto de historia de Walter Benjamin*. Las tesis son el compendio de las elucubraciones sobre el tiempo y la historia, que maduradas entre los años 1936 y 1940, muestran el talante intelectual de Benjamin, que profetizó la catástrofe que se avecinaba y alertó sobre los peligros que se cernían sobre Europa. No obstante el tenor pesimista de la redacción, las tesis no invitan a la quietud ni al abandono, sino que espolean al lector a comprender novedosamente la historia y la tarea del historiador, nominado en las tesis como “el materialista histórico”. Según la interpretación de Michael Löwy de la tesis de Benjamin, el historiador y el militante activista se funden en una misma persona. Como veremos, esta no es la visión de Arendt, pues el compromiso con la acción entorpece el recto juicio del historiador.

El propósito de este trabajo es poner en evidencia las apropiaciones que Hannah Arendt realizó de algunos aspectos contenidos en las tesis. Los dos grandes núcleos temáticos propuestos: la cuestión de la historia y la tarea del historiador son cuestiones de importancia capital en el pensamiento de Hannah Arendt, quien filtró selectivamente lo vertido en la tesis benjaminianas.

Por medio de una alegoría, la tesis I (Benjamin, 2003, p.389) de *On the Concept of History* enuncia la alquimia de marxismo y teología, en la que se advierte el fracaso al que está destinado el primero, si no asume ciertas disposiciones concedidas por la segunda. En los términos de Benjamin el así llamado “materialismo histórico”, cree poder ganar la batalla, es decir, derrotar a su enemigo, el fascismo, confiado en los automatismos de la historia. El autómat, que simboliza la versión burda del materialismo, confía en los mecanismos reglados que gobiernan el acontecer de la historia, la cual, pese a la aparente “recaída” del fascismo (Benjamin, 2003, p.392), aseguran su marcha inexorable, ya sea hacia la instauración definitiva de la sociedad sin clases, o el establecimiento de un nuevo ordenamiento social. Frente a la perversión del materialismo histórico, Benjamin propone un materialismo novedoso que involucra, en primer término, una visión del mundo humano a través del prisma de la lucha de clases, el combate entre opresores y oprimidos (Löwy, 2002, pp. 22, 59), en segundo término, auxiliado por la teología, representada por el “enano giboso”, que se mantiene oculto



siendo, no obstante, fuertemente operativo, está habilitado, para la interpretación de la historia y para la acción en la historia. En la tesis II, Benjamin explicita lo que entiende por teología, o mejor dicho, por el uso profano de la teología<sup>1</sup>, la cual aporta dos disposiciones fundamentales: la rememoración (*Eingedenken*) (Löwy, 2002, p.57) y la redención o liberación (*Erlösung*) (Löwy, 2002, p. 55). El término *Erlösung*, que Benjamin toma de Rozenzweig, encierra la dimensión teológica de la redención, imputable al mesianismo judío, y el aspecto político de la liberación y emancipación.

La tesis II (Benjamin, 2003, pp.389-390) proclama la analogía entre la felicidad individual y la reconciliación colectiva a través de la recapitulación e integración de los eventos pretéritos en un todo significativo con el presente. Ofrece una peculiar interpretación de la historia que está en las antípodas de la especialización del tiempo y que, para decirlo con una imagen, adopta más la forma de una trama o de una red (Benjamin, 2003, p.142), que de una línea recta vacía y homogénea, tal como lo evidencian las tesis XIII, XIV y XV (Benjamin, 2003, pp.394-395). Esta historia, que puede ser nominada como el gran drama, compuesto por el entrecruzamiento de muchos relatos (Benjamin, 2007 a, pp.83-84,91), necesariamente debe asumir, so pena de no instaurar su rememoración redentora, todos los acontecimientos, los grandes y los pequeños, sin dejar a ninguno sin el reconocimiento debido. Este aspecto señala la reluctancia de Benjamin por la Gran Historia escrita por la pluma de los vencedores, en perjuicio de la *tradición de los oprimidos* (Benjamin, 2003, p.392).

La debilidad del historiador positivista surge de la impotencia ante la ineficacia de las acciones, limitación que lo conduce a abdicar a la acción y subirse al carro triunfal de los vencedores, trazando la Historia como una línea homogénea y vacía, cuyo contenido lo conforma una concatenación causal explicativa de los hechos. Inmovilizados en una cadena que los ordena y les adjudica un lugar predeterminado, son vaciados de su potencial subversivo, por así decirlo, potencia que el materialista histórico es capaz de reactivar, destruyendo la ubicación y el sentido predeterminado que los hechos asumían en una cadena transmisible por la Gran Tradición. Esta fase destructiva sustrae los sucesos de su lugar y función en un todo compacto, ubicación que los esteriliza, neutralizando su potencial mesiánico, fuerza que es capaz de activar *hoy* el fuego de la revolución, pero con el poder explosivo tomado de *entonces*.

La mirada renovada o, la maniobra de *cepillar la historia a contrapelo*, configura el pasado porque *produce*, por así decirlo (el cronista es un *craftman* o *artisan* es un artesano) (Benjamin, 2007 a, pp.84-85,91), una constelación surgente de la tensión dialéctica entre el instante de *peligro* (Benjamin, 2003, p.391) de *ahora* y la promesa de liberación contenida en los esfuerzos fallidos de *entonces*. Si la gran Historia es una línea, en la versión benjaminiana, no es la línea fragmentada, sino los momentos de escansión, los que cuentan. No se trata de una línea errática de tiempo, sino de los instantes (*Jetztzei*, el tiempo ahora) (Benjamin, 2003, p.396) en los que se cruzan el *entonces* y el *ahora*, intervalos que el historiador materialista configura como “mónadas” (Benjamin, 2003, p.396) o concentraciones de sentido, que ponen en evidencia una tradición perdida en el olvido: la tradición de los oprimidos.

---

<sup>1</sup>El “uso profano” de la teología no ha de entenderse no obstante como un sistema conceptual vacío que se pone al servicio de fines políticos como podría ser el caso de la teología de la liberación en Latinoamérica, en donde la teología vaciada de sentido, es vivificada en contacto y al servicio de los fines políticos. Como señala, Löwy, la tesis I señala la vivificación del materialismo histórico en contacto con la teología, la cual, no obstante debe actuar sigilosamente, porque es *vieja* y *fea*, es decir, porque ha perdido su poder vinculante en el ámbito público en un mundo secularizado. (Véase, Löwy, Michael, *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, idem, pp.47-54)

La redención y la liberación son irrealizables con la mirada puesta sólo en el futuro y exige un retorno al pasado que transforma al historiador en *heredero* (Benjamin, 2007 a, p.66) y receptor de la “débil fuerza mesiánica” (Benjamin, 2003, pp.389-390), redentora y liberadora, concedida por los intentos de liberación nunca completamente cumplidos de las generaciones pasadas. La debilidad de la potencia mesiánica que se hereda del pasado indica la no identidad entre el momento subversivo y revolucionario del *jetzzeit* que compele a la acción y la redención mesiánica, el cumplimiento, o la recapitulación de la historia operada por el advenimiento del Mesías. La sociedad sin clases no es fin de la historia (*goal*) (Benjamin, 2007 b, p.312), en el sentido en que lo comprenden las filosofías teleológicas de la historia. La sociedad sin clases es la representación secularizada del cumplimiento mesiánico y salvador. No es el fin de la historia y su clausura definitiva, sino el intento “mil veces malogrado”, (*frequently miscarried, ultimately [endlich] achieved interruption*) (Benjamin, 2003, pp.401-402), que anticipa, en explosiones discontinuas y erráticas, enlazadas entre sí misteriosamente una eventual recapitulación y redención total que se manifiesta, veladamente, sólo cuando hace saltar la historia en fragmentos.

Hannah Arendt atribuye a Walter Benjamin el don del pensar poético, la capacidad de la condensación que cifra en una palabra o en un nombre toda una constelación de sentido. Cuando Arendt piensa poéticamente condensa la razón de ser - *raison d'être*- (no el fin) del discurso en el parlamento final de Antígona (Arendt, 1997, p.76) en la tragedia homónima de Sófocles, en donde las grandes palabras no cambian su suerte ni evitan la desgracia, pero son dignas de ser recordadas por el sentido que guardan y que debe ser transmitido como un tesoro a las generaciones futuras.

En *¿Qué es la política?* Hannah Arendt se propone sacar a la luz las experiencias originarias, el inmemorial perdido y encerrado en el vocablo *polis*, experiencias que se encuentran, como *perlas y corales* en el fondo del mar, en la base de lo hoy entendemos por lo político. La peculiaridad de *lexis* y *praxis* se eclipsa cuando los discursos y los actos de los agentes políticos son sólo funciones de un proceso omniabarcante que les concede significación a expensas de su unicidad (Arendt, 1993, pp.68-75). También se los desvirtúa cuando se los comprende según los criterios del uso, la categoría central del *homo faber*, teniéndolos como medio para fines ulteriores.

*On Revolution* rescata y redime, junto a la revolución americana, otros sucesos malogrados en los que Arendt encuentra condensada la puesta en escena de la libertad y la organización espontánea de los agentes políticos, aun cuando sus esfuerzos se vieran rápidamente truncados. La Comuna de París de 1871; los *soviets*, barridos por Lenin e incorporados al partido; el sistema de consejos alemán - *die Systemräte*-; la fallida Revolución húngara de 1956 (Arendt, 1992, pp.248-257, 271-272), son acontecimientos que si no fuera por la tarea de los historiadores que recuerdan y “fabrican la memoria” (Arendt, 1993, pp.44-45) de los ocurrido, se habrían perdido en el olvido.

Que la historia sea abierta significa, en palabras de Arendt, que su índole es *política*, es decir que hereda de la acción y el discurso su carácter precario, ilimitado y no predecible. La historia como la trama de los relatos de los actos de quienes nos precedieron es el modo humano de insertar a las nuevas generaciones en un mundo que los precedió y que estará allí para recibir a los nuevos, cuando aquellos partan. Aquello que subtiende el flujo generacional, aquello potencialmente inmortal, o al menos más inmortal que los agentes y oradores, es el mundo humano o el espacio público, en parte cumplido (no hecho, ni fabricado, adjetivos más propiamente aplicables al mundo como “artificio humano”, (*human artifice*) (Arendt, 1998, p.204) por el recuerdo, materializado en narraciones, de quienes nos precedieron. El tesoro del pasado, advierte Arendt, no es un testamento, sino un legado o una herencia. El testamento sería la

versión canónica de la Historia como el gran relato omnímodo de los vencedores (Benjamin) o como un proceso compacto en sí mismo significativo (Arendt), la herencia, en cambio, concede a los herederos una relación nueva con su propio pasado, un pasado abierto, susceptible de sucesivas re-apropiaciones. El oficio del historiador reviste en el pensamiento de Walter Benjamin, las cualidades del *buscador de perlas*, una figura tomada de un fragmento de *La Tempestad* de Shakespeare. El bucear en las profundidades del pasado es un movimiento de índole similar al buscador de perlas, que no pretende excavar para encontrar y sacar a la luz los huesos y los ojos muertos, es decir los hechos en su significado habitual y funcionales a un proceso significativo omniabarcante (la gran Historia), sino los ojos transformados en perlas y los huesos en corales, transformados por el mar (*sea-changed*) (Benjamin, 2007, p.49).

El legado de la tradición de las causas perdidas es el gesto mediante el cual ambos pensadores, por razones distintas, glorifican una nueva visión de la historia que reverencia lo inédito. Su grandeza no yace en su triunfo y el criterio de juicio del historiador no es el éxito, sino el intento fallido de instaurar la libertad (o la liberación) como hecho del mundo. Arendt, a diferencia de Benjamín, no destaca la liberación de la opresión o la garantía de libertades negativas (Arendt, 1992, pp.144-146) como el *quid* de lo político, sino la libertad positiva de la acción que se cumple en lo público. En opinión de Hannah Arendt liberación y la redención imprimen el sello distintivo de la tarea del historiador-narrador que recrea imaginativamente su pasado. La comprensión es la tarea del historiador y la virtud de la comprensión es “llegar a buenos términos” (*come intotermis*) (Arendt, 1994, p.308) con el mundo que compartimos con otros.

A la tradición de los oprimidos de Benjamin, Arendt opone la tradición revolucionaria perdida. Advierte expresamente que la causa de los vencidos como único criterio de juicio histórico es tan insuficiente como el prisma de los vencedores (Arendt, 1993, pp.51-52) y proclama la imparcialidad como la virtud del historiador. La condición de la imparcialidad, que desde antiguo, consiste en hacer justicia a vencedores y vencidos es el tomar distancia de los hechos. Esta no implicación, permite una mirada a la distancia, no nublada por la ira, o el resentimiento, que compelen a la acción. La situación de no estar comprometido en la acción, el no tomar partido por ningún bando (en apariencia, la mayor diferencia con Benjamin), como condición para la comprensión histórica, permite al observador desplazarse imaginativamente hacia el lugar desde el que los otros miran el mundo. Este deslizamiento posibilita no sólo la imparcialidad y el hacer justicia a todas las causas nobles, sino también la apropiación del pasado en el modo de la reconciliación (el *llegar a buenos términos* de Arendt, la redención de Benjamin), la cual se cumple en el modo de una catarsis o purificación de las emociones (Arendt, 1993, p.45), mediante el relato, el cual, como repetición de las acciones, opera el mismo efecto que la *mimesis* en el drama.

## Referencias Bibliográficas

- Arendt, Hannah (1992) *Sobre la revolución*, Buenos Aires: Alianza  
 (1993) *Between Past and Future*, New York: Penguin Books  
 (1994) *Essays in Understanding*, New York: Schocken Books  
 (1998) *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press  
 Benjamin, Walter (2003) *Selected Writings. Volume 4 (1930-1954)*, The Belknap Press of Harvard University Press  
 (2007a) *Illuminations*, New York: Schocken Books  
 (2007b) *Reflections*, New York: Schocken Books  
 Löwy, Michael (2002) *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, Buenos Aires: FCE

## El diálogo en el cine de Hitchcock: experiencias de sí, del otro, del amor y la muerte

Guzmán, Liliana Judith (Universidad Nacional de San Luis)

En el presente trabajo me propongo realizar una interpretación acerca de cómo los parlamentos del cine *suspense* de Alfred Hitchcock promueven una reflexión que aún nos debemos: la relación intrínseca entre hermenéutica y dialéctica, y más aún, entre *experiencia de sí* y *experiencia del otro*, mediadas de lenguaje.

En efecto, en el cine de Hitchcock asistimos a discursos cinematográficos sobre la constitución de la subjetividad como imágenes rotas frente a un espejo que, a veces, puede ser el reflejo de sí mismo y otras veces, el reflejo que otra existencia nos entrega mediante diálogos entre miradas de amor, suspenso e inquietud. En ambos casos, ante el espejo del yo o ante el espejo de otro, siempre la mirada de sí mismo se constituye como ejercicio reflexivo y de autoconsciencia, ante la mirada de un Otro la conciencia se piensa a sí misma en virtud de acontecimientos como el amor, la inquietud y la muerte.

Abordaré para realizar este ejercicio interpretativo tres obras de Alfred Hitchcock (*La Soga*, *Psicosis* y *Vértigo*). En las tres obras, amén de poner en juego algunos instrumentos hermenéuticos provenientes de la filosofía de Hans-Georg Gadamer (1900-2002), consideraré la obra cinematográfica de Hitchcock como una trama discursiva y dialéctica en la que cineasta, actores e intérpretes construyen historias de amor, o de amores reflejados en espejos rotos, en las sombras de sus propios miedos y sueños y en las experiencias de agotamiento o consumación de proyectos existenciales.

En todo caso, con estas experiencias de amor y reflejos de la subjetividad, los personajes de estos filmes de Hitchcock se narran, se inventan, se dicen, se observan a sí mismos en el espejo de la mirada de otro que implica toda situación dialéctica, sea ese otro alguien efectivamente real o sea ese otro una representación visual, idílica o disociada de lo real.

En esta trama discursiva de estas obras de Hitchcock, los personajes construyen experiencias de sí, cultivan su propia inquietud, se encuentran de cara a su propia subjetividad, conciencia fragmentaria y finitud. De este modo, el cine de Hitchcock como una estética de la emergencia -y como dialéctica de lenguaje y conciencia-, es un retorno a la experiencia moderna de la autoconsciencia, pues "*la autoconsciencia es el momento de un arte o forma del pensar y el poetizar en el cual se sabe que se sabe, y se sabe que se sabe: este saber implica un matiz necesario de agotamiento o declive, en la medida en que esa forma intenta ser parte del mundo, hacerse historia*" (A. Faretta, 2005, p. 89).

### Hitch (1): La Soga, la muerte del otro

Producida, filmada y estrenada en 1948, **La Soga** (*Rope*) es quizás uno de los filmes más singulares en la historia del cine.

Como adaptación de una obra teatral de Patrick Hamilton, **La Soga** es la primera producción independiente de Hitchcock, y la primera película rodada en color, siendo un film que simula ser filmado en un solo plano secuencia, interrumpido por unos siete u ocho fundidos a negro, que funden sobre las espaldas de los protagonistas.

En sí, como relato construido sobre hechos reales, **La Soga** es una obra sobre un pretendido "crimen perfecto": en efecto, dos jóvenes asesinan con una soga al cuello a

un amigo y compañero de universidad, en su departamento neoyorquino. Entre la cámara que sube de la calle al departamento, la muerte del joven y el desenlace final, transcurren casi dos horas, desde las 19.30 hasta las 21.15 hs.

Casi dos horas en las cuales el nudo de la obra sucede en la hipocresía y el cinismo llevados a su máxima expresión: la muerte del joven asesinado se produce minutos antes de la fiesta que ambos asesinos realizan en su honor, y con los familiares del asesinado. Fiesta donde no deja de hablarse de David, fiesta que se celebra en torno al baúl donde fue escondido el cuerpo de David, fiesta en la que se celebra la vida como voluntad de poder del más fuerte sobre el más débil y donde se discute deliberadamente sobre la necesidad del "crimen perfecto" como esa instancia en la cual el superhombre triunfa sobre el hombre del rebaño y de la moral de masas.

A su modo, Hitchcock realiza aquí su propia reivindicación de la vida en las ruinas de los totalitarismos que en la primera mitad del siglo XX, desvirtuando la filosofía de Nietzsche, impusieron una moral de vida superior que denigro toda vida así llamada "inferior" y disfuncional a la tiranía del delirio y la locura.

En *La Soga*, Hitchcock lleva a la representación cinematográfica la pregunta por la voluntad de poder, y el dilema ético de la vida y la muerte como acontecimientos plausibles de arbitrios y locura. Y en esa representación, Hitchcock orienta la cámara, el guión, el montaje y la banda sonora a la pregunta por la muerte en la simbolización visual de un objeto: una soga.

Con imposturas y cinismo recurrente en cada dialogo, el film traslada la pregunta sobre la muerte a la pregunta por el otro. Pues desde el momento en que todos los presentes acentúan su consternación por la ausencia de David, la pregunta sobre la posibilidad del "crimen perfecto" va mutando a esa pregunta por la presencia de David en la vida de todos (como amigo, sobrino, novio, hijo, estudiante), como un otro presente cuya imagen es una referencia, en cada caso diferente, a cada uno de los invitados.

Esa imagen de alteridad de David como alguien que de diversas manera, afecta la vida y existencia de todos, es una imagen que va girando desde su incomprendida muerte al develamiento de su cadáver en plena sucesión de dilemas y entrevistas indagatorias del *cuasi* autor intelectual (o cómplice ausente) del crimen: el otrora preceptor y mentor de los jóvenes, de los asesinos y el asesinado. Como en la filosofía de Nietzsche, Hitchcock hace una elipsis de eterno retorno, y la pregunta sobre el "crimen perfecto" vuelve al punto de comienzo de la obra: ¿Por qué y con qué sentido matar a David? ¿A tal punto puede la ignorancia recubierta de arrogancia y soberbia que se hace necesario decidir por capricho la muerte de una persona?

Nuevamente la actitud moralista del mentor de los jóvenes, quien va sosteniendo el suspenso del film con preguntas crecientes, es quien se dispone a la pregunta final sobre y hacia la conciencia de los autores del "crimen perfecto", y lo enuncia en su pregunta letal de los últimos parlamentos: "*¿Tan superior eres, quien crees que eres, para decidir la vida o la muerte del otro?*" Ya con ese interrogante, con la conciencia arrepentida y turbada de ambos asesinos y cierto sentimiento de culpa del mentor, la resonancia del otro ausente se hace sentir en los rostros enmudecidos de espanto sobre el fondo de un atardecer anaranjado y maravilloso que devuelve serenidad al film desde la enorme ventana con la que Hitchcock nos deja pensando en la muerte, el otro y ese yo que, no sabiendo que hace ni que sabe, avanza sobre su alteridad y la devora, acaso en defensa de sí mismo, de su propia sombra y espanto ante todo lo que el otro pueda interrogar con su presencia e inquietud.

## **Hitch (2): Psicosis**

**Psicosis** (*Psycho*) fue dirigida por Alfred Hitchcock en 1960. La película, con un guión de Joseph Stefano inspirado en una novela de Robert Bloch, se ha convertido en un clásico del cine de terror y *suspense*. El argumento de la obra narra los crímenes de Ed Gein, un asesino en serie de Wisconsin.

Llama poderosamente la atención que, al momento de ser estrenada **Psicosis**, no fue considerada como lo sería *a posteriori* y varios años después, convirtiéndose la obra en un texto paradigmático, ello considerando que muchas de sus tomas, parlamentos y situaciones escénicas han sido tomadas como texto original a partir del cual se han realizado otras obras cinematográficas, o se ha tomado de ellas para emular situaciones típicas de suspenso.

En particular, y habida cuenta que **Psicosis** es una obra inagotable para interpretaciones, quisiera detenerme en algunas situaciones de diálogo que son claves en la obra, sea como ejes de continuidad del relato fílmico, o sea como quiebres en la continuidad del mismo.

Uno de esos diálogos es, precisamente, el primer parlamento de la obra: una pareja discute en su habitación de hotel sobre la deseada estabilidad de la pareja, así formulada por la protagonista principal de la obra, en cuya demanda se instala el deseo de fuga luego del frustrado deseo de amor ya en fase de agotamiento de una espera que no tiene fin. Ante ese agotamiento, muy silenciosamente la protagonista vuelve a la rutina del trabajo, asume una tarea de depósito bancario para un negocio de su jefe y se fuga en un automóvil a un pueblo deshabitado donde encontrara la muerte en una ducha de hotel.

Otra de las situaciones dialécticas muy bien logradas por Hitchcock para construir ese clima de suspenso que le caracteriza, son aquellos diálogos en los que vemos reflejado mucho de la estructura platónica de la dialéctica, donde los diálogos comienzan con una pregunta y se entraman en búsquedas inagotables para saber una verdad acerca de algo -y acerca de si mismos- y finalizan en alguna certeza fragmentaria que pone a los hablantes de cara a nuevos enigmas a indagar y develar.

En **Psicosis**, específicamente, esta estructura dialéctica se pone en escena en particular en los parlamentos de su novio y su hermana, y con las intervenciones del detective interrumpidas por su asesinato. En todos esos parlamentos, ya sea para buscar los 40.000 dólares como la hermana desaparecida y la novia ahora deseada por ausencia, el detective, el novio y la hermana comienzan su búsqueda con una pregunta idéntica: *¿Dónde está Marion, que ha pasado con ella?* Formulado ese interrogante, todos se lanzan por distintos caminos a la búsqueda de la muchacha, en tanto van hilvanando conjeturas y afirmaciones provisionarias sobre su paradero y situación.

Es significativo el contraluz logrado por Hitchcock para construir el film con cierto juego pendular del lenguaje: en las situaciones que implican la búsqueda de Marion, aquellos parlamentos entre su hermana, su novio y el detective, allí Hitchcock instala a pleno el dialogo como lugar de búsqueda de la verdad.

Por el contrario, en las situaciones específicas de acción de Marion o de acontecimiento en los lugares del crimen y la locura, allí prácticamente hay casi una total ausencia de diálogo y, en cambio, allí ocurre progresivamente el develamiento de la verdad que explica la muerte, y que no es otra sino la locura del asesino, que padece de trastornos esquizofrénicos y que asume una personalidad dual con la que asiste al encuentro de su propia sombra, al lado oscuro de su subjetividad.

### **Hitch (3): Vértigo, una muerte del yo**

Filmada con diez años de posterioridad a *La Soga* y dos años antes que *Psicosis*, **Vértigo** (1958) y cuyo título original es "De entre los muertos", también es un relato sobre la muerte y el otro, mas acentuada que **Psicosis** en la posibilidad y fragmentariedad del amor que en lo inminente del crimen develado tras largas intrigas. Sin embargo, Hitchcock vuelve a trazar el suspenso para representar en la pantalla la pregunta por el otro, esa pregunta por sí mismo ante las imágenes rotas de un amor quebrado y atravesado de angustia, desasosiego, misterio y vértigo.

Construida sobre un relato de detectives, **Vértigo** es la historia de un hombre que padece pavor a las alturas, pero también a la vida misma, al amor, a la muerte, por ello atraviesa la vida corriendo. El detective de Hitchcock se precipita hacia la vida en el fragor de proyectos ensombrecidos de dudas, miedos, espanto, y una profunda necesidad de amar y ser amado, para descubrirse a sí mismo en la imagen que de sí mismo pueda darle otro.

En una narración impecable de enigmas y averiguaciones detectivescas, **Vértigo** es la pregunta filmada acerca del deseo de amor (como la ilusión de nuevas verdades) para construir, constituir y diluir incontables veces todas las imágenes fragmentarias con las que el yo se mira en el espejo de otro, en este caso, un espejo ficticio, tan ficticio como irreal es la mujer a la que el personaje confunde con la primera mujer a quien ha perseguido por encargo, y a quien ha visto suicidarse.

Pero también **Vértigo** es la contracara dialéctica de toda ilusión con la verdad, o de la necesidad de creer que se sabe, y que no se sepa... **Vértigo** es la imagen viva de la agonía que instala y moviliza el deseo de conocimiento cuando busca con desesperación llegar a un puerto donde dilucidar algún enigma.

**Vértigo** es una *remake* de un Prometeo enamorado, y encadenado a sus propios miedos. **Vértigo**, como *La Soga*, es la puesta en pantalla de una pregunta tan inquietante como propia del cine y de la vida misma, tal es: *¿hasta qué punto la imagen que de mí me da el otro se convierte en el motor por el cual busco saber más, conocer más, conocerme más?* Dicho de otro modo sería: *¿De qué manera el otro me interpela y me conmueve, o no, al punto de no poder vivir sin su mirada, como no sea sobrevivir corriendo tras su mirada de amor? O ¿podemos pensarnos a nosotros mismos aun hoy, agotados todos los paradigmas, fundamentos e ilusiones, sin estar enamorados y sin padecer, necesariamente, vértigo a todas las alturas y dimensiones de la vida humana?*

Todos estos interrogantes son trazados por Hitchcock en todos los parlamentos de **Vértigo**, que por cierto son muchos, y son la constante de un personaje tan miedoso como locuaz, tan lleno de angustia como de miedo a lanzarse a la vida y al amor... Hasta que el amor lo captura y le envuelve en una ilusión fatídica que, como en otras obras de Hitchcock, le conducirán a verdades oscuras acerca de sí mismo e incluso a encontrarse de cara con la muerte.

### **Los enigmas de Hitchcock, nuestros enigmas**

Esta lectura fragmentaria del cine de Hitchcock, y que se construye desde nociones a seguir desarrollando como lo es la del texto fílmico como texto interpretable y como evento o experiencia, nos trae en objetos como sogas, locuras o vértigos, aquella posibilidad con la que el cine representa a la filosofía y la filosofía se representa en la pantalla... Y en las imágenes (rotas) de espejos de amor que, por obra de ejercicios dialécticos entre sus personajes y con nosotros mismos, continúan o discontinúan el tejido del film.

Esos espejos ilusorios en las obras de Hitchcock no son sino eventos del lenguaje, del tiempo, del amor y la muerte... Eventos y acontecimientos que, en todo

tiempo y lugar, los hombres necesitan para seguir vivos, para pensar (se), para padecer todos los vértigos del yo, sin los cuales la vida no tendría miradas del otro, ni ejercicios reflexivos de lo que queda del yo, para seguir(se) pensando.

### **Referencias Bibliograficas:**

Chateau, D. (2006). *Estética del cine*, Buenos Aires: La Marca

Faretta, A. (2005) *El concepto del cine*, Buenos Aires: Djaen

Heidegger, M. (2000) *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid: Trotta.

Krohn, B. (2001) *Maestros del cine. Cahiers du Cinema: Alfred Hitchcock.*

Rossi, M. (2007) *El cine como texto*, Buenos Aires: Topía

Russo, E. (2001) *Interrogaciones sobre Hitchcock*, Buenos Aires: Sinsung

Truffaut, F. (2000) *El cine según Hitchcock*, Madrid: Alianza



### **El carácter dialógico de la conciencia histórica.**

Guzmán López, Miguel Ángel (Universidad de Guanajuato, México).

*La conciencia histórica es el privilegio del hombre moderno de tener plenamente conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones.*

Hans-Georg Gadamer.

La búsqueda de la respuesta a la pregunta de la *dynamis* de la conciencia histórica conduce a esta investigación a adentrarse en pensamiento de Hans-Georg Gadamer, quien sobre las bases que Heidegger estableció en *El ser y el tiempo* desarrolló su proyecto en pos de una hermenéutica ontológica o hermenéutica filosófica, clarificando precisamente varios de los puntos que en su maestro quedaron sin suficiente atención.<sup>1</sup>

Lo que Gadamer aporta en este sentido es la dinámica de carácter dialogal que en la conciencia histórica se manifiesta y es a ese punto al que la presente ponencia dirige su atención haciendo, en un primer momento, un acercamiento al problema inicial del cual parte Gadamer para proponer una hermenéutica ontológica, para después analizar el vínculo indisoluble entre conciencia hermenéutica y conciencia histórica que este filósofo expone; finalmente, se hacen algunas consideraciones respecto a la naturaleza dialogal de la conciencia histórica.

A posta se ha colocado como epígrafe de este texto la definición de conciencia histórica más clara que Gadamer ha escrito (Gadamer, 2000, p. 41) con la finalidad de tenerla presente desde el principio e ir sucesivamente clarificando los aspectos del pensamiento gadameriano que la explican. La estrategia argumentativa no consiste, por tanto, en tomar esta definición como punto de partida sino de llegada, siendo reconsiderada en diversos puntos del trayecto.

### **La historicidad del ser como punto de partida.**

En *Verdad y Método I*, Gadamer intenta hacer una recuperación de la especificidad hermenéutica de las ciencias del espíritu, para lo cual toma distancia de Dilthey en cuanto a que para éste la condición finita de la conciencia, que hace que toda afirmación sobre el pasado sea relativa en cuanto a que se dice desde una posición histórica específica, puede ser superada por la misma conciencia, de manera que se tenga acceso a una comprensión de carácter universal desde la cual se supera toda subjetividad (Gadamer, 1996, p. 292).

Para Gadamer esta idea representa la anulación de la conciencia histórica más que su realización, pues no podría pensarse en una conciencia histórica cuya realización dependiera de su conversión en un “saber absoluto”, reuniendo así en una autoconciencia presente todo el espíritu devenido, pues en ese mismo instante dejaría de ser histórica, es decir, dejaría de estar condicionada por su situación finita y completamente conectada con los efectos del devenir histórico. El esquema de Dilthey

---

<sup>1</sup> Jürgen Habermas describe esta relación de la siguiente manera: «Heidegger ha sido un pensador radical, que ha abierto un abismo en torno suyo. Ahora bien, a mi parecer, la contribución filosófica de Gadamer consiste en haber llenado este abismo. La imagen del puente sugiere, seguramente, falsas connotaciones, suscita la impresión de que alguien, intentando aproximarse a un lugar inaccesible, suministra un auxilio pedagógico [...] Diría más bien, que Gadamer urbaniza la provincia heideggeriana» (Ferraris, 2002, p. 202).

pasa por alto la historicidad misma que hace que la conciencia sea histórica (Gadamer, 1996, p. 296).

Pregunta entonces Gadamer ¿cómo la conciencia histórica podría elevarse sobre sí misma y hacerse capaz de un conocimiento histórico objetivo?, y su respuesta es:

Por indisoluble que sea el fundamento de la vida histórica sobre la cual se eleva, la conciencia histórica es capaz de comprender históricamente su posibilidad de comportarse históricamente [...] Ya no se limita a aplicar los patrones de su propia comprensión de la vida a la tradición en la que se encuentra, ni a continuar así, en ingenua apropiación de la tradición, esta misma tradición, por el contrario, se sabe en una relación reflexiva consigo misma y con la tradición en que se encuentra. Se comprende a sí misma desde su historia. *La conciencia histórica es una forma de autoconocimiento* (Gadamer, 1996, p. 297).

Así, la conciencia histórica es tal en la medida en que puede reconocerse a sí misma como irremediabilmente situada en un momento determinado del devenir histórico. Quien tiene conciencia de la historia la tiene al mismo tiempo de su propia circunstancia en el devenir histórico y de la imposibilidad de desligarse de esa situación, misma que lleva implícita la condición finita de la existencia dado que la conciencia es la conciencia del sujeto particular y éste no es una entidad eterna.

Pese a lo anterior, la conciencia histórica tiene la posibilidad de poseer un conocimiento objetivo del pasado, mas no mediante la búsqueda de la trascendencia de su propia historicidad sino reconociendo en primera instancia la imposibilidad de lograr esa superación y estableciendo entonces, como camino metodológico, una *interacción comprensiva* de sí misma con respecto al otro, al que se le reconoce también su historicidad. Así, la conciencia histórica se caracterizaría en primera instancia por desarrollarse desde una situación histórica específica y finita, y por reconocerse a sí misma en esta condición.<sup>2</sup>

La conciencia histórica se comprende a sí misma desde su historia, por lo que se auto-conoce en el comprenderse, se desenvuelve en el conocimiento de sí. La *formación (Bildung)* de la conciencia histórica está en el propio comprenderse. De esta forma, cuando se habla de ella no se estaría haciendo alusión a un estado *pasivo* del ser sino a uno en constante cambio y desarrollo, en cuanto a que la comprensión es un saber-hacer práctico.

Pero la historicidad no es una cualidad solamente de quien pretende comprender algo sino que ese algo también comparte ese modo de ser. Así, siguiendo de cerca a Heidegger, Gadamer está de acuerdo en que en una relación de conocimiento ni el conocedor ni lo conocido se dan ópticamente sino históricamente porque ambos participan del modo de ser de la historicidad (Gadamer, 1996, p. 327). Esto no significa que los acontecimientos del pasado se encuentren en constante cambio sino que lo que cambia es la relación de conocimiento que se da entre quien pregunta por el pasado desde el presente y el acontecimiento pasado interrogado desde cada nuevo presente. La circunstancia histórica hace que la interrogación del pasado en cada presente sea

---

<sup>2</sup> Tanto en Heidegger como en Gadamer entienden el término *comprensión (Verstehen)* no solamente desde un punto de vista cognoscitivo sino también como un saber-hacer práctico, de manera que quien comprende no sólo entiende un mensaje o una situación sino que sabe desenvolverse frente a estos elementos de un modo que podría definirse como *interactivo*. Comprender, desde esta perspectiva sería «desenvolverse con conocimiento» (Gadamer, 1996, p. 326).

diferente en cada caso en virtud de que el pasado signifique algo nuevo también en cada caso.

Dicho esto se puede entender parte de la definición de conciencia histórica que aparece como epígrafe de esta ponencia: ser consciente de la historicidad de todo presente constituye la primera condición para la conformación de la conciencia histórica porque en ello se ve reflejada la historicidad propia del ser, no sólo atendiendo a su relación con el pasado sino reconociendo la carga temporal del presente en cambio constante. Por lo mismo, toda opinión debe ser considerada en relación al contexto histórico del que forma parte, por eso es que toda opinión es relativa.

### **Elementos hermenéutico-ontológicos de la historicidad y de su conciencia.**

*Pero esta relatividad en el ser no conduce a un relativismo en el saber*, pues si bien toda afirmación se encuentra condicionada por la historicidad del que pregunta y por la de lo que se pregunta esto no quiere decir que toda afirmación sea válida. Gadamer salva el problema del *relativismo* de las opiniones señalando en primera instancia que el que quiere comprender no debe dejarse llevar por sus propias opiniones previas e ignorar la del texto<sup>3</sup> sino que debe estar dispuesto a dejarse decir algo por él, es decir, debe ser receptivo desde el principio para la alteridad del texto.

Esta receptividad, empero, no debe implicar la neutralidad ni la auto-cancelación «sino que incluye una matizada incorporación de las opiniones previas y prejuicios» (Gadamer, 1996, p. 336). De esta manera, con la toma de conciencia de sus opiniones previas, una conciencia formada hermenéuticamente puede confrontar las mismas con la objetividad del texto, y así, con esta conjugación entre lo que es propio tanto del intérprete como del objeto o hecho a interpretar, es posible lograr una comprensión correcta de la realidad.

El devenir histórico, así como la tradición implícita en él, no pertenece al sujeto sino que el sujeto pertenece a ambos dado que antes de que el individuo pueda comprenderse a sí mismo en la reflexión ya se está comprendiendo «de una manera autoevidente en la familia, la sociedad, y el estado en que vivimos» (Gadamer, 1996, p. 344), de forma que «la autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica» (Gadamer, 1996, p. 344).

De ahí la importancia que tiene la rehabilitación del prejuicio para comprender la realidad, pues esto implica ser consciente del lugar histórico desde el que se realiza toda comprensión,<sup>4</sup> «pues los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser» (Gadamer, 1996, p. 344), y por ello es importante “escuchar a la tradición”, pues ella es expresión misma de la propia historicidad. Esta es la base de lo que Gadamer llama la *conciencia histórico-efectual*.

El individuo, desde su cambiante presente, comprende la realidad y a sí mismo *conforme se desempeña en el mundo*; al hacerlo, necesariamente lo hace, consciente o

<sup>3</sup> En esta investigación se empleará el término “texto” denotando toda realidad susceptible de ser comprendida hermenéuticamente, tal y como el propio Gadamer parece emplearla, sobre todo a partir de reconocer que desde Dilthey la hermenéutica deja de tener sólo una función propedéutica de la historiografía sino que abarca a la historia en su conjunto «Pues lo que se afirma de las fuentes escritas, que en ellas cada frase no puede entenderse más que en su contexto, vale también para los contenidos sobre los que dan noticia» (Gadamer, 1996, p. 229).

<sup>4</sup> En Gadamer se percibe a la tradición como una continuidad inmersa dentro de las constantes transformaciones del devenir histórico: «la tradición es esencialmente conservación, y como tal no deja de estar presente en los cambios históricos» (Gadamer, 1996, p. 349). Pero que no es ella misma inmutable sino que se encuentra en constante cambio mediante la reafirmación que implica su vivencia por parte de los sujetos. La tradición, en ese sentido, es tradición viva.

inconscientemente, inmerso en la tradición porque ésta constituye, en primer lugar, la cuna en la cual el sujeto ha sido *formado* (*Bildung*) y en segundo lugar el asidero a partir del cual sucede la comprensión/desempeño. Esto constituye a la conciencia hermenéutica y también a la conciencia histórica; en ambas es fundamental el agarre a la tradición y su tensión con el movimiento del individuo.

La conciencia hermenéutica es, pues, conciencia histórica y a la inversa, puesto que para la existencia de ambas es necesario que se cumpla la condición de que el sujeto se dé cuenta de su situación histórico-hermenéutica, es decir, que advierta la posición que ocupa dentro de la tradición y al mismo tiempo que se sitúa en un variable presente.

### **La conciencia de la historia efectual y la conciencia histórica.**

En Gadamer no existe la idea heideggeriana del pasar del *Dasein* de un estado de irresolución a uno de resolución, sin embargo, como se mencionó líneas arriba, sí hace la distinción entre un estado de comprensión previo a la autocomprensión reflexiva. Este momento antecedente describe al sujeto en su *desempeñarse en el mundo* en el modo de la cotidianidad: la manipulación correcta de las cosas, la relación inmediata con los demás, la acción frente a una determinada circunstancia, etcétera. Pero la autocomprensión reflexiva va más allá del mero acto de *desempeñarse* – sin dejar de ser parte de él- y centra su núcleo en el *conocimiento del mundo* a partir de la toma de conciencia de la situación histórica de quien hace la reflexión.

Entonces estamos frente a una actitud hermenéutica que conduce, inevitablemente, a la definición de la conciencia histórica. No es que en el acto primigenio de *desempeñarse en el mundo* se carezca de este modo hermenéutico, sino que en el estado del *conocimiento del mundo* es necesario realizar un esfuerzo consciente y mayor para emitir una afirmación respecto al objeto de interés o de estudio.

Esta actitud hermenéutica está fundamentada en la propia historicidad del ser y se expresa en el término gadameriano de la *historia efectual*. La historia efectual hace referencia al devenir histórico, al acontecer real, que determina a los individuos irremediabilmente y por lo cual éstos no pueden contraponerse a su pasado desde un lugar ajeno al devenir histórico mismo, desde una posición trascendente al acaecer de los hechos (Gadamer, 1998, p. 137). Luego, el sujeto no puede entender la historia desde fuera de ella sino inmerso en la misma, siendo él parte del acontecer: «No se trata entonces de una comprensión de la historia como un transcurso, sino de una comprensión de aquello que nos sale al paso en la historia interpelándonos y concerniéndonos» (Gadamer, 1998, p. 136).

De esta forma se puede apreciar cómo el proceso de la comprensión -la forma en que la comprensión acontece- constituye un desenvolvimiento historizado en el que, conforme ocurre, la conciencia está sabiendo de sí misma desde su propia situación mientras se comprende en el mundo, es decir, se *desempeña* en él. Por ello Gadamer señala que la conciencia histórico efectual es más ser que conciencia (Gadamer, 1998, p. 18), es decir que da cuenta más de la naturaleza del ser que solamente de la forma en que el conocimiento se da.

Llegados a este punto es necesario reconsiderar la definición inicial de conciencia histórica para descubrir que fórmula “la conciencia de la historicidad de todo presente y la relatividad de todas las opiniones” efectivamente da cuenta de lo que la conciencia histórica *es*, aunque ahora posiblemente pueda reprochársele que la forma sintética en la que aparece no permite apreciar la profundidad de la concepción hermenéutico-ontológica que la sustenta. No basta pues con enunciar este aserto para quedar conforme respecto a la cuestión que define.

## La conciencia histórica y su dialogicidad.

Para hablar ahora de la conciencia histórica, es necesario retomar algunas consideraciones que ya se habían hecho previamente y subrayar su carácter dialógico, la primera de ellas tiene que ver con la historicidad del ser, a la que podría considerarse como el fondo ontológico de toda conciencia y comprensión. Frente a la finitud del sujeto se encuentra la tradición, que constituye la conservación de ciertos elementos del pasado que continúan teniendo efecto en el presente y que por tanto, frente al cambio histórico, constituyen una continuidad. Aquí se encuentra una primera tensión que resalta el carácter dialógico de la conciencia histórica: la resultante entre la finitud del sujeto en su presente en constante cambio y la tradición como continuidad que deriva del pasado y que determina el presente.

En atención a esta primera tensión dialógica, se puede afirmar entonces que la conciencia histórica se caracteriza por establecer un diálogo entre la finitud de un sujeto inmerso en el constante cambio del devenir histórico y los elementos constantes que desde el pasado hacen efecto sobre él, es decir, la tradición.

Por otro lado, es importante resaltar a la comprensión entendida como *desempeñarse en el mundo*, pues no se trata solamente de una acción en la que el sujeto *simpliciter* de manera unidireccional con el pasado, sino que en la medida en que comprende ese pasado se comprende a sí mismo de una manera *pragmática*.<sup>5</sup> Por eso quien comprende algo se comprende a sí mismo en virtud de contar con nuevos elementos que influyen en su desempeño presente. Así se descubre un nuevo elemento dialógico de la conciencia histórica: el de la comprensión del otro como comprensión de sí mismo.

Esta nueva tensión tiene que ver directa y centralmente con el propio acto hermenéutico de comprender, pues la actitud de una conciencia formada hermenéuticamente no debe atender exclusivamente a sus opiniones previas ni a la opinión del texto o realidad a comprender. La acción o el texto del pasado que se somete a un proceso de estudio hermenéutico debe reconocer tanto el sentido que tal acción o texto tuvo dentro de su contexto histórico como al sentido que ahora, desde el presente, representa.<sup>6</sup>

La conciencia histórica se caracterizaría entonces no sólo por comprender el pasado sino por, a partir de ello, comprenderse a sí misma. Así, ella logra esclarecer en buena medida su situación hermenéutica y ser consciente del inacabamiento de esta situación así como de su propia finitud e inacabamiento, encarnados en el individuo.

La comprensión del otro y de sí mismo entraña otra tensión dialógica de la conciencia histórica, a saber, la que se da entre la extrañeza y la familiaridad, pues el punto medio de todo acto hermenéutico se sitúa entre la extrañeza y la familiaridad; la extrañeza se presenta, para el caso de la conciencia histórica, mediante la historia que *nos sale al paso, nos interpela y nos concierne*. Más al punto en que el sujeto se ve sorprendido por esa interpelación, generando la extrañeza, surge inevitablemente la

<sup>5</sup> Pragmático en el sentido con que Heidegger, en *Ser y tiempo*, retoma el concepto griego *prágmata* y lo traduce al alemán *Zeug* (Moreno, 2002, pp. 172-173).

<sup>6</sup> De aquí deriva Gadamer la idea que tiene sobre el sentido histórico que caracteriza al historiador: «Tener un sentido histórico es vencer de una manera consecuente esta ingenuidad natural que nos haría juzgar el pasado según los parámetros considerados evidentes en nuestra vida cotidiana, en la perspectiva de nuestras instituciones, de nuestros valores y de nuestras verdades adquiridas. Tener sentido histórico significa esto: pensar expresamente en el horizonte histórico que es coextensivo con la vida que vivimos y que hemos vivido» (Gadamer, 2000, p. 43).

pulsión a *familiarizarse* con lo que ha generado este desconcierto, buscando los puntos en los cuales lo nuevo se parece a lo ya conocido.<sup>7</sup>

Cabe decir que no es posible hablar de conciencia histórica desde la perspectiva de la extrañeza o de la familiaridad totales, dado que se ha visto cómo depende de la relación dialógica que se establece entre el presente y el pasado, entre la tradición y la espontaneidad del momento, entre la comprensión del otro y de sí. La extrañeza y la familiaridad totales impiden el diálogo en todo nivel.

La tensión entre la extrañeza y la familiaridad está vinculada con la dinámica, también en tensión, de la expansión del horizonte propio y de la fusión de horizontes. El horizonte es un ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto; el horizonte de un sujeto puede ser muy estrecho, cuando su percepción se queda con lo inmediato, o muy amplio si no está limitado a lo más cercano sino que puede ver por encima de ello y evaluar a partir de patrones que tienen que ver con lo cercano y lo lejano, con lo grande y lo pequeño. Quien tiene un horizonte correcto es quien ve las cosas desde su justa perspectiva al momento en que elabora un cuestionamiento hermenéutico.

Pues bien, la conciencia histórica parte del horizonte del sujeto para posteriormente desplazarse a un horizonte histórico, lo cual no significa que se dé un traslado real de la conciencia hacia una situación histórica sino que el sujeto *se lleva a sí mismo a otra situación* desde su propio horizonte (Gadamer, 1996, p. 375). Esto es, que quien pretenda *ganarse*<sup>8</sup> un horizonte histórico deberá hacerlo sin apartar la mirada de sí mismo, -como prescribe el ideal rankeano- sino tomarse en consideración en primera instancia.

Una vez lograda la obtención de un horizonte histórico no se llega al fin del esfuerzo sino que se descubre que el horizonte obtenido por el traslado de uno mismo a la situación continúa en movimiento, pues el horizonte se desplaza al paso de quien se mueve; está pues en perpetuo movimiento, y no debido a la conciencia histórica (no es ella de quien dependa tal movimiento) sino que, más bien ella se ha vuelto consciente de dicha dinámica (Gadamer, 1996, p. 375).

Entonces a la conciencia histórica caracteriza también esta tensión entre el horizonte propio y el horizonte histórico, mismos que se relacionan de una forma dialógica o también hasta dialéctica en la que el resultado constituye la ampliación del horizonte, producto de la fusión de los dos anteriores.

En conclusión, a partir de la ontología hermenéutica de Gadamer se ha hecho el esfuerzo por describir la dinámica que caracteriza a la conciencia histórica, descubriéndose que en ese dinamismo se encuentran inscritas sus propias condiciones de posibilidad y por eso mismo se justifica el carácter ontológico de la discusión que ya había tenido en Heidegger fuertes cimientos.

Aún así, queda pendiente incursionar en cuestionamientos que ayuden a discernir las dificultades de representadas por el paso de una perspectiva ontológica centrada en el individuo -por muy dialógica que sea la realidad individual- a otra centrada en la vida de las sociedades humanas, lo que implicará poner atención en la

---

<sup>7</sup> Muchas lenguas antiguas, por ejemplo, logran descifrarse mediante un minucioso trabajo de comparación con lenguas ya conocidas o mediante la aplicación de esquemas de carácter universal, como el del trinomio sujeto-verbo-predicado. A la sorpresa inicial, al extrañamiento, inmediatamente responde el esfuerzo por volver familiar lo extraño. Este es el núcleo de todo acto hermenéutico.

<sup>8</sup> «Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos» (Gadamer, 1996, p. 376).

ruptura que plantean los críticos de Gadamer, principalmente Paul Ricoeur y Jürgen Habermas; cuestión que por lo pronto conviene solamente enunciar.

### **Referencias Bibliográficas:**

- Ferraris, M. (2002) *Historia de la hermenéutica*. México: Siglo XXI.
- Gadamer, H-G. (1996) *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. 6ª ed. Salamanca: Sígueme.
- (1998) *Verdad y Método II*. 3ª ed. Salamanca: Sígueme.
- (2000) *El problema de la conciencia histórica*. 2ª ed. Madrid: Tecnos.
- García G., D. E. (2004) “Gadamer y la conciencia histórica. La callada herencia viquiana”, en J.J. Acero et. al. *El legado de Gadamer*. Granada: Universidad de Granada.
- Grondin, J. (2002) *Introducción a la hermenéutica filosófica*. 2ª ed. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (1971) *El ser y el tiempo*. 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica.
- Moreno C., L. F. (2002) *Martin Heidegger*. Madrid: Editorial Edaf S. A.

## Lecturas del archivo en manifestaciones artísticas sobre el pasado reciente argentino

Haber, Magalí (CONICET/IIGG-FSOC-UBA)

Habitualmente los documentos históricos son considerados prueba fáctica y objetiva de lo acontecido, mientras que los testimonios pertenecerían a su dimensión subjetiva por tratarse de producciones narrativas o reflexiones de los sujetos una vez acontecidos los hechos. Derrida en su texto *Mal de Archivo* pone en crisis esta escisión al definir al archivo como voces supervivientes al momento de su registro que, en el presente, sin poder responder disponen de una respuesta. Al dotar al archivo de capacidad de respuesta pone en crisis la distinción entre testimonio y archivo -o entre función testimonial y documental- que se ocupa de situar al sujeto y al objeto de la historia en lugares pre-asignados. La propuesta de la presente ponencia es analizar una serie de manifestaciones artísticas sobre el pasado reciente argentino que sugieren nuevos usos y lecturas del archivo. Se analizará la relación entre lectura, escritura, infancia e interpretación del pasado en la obra teatral *Mi vida después* y en una obra de Lucas Di Pascuale.

Según Benjamin, el conocimiento del pasado tiene la estructura de la lectura, es decir, las imágenes pretéritas se vuelven legibles a partir de su actualización en el presente. El sentido, por lo tanto surgiría de estos encuentros entre momentos específicos del pasado con momentos específicos del presente que ponen en crisis al presente al recordar el pasado. Lo recordado concerniría entonces a aquello del pretérito que permanece pendiente, es decir, de imágenes no vistas antes de ser recordadas (Agamben, 2007). Partiremos entonces de la hipótesis de que estas producciones artísticas montan críticamente documentos y objetos como método de acceso a la verdad. Su política consiste en la rearticulación de sentidos, modos de ser y de pensar el pasado así como los dispositivos en que se reproduce la memoria. Quizás podríamos decir que es una forma de conocimiento cuyo modelo es la traducción, donde el sentido no depende de una: cito a Benjamin: “comparación de igualdades abstractas” sino de “la transferencia de un lenguaje a otro a través de una continuidad de transformaciones” (Benjamin, 2001a: 69). Como ya se ha dicho innumerables veces, el sentido en la traducción no depende, o más bien se pierde, en la traducción literal que se atiene estrictamente a ley y su código; pero también cae en el sinsentido o en algo radicalmente otro cuando la libertad del intérprete es total. Benjamin define a la traducción, por lo tanto, más bien como una diagonal que atraviesa y roza al texto en lugares nunca tocados antes. Imposible que en tal práctica no se produzcan nuevos sentidos que transformen y expandan la propia lengua materna del traductor. Leer, precisamente siguiendo las huellas de este autor, puede pensarse tal vez como un ejercicio de memoria y traducción y; el conocimiento del pasado como una práctica interpretativa de lectura. Preguntarse entonces por la verdad del pasado es interrogarse por las condiciones temporales de la lectura. Pero ¿quiere decir esto que el pasado es inagotable, que sus huellas se pueden leer infinitamente? o más bien ¿de qué índole es la semejanza que hace coincidir súbitamente una imagen pasada con una presente? Según Derrida la transformación en los dispositivos archivantes transforma el contenido de lo archivado, ¿pero esto quiere decir que las transformaciones en el sentido dependen del avance de la técnica? ¿se podría resolver diciendo que los dispositivos se adaptan y modifican también por la tensión que mantienen con sus contenidos? Pero, ¿podemos seguir hablando de contenidos? Dejaremos estos interrogantes para más adelante.



En *Mi vida después* los actores representan los años '70 disfrazándose de sus padres y recreando un día en sus vidas a partir de la repetición de sus gestos cotidianos. Estas narraciones se construyen montando fotografías y objetos que pertenecieron a sus padres por medio de lenguajes propios. Se valen de elementos y técnicas escolares aprendidas en la infancia; por ejemplo señalan las ciudades de las bases operativas del ERP (Ejército Revolucionario del Pueblo) dibujando una estrella con un marcador rojo en un famoso mapa Rivadavia. También, al igual que los niños -que habitualmente lo hacen en descuidos de los padres- cometen el mayor de los sacrilegios posibles: dibujar bigotes y señalar poses y gestos sobre las fotografías. Otra de las intervenciones para representar el momento en que el padre fue obligado a afeitarse es dibujar su fotografía la barba con lápiz negro y luego utilizar la goma de borrar para eliminarla. También se utilizan autitos a los que se les desatornilla la parte de abajo para mostrar cómo se escondían las armas en los chasis de los autos. Sin embargo, quizás uno de los recursos que definen a la obra sea el uso que se hace de la ropa del pasado. En la primera escena de la obra una gran cantidad de *prendas* es arrojada desde arriba sobre el escenario.

**Prenda.** Según la vigésima segunda edición del diccionario de la Real Academia Española: (Del lat. *pignōra*, pl. n. de *pignus*).

3. f. Cada una de las partes que componen el vestido y calzado del hombre o de la mujer.
  4. f. Cosa que se da o hace en señal, prueba o demostración de algo.
  5. f. Cosa no material que sirve de seguridad y firmeza para un objeto.
  6. f. Persona a la que se ama intensamente.
  7. f. Cada una de las perfecciones o cualidades físicas o morales que posee una persona.
- Hombre de prendas.*

Luego de la pila de ropa aparece una de las actrices que relata que hace algunos años encontró un jean de su madre y que al usarlo se imagina en una moto con ella, cuando tenía su misma edad. A partir de aquel momento el pasado comienza a ser evocado, rememorado y representado, cada uno de los actores se irá disfrazando de alguno de sus padres y pondrá en acto escenas que recuerda y otras que le contaron. La ropa volverá a enfrentarse espectralmente al público en el último acto; solo que esta vez dispuesta sobre sillas y de modo tal que en esta segunda instancia su disposición la hará formar claramente figuras humanas.

Lucas Di Pascuale (2004-2005). Transcripción manuscrita del testimonio de Graciela Beatriz Daleo; en el Juicio a las Juntas Militares Argentinas (18 de julio de 1985, Buenos Aires):

“Durante el transcurso del año 2004 transcribí a mano, en letra cursiva y carillas simple faz, uno de los testimonios que forman parte del Juicio a las Juntas Militares argentinas realizado en Buenos Aires en 1985. Se trata del interrogatorio efectuado a Graciela Daleo. La transcripción manual fue una de mis maneras de estudiar en la escuela secundaria; transcribir fue reflexionar durante ese espacio entre la lectura y la escritura. Pienso que algunas veces logré retener lo que había escrito. Pero aunque no fuera así, el transcribir era una especie de acto mágico; yo estaba convencido de que el texto permanecería en mí. La acción de transcribir, entonces, está ligada a la idea de tarea escolar. La tarea sería fijar en la memoria ese relato. Fijar en la memoria ese texto de carácter público. Y el resultado, este apunte, que no es

un resumen porque no hay modo de resumir ese relato. La transcripción finalizó en 72 carillas, que luego fotocopí y encuaderné con broches y tela en el lomo”

La obra se pregunta entonces por lo que sucede entre la lectura y la escritura, por lo que se retiene y lo que se pierde en toda reescritura. Define a la transmisión del sentido como acto mágico. Esto recuerda la definición de la lectura que da Benjamin como fenómeno eminentemente telepático, es decir, como trasmisión de sentidos entre sujetos que no se hallan presentes físicamente en el mismo espacio. Otra de las dimensiones que señala el autor de la obra es la dimensión social de la memoria por medio de la escritura y cabría agregar que por supuesto también de la lectura. Ahora reflexionando un poco sobre las dos obras mencionadas: ¿Qué quiere decir esta persistencia de utilización de prácticas escolares y lúdicas en las lecturas actuales del pasado reciente?

La infancia, el juego o la capacidad mimética, más allá de ser considerada un estadio en el desarrollo del hombre, ha sido pensada a partir de su relación con el lenguaje (Benjamin, 2001b y 2007; Agamben, 2001). Aventuraremos decir que se trata del modo en que los significantes incomprensibles del mundo adulto son transformados en sentido a través de la repetición de sus enigmáticos gestos. No casualmente Benjamin define al teatro como sede de experimento de gestos, cito: “(...) que no tienen ya *a priori* un claro significado simbólico para el autor, sino que sobretodo son interrogados en ordenamientos y combinaciones siempre nuevas”. Dándole la palabra a Agamben, cito: “La crítica es la reconducción de la obra a la esfera del puro gesto. Esta esfera está más allá de la psicología y, en cierto sentido, más allá de toda interpretación” (Agamben, 2007: 313). Según el autor, allí las obras sobreviven a su envoltura formal y a su sentido conceptual ya que se emancipan del texto escrito y de un rol enteramente definido para, vuelvo a citar: “(oscilar) eternamente entre realidad y virtualidad, entre vida y arte, entre singularidad y genericidad” (Agamben, 2007: 313). Retomando lo dicho hasta aquí o la cita que hace la película *El Predio* al film de Haneke, la infancia – o la memoria- es una apertura a un *Código Desconocido*. Esta apropiación del código, o de lo desconocido, se basa en la percepción de una anestesia –de una percepción de una no percepción- es decir ocurre cuando resulta imposible apropiarse del lenguaje, de su código o del sentido. Si reservamos la palabra subjetividad para la dimensión política, es decir aquello perteneciente a la esfera de la palabra y la producción de sentidos; podemos sostener que en estos casos nos encontramos ante acontecimientos que no son de carácter subjetivo pero que sin embargo son su condición de posibilidad. Estaríamos entonces ante un modo de hacer experiencia, pero; entendiendo al concepto de experiencia ya atravesado por su condición moderna o técnica; esto es, de segunda mano, ya definible por su pobreza. Condición en la cual la narración ya no se halla ligada al cuerpo del narrador. Se podría incluso agregar que en la obra asistimos a un testimonio doblemente mediado. Los “actores” para testimoniar acerca de la propia *experiencia* testimonian sobre la *experiencia* de sus padres. Quizás todo esto se podría traducir a la siguiente pregunta: ¿Cómo testimoniar acerca de la mutilación, tortura, dolor y desaparición de cuerpos sin pretender ponerse, como dice Daney, en donde no sé está y cuando la transmisión de la herencia ya no está atada al propio cuerpo? Sin embargo, acá los actores son y no son actores y narran precisamente como el último narrador; haciendo lo que en el presente era imposible: que la narración atravesase el propio cuerpo. Esto es, precediendo el relato por -o tal vez incluso produciendo una narración que se basa casi exclusivamente en el relato de las condiciones en que lo que se narra fue escuchado por primera vez. Aquí se trataría entonces del roce, ya que ya

hablamos de todas las mediaciones que se producen y los separan, entre cuerpo y narración. Quizás tan sólo se trate de resonancias que provocan contactos breves entre cuerpos y afectos o afecciones que hacen posible instantes en los cuales el cuerpo sea algo más que materia biopolítica.

### **Referencias bibliográficas:**

- Agamben, Giorgio (2007) *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo
- Benjamin, Walter (2001a) “La tarea del traductor” en *Illuminaciones IV*, Madrid: Taurus.
- (2001b) “La enseñanza de lo semejante” en *Illuminaciones IV*, Madrid: Taurus.
- (2007) “Sobre la facultad mimética” en *Conceptos de filosofía de la historia*, La Plata, Terramar.

## **El mundo como espacio de interpretación: la inscripción como condición de posibilidad de todo acto hermenéutico**

Jimmy Hernández, Marcelo (Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima)

Se nos plantea la cuestión de saber si lo que ha llegado a nosotros a través de la ciencia histórica y la historia de la ciencia, puede postular a obtener una validez universal tal que pueda llegar a ser la reproducción auténtica del sentido del hecho histórico y científico que ha dado lugar a lo que conocemos hoy como ciencia e historia.

De manera inicial podemos decir que el nacimiento y desarrollo de toda ciencia, como manifestación de una cultura, deben ser accesibles a una intuición histórica, en la que la reactivación intencional del sentido debería preceder y condicionar la determinación empírica del hecho. Y esto es posible gracias a que los procesos de reactivación del sentido se configuran como tales gracias a unos actos de transmisión y perduración, que llamaremos actos hermenéuticos o actos interpretativos, entendiéndolos como producciones del sentido a través de una conciencia egológica concreta que, mediante procesos de univerzalización, se convierte en una conciencia egológica pura. En este proceso, las reactivaciones del sentido se van traduciendo a contextos espacio-temporales concretos (mundo de la vida) que, de alguna manera, traducen el sentido originario para que pueda llegar, en su pureza, a la univerzalización absoluta que escape a lo espacio-temporal concreto. Esta traducción del sentido originario del hecho empírico es necesaria para que este mismo sentido pueda llegar a nosotros.

Nuestra reflexión sobre el “hecho” originario que dio origen al sentido originario del hecho exige hacer algunas aclaraciones y distinciones previas. La primera distinción es, precisamente, la de “hecho” y sentido”. Lo que la tradición hace, en primer lugar, es mantener el sentido. En un segundo momento, lo trasmite. Lo que ha llegado a nosotros no es el hecho empírico concreto, lo que nos ha llegado es el sentido del hecho captado por una conciencia egológica concreta (individual). El hecho queda, para nosotros, condicionado por la reactivación del sentido del mismo, de modo que no es el hecho lo que da origen a la ciencia, sino esta reactivación intencional del sentido del hecho.

Entonces ¿el hecho no puede aparecer ante nosotros de manera evidente y clara, de modo que podamos acceder al sentido original del hecho sin necesidad de los actos de transmisión y perduración (actos interpretativos)? En efecto, no es posible tal ideal. Lo que ha quedado en la historia, y es lo que los arqueólogos y paleontólogos y demás estudiosos de los restos dejados por generaciones pasadas estudian, son inscripciones que sirvieron de actos de reactivación del sentido en sus respectivas comunidades de transmisión cultural.

Como dijimos líneas atrás, la reactivación del sentido condiciona al hecho empírico concreto. El itinerario de la ciencia y de la historia no parte del hecho empírico y llega hasta nosotros en su pureza original, como nos ha parecido siempre. Sino que es todo lo contrario, es el sentido que poseemos del hecho lo que hace que el hecho aparezca como tal ante nosotros. Esto no quiere decir que el hecho no existió como tal y que lo creemos. Lo que significa es que ese hecho original originario del sentido no puede llegar como tal a nosotros. Porque el origen histórico singular, el hecho fundador es irremplazable, y por ende invariable, nunca puede ser repetido. No hay historicidad concreta que no implique una primera-vez. Es imposible sustituir el hecho de la primera vez por otro hecho. Sólo se ha sido primera-vez una sola vez, el ser primera-vez escapa a la repetitividad. La presencia del origen fundador del sentido y de la verdad fuga en su aparecer.

A partir de esta afirmación tan dura podemos hacer una segunda distinción. El hecho originario del sentido es el *sentido original originante*, es decir aquel hecho que ha producido el sentido original de una vez y para siempre. Este hecho único es el que hemos descrito líneas atrás. Pero también existe un *sentido original originado*, este sentido es aquél que mediante actos de reactivación (traducción) hace posible que el *sentido original originante* llegue a nosotros y no se pierda en la historia. Cuando se dio el hecho primero fundador del sentido, una conciencia pudo recibirlo, mantenerlo y transmitirlo. Estos tres actos fundan el *sentido original originado*, que perdurará para siempre a través de actos de reactivación, porque para que pueda llegar a nosotros este sentido, que es reflejo del primero, se necesita una actualización constante y permanente. Estos actos no son contrarios a la naturaleza del sentido; sino que, por el contrario, son parte del dinamismo propio del *sentido original originante*, que en su intento de llegar a nosotros y de expandirse más allá de los límites de su facticidad necesita volver a surgir y activarse como la primera vez (re-activación). No siendo la primera vez, debe poseer lo esencial de este primer sentido. No obstante, lo accidental del sentido puede ir perdiéndose a través de los actos de actualización y traducción.

La transmisión y perduración del sentido son actos de una conciencia intersubjetiva que está condicionada por el espacio y el tiempo. Por tanto, se convierten en actos hermenéuticos por naturaleza. Se hace perdurar lo que se transmite, y esta transmisión está enriquecida desde el interior por unos actos de traducción e interpretación a partir del mundo de la vida que les da origen y constitución ideal. De todo tal que pueda llegar a todos en todo tiempo y lugar manteniendo el sentido original en lo esencial.

A partir de lo expuesto surge la interrogante sobre el despertar del sentido de la historia. ¿Acaso la historia no tiene sentido? Por qué hablar, entonces, de un despertar si la historia es lo que es, lo que ha llegado a nosotros. Pero como hemos mostrado, cuando se hace historia se cree que se tiene acceso directo al hecho sin pasar por la tradición que nos ha transmitido y conservado el sentido del hecho. Lo que ha sucedido es que una miopía histórica ha hecho que se oculte el sentido e importe sólo los datos empíricos que se nos presentan sin tener en cuenta que éstos ya poseen una carga tradicional que ha hecho posible que lleguen hasta nosotros como tales. De este modo, se nos ha ocultado el sentido y se han hecho ficciones sobre la presencia de la pureza del hecho ante nuestra conciencia sin tomar en cuenta los actos hermenéuticos que influyen en el proceso de reactivación del sentido del hecho.

Llegados a este punto, debemos hacer una tercera distinción. Esta se refiere a la distinción entre el ser del hecho y el aparecer del hecho. Y aquí surge una disputa entre la ontología de la facticidad y la fenomenología de la facticidad. ¿De quién depende el sentido del hecho? ¿El aparecer del ser es el ser en cuanto tal o es sólo un sentido del ser? Y si es sólo un sentido del ser ¿Dónde, pues queda el sentido del ser en cuanto tal? El sentido del ser en cuanto tal llega a nosotros gracias al aparecer del ser. Se pasa, entonces, de una fenomenología del hecho a una ontología del hecho. El modo como llegamos a saber cual es el ser del hecho es gracias al sentido del hecho que nos ha proporcionado la aparición del hecho. Según la descripción del sentido a través de los conceptos de *sentido original originante* y *sentido original originado*.

Si lo que afirmamos es correcto, el que recibe la presencia del hecho, al universalizar dicha experiencia del sentido, la eleva al nivel de la intersubjetividad comunitaria. Esta elevación al fuero de la comunidad es también un acto hermenéutico que da origen al sentido tal y lo conocemos a través de la tradición. Esta reactivación del sentido se da *ad modum recipientis*, y por eso se vuelve interpretativa (hermenéutica). Gracias a esto, en el nivel de la intersubjetividad, podemos identificar

reactivación con interpretación. Y, sólo así, se constituye la conciencia de historicidad, y a partir de ella, toda historia como una consecuencia de un acto hermenéutico.

Trataremos, en la medida de lo posible, de hacer una descripción de todo el proceso que se desarrolla para que el sentido del hecho llegue hasta nosotros. En primer lugar, se produce el *acto creador originario* en el que se da la unidad indisoluble de hecho y sentido. Este acto produce el hecho y el sentido, pero en el interior del acto no hay distinción de hecho y de sentido, solo cuando el acto ha pasado y dejado su huella en el mundo podemos hacer la diferencia entre hecho y sentido. Pues lo que el acto originador produce es la inscripción en el mundo como hecho y como sentido del hecho.

A partir de las trazas dejadas por este acto, se presenta ante nosotros el hecho, que como dijimos, sólo aparece una sola vez. Se produce, entonces, la primera adquisición producto del encuentro con el hecho. Lo que se adquiere del hecho es su sentido, y de este modo el sentido realiza la entrada del sentido del hecho en la historia. Sin embargo, no basta para su realización como sentido. Hace falta que se desprenda de las amarras que lo retienen en el suelo empírico de la historia misma. Parece irónico que para que el sentido entre en la historia deba desprenderse de sus marcas individuales que lo sujetan al suelo histórico. No obstante, sólo la subjetividad comunitaria puede producir el sistema histórico de la verdad y responder por él totalmente. Esta comunidad debe ser el lugar de todas las subjetividades egológicas actuales o posibles, pasadas, presentes o futuras, conocidas o desconocidas.

Esto quiere decir que, si una primera adquisición fue producto de un sujeto concreto, éste se debe abstraer de tal modo que se haga universal y absoluto. Y cuando transmita su adquisición a su comunidad concreta, ésta debe también hacerse universal y absoluta. Elevarse hasta romper las cadenas de la misma historia que le dio el sentido que trata de transmitir. En la afirmación “Roma es la sede del Emperador” su valor de verdad histórico es válido en el momento en que Roma era la sede de Emperador, pero aunque hoy no lo sea, su valor de verdad es válido también para nosotros. Y cómo es posible esto. Esto es posible porque el sentido del hecho que dio lugar a dicha afirmación no ha desaparecido, y su valor se ha abstraído de tal modo del suelo concreto donde se produjo que llega hasta nosotros en su pureza de sentido. Sólo lo que pueda llegar a cruzar las fronteras del suelo empírico histórico tiene asegurada la entrada en el mundo de la tradicionalización absoluta.

Si un sentido llegó a este nivel de re-activación, su olvido absoluto será imposible, porque el sentido podrá ser siempre re-activado. Una vez que la sedimentación del sentido se ha producido, ésta ha dejado una huella en la historia que hace posible siempre la activación de este proceso continuo de re-activaciones. Porque su universalización y su carácter de absoluto podrán quedar oscurecidos, pero nunca perdidos.

Ahora cabe decir lo siguiente, todo lo que se ha expuesto sobre el hecho y el sentido tiene la finalidad de presentar al mundo como un espacio en el que se da la inscripcionalización. Es decir, la capacidad de inscribirse a través de actos que dejan huellas y sedimentos. Éstos hacen posible la recepción y comunicación de datos que son interpretados y re-transmitidos mediante actos hermenéuticos. El mundo no es un planeta determinado ubicado en un sistema solar entre muchos otros. El mundo del que hacemos referencia es el suelo cultural e histórico desde el que se producen todos estos actos, desde la fundación del sentido hasta la reformulación del mismo. Este centro, nuestro centro, es la condición de posibilidad de toda inscripción. Y ella misma escapa a la inscripcionalización. Produce aquello que hace posible los ulteriores actos hermenéuticos que hacen posible, a su vez, la comunicación del sentido a todas las generaciones futuras.

Este mundo como espacio de comunicación, como espacio de inscripción, supone el envío y recepción de información que da a lugar a la tradición y posibilita, también, su replanteamiento. Esto último se da gracias a la sedimentación del sentido en un mundo capaz de mantenerlo activo a través de continuas re-activaciones. Porque el sentido de la intención originaria sólo se puede alcanzar en la tradición recibida como reactivación del sentido que es capaz de abrir un campo histórico oculto. Esta apertura de lo oculto es el último acto hermenéutico que se consolida como tal mediante un acto de interpretación y traducción de la misma tradición a través de un recordar lo olvidado. Y según esto, es posible sacar nuevas interpretaciones y nuevas aplicaciones del sentido de la misma fuente que se habían olvidado u ocultado a través del paso de los años, pero que gracias a este último esfuerzo hermenéutico podemos recordar.

El ideal científico e histórico de occidente está configurado como tal sólo a través de una conciencia de inscripción que hace posible toda transmisión a-temporal y a-espacial. La inscripción en sí misma está abierta al campo de la posibilidad del intercambio lingüístico, es decir a la intersubjetividad de una comunidad. El lenguaje y la conciencia de co-humanidad son posibilidades solidarias ya dadas en el momento en que se instaura la posibilidad de la ciencia. Todo lo que occidente conoce ha venido a él gracias a la inscripción, puesto que sólo la posibilidad de la escritura es la que asegurará la tradicionalización absoluta del objeto, su objetividad ideal absoluta, es decir, la pureza de su relación con una subjetividad trascendental universal.

Con todo lo expuesto podemos afirmar que la hermenéutica no sólo es la *koiné* de la filosofía actual (como dice Vattimo), sino que siempre lo ha sido. Y no solo de la filosofía sino, también, de todo lo que la tradición nos ha heredado. Todo lo que occidente conoce, lo conoce en virtud de estas inscripciones en el mundo que a través de actos hermenéuticos han llegado hasta nosotros mediante procesos de re-activación y actualización. No debemos olvidar que sólo a través de la tradición es posible llegar a conocer lo que las cosas han sido, porque su “haber sido” llega a nosotros sólo como consecuencia de estos actos de transmisión y retención que nos lo transportan al aquí y ahora. Sin esta tradición estamos ciegos al pasado, al presente y al futuro.

## ¿Wittgenstein hermeneuta? Acerca de las lecturas de Peter Winch y de Saul Kripke

Karczmarczyk, Pedro Diego (UNLP-IdIHCS-CONICET)

### Introducción

En el presente trabajo nos ocuparemos de la pertinencia de clasificar al “segundo Wittgenstein” como un hermeneuta. Para ello compararemos dos lecturas diferentes de su obra, la realizada por Peter Winch y la realizada por Saul Kripke. Intentaremos mostrar que en la interpretación del primero subsisten dos presuposiciones que permiten calificar a su lectura como hermenéutica, mientras que la lectura del segundo cuestiona esas presuposiciones y lleva a una interpretación que pone a Wittgenstein en compañía de las “filosofías de la sujeción del sujeto”.

En efecto, la manera en la que interpreta la crítica del psicologismo del significado lleva a Winch a aceptar como un reto propio la identificación de condiciones de constitución de significado alternativas a las psicológicas, condiciones que el filósofo inglés encuentra en el acuerdo comunitario. El vínculo entre las nociones de significado y acuerdo lleva a Winch a proponer una idea de lo social en la que una serie de marcos trascendentales (juegos de lenguaje), son no obstante constituidos empíricamente, pretendiendo así resolver una tarea que, según Habermas (véase 1985 p. 240 y ss.), atormentaba a las ciencias sociales desde su constitución: la tensión entre análisis empírico y análisis trascendental. Como consecuencia, su abordaje da lugar a un dualismo metodológico entre “ciencias naturales” y “ciencias sociales” que permite incluirlo en la tradición hermenéutica. En el abordaje de Saul Kripke encontramos una postura alternativa, en la que el objeto de crítica de Wittgenstein ya no es entendido como un modo peculiar de concebir las condiciones de significatividad (psicologismo o individualismo) sino la propia manera en que se ha pensado la constitución del significado, dentro de la cual se alojan como casos esas opciones (psicologismo individualismo) y otras (comunitarismo). Como consecuencia, la elucidación gramatical que resulta de esta propuesta no produce meramente un cambio en un modo particular de identificar las condiciones de la significatividad de nuestro discurso (desde condiciones individuales a condiciones sociales). La propuesta de Kripke, si bien apela al acuerdo y a la comunidad, hace desempeñar a estas nociones una función muy diferente a la que les otorga Winch, desplazando la cuestión desde la *elucidación de la normatividad de nuestro discurso* hacia el terreno de la *elucidación del funcionamiento de nuestro discurso normativo*. Dicho de otra manera, se abandona la noción de una “normatividad semántica” en favor de una “normatividad social”. Bajo esta nueva pregunta, se trata de elucidar las condiciones bajo las cuales el discurso normativo produce *efectos*, cuyo impacto crucial se hace sentir a nivel de la inclusión/exclusión comunitaria. Leída de esta manera, la filosofía del segundo Wittgenstein se acerca a las “filosofías de la sujeción del sujeto”, que ven en la sujeción a las estructuras el paso obligado por el ingreso a la condición de humano (Althusser, Lacan, Foucault, y otros; ver Marí 1983 p. 14). Como conclusión de nuestro trabajo intentaremos elucidar el impacto de estas consideraciones en relación a la clasificación de Wittgenstein como un hermeneuta.

### La lectura de Peter Winch

Peter Winch presentó en 1958, en su *The Idea of a Social Science*, traducido como *Ciencia social y filosofía*, una incitante lectura de la filosofía del segundo



Wittgenstein, en la que extraía las consecuencias que la misma acarrea en el terreno de las ciencias sociales. Esta obra exhibe un impulso semejante al que poco después se pudo apreciar en *Verdad y método* de Gadamer (1960). Gadamer sostenía allí que la comprensión de la tarea cognoscitiva de las ciencias humanas depende de la elucidación ontológica del *Dasein*, elucidación filosófica que, al revelar el carácter ontológico de la comprensión, saca a las ciencias del espíritu de su empantanamiento en el planteo epistemológico de las ciencias de la naturaleza. De manera análoga, Winch sostenía que hay una relación especial entre ciencias sociales y filosofía, una identidad de propósitos entre las mismas. (ver Winch 1971 p. 10, véase también Gadamer 1993 p. 45).

Para evitar equívocos acerca de este proyecto, Winch se apresuraba a señalar que la “filosofía social” que surge de su propuesta no es, como la filosofía de la naturaleza del idealismo alemán, un conocimiento a priori de la realidad efectiva. Para precisar este punto es necesario contornear la concepción de la filosofía que subyace a esta observación. En efecto, la filosofía que Winch entiende que está entrelazada con las ciencias sociales no es ni filosofía con pretensiones supracientíficas (metafísica dogmática), ni una filosofía subordinada a la ciencia (cientificismo). Al contrario, Winch reivindica un tercer camino, la filosofía como ontología y como metafísica, es decir, aquella disciplina que reclama como su tarea propia la investigación de la naturaleza o esencia de la realidad. Lo original del enfoque wincheano es que esta tarea es recuperada como *análisis conceptual* realizado a través del estudio del lenguaje.

Comprendida la filosofía de esta manera, la pregunta “¿qué es real?” Se transforma en “¿cuál es la validez del concepto de realidad?” pregunta cuyo sentido hay que preservar y hacer valer mediante la aclaración de que: “apelar a los resultados de un experimento sería necesariamente una petición de principio, dado que el filósofo se vería obligado a preguntar por qué motivo se aceptan como “realidad” esos enunciados” (Winch 1971 p. 15).

Vemos así que, completamente en línea con las aclaraciones que se vio forzada a realizar la hermenéutica, la propuesta wincheana se ve llevada a replantear la pregunta por el sentido de la realidad, condición indispensable para poner de manifiesto el carácter particular de *una* respuesta (vinculada a una práctica particular) que, dada nuestra situación cultural, podría pasar como *la* respuesta. Es decir, Winch alude implícitamente a una respuesta sedimentada en su contexto cultural que remite a un sentido de lo real tenido por irrebalsable, definido en términos de la práctica científica. El replanteo de la pregunta por el sentido de lo real tiene el propósito de tornar visible el vínculo de esta respuesta con una concepción definida y particular del sentido de ‘realidad’, cuya validez, según Winch, no se puede dar por sentado. Así, Winch señala:

...es imposible aprehender la validez de la pregunta filosófica en términos de preconcepciones de la ciencia experimental; no se puede responder a la misma generalizando a partir de algunos ejemplos particulares, pues una respuesta particular a la pregunta filosófica ya está implícita en la aceptación de todos esos ejemplos como “reales” (1971 p. 16)

No se trata entonces de dar por sentada una respuesta peculiar a la pregunta por el sentido de lo real, sino de replantear esta pregunta en su radicalidad. Ello precisa rechazar la concepción científicista, y los supuestos que la dominan, como por ejemplo el esquema sujeto-objeto:

Suponer desde el principio que es posible realizar una clara distinción entre “el mundo” y “el lenguaje con el que intentamos describir el mundo”, hasta

el punto de decir que los problemas de la filosofía no surgen en absoluto del primero sino tan sólo del segundo, significa evadir el problema total de la filosofía. (1971 p. 19).

Frente a ello, Winch insiste en que la metafísica, entendida en términos de análisis conceptual, debe ser conducida como análisis lingüístico: “Nuestra idea de lo que pertenece a la realidad está dada por el lenguaje que usamos” (1971 p. 20-21), y ello es así, debido a que: “cuando hablamos del mundo estamos en realidad hablando de lo que en realidad entendemos por la expresión “el mundo”” (Winch 1971 p. 21).

De manera que, para Peter Winch, el problema fundamental de la filosofía es el de la naturaleza y la inteligibilidad de la realidad. En consecuencia, la pregunta fundamental de la filosofía es: “¿qué implica comprender algo, aprehender el sentido de algo?” (Winch 1971 p. 23)

Si bien Winch reconoce que los conceptos de “inteligibilidad”, de “comprensión”, etc., son sistemáticamente ambiguos, o, para usar el lenguaje de Wittgenstein, son conceptos de “parecido de familia”, considera sin embargo que ello no hace imposible la tarea de la filosofía, porque a ésta no le compete proponer criterios de inteligibilidad (criterios que se apliquen a instancias de enunciados y que nos permitan decidir si los mismos son casos genuinos de comprensión) sino describir, en general, las condiciones que deben cumplirse para que haya algún criterio de inteligibilidad.

Dicho de otra manera, los criterios los fija en cada caso la disciplina o práctica en cuestión. El filósofo no cuestiona ni aplaude estos criterios, sino que describe las condiciones que hacen posibles esas prácticas: formas de vida orgánicas, regularidades naturales, acuerdo, etc. En términos del propio Winch, el negocio que el filósofo debe atender es el siguiente: “describir las condiciones que han de satisfacerse si es que ha de existir, al menos, algún criterio de comprensión” (1971 p. 25) o como lo indica en otra parte: “el análisis de lo que implica para la gente poseer un lenguaje” (1971 p.45).

Ahora bien, el vínculo entre filosofía y ciencias sociales está dado por el hecho de que el análisis de la comprensión de la realidad contribuye a aclarar la naturaleza de la sociedad humana y de las relaciones sociales, y viceversa: aclarar cuál es la naturaleza de la sociedad y de las relaciones sociales requiere indagar qué es la comprensión.

Winch va a presentar las ideas centrales de su propuesta de interpretación de Wittgenstein a través del tratamiento de las cuestiones involucradas en un enunciado relativamente sencillo. Sea el enunciado “El monte Everest se escaló en 1953” Winch se pregunta “¿Qué hace que el hecho de proferir las palabras “Monte Everest” posibilite decir que con ellas significo una determinada cumbre del Himalaya?” (1971 p. 29 ). Una respuesta natural a esta pregunta podría remitir a las explicaciones que se me dieron cuando se me enseñó el significado de esta expresión. Por ejemplo, supongamos, para simplificar, que se trató de una definición ostensiva. Por ejemplo, sobrevolando en un avión se me indicó que la montaña que se veía desde la ventanilla era el “Monte Everest”. Frente a ello, la pregunta puede repetirse “¿Cómo está conectada una definición, en general, con el uso subsiguiente de la expresión definida? ¿qué implica “seguir” una definición?” (1971 p.30) Aquí, nuevamente, una manera natural de responder es señalar que la definición se conecta con el uso subsiguiente al usar la palabra “del mismo modo” que el establecido en la definición y que en caso contrario no se conecta.

Con esto tenemos ya todos los elementos que hacen entrar en escena a la dimensión social en el abordaje wincheano de la comprensión y la inteligibilidad. En efecto, si preguntas como: “¿Qué es usar un signo del mismo modo?”, “¿Cómo comparo

el uso ulterior con el uso realizado en la definición?”, y otras semejantes llevan a la constatación de que “lo mismo” es una expresión que acarrea una ambigüedad sistemática, (“no existe ningún sentido absoluto invariable para las palabras “lo mismo”” Winch 1971 p. 31), Winch entiende que este problema remite a la cuestión del criterio de inteligibilidad. En efecto, cuando respondemos que para seguir una definición tenemos que “hacer lo mismo”, esta respuesta nos vuelve a poner en el punto de partida, a menos que consideremos un respecto de comparación, “lo mismo” de acuerdo al color, de acuerdo a la forma, de acuerdo a la cantidad, etc. Winch va a llevarnos así a plantear el problema de ‘hacer lo mismo’ en términos de una regla. La pregunta “¿qué implica que una palabra tenga un significado?” lleva a “¿qué implica seguir una regla?”.

A partir de allí Winch señala que la noción de “seguir una regla” es lógicamente inseparable de la noción de *cometer un error*. Esto abre una senda en el terreno de su investigación. Si el examen de la cuestión de ‘hacer lo mismo’ en términos de las respuestas que parecían “naturales” dejó en claro que esta pregunta no se puede responder en términos de un único hablante, el análisis en términos de seguir una regla permite avanzar, ya que: “...sólo en una situación en la que alguien más puede, en principio, descubrir la regla que estoy siguiendo, es posible decir inteligiblemente que estoy, de algún modo, siguiendo una regla.” (1971 p. 34).

Me interesa señalar ahora un aspecto del planteo del argumento de Winch. El dato de su argumento es la ambigüedad sistemática de la identidad, que se refleja en la de la expresión ‘lo mismo’. A partir de este dato, Winch concluye que la expresión ‘lo mismo’ funciona siempre con algún parámetro que establece un respecto de identidad. A este parámetro podrá llamárselo ‘regla’ o ‘criterio de inteligibilidad (particular)’. Winch ha mostrado que un individuo no puede establecer por sí sólo tal criterio, y de ello extrae la conclusión de que el criterio de inteligibilidad o regla ha sido establecido por vías diferentes a la de una convención adoptada por un individuo: “Un error es una contravención de lo que se ha establecido como correcto y, por lo tanto, debe ser reconocible como tal.” (1971 p. 35)

Hay dos presuposiciones fuertes en el planteo de Winch, prominentes en la última cita que hicimos, en las que creemos importante reparar. Por un lado tenemos la presuposición de que algo ha sido establecido como correcto, el supuesto de la construcción, social en este caso, del parámetro de identidad o criterio de corrección. Por el otro, tenemos el supuesto, o requisito, de que este parámetro debe ser reconocible, lo que es propuesto como una condición de los juicios. Ambas presuposiciones dan mucha tela para cortar en sentido filosófico. Por una parte, la idea de criterio de inteligibilidad establecido que maneja Winch nos lleva ineludiblemente a la pregunta por el quién de este establecimiento. Winch no abunda en esta cuestión, aunque algo diremos al respecto. Por otra parte, la segunda presuposición, la condición que hace del criterio algo reconocible, debe entenderse en el sentido de que el criterio de identidad funciona como algo con cuya ayuda se realizan los juicios, lo que nos lleva inevitablemente a preguntarnos por el quién de este reconocimiento, ¿quién recibe o precisa ayuda de este criterio para realizar los juicios? Esta exigencia, la de que el criterio sea reconocible, acarrea unas consecuencias de las que Winch se ha hecho carne con mayor coherencia. De allí nace, a nuestro juicio, la noción de “reflexividad”, la condición de que un comportamiento puede calificarse como “seguimiento de reglas” (en contraste con el mero hábito) sólo sí el agente es conciente de alternativas para su acción (ver Winch 1971 p. 71 y ss).

Lo que nos importa señalar, para concluir esta sección, es que, en uno y otro caso, la filosofía de Winch acaba remitiéndonos al tema del sujeto. En ambas instancias

hay implícito un quien. Pregunta por el quién que remite al sujeto comunitario de la institución de la norma objetiva en un caso, no tematizado según dijimos, pero no por ello ausente en el planteo y en los problemas que suscitan los conceptos del inglés. Y pregunta por el quién que remite al sujeto individual, de la libertad y del significado, tematizado explícitamente en su filosofía a través de la noción de reflexividad. Ambos son, a fin de cuentas, dos temas clásicos de la filosofía del sujeto, el sujeto como condición de posibilidad de la objetividad (de la norma o regla) por una parte, y el sujeto como fuente de los actos, el sujeto de la libertad, por la otra, los que modelan la filosofía de Winch, su lectura de Wittgenstein. A raíz de estos compromisos, su filosofía queda atrapada en el planteo epistemológico, como quedó en claro con la discusión en torno al supuesto relativismo que se desprendía de su teoría de los juegos de lenguaje como marcos trascendentales de la comprensión (ver Habermas 1985: 262 y ss.). Para decirlo de una manera contundente: cuando Winch rechaza que la tarea de la filosofía sea establecer o fundar criterios de identidad o de justificación, sigue pensando, no obstante, que la práctica de seguir una regla está dominada por juicios básicos que hacen referencia a un criterio de identidad o de justificación y es eso precisamente lo que su concepción de la filosofía como análisis lingüístico se propone elucidar.

### La lectura de Saul Kripke

Según hemos visto, el análisis de Peter Winch se rige por la pregunta: “¿En qué consiste seguir una regla?” (ver Winch 1971 p. 32, 45, 46). Winch insiste en que no se le puede dar un sentido a la idea de seguir una regla si nos restringimos a la consideración de un individuo considerado en sí mismo. Puesto que la noción de “hacer lo mismo” es una noción sistemáticamente ambigua, todo lo que le pareciera correcto a este individuo sería correcto, lo que solapa “parecer correcto” y “ser correcto” desproviniendo de sentido a esta expresión. En consecuencia, Winch insiste en que la idea de seguir una regla requiere de una comunidad de individuos que coinciden en los modos de aplicar un signo, de manera que este modo (el uso establecido o costumbre), permite decidir o evaluar (ver Winch 1971 p. 30 y 35) si otro individuo ha seguido, o no, la regla.

Sin embargo, como adelantamos sobre el fin de la sección anterior, esta propuesta presenta algunos problemas vinculados a la conservación de presupuestos básicos de la filosofía del sujeto que la dejan empantanada en el marco del planteo epistemológico: si la crítica al “lenguaje solitario o lenguaje privado” pone el acento en *la imposibilidad de justificar* los usos de un signo (juicios) *en ese contexto particular*, entonces debe entenderse que los juicios o usos *se justifican mejor en el lenguaje comunitario*. Por otra parte, la relación entre el *modo* (de seguir la regla) comunitariamente establecido y el *caso* individual es una relación de *regla a caso*... lo que vicia de circularidad un análisis que pretende elucidar qué es seguir una regla.

Estas dificultades, que no son exclusivas de la filosofía de Winch sino que están presentes en muchas interpretaciones de Wittgenstein, son, en nuestra opinión, el trasfondo problemático contra el que hay que pensar la propuesta de Kripke.<sup>1</sup> La primera dificultad plantea, como indicamos, la cuestión del sujeto como garante de la objetividad, en la medida en que la dificultad achacada al lenguaje privado o solitario (no poder distinguir entre “ser correcto” y “parecer correcto”) vuelve a plantearse a nivel comunitario: ¿cómo saber que aquello comunitariamente establecido a lo que apelamos para dirimir un juicio no es meramente lo que, como comunidad, nos parece correcto? La pregunta, que surge inevitablemente, de allí la querrela del relativismo a

<sup>1</sup> Para un análisis de estas dificultades en el planteamiento del argumento del lenguaje privado, y de la posición del Wittgenstein de Kripke en relación a las mismas, véase Karczmarczyk, P. 2011a y 2011b.

própósito de la lectura de Wittgenstein por Winch, nos pone en la senda de argumentar a favor de la comunidad o el acuerdo comunitario como garante de la objetividad, que es, como señalamos, uno de los temas clásicos de la filosofía del sujeto.<sup>2</sup>

De hecho, el filósofo norteamericano puntualiza explícitamente que tradicionalmente se pensó que el “argumento del lenguaje privado” era un argumento relativo al lenguaje de las sensaciones, que en el caso privado debía adquirir significado a través de definiciones ostensivas internas, pero que en realidad se trata de un caso de un argumento mucho más general, que afecta al lenguaje como un todo. Se trata del descubrimiento, de parte de Wittgenstein, de una paradoja escéptica acerca de la noción de regla: la “paradoja de que seguimos una regla como lo hacemos sin justificación” (Kripke 1989 p.8). En ese contexto, el lenguaje de las sensaciones y el de las matemáticas ocupan un lugar destacado por razones básicamente retóricas, se trata de contraejemplos aparentes, pero de un inmenso poder persuasivo, de este argumento más general sobre la noción de regla. En uno y otro caso actuamos movidos por una certeza que parece ser inmovible, autocontenida, que no sucumbiría incluso si el mundo entorno dejara de existir.

La conclusión que genera la paradoja de la noción de regla: “seguimos una regla sin una justificación”, a diferencia de la versión de Peter Winch, no va a ser removida, en la lectura de Kripke, en el momento de la solución del problema (vs. el planteo de Winch, donde la falta de justificación que se registra en el caso privado no se da en el terreno público). Lo que sí va a ser removido, en cambio, es la concepción filosófica que está en el fondo de todo el problema: el presupuesto de que nuestras prácticas de atribución de significados requieren cierto tipo de justificación, pensar el significado en términos de condiciones de verdad, ya sea que estas condiciones de verdad se ubiquen en el registro privado o en el registro público.

Dicho de otro modo, el diagnóstico de Kripke es que el argumento clásico del lenguaje cuestiona las condiciones de verdad cartesianas como caso especial, dejando intactas las condiciones de verdad como marco general. De allí que cuando se busca elucidar el criterio de corrección en el ámbito de lo público, los críticos encuentran problemas semejantes a los que señaló en el ámbito de la privacidad (Véase por ejemplo Ayer 1954 y Thomson 1964). Los problemas atacados por el argumento no son los de un ámbito (privado o público) sino los de un marco filosófico general (el de las condiciones de verdad). En consecuencia, el Wittgenstein de Kripke no es un crítico de las condiciones de verdad cartesianas (criterio de corrección privatista) sino de las condiciones de verdad en general.

El cambio de orientación del argumento realizado por esta lectura, ya no está basado en las alegadas limitaciones cognitivas de la privacidad, al contrario, el argumento está montado en las presuntas ventajas cognitivas del sujeto individual acerca de sus estados mentales. La presuposición básica sobre la que descansa el argumento puede ser presentada así: si los enunciados acerca del significado fueran a estar regidos por condiciones de verdad, ellos no presentarían la dificultad clásica y fundamental del realismo, aquella que de acuerdo a lo que planteó Hegel en la Introducción a la *Fenomenología del espíritu* radica en “tener su pauta más allá de la conciencia” (ver Hegel 1971 p. 57).

Kripke plantea su argumento de una manera muy sencilla, partiendo de la consideración de que toda práctica lingüística tiene un límite en su desarrollo, aunque la comprensión parece ponernos en contacto con un criterio de corrección que determina

---

<sup>2</sup> En el trabajo de Robert Fogelin puede encontrarse un interesante ensayo de defensa y crítica de una estrategia de defensa y crítica de una solución de esta clase, al presentar y rechazar la propuesta de la comunidad como momento en el que se solapan parecer y ser correcto. Ver Fogelin 1994: cap. 12.

las respuestas válidas para todos los casos.<sup>3</sup> Partiendo de este presupuesto acerca de la significación de las expresiones, Kripke modela un ejemplo para mostrar su carácter fallido. En efecto, Kripke nos solicita que supongamos que 58 es el límite máximo dentro del cual se desarrolló nuestra práctica de la suma. Si tal fuera el caso, ello no obstaculizaría que frente a un cálculo ubicado por encima de cualquier cálculo realizado, por ejemplo “ $58 + 67$ ”, estemos inclinados a dar con toda seguridad la respuesta 125. Aquí interviene Kripke diciendo que un escéptico que nos hubiera observado en nuestro comportamiento previo podría haber formado la hipótesis de que la práctica que estábamos realizando no es la de la adición, sino la de la tadición, donde la tadición es una función que da los mismos resultados que la adición cuando se aplica a argumentos por debajo de 58, pero que da 5 en cualquier otro caso. Es decir la práctica de la tadición sería indiscernible de la de la suma tal como la hemos realizado hasta ahora, pero deferiría en relación a la suma en el cálculo que estamos considerando, donde lo correcto sería “ $58 + 67 = 5$ ”. La pregunta que se plantea no es la de si de acuerdo a lo que nosotros queríamos significar antes con las reglas de la adición la respuesta que deberíamos dar ahora es 5 o 125, lo que convertiría la cuestión en un problema aritmético, y en último término en una cuestión de epistemología semántica (¿podemos saber qué es lo que corresponde decir ahora de acuerdo a lo que quisimos decir antes?).<sup>4</sup> Antes bien, la pregunta que se plantea toma la forma de la posibilidad de un cambio en el uso. Se cuestiona si no es posible que ahora, cuando queremos decir la adición con el signo ‘+’, estemos confundidos acerca de lo que quisimos decir en el pasado con este signo. ¿No será posible que nos confundamos ahora acerca de lo que quisimos decir antes con el signo ‘+’? El escéptico de Kripke, por ejemplo, insiste en haber formado la hipótesis de que lo que queríamos decir es la tadición y no la adición. En otros términos, sin cuestionar la relación interna que hay entre la suma y la respuesta 125 para la suma de  $58 + 67$  y la que se da en la función tadición entre 5 y el mismo problema, ¿cómo podemos saber que nuestro uso actual del signo ‘+’ se corresponde con nuestro uso pasado y no es más bien una alteración del mismo?

Nótese que en esta última formulación hemos planteado el problema clásico del realismo, el de la correspondencia, en el propio terreno de la conciencia, de donde se suponía que el mismo estaba excluido. La construcción del argumento es tal que la misma busca poner en cuestión el marco del realismo clásico en general. Por ello el argumento se monta sobre condiciones epistemológicas idealizadas. Ello implica que, frente a la pregunta por el hecho que marca la diferencia entre haber querido decir la adición y no la tadición, cualquier cosa que se presente como un hecho será aceptado por el retador escéptico (por definición se concede al hablante acceso a todos los hechos), quien insistirá en que se muestre cómo el hecho propuesto establece la diferencia entre querer decir una cosa y no otra.

El planteo del argumento es tal que busca sacar consecuencias ontológicas del mismo, de manera que si en tales condiciones no puede hallarse un hecho que establezca la diferencia entre querer decir una cosa u otra, ello es porque, sencillamente,

---

3 En la concepción de Winch veíamos operar un presupuesto semejante, cuando este caracterizaba al error como una contravención de lo que se había establecido como correcto. Sólo que, en el caso de Winch este presupuesto era un dato de la solución, mientras que para Kripke es un dato del planteo del problema.

4 La dificultad con este tipo de planteos es que se proponen el análisis de una relación interna, de tal manera que si aceptamos este desafío, entonces luego, en la etapa reconstructiva, nos vemos forzados a mostrar cómo se constituye una relación interna, lo que da lugar o bien a una petición de principio, o bien a una regresión infinita. Ya mencionamos a propósito de la propuesta de Winch la dificultad de circularidad (petición de principio), en relación a la relación entre el modo acordado comunitariamente y los casos que se juzgan mediante el mismo, o bien a una regresión infinita, que no sería difícil hacer surgir al plantear la pregunta por la justificación en el caso comunitario.

no hay tal hecho. Así, Kripke retoma en apoyo de su interpretación la idea de Wittgenstein de que ni siquiera Dios, si viera nuestras mentes, podría descubrir lo que queremos decir. (ver Kripke 1989 p. 28, 39-41).

Esta lectura de Wittgenstein supone que la premisa que dió lugar a la paradoja no sea removida sino aceptada en la solución al problema. En efecto, la “solución escéptica” acepta que “seguimos una regla como lo hacemos sin justificación” (Kripke 1989 p. 8) y a partir de allí reconstruye la lógica de nuestro discurso sobre reglas. Como lo adelantamos, la reconstrucción propuesta no es la de la elucidación de la normatividad de nuestro discurso, sino la elucidación del funcionamiento de nuestro discurso normativo.

La clave para entender la peculiaridad de la elucidación gramatical wittgensteiniana, tal como la misma se muestra a partir de la “solución escéptica” de Kripke, pasa, por un lado, por entender la manera en que dicha conclusión es parte, no sólo del problema, sino también de la solución, y, por otra parte, por comprender que el rol que desempeña el acuerdo comunitario en la misma es muy diferente a la constitución de un parámetro de corrección, y en consecuencia, muy diferente de la propuesta de la comunidad como un garante o condición de posibilidad de la objetividad.

El primer punto remite a la dificultad que señalamos en la propuesta de Peter Winch, al indicar que su requisito de que el parámetro de corrección debía ser reconocible planteaba la cuestión de quién requería dicho parámetro. De acuerdo al planteo de Winch, sin dicho parámetro se verían imposibilitados los juicios, lo que hace surgir la respuesta con una claridad meridiana: quien necesita dicho parámetro, según Winch, es quien realiza los juicios. Al contrario, al tornar la conclusión de la paradoja en una premisa de la solución escéptica al problema del seguimiento de reglas, Kripke reconoce el carácter básico de los juicios, que no requieren la mediación de ninguna otra instancia.<sup>5</sup> En este sentido, la lectura de Kripke está completamente en consonancia con el *dictum* de Wittgenstein, según el cual: “Usar una palabra sin justificación (*Rechtfertigung*) no quiere decir usarla injustamente (*Unrecht*)” (Wittgenstein 1999, § 289).

Veamos con más detalle cómo es abordado este problema en la interpretación de Kripke. La “solución escéptica” defendida por este autor considera que las oraciones claves que hay que elucidar en relación al seguimiento de reglas son oraciones categóricas como “Juan suma”, “Yo sumo” y enunciados condicionales como por ejemplo: “Si Juan aprehendió la suma, recuerda sus intenciones y desea acordarse a ellas, entonces, si se le presenta un problema como ‘57 + 68’ responderá 125”.

De acuerdo a Kripke, la crítica de Wittgenstein al psicologismo del significado, y a otras propuestas de ontología del significado, lleva a Wittgenstein a reemplazar la pregunta que dominaba este enfoque: “¿Qué tiene que ocurrir para que las afirmaciones semánticas (como las citadas arriba) sean verdaderas?” por otras dos preguntas: “¿bajo que circunstancias estas proposiciones pueden ser legítimamente afirmadas? y ¿cuál es la utilidad de dicha aseveración en nuestras vidas?” (Kripke 1989 p.74)

Este cambio de preguntas implica un cambio completo del escenario en el que se plantea el problema. Un enunciado categórico se atribuye, por ejemplo en una relación pedagógica, sobre la base de la concordancia de las respuestas del alumno con las que el maestro está dispuesto a dar. La atribución de un enunciado semántico categórico tiene entonces la forma de un “rito de pasaje”, a través del cual alguien recibe un estatus

---

5 Al respecto es interesante considerar Wittgenstein 1953 § 147 y el análisis del mismo en términos de la dialéctica entre las voces “de la tentación” y “de la corrección” realizado por Fann, K. T. 1997 p. 127 y ss. y Cavell 2002.

social. Ahora bien, una de las condiciones a las que el maestro atenderá para atribuir el enunciado “Juan suma” es la seguridad práctica de Juan al continuar la serie, es decir, la ausencia de dudas acerca de cómo continuar. Por su parte, una vez que se ha recibido el estatus de poseedor del concepto, tal es el caso del maestro o del alumno Juan una vez que ha superado exitosamente las *pruebas* que se le proponen y a las que se somete, el individuo puede dar por buenas, por correctas, las respuestas que *se siente confiado* a dar, sin más justificación que esa, estando en esto sin embargo sujeto a la corrección por otros.

Veamos ahora cómo funcionan los enunciados semánticos condicionales. Allí donde la concepción mentalista tradicional señala que “porque comprendemos el mismo concepto actuamos del mismo modo”, donde el énfasis está puesto en el antecedente del condicional (comprendemos), la elucidación terapéutica desplaza los énfasis, señalando la primacía de la práctica, haciendo lugar a la prioridad de la aplicación sobre la que hemos estado insistiendo. Esta prioridad se expresa, en el análisis terapéutico, elucidando el funcionamiento de los condicionales semánticos bajo la forma de un condicional contrapuesto, lo que en nuestro ejemplo sería: “si no responde 125 al problema  $57+68$ , entonces no ha estado sumando”, o en una versión un poco más refinada: “si no actuamos del mismo modo (de manera reiterada) entonces no (decimos que) comprendimos el mismo concepto”. Lo que va entre paréntesis en esta fórmula intenta indicar que la misma no funciona de manera algorítmica, sino de manera aproximada (es *a menudo* suficiente que X no actúe como lo esperamos para que digamos que X no sigue la regla, etc.). Queda allí un espacio indeterminado, y por ello de disputa, que podemos pensar como uno de los terrenos del cruce entre lenguaje y política.

El ritual de los enunciados semánticos, al que podríamos denominar “funcionamiento social de la categoría de significado”, es entonces un ritual a través del cual otorgamos, conservamos y denegamos estatus sociales. El propósito de los mismos es clasificar a los individuos de acuerdo a las actividades que pueden o no realizar.

Queda entonces por indicar, para cerrar el tratamiento de este tema, que la premisa de que seguimos una regla sin una justificación no es la expresión de una excepción, sino un rasgo necesario de nuestras prácticas lingüísticas: la seguridad práctica, la ausencia de dudas para hacer uso de una expresión simbólica, es un criterio del que nos valemos para hacer enunciados semánticos categóricos como “Él suma”, “Él sabe (no sabe) que es un indicador de caminos”, etc.

Podemos pasar a considerar ahora el rol que desempeña el acuerdo comunitario en la propuesta de Kripke. Una ayuda para dar este paso nos lo dan las observaciones que acabamos de realizar. En efecto, a diferencia de la propuesta de Winch, donde la realización de juicios estaba mediada por una referencia posible o virtual al parámetro de corrección, en la propuesta de Kripke tal referencia no es necesaria, en virtud del carácter primitivo, inmediato o básico de los juicios de corrección semántica. En caso contrario, como lo ha reconocido el propio Wittgenstein (IF § 242) la relación entre la regla y sus casos, una relación interna, se convertiría en una relación externa, ya que en el momento de hacer un juicio habría que considerar cómo interpreta la comunidad el parámetro de corrección para poder saber cuál es la respuesta correcta. Las cuestiones semánticas se volverían así cuestiones empíricas. Ello no ocurre, justamente en virtud del carácter básico de los juicios de corrección (apoyados sobre ciertas características básicas de nuestra forma de vida) y de que cada uno está autorizado, y en cierto sentido exigido, a dar por buenas las respuestas que se siente inclinado a dar.

En virtud del carácter básico de los juicios de corrección podemos apreciar que el acuerdo no es introducido para desempeñar la función de constituir un parámetro de



identidad o de corrección que legitime los juicios. El acuerdo desempeña una función muy distinta: constituye una condición macro que hace inteligible que el juego de las atribuciones semánticas que acabamos de describir, no sea un juego pueril y sin sentido, como lo sería el juego de atribuciones encontradas recíprocas. El acuerdo aparece en la solución escéptica como la condición bajo la cual las atribuciones semánticas producen *efectos*. Este movimiento puede caracterizarse como el abandono de la “normatividad semántica”, entendida como el proyecto de elucidar aquellas reglas sin cuya obediencia no habría lenguaje ni comunicación, en favor de una “normatividad social” (sobre esta distinción, ver Kusch 2006 p. 55), que distingue el proyecto (metafísico) de proveer una “explicación de la normatividad de nuestro discurso” del proyecto escéptico o terapéutico de proveer una “explicación de nuestro discurso normativo”. El *insight* del discurso terapéutico de la solución escéptica consiste en colocar las atribuciones semánticas en el contexto general de nuestras vidas, de modo que pueda apreciarse el rol que las mismas desempeñan, y en mostrar cómo el acuerdo comunitario, sin constituirse en un garante del proceso, es una condición-marco (*framework*) que permite comprender que las atribuciones y contra-atribuciones de corrección o incorrección semántica, un juego inocuo sin esa condición marco, tengan una función en nuestras vidas: la de seleccionar a los individuos de acuerdo a las tareas que pueden o no realizar, la de clasificarlos de acuerdo con las prácticas en las que pueden o no participar, regulando su modo de inclusión en las mismas.

La constitución de los individuos como hablantes, como sujetos de habla, es, entonces, desde esta perspectiva, la sujeción de los mismos a determinados juegos de lenguaje y la exclusión de otros. Esa es la relación entre subjetivación y sujeción que a nuestro juicio justifica la inclusión de Wittgenstein entre los filósofos de la sujeción del sujeto que intentaremos explorar en trabajos posteriores.<sup>6</sup>

## Conclusión

Para concluir nuestro trabajo deseamos meramente destacar las razones por las cuales a nuestro juicio no es adecuado clasificar a Wittgenstein, en la lectura de Kripke, como un hermeneuta. Por una parte, Wittgenstein descentra en esta lectura la cuestión del significado, otorgando primacía al funcionamiento del discurso normativo sobre la normatividad del discurso, o lo que es lo mismo, otorga primacía al discurso semántico sobre el propio significado. Por otra parte, se separa de la metafísica de los puntos de vista y la perspectiva del sujeto. Al reconocer el carácter básico de los juicios de corrección, se separa de la elucidación de la significatividad del discurso en términos de un sujeto de discurso y finalmente al hacer del acuerdo una condición marco, se separa de la concepción de la problemática del sujeto en términos de una comunidad garante de la objetividad. Se trata de una concepción, en suma, en la que las prácticas discursivas toman parte en la constitución de los individuos como sujetos hablantes, de una manera reminiscente a la fórmula lacaniana según la cual “El registro del significante se instituye por el hecho de que un significante representa al sujeto para otro significante.” (Lacan 2008 p. 799), en la cual las prácticas discursivas (los juegos de lenguaje) en cuanto tales no representan nada para el sujeto, sino que operan sobre el mismo (lo constituyen como un efecto) fuera de toda comprensión.<sup>7</sup>

## Referencias Bibliográficas

6 Hemos avanzado algo en este sentido en Karczmarczyk 2010 y 2011b.

7 Para un desarrollo de este punto desde otra tradición, véase Pêcheux 1997 p. 264.

- Ayer, Alfred (1954) "Can there be a Private Language?" *Proceedings of the Aristotelian Society*. Supplementary Volume XXVIII, 1954, pp. 63-76.
- Cavell, Stanley (2002) "The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy" en Cavell, S. *Must We Mean What We Say*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fann, K. T. (1997) *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Madrid: Tecnos.
- Fogelin, Robert (1994) *Wittgenstein*, London: Routledge.
- Gadamer, Hans-Georg *El problema de la conciencia histórica*, trad. de Agustín Moratalla, Madrid: Tecnos
- Habermas, Jürgen (1985) "Ein Literaturbericht (1967) Zur Logik der Sozialwissenschaften" en *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Hegel, G. W. F. (1971). *Fenomenología del espíritu*. Traducción de W. Roces, México: Fondo de Cultura Económica.
- Karczmarczyk, Pedro (2010) "Ideología y análisis terapéutico del lenguaje" en Cabanchik, Samuel (ed.) *Lenguaje, vida, poder. Intervenciones filosóficas*, Buenos Aires, Grama.
- (2011) *La privacidad a contrapelo. Los argumentos del lenguaje privado*. La Plata, Edulp, (en prensa)
- (2011a) "Los argumentos del lenguaje privado. Notas para la reconstrucción de una controversia" *Diálogos. Revista de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico*, nº 92, (en prensa)
- (2011b) "Materialismo, ideología y juegos de lenguaje" en Sergio Caletti (ed.) *Althusser, hoy. Proyecciones de un campo problemático*, Buenos Aires, Imago mundi, 2011 (en prensa).
- Kusch, M. (2006) *A sceptical Guide to Rule-following and Meaning*, Montreal, Kingston, Ithaca: McGill-Queen's Univ. Press.
- Lacan, Jacques (2008) "Posición del inconciente. Intervención en el Congreso de Bonneval en 1960, retomada en 1964" en su *Escritos*, trad. Tomás Segovia, vol. II, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lecourt, Dominique (1984) *El orden y los juegos. El neopositivismo cuestionado*, trad. de J. Ardiles y M. Mizraji, Buenos Aires: de La Flor.
- Marí, Enrique E. (1984) "El orden y los juegos", prefacio a Dominique Lecourt (1984) *El orden y los juegos. El neopositivismo cuestionado*, Buenos Aires: de La Flor, pp. 11-47.
- Pêcheux, Michel (1997) *Semântica e discurso Uma crítica à afirmação do óbvio*, trad. de E. Pulcinelli Orlandi et alli, São Paulo: Editora da UNICAMP
- Thomson, Judith Jarvis (1964) "Private Languages" en *American Philosophical Quarterly*, vol. I, pp. 20-31.
- Winch, Peter (1971) *Ciencia social y filosofía*, trad. Rosa Viganó de Bonacalza. Buenos Aires: Amorrortu
- Wittgenstein, Ludwig (1999) *Investigaciones filosóficas*, trad. de U. Moulines y de A. García Suarez. Barcelona: Altaya

## **Lenguaje, verdad y sentido bajo la lupa pragmática**

Knorr, Patricia Ema (Universidad Nacional de General Sarmiento)

La cuestión del lenguaje en relación con la verdad y el sentido se presenta como un problema desde los orígenes mismos del pensar filosófico. Ante la concepción instrumental del lenguaje y la relatividad de toda verdad, propia de la retórica sofística, el pensamiento socrático-platónico retoma la conexión de la cuestión semántica con la concepción gnoseológica y ontológica, ya iniciada por Parmédides. Este vínculo entre ser, pensar y decir alcanza con Aristóteles su forma más acabada<sup>1</sup>, la metafísica, que marca en forma decisiva el desarrollo de la filosofía desde Grecia hasta nuestros días.

Heidegger resume las interpretaciones de este pensamiento occidental sobre los entes, la coseidad de la cosa, que ya aparecen en la filosofía de Aristóteles: 1) la concepción de sustancia y accidente, donde se ve a la cosa como portadora de las características; 2) la unidad de la multiplicidad de las sensaciones; 3) el ente como una síntesis materia-forma (Heidegger, 1995 p.16-24). De una manera u otra, las reflexiones posteriores han retomado una o varias de estas variantes esencialistas. El cambio de perspectiva sobre la cuestión del ser propuesta por el pensar heideggeriano, supuso una transformación de la concepción del lenguaje, su función y la constitución del sentido. Esto ha puesto a la cuestión del lenguaje en el centro de la reflexión filosófica contemporánea.

Deconstruir la concepción de un lenguaje único, transparente, concebido como medio de representación de la realidad o de expresión del yo ha sido la clave del pensamiento del siglo XX y una parte central del debate entre modernos y posmodernos. El desafío del siglo XXI es asumir las consecuencias de esta reflexión: las metáforas de la opacidad del lenguaje, de la diversidad de juegos –juegos en los que siempre habrá ganadores y perdedores–, de las redes de sentido y poder tejidas con su trama discursivas o de las re-descripciones y re-narraciones de la realidad y la ficción, de lo verdadero y lo falso, de lo bueno y lo malo.

### **Wittgenstein y Heidegger bajo la lupa pragmática.**

Richard Rorty se presenta como un pensador crítico de la filosofía europea vinculada a la tradición metafísica. Su trabajo se orienta a rechazar todo intento de postular fundamentos o esencias últimas que sustenten un criterio de “verdad” y, en consecuencia, el supuesto rol de la filosofía como legitimadora del conocimiento de la ciencia, la ética o el arte. En este sentido, continúa la senda del pragmatismo norteamericano de Dewey y, a la vez, se alinea con la filosofía postnietzscheana – Heidegger y Wittgenstein entre otros– que retoma el valor del lenguaje poético y creativo, iniciado por el romanticismo, como camino a la reflexión.

En este aspecto, resulta clave su reflexión sobre el lenguaje y su contingencia, que se inspira en las concepciones de Wittgenstein y Davidson.

En su ensayo *Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje* (Rorty, 1993), propone una lectura “pragmática” de la posición de dichos autores frente a este tema. Con este fin establece un paralelo entre los recorridos filosóficos de Wittgenstein y Heidegger que se desarrollan en direcciones contrarias. En términos de Rorty,

---

<sup>1</sup> La noción aristotélica de verdad se funda en el vínculo entre pensamiento, expresado a través del lenguaje, y lo que ocurre en la realidad. La cuestión lingüística y el problema de la significación aquí presente, permite afirmar el carácter semántico de esta concepción. Esto se evidencia al tratar la cuestión del ser y las categorías como modos de enunciación: “οὕτω δὲ καὶ τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς” (Metafísica, Libro IV, II, 1002b-33, 1003b-5/15).

evoluciona el primero e involuciona el segundo: de una posición esencialista a una pragmática (Wittgenstein) y viceversa (Heidegger).

Para este filósofo, el llamado “giro lingüístico” no es más que un nuevo intento de mantener un ámbito “atemporal y trascendental” para la especulación de la “filosofía de sillón” que pudiera sustraerse de la realidad contingente y de las ciencias –las llamadas “ontologías regionales”, según Husserl– cuyo objeto de estudio se circunscribe al mundo “real”. La delimitación de dicho ámbito se alinea con la posición platónico-kantiana que busca fundamentar todo conocimiento empírico en la existencia de un espacio a priori de conceptos y categorías permanentes, universales o eternas.

La naturalización de nociones como “mente” o “conciencia”, operada por la psicología y la sociología, hace imposible recurrir al esquematismo kantiano, cuyo concepto de sujeto trascendental, unificador de las categorías y formas puras de la sensibilidad, se ve relativizado. Las condiciones de posibilidad de la experiencia son, según Rorty, el campo de reflexión delimitado para la “filosofía trascendental” por Kant y, también, el origen de las dificultades que encuentra para fundar una ética en la razón práctica, ubicada más allá de los límites que la construcción de la experiencia impone. En este contexto, la salida propuesta por Wittgenstein es sustituir la “experiencia” y su referencia a categorías, por las nociones de “lenguaje” y “significado”, ya que ambos términos se hallan a la base de toda indagación humana. En lugar de condiciones de posibilidad de la experiencia, se determinarían las condiciones de posibilidad de la describibilidad (Rorty, 1993 p. 82-83).

El primer Wittgenstein, el del *Tractatus logico-philosophicus*, se encuentra en esta postura por su intento de determinar el mundo –objeto de las ciencias– como dominio lógico constituido por el conjunto de proposiciones con sentido y limitado por el lenguaje. Su teoría pictórica del lenguaje convierte a éste en un espejo de la realidad, de sus hechos. El lenguaje “muestra” la realidad, no puede demostrarla en cuanto existente ni explicarla. Por eso, el sentido del mundo está fuera de él, lo cual, según Rorty, ubica las esencias, conceptos, sentidos –que denomina “objetos del tipo A”– en un plano extratemporal y extramundano respecto de los objetos empíricos explicados o del “tipo B”. Son la “sustancia del mundo” sin la cual no hay sentido ni verdad posible. Wittgenstein (*Tractatus*: 6.522) afirma que “hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo, esto es lo místico”, en línea con la tradición de que la esencia nos está oculta. El sentido, el valor, están fuera del mundo y, por lo tanto son inefables. La ética pertenece a este ámbito, pero –a diferencia de Kant– no trata de fundarla, pues sabe que está fuera de los límites del lenguaje y de las condiciones de posibilidad que establece.

No obstante, Wittgenstein percibe con claridad un problema común a todas estas estructuras de pensamiento que recurren al esquematismo y la delimitación de objetos explicativos del tipo A y objetos explicados del tipo B: el problema de la autorreferencia o *circulus vitiosus*. Esto se manifiesta en su afirmación “quien me comprende acaba por reconocer que [mis proposiciones] carecen de sentido” (Wittgenstein, *Tractatus*: 6.54). Toda la reflexión expuesta en el *Tractatus* es un sin sentido, ya que se refiere al lenguaje y su sentido, lo cual está fuera del mundo y no cumple las condiciones del “mostrar” propias del lenguaje. Este metalenguaje, como todas las cuestiones de la filosofía, no representa nada que pertenezca al espacio lógico del mundo.

En el extremo opuesto de su recorrido intelectual, el segundo Wittgenstein reniega del idealismo lingüístico de su juventud y expone en las *Investigaciones filosóficas* una concepción del lenguaje vinculada a los modos de uso del mismo, uno de los cuales es enunciar hechos, único consignado en el *Tractatus*. La significación deja de constituirse en forma referencial y surge de cómo se emplea el lenguaje. No existe ningún rasgo de

esencialismo, ya no hay un sentido identificable con rasgos esenciales de ningún tipo, sólo “aires de familia” que vinculan las palabras siempre cambiantes y nunca generalizables. El lenguaje no es un todo limitado, con significados universales y fijos, compartido por todos, sólo hay “juegos de lenguaje”. Rorty señala que Wittgenstein se reconcilia con la idea, inaceptable en su juventud, de que “el que un enunciado tuviera sentido dependía realmente de si otro enunciado era verdadero –un enunciado acerca de la práctica social de las personas que utilizaban las marcas y ruidos que componían ese enunciado–” (Rorty, 1993 p. 88), lo cual le lleva a calificar de holista a su posición y vincularla al holismo radical de Davidson, quien piensa al hombre como un ser que trafica con marcas y ruidos para alcanzar fines; por tanto el sentido de la conducta lingüística, como el de toda conducta, se vincula a los intentos de satisfacer determinados deseos a la luz de determinadas creencias; el sentido es solo un nodo en la red de relaciones significantes. En el pragmatismo, el papel de la filosofía –si es que algún lugar queda para la filosofía– ya no es concebible como el estudio de condiciones de posibilidad en lugar de condiciones de realidad.

El camino seguido por Heidegger es inverso. Partiría de una concepción pragmática y arribaría a una forma de esencialismo. Rorty señala que el rechazo por parte de Heidegger de la idea de filosofía como  $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ , lo lleva a considerar al hombre en su condición contingente y a realizar un análisis del lenguaje y del sentido arraigado en la existencia mundana e histórica del Dasein, en su condición de “yecto”. Afirma, también, la hipótesis de que, si Heidegger hubiera leído el *Tractatus*, lo habría desechado “como un intento más por mantener la autonomía y autosuficiencia del filósofo dejándole representarse como alguien que está por encima, o más allá, del mundo” (Rorty, 1993 p. 80). Sobre este punto se volverá más adelante.

Por otra parte, siguiendo el paralelo, señala:

El joven Wittgenstein –no pragmático, místico- había deseado que las oraciones fuesen imágenes más que meros instrumentos. Por el contrario, el joven y pragmático Heidegger, el filósofo de la irreducible relacionalidad (*Bezuglichkeit*) se había limitado a dejarlas ser instrumento. Pero el último y más pragmático Wittgenstein se limitó a pensarlas como instrumentos, aproximadamente por la misma época en que el último Heidegger decidió que su pragmatismo inicial había sido una prematura entrega a la <razón [que] glorificada durante siglos, es el más rígido adversario del pensar> (Rorty, 1993 p. 81).

La relacionalidad que señala en el primer Heidegger refiere a la concepción de la comunicación no como la transferencia de deseos u opiniones de una interioridad encapsulada a otra, sino como un comprender en la coexistencia propia de la estructura de ser-en-el-mundo. En la comunicación en un sentido existencial fundamental “se constituye la articulación del convivir comprensor. Ella realiza el «compartir» de la disposición afectiva común y de la comprensión del coestar” (Heidegger, 1998 p. 185). Por otra parte, el sentido aparece como un existenciario de Dasein, no como una propiedad del ente, y se lo presenta como articulación en la interpretación comprensora. La comprensión en su sentido original no mienta aquí al conocimiento teórico –el “ante-los-ojos”– sino a la condición de “ser-con-los-entes” del “estar-en-el-mundo” y su primera forma de acceso a los entes como “ser-a-la-mano”, como útil.

El segundo Heidegger se apartaría de esta postura en la búsqueda de un pensar postmetafísico alejado del  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  de la  $\tau\epsilon\chi\nu\eta$  (Heidegger, 1994), del sujeto-objeto tras el fin de la filosofía, simbolizado como Occidente. Es éste, según Rorty, el todo cerrado

del cual Heidegger tomaría distancia, ubicándose por encima, en la misma posición del Dios atemporal o primer fundamento *absolutum*. En la historia del Ser, su obra se ubicaría al inicio de una nueva forma de filosofía. Rorty, burlándose de este tono mesiánico que atribuye a la última etapa de Heidegger y de las metáforas sugerentes referidas al lenguaje como “la morada del ser” donde también habita el hombre, lo presenta como un “un juego más del lenguaje” en términos del segundo Wittgenstein.

Las simpatías del autor claramente se vuelcan por este último Wittgenstein y, en segundo término, por el joven Heidegger, cuyo supuesto pragmatismo es analizado en varios artículos, como ocurre en *Heidegger, contingencia y pragmatismo* (Rorty, 1993). También compara el análisis de Heidegger sobre la evolución de la filosofía del  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  desde Platón hasta el nihilismo nietzscheano y el pragmatismo, resumido en los *Esbozos para una historia del ser como metafísica*<sup>2</sup>, con los análisis del pragmático Dewey y señala sus coincidencias. Este paralelo lo establece también en *Superando la tradición: Heidegger y Dewey* (Rorty, 1996). En todos los casos, la crítica de Rorty se centra en un giro de pensamiento heideggeriano, catalogado de esencialista y concebido como un retroceso producto de la nostalgia, como señala Derrida, que le impide desprenderse totalmente de la tradición metafísica de la que tanto reniega.

Sin embargo, es inevitable pensar que donde más se pone de manifiesto el pragmatismo en los análisis de Rorty sobre el pragmatismo de Heidegger, es en el agua que aquél puede llevar a su pragmático molino, es decir el uso de las obras de Heidegger en beneficio de sus postulados pragmáticos. Lo que sobra es presentado como una desafortunada desviación del “buen camino” iniciado en *Ser y Tiempo*. Hasta aquí el análisis rortiano.

Volviendo a la primera etapa de Wittgenstein, la concepción referencial del lenguaje adopta la forma especular de reflejo del mundo, mundo recortado sobre el molde de las relaciones lógicas y los hechos que ellas conectan. Se define así como un dominio lógico dentro de los llamados “límites del lenguaje”. De este modo, separa lo que tiene sentido, las proposiciones sobre los hechos del mundo, y lo sin sentido, aquellas que no reflejan nada que esté en este mundo. Un enunciado sobre la propia lógica no es posible –“La proposición no puede representar la forma lógica, se refleja en ella” (Wittgenstein, *Tractatus*: 4.1211)–, ya que sólo está constituida de relaciones que se establecen entre los hechos, pero no es un hecho en sí. Se “muestra” en lo que se llamaría la sintaxis del lenguaje, y “lo que se puede mostrar no puede decirse” (Wittgenstein, *Tractatus*: 4.1212). Toda proposición sobre el sentido y el valor, todo metalenguaje, no es “falsa” sólo “no tiene sentido”. Nótese que la “verdad” no está relacionada con la adecuación de la proposición al hecho existente. Esto es producto de la lectura del *Tractatus* hecha por el Círculo de Viena y la consecuente necesidad de verificación del empirismo lógico. El límite establecido por Wittgenstein no pretendía separar lo verdadero de lo falso, sino lo expresable de lo inefable, aquello de lo que podemos hablar, los hechos del mundo, de aquello que es innombrable, lo místico. La descripción de cómo es el mundo, su pintura, es lo que el lenguaje muestra. El “que sea el mundo” es lo místico, una nueva versión de la cuestión formulada por Leibniz: ¿por qué hay ser y no más bien nada?

Por otra parte, el autor del *Tractatus* califica su obra como “ética” y, aunque la ubicación de este ámbito está fuera del mundo, no por eso su posición en el pensamiento de Wittgenstein es insignificante. Al contrario, al igual que Kant, da un lugar preponderante a la ética, lugar místico fuera del mundo, pero que en cierta medida lo sustenta.

<sup>2</sup> En Heidegger, M. *Nietzsche II*, referido en el mencionado artículo de Rorty (1993).

Su evolución en las *Investigaciones filosóficas* supone un cierto viraje a un relativismo escéptico, en tanto descrea de sus anteriores postulados de un lenguaje único, uniforme e inequívoco, común a todas las ciencias naturales –y a todo hombre–, y sustentado en una significación fija, el esencialismo de que habla Rorty. Por el contrario, ante la pregunta por la esencia del lenguaje, Wittgenstein (1988 p.121) reconoce: “lo que llamamos «proposición» y «lenguaje» no es la unidad formal que imaginé, sino que es la familia de estructuras más o menos emparentadas entre sí”. Tras referirse a la “explicación ostensible” del lenguaje empleado en la enseñanza de los niños para establecer “una conexión asociativa entre la palabra y la cosa”, plantea todo el proceso de uso de palabras como un “juego de lenguaje” con el que nombra al “todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado” (Wittgenstein, 1988: 24-25), por lo que cada juego se asocia al ámbito social de uso como instrumento.

Así como comparte con Heidegger esa noción de mostración de su teoría figurativa, en este caso también la idea de una significación como articulación aparece en ambos. Sin embargo, varía la modalidad; ese “poner en relación” es “constitutivo” del ser del Dasein, en cuanto estructurado en la interpretación sobre la comprensión previa, y “ocasional” en los juegos de lenguaje de Wittgenstein, sólo dependiente de los usos, la práctica social y su finalidad siempre móvil y variable.

La vinculación que Rorty establece entre el segundo Wittgenstein y el pensamiento pragmático resulta aceptable, sobre todo tras la autocrítica de éste y su expansión del lenguaje a una gama de modalidades no limitada y en absoluta conexión con su uso. Respecto de Heidegger, el tema no parece tan sencillo.

La concepción del lenguaje surge, en *Ser y Tiempo*, del Capítulo Quinto de la Primera Sección, vinculado al comprender, a la interpretación y al análisis del enunciado (parágrafos 31, 32 y 33) y se desarrolla específicamente en *Dasein y discurso. El Lenguaje* (parágrafo 34). Su análisis se basa en la comprensión en cuanto el Dasein “proyecta su ser hacia posibilidades”. El comprender está dado ya en el estar ocupado en medio de lo a-la-mano; no es un proceso intelectual sino que deriva de la inmediatez de ese estar con los entes y los otros en el mundo, en una disposicionalidad afectiva. La elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender es lo que llama la interpretación y que se descubre en la “circunspección”, el mirar en torno, por la cual se explicita el para-qué de lo a-la-mano, los útiles, que como es sabido es la primera forma de acceso a los entes. Como dice Heidegger, este explicitar el para-qué tiene la forma de “algo en cuanto algo”, en tanto que el habérselas con algo supone una interpretación de su significado ya abierto en el comprender.

Por otra parte, la interpretación se funda también en “una manera previa de ver y una manera previa de entender”; la primera recorta lo dado en ese haber previo con una determinada forma de interpretación y la segunda anticipa su conceptualización, que no es necesariamente teórica sino que tiene un sentido vital y práctico. En este proceso de interpretación se construye una significación determinada, ya que el “sentido es lo articulable en la apertura comprensora. Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo” (Heidegger, 1998 p. 175).

En esta línea, Heidegger advierte que “la interpretación que haya de aportar comprensión debe haber comprendido ya lo que en ella se ha de interpretar” (Heidegger, 1998 p. 176). Sugiere la existencia de un *circulus*, el propio de toda interpretación –el círculo hermenéutico–; entenderlo como una imperfección es “malcomprender radicalmente el comprender”, en tanto pertenece a la estructura del sentido y está enraizado en la constitución existencial del Dasein, en el ser del estar-ahí: porque está en el mundo, lo comprende, sólo hay comprensión si se está en el mundo.

Al analizar los enunciados, en el párrafo siguiente, los define según las tres significaciones que incluye como “una mostración que determina y comunica”. Mostración en el sentido de *αποφάνσις*, hacer ver el ente desde sí mismo sobre la base de lo ya abierto en el comprender. La determinación se vincula con el punto de vista nombrado en la interpretación, por el cual el sujeto es determinado por su predicado. Por último, la comunicación refiere a la enunciación como expresión verbal que comparte con el otro el ente que ha sido mostrado en su determinación. Respecto de los enunciados señala que existe una gama desde el comprender de la ocupación hasta el enunciado teórico (sobre sucesos del mundo circundante, descripción de cosas a-lamano, narración, etc.). Finalmente, destaca dos condiciones que se vinculan a la articulación de la interpretación, y por lo tanto del sentido, el enlazar y separar (*συνθεσις – διαρρῆσις*) que permite la conexión de “algo en cuanto algo”, por lo cual una cosa es comprendida en relación con otra.

Es necesario en este punto señalar la coincidencia de la capacidad de “mostrar” del lenguaje según Wittgenstein y la mostración de los enunciados en Heidegger, aunque la limitación, impuesta por el primero para fundar el conocimiento, le impide ver otras funciones y modalidades –por lo menos hasta sus *Investigaciones filosóficas*– que aparecen ya en el segundo.

Por último, arriba a la reflexión sobre el lenguaje, sobre la base del concepto de discurso o habla (Rede). Éste vincula la disposicionalidad afectiva y la comprensión, y conforma junto con éstas los tres existenciaros constitutivos del ser-en-el-mundo, cuya coexistencia –el estar con– se pone de manifiesto mediante el fenómeno de la comunicación derivado del lenguaje. La exteriorización del discurso es el lenguaje y a él le pertenecen dos posibilidades propias, el escuchar y el callar. La estructura del escuchar constituye la más primaria y auténtica apertura del *Dasein*, el estar abierto al otro y hacerse solidario con él. Esta noción tendrá un papel especial en el rumbo posterior de su filosofía. Luego destaca el “parloteo” como un habla repetitiva sin fundamento, donde no importa el comprender del ente, sino lo hablado en cuanto tal. La preocupación por el parloteo, como habla sin sentido, también aparece en Wittgenstein.

Posteriormente Heidegger evoluciona a posturas más radicales en la búsqueda del sentido del ser, que ahora será la verdad del ser. En *Cartas sobre el humanismo* (Heidegger, 2000) el lenguaje es visto como la “casa del ser”, en tanto que el hombre también habita en ella. Pues el pensar es el ámbito donde el ser se da y este pensar es inseparable de su expresión que es el lenguaje, donde se manifiesta. En él habita el hombre por lo cual es el lugar donde se produce el encuentro con el ser. El rol del poeta en la creación de un lenguaje original adquiere para Heidegger un papel central. Las palabras necesitan una resignificación, deben ser sugerencias, en cierta forma originarias, y cuando empiezan a adquirir una función como signo ya hay que abandonarlas. De allí la relación con el poeta como vigilante, junto con el pensador, de esta morada que es el lenguaje. Es posible vincular esto con su posición anterior frente al parloteo sin sentido y la búsqueda de lo auténtico, de lo originario.

Tras cierto halo de misticismo poético, pueden seguirse las huellas de algunas nociones ya enunciadas en *Ser y Tiempo*. La explicación de la evolución del pensamiento metafísico como olvido del Ser adquiere sentido bajo la forma de la historia del Ser, la historicidad humana es fruto de esta donación del ser. Si el lenguaje aparecía como cooriginario del comprender y de la disposicionalidad en la estructura de ser-en-el-mundo y, siendo la comprensión el punto de acceso del ser, en este donarse del ser a la comprensión, el lenguaje aparece como el lugar donde se puede expresar, de allí que hay que estar atentos para escucharlo.



El pragmatismo que Rorty ve en el pensamiento del “primer” Heidegger se funda en el arraigo de las estructuras existenciales que determinan el ser del *Dasein*, en su condición de “yecto”, ser-en-el-mundo, y su relación primera con el útil, lo a-la-mano. Por supuesto, esto conlleva un reconocimiento de la finitud e historicidad constitutivas del ser humano, pero no una adhesión de Heidegger a una visión utilitaria del hombre, fundada en el máximo beneficio para la mayoría o en el empleo práctico de los entes en sus relaciones con el mundo y los otros. Incluso los existenciaristas representan un esfuerzo por superar las categorías por detrás de las cuales sólo hay una abstracción, un sujeto trascendental, universal y atemporal inexistente, pero se constituyen como a priori en cuanto a la determinación de la existencia del *Dasein*, su particular modo de ser. En todo caso pueden considerarse “objetos del tipo A” ontológicos que permiten explicar la condición humana como “objeto del tipo B” óntico.

Por otra parte, Rorty –paradójicamente para un pragmático– pierde de vista la finalidad de Heidegger al realizar el análisis de los existenciaristas del *Dasein*, claramente planteada al inicio de *Ser y Tiempo*: el develamiento de la pregunta por el sentido del ser, pregunta que no parece encajar en el planteo pragmático del autor. Heidegger, en la búsqueda de otro comienzo del pensar del ser como acaecer, “insistió en abrirse camino, en esta época de acabamiento de la metafísica, en la vecindad de pensar y poetizar, por cuanto este último, fundador de la historia, acoge los signos de los tiempos y ofrece las medidas adecuadas para saltar del ente al ser y pensar desde lo originario” (Picotti, 1993 p. 607).

Si existe algún punto común entre ambos, es el rechazo de la tradición metafísica que sólo ha sido una especulación sobre el conocimiento teórico, el cual desconoce otras formas más originarias señaladas en la disposicionalidad afectiva y la comprensión del *Dasein*.

Volviendo a la hipótesis de la reacción que una lectura del *Tractatus* produciría en Heidegger, según lo expuesto por Rorty, es cierto que probablemente hubiera descartado la obra de Wittgenstein, pero tanto la primera como sus posteriores *Investigaciones filosóficas*. Sospecharía quizás que su evolución de una a la otra no era más que el reflejo de los pasos dados por la metafísica. El idealismo lingüístico y, en definitiva, esencialista, sólo podría llevarlo, previo paso por un silencioso nihilismo escéptico sobre el fondo de la negación de su anterior postura lapidante del *Tractatus*, a un pragmatismo relativista donde todo lenguaje no es más que un juego de palabras orientado y significado en el contexto de un uso práctico socialmente afirmado, un ejemplo más de la “escalera descendente” de los *Esbozos para una historia del ser como metafísica*. En cierto modo, sólo creyendo en un sistema donde la mística inefable está por encima o por debajo del mundo se puede por la vía del desengaño, como ocurre con Wittgenstein, llegar a un mundo desmitificado y pragmático, a un holismo de significados provisionales y siempre relativos.

En el pensamiento de Wittgenstein, Heidegger no vería más que la representación pictórica de la historia de Occidente.

## Referencias Bibliográficas

- Heidegger, M. (1994) *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.  
 (1995) “El origen de la obra de arte”. En: *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.  
 (1998) *Ser y tiempo*. Chile: Ed. Universitaria.  
 (2000) *Cartas al humanismo*. Madrid: Alianza.

- Picotti, D. (1993) "La hermenéutica y su redefinición". En: *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, Tomo XXVII (2). Buenos Aires.
- (2006) "El otro comienzo del pensar y las exigencias de las sociedades contemporáneas", En: J. P. Martín y G. Suazo. (comps.). *La política, las palabras y la plaza*. Los Polvorines: UNGS.
- Rorty, R. (1991) *Contingencia, ironía y solidaridad*. Buenos Aires: Ed. Paidós.
- (1993) *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Barcelona: Ed. Paidós.
- (1996) "Consecuencias del pragmatismo". Madrid: Ed. Tecnos.
- Wittgenstein, L. (1988) *Investigaciones filosóficas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- Tractatus logico-philosophicus* (edición electrónica) Escuela de Filosofía Universidad Arcis, [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl)

## La Hermenéutica en el horizonte del diálogo y la crítica con las ciencias sociales.

Leyva, Gustavo (Universidad Autónoma Metropolitana –Iztapalapa -Departamento de Filosofía)

Hans-Georg Gadamer ha señalado que la hermenéutica se delinea en torno a una pregunta rectora *¿Cómo es posible la comprensión?*, pregunta que precede a todo esclarecimiento metodológico en el interior de las ciencias comprensivas, a las normas y a las reglas de éstas, pregunta previa, aún más, a todo comportamiento comprensivo del sujeto. DE acuerdo a esto, la hermenéutica no puede ser concebida en el marco de los esfuerzos orientados a una suerte de esclarecimiento, disputa o aportación a problemas que podríamos denominar “metodológicos” de las ciencias modernas; por el contrario, pertenece a ella como componente central una interrogación en torno a la comprensión entendida como el modo de ser del hombre en el mundo -y la comprensión e interpretación de textos no constituye en este sentido más que un caso particular de la comprensión:

...[la hermenéutica]...designa el carácter fundamentalmente móvil del ser-ahí, que constituye su finitud y su historicidad y que por tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo [*die Grundbewegtheit des Daseins, die seine Endlichkeit und Geschichtlichkeit ausmacht, und umfaßt daher das Ganze seiner Welterfahrung*] (Gadamer, 1965, p. 440).

Sin embargo, sea en una u otra vertiente, el influjo que ha ejercido la hermenéutica en los últimos decenios ha sido decisivo no solamente sobre la Filosofía en general, sino también, aún en contra de las pretensiones expresas tanto de Heidegger como de Gadamer, sobre otras disciplinas y debates intelectuales. La encontramos así en los esfuerzos por redefinir y transformar nuestra comprensión de la ciencia –y en este punto la hermenéutica expresó siempre una crítica a la autocomprensión objetivista de la visión positivista del conocimiento que mantiene ciertos paralelos tanto con la Teoría Crítica como con la llamada filosofía “postempirista de la ciencia” en la línea abierta por Thomas S. Kuhn.

En lo que a continuación sigue, habré de ocuparme de la relevancia de la Hermenéutica particularmente para las ciencias sociales. Para ello habré de proceder remitiéndome a una serie de autores y a algunas disciplinas específicas. Me referiré así, en primer lugar, al modo en que propuestas vinculadas a la hermenéutica han encontrado resonancia en ciertas vertientes al interior de la antropología (i). En segundo lugar, me ocuparé de la reflexión de Jürgen Habermas –especialmente en obras relativamente tempranas como *Erkenntnis und Interesse* (1968) y *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1970) donde se reúnen trabajos que ponderan el significado de la hermenéutica para las ciencias sociales y a la vez plantean un horizonte de crítica a ella (ii)<sup>3</sup>; finalmente, en tercer lugar, hablaré de la propuesta desarrollada por Anthony Giddens, especialmente en *New rules of sociological method. A positive critique of interpretative sociologies* (1976) (iv)<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> En el caso de esta última obra, me refiero especialmente a *Ein Literaturbericht* (1967): *Zur Logik der Sozialwissenschaften* y a *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik* (1970).

<sup>4</sup> Giddens, A. *New rules of sociological method. A positive critique of interpretative sociologies* (1976) (tr. cast. Giddens, A. *Las nuevas Reglas del Método Sociológico. Crítica Positiva de las Sociologías Interpretativas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1987).

i) En el marco de sus investigaciones etnológicas de campo en Java y Bali<sup>5</sup>, especialmente aquellas relacionadas con el ritual de las peleas de gallos, Clifford Geertz elaboró los contornos de lo que, inspirado por alguien completamente distanciado de la vertiente hermenéutica como Gilbert Ryle, denominó una “*thick description* [descripción densa]” orientada a establecer “...una jerarquía estratificada de estructuras significativas atendiendo a las cuales se producen, se perciben, y se interpretan los tics, los guiños, los guiños fingidos, las parodias, los ensayos de parodias y sin los cuales no existirían [...] independientemente de lo que alguien hiciera o no con sus párpados” (Geertz, 1973p. 22). De esta manera, la cultura aparece entendida en el ensayo seminal de Geertz “*Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture*” de una forma “semiótica” (Geertz) –hermenéutica, diríamos en el marco del presente trabajo y la pertinencia de esta denominación se aclara en el siguiente pasaje de la obra de Geertz– a partir del hecho básico de que “...el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido [...] la cultura es esa urdimbre y [...] el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en la superficie” (Geertz, 1973p. 20). El análisis etnológico así comprendido no consiste en otra cosa más que “en desentrañar las estructuras de significación –lo que Ryle llamó códigos establecidos” (Ibíd., 24), en una forma análoga a la que caracteriza al proceder del crítico literario. La etnografía es, pues, una “descripción densa” (Id.) que busca dar cuenta de “una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o entrelazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas...” (Id.). De esta manera, la cultura no puede ser considerada, continúa Geertz, ni como algo meramente subjetivo ni solamente ideal –aunque contenga ideas y de hecho estructure las ideas y comportamientos de los sujetos– ni tampoco como algo exclusivamente físico, accesible sólo empíricamente –a pesar de poseer una dimensión material. La cultura es más bien un tejido simbólico y, en razón de ello, público e intersubjetivamente compartido porque las significaciones, insiste Geertz, también lo son; la cultura se compone así de “estructuras de significación socialmente establecidas” y compartidas (Ibid., 26). Por su parte, las teorías que los etnólogos elaboran para comprender e interpretar dichos entramados de significación intersubjetivamente compartidos son también “interpretaciones de interpretaciones de otras personas sobre lo que ellas y sus compatriotas piensan y sienten” (Ibid., 23), si se quiere, interpretaciones de segundo y tercer orden que se articulan a partir de y sobre las interpretaciones de primer orden elaboradas por los “nativos” de la propia cultura a ser interpretada (cfr., Ibid., 28)<sup>6</sup>. De este modo, la etnología se localiza por completo en y no puede ser comprendida al margen de las “ciencias hermenéuticas”..

ii) Jürgen Habermas ha destacado también una serie de tópicos bajo los cuales la Hermenéutica adquiere significación para las ciencias y para la interpretación de sus resultados<sup>7</sup>. Dos de ellas me interesarán especialmente en el marco de este ensayo. La primera tiene que ver con el modo en que, según Habermas, la conciencia hermenéutica destruye la autocomprensión objetivista que caracteriza a ciertas reflexiones sobre las

<sup>5</sup> Me refiero a “Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight”, ensayo aparecido en *The Interpretation of Cultures* (1973).

<sup>6</sup> Es en este sentido que, siguiendo a Paul Ricœur, Geertz habla de la “inscripción” de los discursos sociales que el etnógrafo realiza al colocarlos en el orden de la escritura y, en ese mismo movimiento, desentrañarlos interpretativamente por medio de una “descripción densa” (cfr., Geertz, 1973, p. 31 y 37).

<sup>7</sup> Véase: Habermas, 1970, p. 337 y ss.

*Geisteswissenschaften*. En efecto, desde la perspectiva abierta por la Hermenéutica, la objetividad (*Sachlichkeit*) de la comprensión no supone que el intérprete deba abstraer de sus opiniones previas, de su precomprensión del asunto, del objeto que trata. La objetividad queda ahora asegurada más bien a través de una reflexión del nexo histórico-efectual que enlaza ya desde siempre al sujeto con el objeto. Los textos, las acciones y los acontecimientos históricos adquieren su sentido en el marco de textos, acciones, acontecimientos e interpretaciones que se hacen de ellos. “El sentido es un agregado de significados acumulados (*abgelagerte Bedeutungen*) que surgen permanentemente a partir de nuevas retrospectivas” (Habermas, 1970p. 286). Y esto significa admitir de entrada la inagotabilidad del horizonte de sentido y de la posibilidad de nuevas interpretaciones, pues el curso mismo de los acontecimientos presentes y futuros habrá de ofrecer nuevos aspectos del significado del objeto interpretado. En este punto Habermas cita a Danto cuando señala que “...describir completamente un evento es localizarlo en todas las historias correctas y esto no podemos hacerlo. Y no podemos porque somos temporalmente limitados (*temporally provincial*) con respecto al futuro” (Danto, 1965p. 142).

La conciencia hermenéutica plantea a las ciencias sociales, en segundo lugar, según Habermas, un conjunto de problemas que provienen de la estructuración simbólica del ámbito de los objetos de los que se ocupan estas ciencias. En efecto, el acceso al ámbito de objetos no está dado en el caso de las ciencias –ni en el de las ciencias sociales ni tampoco, como lo ha mostrado la llamada “filosofía postpositivista de la ciencia” desarrollada en la línea del ya mencionado Thomas S. Kuhn, en el de las “ciencias duras”– mediante la observación controlada, sino que está mediado a través de procesos de comunicación en el marco del lenguaje ordinario. Justamente en razón de ello los conceptos teóricos no pueden ser operacionalizados en el marco del juego de lenguaje de la medición fisicalista. La reflexión hermenéutica subraya así la “constitución óptica” de lo comprendido como *lenguaje*. La idea en este punto es que el lenguaje natural desempeña el papel de un metalenguaje “último” para todas las teorías desarrolladas en un lenguaje formal por lo que adquiere un lugar epistemológico central en el proceso de investigación. Así, señala Habermas, la legitimación de las decisiones que determinan la elección de las estrategias de investigación, la construcción y los métodos de examen de las teorías –y, por ello, el progreso científico– depende de discusiones en el interior de una comunidad de investigadores. Las discusiones que tienen lugar en un plano metateórico están vinculadas básicamente al contexto de lenguajes naturales y a la forma de explicación de la comunicación en el lenguaje ordinario.

Esta crítica al objetivismo, el énfasis en el lenguaje, la intersubjetividad y el papel de la tradición constituyen elementos centrales de una propuesta que se despliega, en tercer lugar, como una crítica a toda variante de filosofía del sujeto. En efecto, Gadamer había insistido en que el lenguaje puede ser considerado como el punto de reunión entre sujeto y objeto, “centro en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor: en el que ambos aparecen en su copertenencia originaria [*die Sprache eine Mitte ist, in der sich Ich und Welt zusammenschließen oder besser: in ihrer ursprünglichen Zusammengehörigkeit darstellen*]” (Gadamer, 1960, p. 478). Así considerado, el lenguaje afirma frente al individuo perteneciente a una comunidad lingüística una suerte de existencia autónoma que lo introduce en una determinada relación con el mundo y con los demás hombres.

Finalmente, la Hermenéutica se plantea, en cuarto lugar, el problema de la interpretación y traducción de las informaciones y conocimientos suministrados por la ciencia al lenguaje del mundo de la vida social. Esto atañe a la reflexión sobre las funciones e impacto del progreso científico-técnico en el mantenimiento de las

sociedades industriales desarrolladas y la necesidad de vincular ese saber técnico y científico con la conciencia práctica del mundo de la vida. En último análisis, y ello es decisivo para una adecuada comprensión de la hermenéutica, no se trata tan sólo de delimitar a ésta frente a la moderna ciencia natural sino, más bien, de integrarla en el interior de una reflexión en torno a la autocomprensión general del hombre en la moderna era de la ciencia, al modo en que los resultados de ésta deben retraducirse en el espacio público y, de ese modo, vincularse a las necesidades e intereses de los ciudadanos.

No obstante, y es aquí donde Habermas señala a la vez los límites de la hermenéutica, lo que parece no considerar con suficiencia la hermenéutica son los momentos en que esta apropiación de la tradición se fractura y se paraliza o bien destruye el nexo de la tradición –con lo que se destruyen también las orientaciones para la acción en el presente, los nexos comunicativos en los que se articula la intersubjetividad y la propia identidad de los sujetos. Ello tiene lugar, por ejemplo, en el encuentro con culturas o tradiciones extrañas que cuestionan radicalmente la nuestra o, a nivel personal, en experiencias de crisis –sean éstas sociales o individuales. Ya en su obra temprana Habermas se había referido al modo en que la ruptura en los plexos de tradición, en los entramados de acción, en las historias de vida, en los plexos comunicativos, expresaban en realidad un límite (*Grenze*) de la comprensión hermenéutica del sentido y hablaba, como seguramente se recordará, de la “comunicación distorsionada (*verzerrte Kommunikation*)” que requería un esclarecimiento de las condiciones de surgimiento de patologías en la comunicación lingüística planteando así un límite a la comprensión hermenéutica del sentido que exigía el paso desde la Hermenéutica hacia el Psicoanálisis y la crítica de la ideología (Cfr., Habermas, 1970p. 342-343)<sup>8</sup>. Y era precisamente esta experiencia de la comunicación distorsionada y la interrogación por sus condiciones de emergencia la que ofrecía ya al joven Habermas una razón de consideración para cuestionar la “autocomprensión ontológica de la Hermenéutica” y su pretensión de universalidad desarrollada en la línea abierta por Heidegger y continuada por Gadamer (Cfr., Habermas, 1970, p. 359). Así, en la hermenéutica de Gadamer parecen delinearse dos actitudes posibles ante la tradición y la propia cultura: por un lado, una legitimación sin más del poder y la autoridad incuestionados de una tradición cuya validez se asume sin más; por el otro, el establecimiento de una relación productiva y crítica con la tradición que permita una integración distanciada y reflexiva de ésta. Se trata de un dilema que había sido ya advertido por un pensador como Walter Benjamin para quien en cada época debía intentarse, siempre de nuevo, rescatar a la tradición y a la propia historia del conformismo que a cada momento las acechan. Es en este sentido que podría entenderse, por ejemplo, la insistencia de Theodor W. Adorno, después de la catástrofe del nacionalsocialismo, en una “crítica salvadora (*rettende Kritik*)” que haga justicia al carácter heterogéneo, siempre en discusión y atravesado por intereses en conflicto y relaciones de poder, de la propia tradición.

**iii)** Anthony Giddens se propuso en su obra clásica *New Rules of sociological Method* (1976) elaborar y replantear los problemas que presenta el carácter de las ciencias sociales que se ocupan como tema de aquéllo que siempre han de presuponer: la

---

<sup>8</sup> Según Habermas, esta propuesta debía ser desarrollada en el interior de una teoría de la “competencia comunicativa” que sería posteriormente reelaborada en la forma de una teoría de la acción comunicativa preocupada por fundamentar el principio regulativo de la comprensión de un diálogo y entendimiento intersubjetivo universal mostrando cómo la anticipación de verdad posible o de vida adecuada es constitutiva de toda comprensión lingüística orientada al entendimiento (Habermas, 1970, p. 363).

actividad social humana y la intersubjetividad (Giddens, 1976, p. 9). Para ello Giddens realiza una discusión de gran alcance con varias propuestas de reflexión en la teoría social distinguiendo en ocasiones en el interior de ésta dos grandes vertientes: la primera –en la que se encuentran tanto el Funcionalismo (Parsons, Merton, Durkheim) como el Estructuralismo (Saussure, Levi-Strauss, Derrida, Lacan) –, enfatiza sobre todo el componente *objetivo* (la estructura, la función, el sistema) en detrimento del subjetivo; la segunda, por su parte, donde él localiza a la Fenomenología (Husserl, Schütz, Gadamer, Winch, Garfinkel), a la Filosofía del segundo Wittgenstein (Wittgenstein y Searle) y a la Hermenéutica, destaca ante todo el elemento *subjetivo* (el actor, la acción significativa) en la comprensión de la acción y los sistemas sociales.

Más específicamente Giddens se propone una “crítica positiva” de las llamadas “sociologías interpretativas”<sup>9</sup> provenientes de la segunda de las vertientes anteriormente mencionadas que debe subrayar –y es en este punto en donde aparece su recuperación de la Hermenéutica– en su reflexión sobre la acción humana una comprensión de ésta como conducta ordenada reflexivamente por los agentes. En estas sociologías interpretativas encontramos, según Giddens, un amplio espectro en el que se plantean tensiones no resueltas entre una Fenomenología que parte de la experiencia del Ego y otra propuesta que toma como punto de arranque más bien la existencia de un mundo intersubjetivo como condición de la comprensión que el sujeto tiene de sí mismo –y es en el marco de esta tensión que Giddens interpreta, por ejemplo, la obra de Alfred Schütz–; en ellas aparece también el reconocimiento de la imposibilidad de una descripción libre de interpretación, al margen de una precomprensión –y es en este sentido que se entiende la línea abierta por Garfinkel<sup>10</sup> y continuada por Alan Blum y McHugh<sup>11</sup>. De acuerdo a esto, la comprensión no es posible sin una precomprensión, señala Giddens, intentando expresar con ello el “círculo hermenéutico” destacado por Gadamer y la crítica a la autocomprensión objetivista de las ciencias ya subrayada por Habermas:

No puede haber tipo alguno de investigación desde la conversación más casual hasta el aparato de las ciencias naturales, que se halle libre de presuposiciones, que expresan el marco de la tradición, sin el cual es imposible el pensamiento (Giddens, 1976, p. 56).

En este mismo sentido Giddens retoma la idea gadameriana de la fusión de horizontes como elemento central de la comprensión señalando que en las llamadas *Geisteswissenschaften* la comprensión del texto, de la acción o de una cultura distinta es un proceso creativo en el que el teórico enlaza el conocimiento que tiene de sí mismo con el conocimiento que los otros sujetos tienen de sí mismos para, de este modo, a través del lenguaje, aprehender la “forma de vida” (Wittgenstein), la “tradicición” (Gadamer) en la que la expresión a ser comprendida se localiza. Ello aparta a la comprensión –como ocurría en Habermas– de toda suerte de “individualismo cartesiano” (Giddens, 1976, p. 55-56) que había caracterizado por ejemplo a Dilthey y la conduce en dirección del “...lenguaje como medio de la intersubjetividad y como expresión concreta de “formas de vida” o de lo que Gadamer llama “tradiciones”” (Giddens, 1976, p. 56).

---

<sup>9</sup> En este punto Giddens señala que las “sociologías interpretativas” se ocupan de la “acción significativa” (Giddens, 1976, p. 10).

<sup>10</sup> Cfr., Garfinkel, 1967.

<sup>11</sup> Cfr., Blum, 1974 y McHugh, 1974.

A pesar del amplio espectro de las “sociologías interpretativas”, parece haber un acuerdo en torno a por lo menos dos puntos centrales para nuestra discusión: en primer lugar, en estas “sociologías interpretativas” la comprensión [*Verstehen*] no se entiende en el sentido de una técnica o un método específicos para el estudio de las ciencias sociales, sino que es un componente central de toda interacción social; en segundo lugar, en estas reflexiones se considera que la teorización sobre la sociedad emplea los mismos recursos que los agentes legos utilizan para realizar y comprender su acción, es decir, que la comprensión científica tiene que enlazarse necesariamente con la comprensión práctica que los agentes emplean como condición de su acción, una comprensión que, a su vez, no se expresa necesariamente en forma proposicional. En este punto Giddens manifiesta su convicción de que la Hermenéutica de Gadamer –y, en forma análoga, las vertientes de reflexión iniciadas por George Herbert Mead o por Ludwig Wittgenstein– han subrayado desde siempre los problemas insostenibles que plantea una comprensión que remite a la conciencia, subrayando más bien que la comprensión de lo que uno dice y hace es posible solamente a través de la comprensión de lo que dicen y hacen los otros. La *Verstehen* no es entonces un proceso psicológico de empatía, sino que remite a estructuras intersubjetivas de reflexividad que se desarrollan en el marco del lenguaje.

En el caso específico de la Hermenéutica, Giddens subraya ante todo su comprensión del lenguaje y la significación de éste para la vida social y remite al señalamiento de Gadamer de que “La comprensión está enlazada con el lenguaje [*Verstehen ist sprachgebunden*]”<sup>12</sup>. Es en este punto donde Giddens señala el paralelismo entre las reflexiones desarrolladas por Wittgenstein en su último período –especialmente en las *Philosophische Untersuchungen*– y las de Gadamer: para uno y otro el lenguaje no es tanto un sistema de signos o representaciones de los objetos, como una expresión del modo humano de “ser-en-el-mundo” (Giddens, 1976, p. 57). De acuerdo a ello, incluso el conocimiento que el sujeto pueda poseer de sí mismo se alcanza solamente mediante categorías semánticas públicamente accesibles y, con ello, le habría llevado desde una perspectiva más prometedora al problema de la intersubjetividad y de la construcción significativa del mundo social, problemas en los que se centraron buena parte de los esfuerzos del pensador austríaco. Dicho en forma quizá aún más enfática: el lenguaje no aparece solamente como un sistema de signos, sino ante todo como el medio en el que se constituye la actividad social práctica y se organiza la significatividad para la vida social –y la teoría social debe atender a la significación del lenguaje como medio que hace posible a la acción ordenada reflexivamente por los agentes (Giddens, 1976, p. 10).

La relevancia de estos señalamientos aparecerá en forma clara en una de las tesis centrales de la “sociología interpretativa” que Giddens se propone desarrollar y que alcanza una culminación en su magna obra *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration* (1984). A diferencia del mundo natural, el mundo social se concibe aquí como la realización de sujetos activos. En la comprensión de este proceso el científico social recurre exactamente a los conocimientos de aquéllos cuya acción busca comprender: la comprensión de la acción social por parte del científico depende así de la tarea hermenéutica de penetrar en los marcos de significado a los que recurren los mismos actores en el proceso de constitución del mundo social –y es en este sentido que Giddens había hablado de una “doble hermenéutica” en las ciencias sociales. Lo que le importa subrayar a Giddens es que, a diferencia de lo que acontece en la naturaleza, hay una *producción de la sociedad* que tiene lugar en virtud de la acción e

<sup>12</sup> Cfr., Gadamer, H.-G. *Kleine Schriften*, Tübingen, 1967, cit. en: Giddens, 1976, p. 54.



interpretación de seres humanos y esta producción de la sociedad es posible porque cada miembro de la sociedad es una suerte de teórico social práctico: en toda interacción recurre en forma espontánea a su conocimiento y a sus teorías –y el uso de estos recursos prácticos (que Giddens llama “conocimiento mutuo”) es condición misma para la interacción social. Se trata aquí de recursos que como tales no son corregibles a la luz de teorías científicas pero que son, sin embargo, utilizados necesariamente por estas teorías en el curso de cualquier investigación.

### Reflexiones Finales

Ya Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer subrayaron que la hermenéutica no se proponía abordar ni esclarecer orientaciones “metodológicas” para las ciencias modernas o para un tipo especial de ellas, a saber las *Geisteswissenschaften* o las “ciencias sociales”. A pesar de ello, como se ha visto a lo largo del presente ensayo, la Hermenéutica ha tenido una singular relevancia para las ciencias sociales. Después de nuestro recorrido por las reflexiones sobre la Hermenéutica que aparecen en la obra de Jürgen Habermas y Anthony Giddens, así como en ciertas discusiones en torno a la psicología, la antropología, la sociología y la teoría de la historia. Podemos decir así para finalizar que el legado de la Hermenéutica para las ciencias sociales es de un valor incuestionable. Ello se patentiza en forma quizá más clara –y en este punto creo que coincidirían con Gadamer tanto Geertz como Habermas y Giddens– cuando se advierte que tanto los esfuerzos de la Hermenéutica como los de las Ciencias Sociales no apuntan en último análisis sino a la comprensión e interpretación del hombre, de su acción e interacción con los otros en una tentativa por restituir la dimensión práctica en la reflexión sobre el hombre y la sociedad –sea filosófica o sea científica– para contribuir así al esclarecimiento y a la orientación, a la crítica y a la evaluación de la acción del hombre en las sociedades modernas en tanto que actor y ciudadano.

### Referencias bibliográficas

- Albert, H. (1994): *Kritik der reinen Hermeneutik*, Tübingen.
- Apel, K. O. (1973): *Transformation der Philosophie*, 2 Bde., Frankfurt am Main.
- Arendt, H. (1958): *The Human Condition*, Chicago: Univ. Of Chicago Press.
- Arndt, Andreas (1996): *Kommentar a: Schleiermacher Schriften*, en: Schleiermacher: Schriften. Frankfurt am Main: deutscher Klassiker Verlag. 1996.
- Betti, E. (1955): *Teoria generale della interpretazione*, Dott. A. Giuffrè, Editore Milano.
- Blum, Alan F. (1974): *Theorising*. London: Heinemann.
- Bruns, Gerald (1992): *Hermeneutics. Ancient and Modern*. New Haven: Yale University Press.
- Bubner, R. /Cramer, K. (Hrsg.) (1970): *Hermeneutik und Dialektik*, 2 Bde., Tübingen.
- Danto, A. (1965): *Analytical Philosophy of History*, Cambridge.
- Di Cesare, Donatella (2009): *Gadamer - Ein philosophisches Porträt*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dostal, Robert J.(Ed.) (2002): *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferraris, Maurizio (2000): *Historia de la Hermenéutica*. México : Akal, 2000.
- (2004): *La Hermenéutica*. Madrid : Cristiandad.

- Figal, Günter (Hrsg.) (2007): *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode*. Berlin: Akademie.
- Figal, Günter – Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.) (2005): *Dimensionen des Hermeneutischen. Heidegger und Gadamer*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Fischer, Hermann (2001): *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*. München: C.H. Beck.
- Gadamer, Hans-Georg : *Gesammelte Werke*, Tübingen, Mohr, 1985ff.
- Bd. 1: *Hermeneutik I (Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik)*, 1986. 2. Auflage, 1990. [5. und 6. Auflagen von Wahrheit und Methode]
- Bd. 2: *Hermeneutik II (Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register)*, 1986. 2. Auflage, 1993.
- Bd. 3: *Neuere Philosophie I (Hegel / Husserl / Heidegger)*, 1987.
- Bd. 4: *Neuere Philosophie II (Probleme / Gestalten)*, 1987.
- Bd. 5: *Griechische Philosophie I*, 1985.
- Bd. 6: *Griechische Philosophie II*, 1985.
- Bd. 7: *Griechische Philosophie III (Plato im Dialog)*, 1991.
- Bd. 8: *Ästhetik und Poetik I (Kunst als Aussage)*, 1993.
- Bd. 9: *Ästhetik und Poetik II (Hermeneutik im Vollzug)*, 1993.
- Bd. 10: *Hermeneutik im Rückblick*, 1995.
- Gadamer, H.-G. (1960): *Wahrheit und Methode Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* en Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke*, Bd. 1, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1986.
- (1965): *Vorwort zur 2. Auflage* en Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Hermeneutik II, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1986.
- (1967): *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode* en en Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke*, Bd. 2, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1986.
- (1968): *Klassische und philosophische Hermeneutik* en Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke*, Bd. 2, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1986.
- (1972 a): *Nachwort zur 3. Auflage*, en Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke*, Bd. 2, *Hermeneutik II*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1987.
- (1972 b): *Theorie, Technik und Praxis* en Gadamer, H. G. *Gesammelte Werke*, Ebd, Bd. 4, 1987.
- (1974): *Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft* en Gadamer, H. G. *Gesammelte Werke, Ibid*, Bd. 4, 1987.
- Gadamer, Hans-Georg / Boehm, Gottfried (Hrsg.) (1976): *Seminar: Philosophische Hermeneutik*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- (1978): *Die Hermeneutik und die Wissenschaften*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Garfinkel, Harold (1967): *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Geertz, Clifford (1973): "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture", en *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973. 3-30.
- (1973): *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic. [Se cita de acuerdo a la edición castellana: *La interpretación de las Culturas*. Barcelona: Gedisa, 1988].
- Giddens, Anthony (1976): *New rules of Sociological Method*, Londres (Se cita según la edición española: *Nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, 1987).

- (1984): *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge (Se cita de acuerdo a la edición española: *La Constitución de la Sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, 1995).
- Grondin, J. (1991): *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt.
- (1999): *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Habermas, J. (1967): *Ein Literaturbericht Zur Logik der Sozialwissenschaften* en Habermas, J. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1970.
- (1968): *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main (Se cita según la edición española: *Conocimiento e Interés*, Madrid).
- (1970): *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik* en Habermas, J. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main, 1970.
- (1970): *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main (se cita según la quinta edición ampliada: Frankfurt am Main, 1982).
- (1979): “Urbanisierung der Heideggerschen Provinz”, en: Jürgen Habermas: *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 392-401.
- (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main (Se cita según la traducción española: *Teoría de la Acción Comunicativa*, Madrid).
- Häfner, Ralf (Hrsg.) (2001): *Philologie und Erkenntnis. Beiträge zu Begriff und Problem frühneuzeitlicher “Philologie”*. Tübingen: Niemeyer.
- Hahn, Lewis E. (Ed.) (1997): *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. The Library of Living Philosophers. Vol. XXIV. Chicago: Open Court.
- Hammermeister, Kai (1999): *Hans-Georg Gadamer*. München: C.H. Beck.
- Hofer, Michael – Wischke, Mirko (Hrsg.) (2003): *Gadamer verstehen – understanding Gadamer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ineichen, H. (1991): *Philosophische Hermeneutik*, Karl Alber, Freiburg/München.
- Jung, Matthias (1996): *Dilthey*. Hamburg: Junius.
- (2001): *Hermeneutik*. Hamburg: Junius.
- Kaufmann, A./ Hassemer, W. (1994<sup>6</sup>): *Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart*. Heidelberg: C.F. Müller Juristischer Verlag.
- Kisiel, Th. (1986-1987): *Das Entstehen des Begriffsfeldes ‘Faktizität’ im Früherk Heideggers* en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften*, hrsg. v. F. Rodi, Band 4/1986-87, 91-120.
- (1993): *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press.
- Koselleck, Reinhart (1985): *Historik und Hermeneutik. Vortrag zu Ehren Hans-Georg Gadamer 85. Geburtstag, am 16.02.1985* en Reinhart Koselleck, *Zeitschichten*, Frankfurt am Main, 2000.
- McHugh, Peter et.al. (1974): *On the Beginning of social Enquiry*. London - Boston : Routledge and Kegan Paul.
- Malpas, Jeff / Arnsward, Ulrich / Kertscher, Jens (Eds.) (2002): *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Pöggeler, Otto (1983): *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Freiburg-München: Alber.
- (1986-1987): “Heideggers Begegnung mit Dilthey”, en: *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-1987), pp. pp. 121-160.
- Rorty, Richard (1982): *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sheehan, Th. (1988): *Heidegger's Lehrjahre, en: The Collegium Phanomenologicum . The First Ten Years*. Dordrecht-Boston-London.

Scholz, Oliver Robert (2001): *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*. Frankfurt am Main: Kolstermann.

Tietz, Udo (2005): *Hans-Georg Gadamer*. Hamburg: Junius (dritte Auflage).

Vattimo, Gianni (1998): *La secularización de la filosofía: hermenéutica y posmodernidad*. Barcelona: Gedisa.

Wachterhauser, Brice R. (Ed. ). (1986): *Hermeneutics and Modern Philosophy*. New York: State University of New York Press.

Weinsheimer, Joel C. (1985): *Gadamer's Hermeneutics*. New Haven: Yale University Press.

Wellmer, Albrecht (1969): *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*. Frankfurt am Main: uhrkamp.

(2002): *Hans-Georg Gadamer: Eine Hermeneutik im Zwiespalt von Traditionalismus und Aufklärung*, en: *Die Zeit*, 2002 (13).

## **El problema del sentido en Emmanuel Lévinas: Los límites de lo Dicho y la inteligibilidad del Decir**

Livchits, Darío (UBA – Facultad de Filosofía y Letras)

No suele inmediatamente ser asociada la propuesta filosófica de Emmanuel Lévinas con la hermeneútica; más bien suele quedar emparentada con la ética. En verdad, si de encasillamientos se tratase, lo cierto es que el filósofo lituano o, mejor dicho, su obra siempre han resistido las posibles etiquetas que se le hayan ofrecido. No por erróneas sino por deficientes: fenomenólogo, judío filósofo, filósofo judío, místico, teólogo y sus posibles combinaciones son algunas. Dejando de lado de momento las pretensiones taxonómicas, intentaré presentar una lectura que focalicé en aquellos aspectos relativos al sentido que se pueden encontrar en su obra o en parte de ella. De forma más o menos explícita el problema del sentido – problema fenomenológico tal vez por excelencia – atraviesa su obra, y no lo hace de forma incidental sino como plataforma que guía su itinerario.

Aquel verso de Rimbaud, que Lévinas gusta citar, con el que comienza *Totalidad e Infinito* y que una vez escuchado no hace más que resonar con un eco fantasmático, a saber: «La vida está en otro lado», condensa de forma magnífica y enigmática esta preocupación por el sentido. Que a su vez es una preocupación por lo que hay, por lo posible y sus modulaciones. En algún momento expresó que el problema de la ética – no en su acepción *sui generis* Lévinasiana, sino en su capacidad de conjugar el interés por lo humano que todo reflexión de algún modo u otro involucra – era la pregunta de «¿por qué no todo lo posible está permitido?» (Cf. Lévinas, 1987, p. 48). Esto es, incluso en su sentido más vulgar la ética puede ser traducida a esa simplicidad, a esa pregunta, que es una pregunta por el sentido.

Ya muy tempranamente Aristóteles en *De Interpretatione* manifiesta que el sentido del *lógos* excede, y con mucho, su posibilidad veritativo funcional. Pero hay algo de Aristóteles que pone en apuro, por decir de algún modo, un intento como el de Lévinas. El problema de larga data de la relación entre el filósofo y el lenguaje, *i.e.*, ¿cómo aquello que posibilita el pensamiento a su vez lo limita?, apremia a Lévinas. Y no es, obviamente, – como tampoco lo es Nietzsche ni en ningún filósofo que se precie de tal – una cuestión estetizante. El *dictum* aristotélico: negar la filosofía es filosofar, se impone como primera objeción a todo intento, y el de Lévinas es uno de ellos, de exceder a la filosofía. En lo que respecta a Lévinas, esto se observa en, o puede ser equiparable a, la crítica que recibe por parte de Derrida.

La búsqueda de una nueva inteligibilidad tiene en vistas un sentido que no se determine a través del ser o del no ser. La salida del ser, que es la preocupación de Lévinas, traducible en parte en la necesidad de salir de Heidegger (reconociendo sus méritos cosa que Lévinas no deja en ningún momento de hacer), no puede, y es interesante por qué, ser el no-ser. En *De otro modo que ser* esto se acentúa a cada momento, al comienzo es claramente notorio y es interesante porque el argumento, sin mencionarlo pero aludido terminológicamente, es hegeliano (Cf. Lévinas, 1987, p. 45 y

ss.)<sup>13</sup>. En su pureza el ser y la nada son lo mismo (Heidegger desde otra perspectiva, en “¿*Qué es metafísica?*”, le da la razón a Hegel) (Cf. Heidegger, 1997, p.106-7). El problema que casi roza con lo pedestre es que, aceptando estos términos, no habría una diferencia ¿cualitativa, sustancial? Entre la vida y la muerte. De ahí, por tanto, que la vida esté en otra parte.

De esta manera se hace necesario ver, en primer lugar, de qué modo Lévinas entiende cómo se ha venido pensando el sentido en la tradición occidental para, en segundo lugar, comenzar a indagar su propuesta o algunos modos de entenderla.

A efectos expositivos, tomaré el último curso que Lévinas dicta en la Sobornne, de 1976, titulado *Dios y la onto-teología*, parte de lo que expone en él puede ser rastreado en otras obras y hay una particular cercanía conceptual y expresiva, por una cuestión cronológica, con *De otro modo que ser* que es se publica en el '74.

La pregunta por el sentido es la pregunta por una forma distinta de inteligibilidad o de racionalidad (lo dos términos aparecen en Lévinas). Tradicionalmente se ha entendido el sentido, observa Lévinas, ontológicamente. No hay sentido si no hay lenguaje. Dicho sentido como tal es manifestación del ser. Cito:

Pero manifestación del ser es un pleonasma para los griegos. El ser es manifestación, ser igual manifestación, y Heidegger mantiene esta posición). El pensamiento griego concibe las categorías gramaticales como categorías del ser y como su misma inteligibilidad. Y Kant encuentra en las modalidades del juicio enunciado la tabla de las categorías. La lógica es ya, en cierto modo, ontología; al menos, es en la lógica donde se encuentran las formas fundamentales del ser. Hablar es hablar griego (Lévinas, 2000, p.151).

Aquí ya se puede vislumbrar la primera complicación que había sido mencionada, *i.e.*, cómo se va a salir de la ontología. Pero no sólo de qué manera, sino cómo hacerlo no siendo víctima del discurso. El lenguaje como amigo-enemigo del filósofo. Y Lévinas, más allá de que resuelva el problema – si es que es un problema que se soluciona – de manera más o menos convincente, no lo oculta, escribe :

es una cuestión – escribe Lévinas – que, desde el punto de vista filosófico, se sitúa contra la filosofía. Nos obliga, al mismo tiempo que buscamos otra fuente del sentido, a no repudiar la filosofía. Nos encontramos a la vez, ante un divorcio y un no divorcio. Lo cual caracteriza la situación de todo el pensamiento contemporáneo que, al mismo tiempo, busca algo distinto a a la posición dóxica pero que, en la medida en que habla, está haciendo también filosofía. (– y finaliza diciendo – Sería la plasmación de lo dicho por Aristóteles: no filosofar es también filosofar)» (Lévinas, 2000, p.153).

El mecanismo del ser, por decir de alguna forma, en el que se afirma, se confirma, hasta el punto de aparecer, de hacerse presente en una conciencia. Hablar ya es enfatizar el ser y el hecho de que pensemos y afirmemos es el hecho de que el propio ser se afirme. La afirmación es la posición en el terreno firme, recordemos cómo la metáfora– y no olvidemos su papel, en sentido amplio, es decir, su aparecer en el momento límite, por ejemplo, en los mitos en Platón – con la que Kant habla de la tierra del

<sup>13</sup> La referencia más explícita tal vez sea: «El ser y el no ser se esclarecen mutuamente y desarrollan una dialéctica especulativa, la cual es una determinación del ser. En ella la negatividad que pretende rechazar el ser es también ella sumergida por el ser» (Lévinas, 1987, p. 45).

entendimiento, ese territorio, esa isla que se gana con derecho, *quid iuris*. La idea de reposo que involucra, de no cambio, de identidad. El pensamiento occidental piensa sobre lo que se plantea, sobre el reposo de lo que se plantea, pensar es plantear.

El reposo es una experiencia del ser como ser, es la experiencia ontológica de la firmeza de la tierra. Esta identidad es una verdad invencible para nuestro pensamiento tradicional (u occidental, o griego) (Lévinas, 2000, p. 156).

El pensamiento moderno que, contra el reposo del ser, parece dar prioridad a la actividad del pensamiento sintetizador, no prescinde de esa estabilidad. Por eso, la actividad del sujeto en la filosofía moderna es la hipérbole, afirma Lévinas, o el énfasis de esa estabilidad del mundo. Al punto que esta presencia se convierte en «presencia en», es decir, en representación.

Para el propio Heidegger, según Lévinas, el ser del mundo se convierte en actividad del sujeto. También en Heidegger el hombre se ve provocado por el ser, por la energía del ser, por su *energeia*, afirma. Así, lo positivo (el acto de establecer un fundamento inquebrantable, de sostener firmemente un contenido: la mundanidad del mundo) conserva un valor de virtud incluso en filosofías que logran desconfiar del positivismo.

Por otra parte, como también ya se anticipó, la negación del ser refiere al ser. Lo negativo remite a lo positivo, lo negativo, tal demostró Hegel, sigue siendo algo positivo porque conserva en su carácter negativo aquello que niega.

Para Husserl, en la actividad englobadora y sintética de la conciencia trascendental, la racionalidad equivale a la confirmación, por lo concreto, de lo que es simplemente un objetivo, de lo que él llama intencionalidad del signo. Hay una visión que confirma el objetivo. La propia visión es identificación, el orden intencional es, para Husserl, una serie de confirmaciones sobre la identidad del objeto. El pensamiento, de esta forma, se encuentra con una realidad estable, coherente. El pensamiento de Husserl exploraría todos los horizontes en los que podría esconderse el Otro que escaparía al Mismo. Así se lee en Lévinas:

La obra racional de la conciencia es, desde Platón a Husserl, la reminiscencia, que es el vigor último de la identidad del ser o, al menos, el programa normativo de la ontología. (En la reminiscencia se produce, o se reconstruye, la identidad.) Reminiscencia o, para el futuro, anticipación. La teoría Husserliana del tiempo es una teoría de lo estable, lo firme, donde todas las operaciones de retención y protención, en las que se constituye el presente, son el acto racional. (Lévinas, 2000, p.159).

Es frente a este panorama que, considera Lévinas, nuevas formas de inteligibilidad deberían emerger. O como la mente alguna vez: «una inteligibilidad de la trascendencia», que implicaría una intención que se quedase en intención, una trascendencia no dóxica, sino paradójica (jugando un poco con la terminología husserliana). Porque la trascendencia en Husserl es una intención del pensamiento que debe cumplirse mediante una visión en “carne y hueso” y, por ende, es apropiación, es inmanencia. Todo aquello que es intencionalidad se encuentra siempre a la medida del pensamiento, es por eso que se precisaría un pensamiento que piense más de lo que piensa (fórmula reiterada en Lévinas).

Dentro de las muchas figuras para pensar la trascendencia en Lévinas, es este curso figura, por ejemplo, la paciencia en contraposición a la espera. La espera pretende, en la espera hay algo esperado; la paciencia, en cambio, espera sin esperar, es espera sin lo esperado, se ha tragado, dice Lévinas, su propia intención. Hay una pasividad especial en la paciencia, al punto de llegar a ser una intriga del otro en el mismo. Leemos:

En la pasividad pura, la paciencia, la responsabilidad bajo la batida del prójimo, en la diacronía del tiempo, se enreda un pensamiento que es algo más que una idea que se puede pensar, más de lo un pensamiento puede pensar. Ahí yace ese “fenómeno” que sería “fenómeno de la trascendencia” (Lévinas, 2000, p.169).

La espera sin lo esperado es una de las formas que traduce, o significa, no un vacío que debe llenarse, sino, por el contrario, un pensamiento más pensante que el hecho de conocer: cómo puede el infinito tener significado sin perder su sentido trascendente.

Concomitantemente, hay – al igual que en Heidegger – una rehabilitación de la pregunta. Hay una paciencia de la pregunta, la pregunta es, así, la relación con lo que es demasiado grande para una respuesta. Y contrariamente a la filosofía que llega a ver en ella una privación de la respuesta, la posesión o el disfrute, en definitiva, una carencia, en realidad, significa el infinito. De ahí, por ejemplo, el uso tan reiterado de de a interrogación en Lévinas, al punto de que hay textos que parecen estar constituidos – no olvidemos el lugar que ella tiene en la tradición talmúdica – exclusivamente por preguntas.

El intento más elaborado en esta búsqueda seguramente sea la articulación que lleva a cabo Lévinas entre el Decir y lo Dicho. Donde el significado no habría que buscarlo en la comunicación de un Dicho, sino en el significado como Decir. No sería, así, la inteligibilidad la comunicación de contenidos, «sino en la palabra dirigida al prójimo, que es la intriga de la responsabilidad» (Lévinas, 2000, p.186). Este Decir es un decir a otro, y recubre la estructura «uno para el otro». La responsabilidad hacia los demás tiene significado como Decir, pues, antes que cualquier Dicho, es la exposición a esa obligación por la cual nadie puede sustituirme. La pregunta por el sentido, la indagación por otras formas de entenderlo, desembocan en lo que será la filosofía primera para nuestro autor:

El Decir es la única forma en la que el yo se desnuda en la recurrencia sustituyéndose sin llegar a su identidad y revelando así su unicidad. El sujeto resulta entonces inasimilable a la subjetividad trascendental en su apertura al mundo que ella iguala. El Decir no se apoya en la conciencia ni en el compromiso, ni traza una conjunción con aquel al que se dirige. Es una manera de exponerse hasta el fin, de exponerse hasta el límite. (Lévinas, 2000, p.193).

En esta desnudez, ética y sentido confluyen. En la exposición sin límite, Lévinas encuentra una vía para una nueva inteligibilidad en la que la responsabilidad para con el Otro marca el contrapunto de una nueva racionalidad.

## **Referencias Bibliográficas**



- Heidegger, M. (1997), *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza.
- Lévinas, E. (2005), *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, trad. Manuel E. Vásquez, Madrid: Editorial Síntesis.
- (1987), *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. Antonio Pintor-Ramos, Salamanca: Sígueme.
- (2005) Lévinas, E., *Difícil libertad: Ensayos sobre judaísmo*, trad. Nilda Prados, Buenos Aires: Lilmod
- (2000), *Dios, la muerte y el tiempo*, trad. María Luisa Rodríguez, Madrid: Altaya.
- (1993) *Entre nosotros: Ensayos para pensar en otro*, trad. Juan Luis Pardo, Valencia: Pre-Textos.
- (2006), *Más allá del versículo: Lecturas y discursos talmúdicos*, trad. Manuel Mauer, Buenos Aires: Lilmod.

## Hermenéutica y filosofía de la vida en Wilhelm Dilthey

Lorenzo, Luis María (UNGS, CONICET)

Entre el neocriticismo, el hegelianismo y el positivismo Dilthey busca ocuparse del problema gnoseológico-epistemológico y de las prácticas y acciones humanas como lugar del espíritu. Es en este plano donde se inserta su propuesta de la «filosofía de la vida». La vida es algo complejo, indefinible, solamente plausible de ser mostrado en todas sus manifestaciones y a pesar de ello es lo más importante. Pero, ¿existe una tensión entre su filosofía de la vida y su teoría científica? Este trabajo buscará abordar esta supuesta tensión a los efectos de mostrar que la misma se disuelve si se observa la filosofía diltheyana en su totalidad; la tesis que regula el entramado del trabajo es la siguiente: las reflexiones diltheyanas sobre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu sólo son comprensibles desde su relación con la filosofía de la vida donde aparece el hombre como un ser activo, un punto de cruce de las distintas esferas de la sociedad. Asimismo, la filosofía de la vida no aparece como novedad en el Dilthey maduro sino que abarca toda su filosofía.

Creo que la filosofía diltheyana supera su plano estrictamente epistemológico en el campo de su «filosofía de la vida», donde el hombre deviene ser histórico, un «punto de cruce» de las diferentes objetivaciones de la vida humana -instituciones humanas como el derecho, el Estado, la Iglesia, etc.-. Es en este plano donde se puede decir que existe en Dilthey una ontología-antropológica, el hombre es ser histórico, un ser activo que se proyecta telológicamente.

Si bien Dilthey pone al sujeto como eje de su filosofía éste no se encuentra envuelto en la cerrazón del mero pensar propia de un *cogito* de tipo cartesiano; Dilthey supera esta concepción restringida del sujeto al postular el «hombre como punto de cruce» que es el antecedente existencial del mundo-de-la-vida y del ser-en-el-mundo. Por otra parte, es de rescatar la noción de Vida (*Leben*) como el hogar del espíritu emulando la función que la vida tiene en la filosofía del joven Hegel.

Con el objeto de abordar la temática del presente artículo es que se lo dividirá en un primer apartado destinado a clarificar el lugar del hombre dentro de las ciencias del espíritu, un segundo apartado donde se abordará la noción de vida, y, finalmente, un tercer apartado donde se articulará la filosofía de la vida y la hermenéutica.

### El plano psicológico-gnoseológico, el hombre como «punto de cruce»

Ya desde su famosa *Introducción a las ciencias del espíritu* se puede sostener que para Dilthey estas ciencias investigan las acciones y producciones del individuo creador. En dicha obra se puede apreciar el intento de Dilthey de articular la propuesta de Schleiermacher con la escuela de Tubinga. Con ello buscaba penetrar en el autor desde su contexto -la atmósfera de una época, donde proliferan las luchas y confrontaciones de fuerzas-. De esta articulación surge la idea de Dilthey de concebir al individuo como el eje de las ciencias del espíritu -en oposición a las tendencias positivistas-mecanicista y en contra de la tendencia a las políticas de masas que crecían en su época- (Villacañas, J., 2001). Cabe recordar que el individuo no es para Dilthey un ser aislado, un simple receptor, una *tabula rasa*, una monada, sino un centro configurador y apropiador de las relaciones histórico-sociales, de sus ideales y de sus

impulsos.<sup>1</sup> En otras palabras, el individuo se constituye en relaciones mutuas con otros, sus impulsos, la historia y las ideas; el valor de su obra se da en el curso de su actuar no como individualidad cerrada sino en contacto con el devenir de su mundo «el hombre tiene ideas pero también las ideas de su tiempo lo tienen a él» (Dilthey, W., *GS*, XIV/2, p. 72).

Por todo ello se puede sostener que sólo existe una experiencia propia de las ciencias del espíritu, la experiencia de la vida humana, la experiencia del sentido vital, dadas en el mundo práctico y no contemplativo; la experiencia interna y la experiencia externa tantas veces referidas por Dilthey en sus diversos trabajos son ambos modos de relacionarse con el mundo externo. La *inmanencia* es aquella relación de interioridad que posee el individuo en sus múltiples experiencias de mundo; en otras palabras, la *inmanencia* no refiere a la interioridad más íntima del sujeto sino a la imbricación del individuo y su entorno; la *inmanencia* alude a la *relación hermenéutica* del todo y las partes que supera el plano meramente representativo-contemplativo hacia una filosofía de la vida, una filosofía práctica de la interacción del hombre con su entorno.

El hombre ya no puede pensarse en abstracto, como un ser racional, sino en su vida concreta y contextual. Dilthey coloca al hombre en el mundo como un ser viviente donde actúan las diversas fuerzas de su acción intencional-cognoscitiva, pero también las de su vida volitiva-sentimental y las del mundo con que se relaciona (esto es el querer, el sentir y el representar). Dilthey postula esta íntima relación entre individuo y cultura (yo-tú-mundo)<sup>2</sup> cuando sostiene

El individuo es, al mismo tiempo, un elemento en las interacciones de la sociedad, un *punto de cruce* [*Kreuzungspunkt*] de los diversos sistemas de estas interacciones, reacciona con una dirección volitiva y con una acción consciente sobre los efectos de la misma y, por otra parte, es una inteligencia contempladora, investigadora (Dilthey, W., 1875, p. 401).

El mundo histórico -que no es mundo abstracto ni implica una separación del mundo natural- es sumatoria del mundo natural y espiritual, el vínculo vívido del hombre y la tierra. El individuo no contempla desde fuera al mundo y a la vida, sino que está imbricado en el mundo y la vida. Somos primero seres históricos antes que contempladores de la historia y solo porque somos lo primero podemos ser lo segundo (Dilthey, W., 1910, p. 304). El hombre es un ser histórico; un ser viviente dotado de voluntad, acción y libertad que interactúa con su entorno y con los otros. La Vida y la vivencia trascienden así el mero ámbito subjetivo y se encaminan hacia la comprensión del hombre y de la historia. El hombre debe adentrarse (*Innewerden*) en el mundo.

La psicología debe ampliar su campo a las acciones prácticas del hombre. El sentido del mundo humano solo se logra en el momento en que el hombre se concibe como generador de sus relaciones, cuando sus acciones internas y su actividad práctica entran en contacto con otros hombres y con las formaciones significativas de lo histórico-social. El hombre se encuentra como productor de sentido y al replegarse en su actividad y la de su mundo se hace transparente y se puede comprender. La actividad

---

<sup>1</sup> Para Moya Espí en el joven Dilthey existe una esquizofrenia entre lo individual y lo universal (Moya Espí, C., 1981, p. 46), pero lejos de patologizar su filosofía creo que se debería tener siempre presente que en sus desarrollos juveniles se observa una constante búsqueda por rescatar del olvido al individuo (el ser activo).

<sup>2</sup> Esto da por tierra esas dos clásicas concepciones de Dilthey. Una que lo concibe como un psicologista que cae en un solipsismo y otra que postula la existencia de dos Dilthey, uno psicologista y otro hermeneuta. La preocupación por el hombre, en tanto individuo, y por su mundo, en tanto lugar de la intersubjetiva, donde el mundo ya no es mera representación sino el lugar de acción de la Vida humana, está en Dilthey desde temprana edad y recorre todas sus reflexiones y pensamientos.

libre y creadora de la vida humana y los acontecimientos históricos, esto es, el individuo y sus objetivaciones –la expresión y la vida objetivada- son los objetos de estudios de las *ciencias del espíritu*. El hombre sólo puede comprenderse como «punto de cruce», que es el contenido real de su interioridad; por ello, comprender a un hombre es comprender también su época, al respecto Moya Espí sostiene:

[...] comprender a un hombre es siempre estudiar un nexo de fuerzas objetivas y subjetivas, un nexo de interacción que trata de constituirse -y lo logra o no- como unidad de una obra de una personalidad, comprender a un hombre es siempre comprender a una época (Moya Espí, C., 1981, p. 176).

La vida psíquica individual no puede ser comprendida desde sí misma, desde una psicología que se encierre en el sujeto, requiere que se contemple la visualización de las fuerzas sociales con las que interactúan sus propias fuerzas. La psicología debe aumentar su base hacia la antropología para lograr la fundamentación de la ciencia histórica y de la vida activa que esperaba lograr Dilthey. Dicha antropología no deberá establecer sus bases sobre el individuo aislado sino sobre aquel que vive en interacción con su mundo exterior y la sociedad (Dilthey, W., *GS*, XVIII, s. 54). Por ello, la comprensión no es de la interioridad-intimidad del individuo, sino de su *Bildung* y *Gestalt* dada en su interacción y mediación con el contexto socio-histórico-cultural. La configuración de la conciencia está ahí en la trama del mundo socio-cultural, no se constituye solamente a partir de elementos formales genéticamente detectables -como sostienen las psicologías explicativas con las que confronta Dilthey- sino principalmente de estructuras adquiridas; son las experiencias que tiene el hombre de sí mismo a partir del contacto con el mundo; en ellas se relacionan el yo y el mundo –vida vivida en común, en el despliegue de la libertad, el desarrollo y la historia. Cabe remarcar que la estructura psíquica es también heredada pues es vida vivida con el otro.

### **La vida (*das Leben*)**

Respecto de la noción de «*vida*» se puede decir que en toda la obra de Dilthey ella se presenta como el fenómeno omnipresente sostén del mundo. Fenómeno que deja de lado el carácter fenoménico propuesto por el entendimiento, donde todo se presenta dentro de la oposición sujeto y objeto, para coronar el mundo fenoménico dentro del «mundo-de-la-vida». En otros términos la vida es un fenómeno omnipresente porque es mundo de la vida, superación de la dualidad sujeto y objeto. La vida es una realidad temporal, histórica, en tanto el entendimiento solo se queda en el ámbito espacial, en los márgenes del tiempo, por ello le resulta inconmensurable y busca introducir al tiempo -vida- dentro del espacio para así poder abrazarlo con sus conceptos.<sup>3</sup> Brevemente se las puede enumerar algunas de las características de la vida:

a) *La distinción entre vida animal y vegetal con la vida humana*, esta última es vida del espíritu y se diferencia de las anteriores por su carácter de historicidad (Dilthey, W., 1983, p. 150).

<sup>3</sup> En esta clave puede entenderse la frase: “Por las venas del sujeto conocedor construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual. Pero mi interés histórico y psicológico por el hombre entero me condujo a colocar a este hombre en la diversidad de todas sus fuerzas [...]” [Dilthey, 1883, p. 6]. Siguiendo esta crítica sostiene “Debemos salir de la atmósfera tenue y pura de la crítica kantiana de la razón para dar satisfacción así a la índole bien diferente de los objetos históricos. Se presentan ahora las siguientes cuestiones: yo vivo mis propios estados, yo me hallo entretejido en las interacciones de la sociedad como un cruce de sus diversos sistemas [culturales]” (Dilthey, W., 1905-1910, p. 304).

b) *La vida como una totalidad*, como el fenómeno por excelencia del que todo depende y que posibilita la conexión e interacción de las unidades vitales con arreglo a fines.

c) *La vida como teleológica*, ella posee un desarrollo acorde a fines dados en múltiples conexiones. Estos nexos se dan en el entramado de valores y sentidos que constituyen el mundo humano, los cuales produce las objetivaciones de la vida en los distintos sistemas culturales. Por todo ello, se puede sostener que es en la dinámica de la vida dada en su conexión estructural teleológica donde se articulan -instintiva, dinámica, histórica y culturalmente- los significados adquiridos (dimensión del pasado), los valores (dimensión del presente) y los fines (dimensión del futuro)<sup>4</sup>.

d) *La vida como un flujo incesante*, Dilthey pretende diferenciarse de las ciencias naturales, ámbito donde las reflexiones científicas y epistemológicas se desarrollan en torno a conceptos abstractos, extraídos de la vida, pero enajenados del fluir propio de ella para ser introducido en un concepto manipulable y universal; nuestro autor pretende recuperar ese mundo de la vida, ese fluir, que las ciencias naturales deja de lado.

Así se puede ver que el sujeto se forma desde su relación con las estructuras configuradas del mundo con que se relaciona, contexto de múltiples fuerzas en puja; el hombre reflexiona sobre el significado de la vida desde los contenidos significativos de la sociedad que lo rodea, del ordenamiento estatal y de la lucha de voluntades, todos ellos son los poderes configurativos de la existencia humana y que permiten el desarrollo de su carácter. (Dilthey, W., *GS*, XVIII, s. 182). De este modo queda de lado la idea de un sujeto aislado o de un solipsismo pues la vida humana se caracteriza por la interacción entre individuos y las objetivaciones que estos producen a lo largo de la historia. Por ello la formación personal (*Bildung*) es un caso particular de la capacidad configuradora (*Gestaltung*) de la vida.<sup>5</sup> En la vida humana histórica influye tanto el desarrollo del cuerpo, el medio físico como el mundo espiritual que la rodea. Entonces, el desarrollo –otro modo de expresar la formación y la configuración- no está incluido en el interior de la vida psíquica -no es *a priori*- ni en una naturaleza, sino que es un producto del conjunto de relaciones dinámicas con el entorno.

### **La hermenéutica y la filosofía de la vida.**

La hermenéutica aparece en Dilthey como una técnica o disciplina (*Kunstlehre*)<sup>6</sup> y como un modo práctico-vital humano. Por un lado, es el arte de interpretar los vestigios humanos que se encuentran en las obras escritas, los monumentos, los documentos, etc.; por el otro lado, es una superación del ámbito del saber para adentrarse en la actividad humana creadora y las conexiones que se generan en la relación todo-parte.

Dilthey aborda el problema de *la hermenéutica como técnica (Kunstlehre)*, principalmente en “Orígenes de la hermenéutica” (1896-1897) y luego en “Comprensión y hermenéutica” (1910). Este abordaje tiene como eje central responder al siguiente interrogante, ¿es posible el conocimiento científico de las personas y las

<sup>4</sup> Al respecto de este punto véase la nota 141 de la tesis doctoral de Moya Espí (Moya Espí, C., 1981).

<sup>5</sup> A propósito de este punto es esclarecedor el siguiente texto póstumo de Dilthey “La relación fundamental consiste en que *vita motus perpetuus*, impulso, afán, transcurso, y, no obstante, al mismo tiempo que este fluir y ciertamente de un modo consciente, es a la vez apropiación consciente y afán de firmeza, que surge precisamente del transcurso. Ambas cosas juntas «configuración» (*Gestaltung*)” (Texto póstumo de Dilthey citado por Mich en *Lebensphilosophie und phänomenologie*, 3. Aufl., Teubner, Stuttgart, 1967, z. 172; extraído de Moya Espí, C., *Op. Cit.*, p. 118).

<sup>6</sup> El término *Kunstlehre*, actualmente en desuso fue ampliamente utilizado entre los siglos XVIII y principios de XX. Con dicho término se hacía referencia a las artes hermenéuticas como enseñanza de la retórica, gramática o dialéctica.

grandes formas humanas? ¿Es posible sentir estados de ánimo ajenos? Ya ha quedado claro que las ciencias del espíritu aventajan a las naturales porque tratan de una realidad interna inmediata -experiencia interna significativa- que se presentan como conexiones vividas.

[...] la experiencia interna, en la cual me percato por dentro de mis propios estados, no aporta jamás a la conciencia mi propia individualidad. Sólo en la comparación de mí mismo con otros tengo yo la experiencia de lo individual en mí; entonces es cuando cobro conciencia, en mi propia existencia, de lo que en ella se desvía de las otras [conciencia de sí y conciencia para sí] [...] Pero la existencia ajena se nos da, por fuera, en hechos sensibles, en ademanes, sonidos y acciones, y sólo mediante un proceso de «reproducción» de lo que aparece así en los sentidos por signos aislados completamos esta interioridad. Todo, materia, estructura, los rasgos más individuales de este completar, lo tenemos que «transferir» de nuestra propia vida [...] Al proceso por el cual, partiendo de signos que se nos dan por fuera sensiblemente, conocemos una interioridad, lo denominamos «comprensión». [...] *denominamos comprender el proceso en el cual, partiendo de signos sensibles dados de algo psíquico, cuya manifestación son, conocemos este algo psíquico [entendiendo esto como proceso del espíritu humano] (...) Y el proceso de comprender, en la medida en que está determinado por las condiciones y medios comunes de este modo de conocimiento, debe poseer características comunes.* (Dilthey, W., 1896-1897, p. 322)

La hermenéutica como técnica viene en búsqueda de la objetividad tan deseada por Dilthey para las ciencias del espíritu (Dilthey, W., 1896-1897, p. 332). Sostiene que la interpretación de una obra escrita no es más que una técnica derivada del comprender; consiste en la búsqueda de la objetividad gracias a la «naturaleza humana general» y la «naturaleza del comprender» (Dilthey, W., 1896-1897, p.334). Esta última consiste en el proceso dinámico de articulación de la vida y sus manifestaciones en constantes conexiones estructurales; en tanto la «naturaleza humana general» es la condición histórica humana. Sobre estas dos nociones se desarrolla la hermenéutica como técnica interpretativa de reproducción de la vida ajena que opera en términos lógicos desde la inducción, aplicación de verdades generales (los tipos diltheyanos)<sup>7</sup> y el método comparado (Dilthey, W., 1910, p. 340-341).

La interpretación es técnica de la comprensión de las manifestaciones fijadas por escrito, la comprensión en un sentido amplio es más que una técnica. «*La comprensión es conocer las manifestaciones de la vida psíquica, las cuales, por más que sean diversas, poseen un mínimo de características comunes que la hacen posible*». Por ello, «la transposición o transferencia (*hineinversetzen*) no es un principio introspectivo sino un modo de ser hermenéutico». Ella consiste en transferirse a un complejo dado de manifestaciones de vida, al terreno de la acción humana (Gabilondo Pujo, A., 1988, p. 158). Dilthey señala que la hermenéutica es un choque de individualidades; es una necesidad insaciable de completar la propia individualidad mediante la visión de otros - lo mismo ocurre en la relación intérprete-interpretado-.

Así queda claro que en su sentido amplio la comprensión refiere a un acto propiamente humano de introducirse en los nexos vitales dados en el fluir de la vida anímica; habilita el reconocimiento de vidas ajenas y de sus peculiaridades. Comprender

<sup>7</sup> Véase en el apartado anterior la descripción sobre los hombres tipos en Dilthey que se entiende como antecedente de los tipos ideales en Weber.

a un individuo mejor de lo que él se comprendió no es conocerlo íntimamente, adentrarse a su interioridad, sino al marco de lo inconciente, comprender su mundo y sus reacciones ante el mejor de lo que él lo pudo hacer. “La finalidad última del método hermenéutico consiste en comprender al autor mejor de lo que él mismo se comprendió. Una proposición que es consecuencia necesaria de la teoría de la creación inconciente.” (Dilthey, W., 1896-1897, p. 336). La comprensión abre (*öffnet*) un mundo concebido como el conjunto de actividades, expresiones y objetivaciones humanas; por ello, vivencia, comprensión y expresión refieren siempre a la vida.

Ahora bien, la hermenéutica sólo dentro de la filosofía de la vida deviene comprensión de los significados (Dilthey, W., 1905-1910, pp. 258 y 262) y de los nexos efectivos (Dilthey, W., 1905-1910, pp. 271 y 282). La comprensión no es de la interioridad más íntima del sujeto –como aducen aquellos que acusan a Dilthey de solipsismo-, sino que es de sus expresiones –hace valer la forma de los objetos históricos y sus mediaciones, por ello, no es intuitiva, adivinatoria o inmediata-. Ahora se puede apreciar el valor de los dos apartados anteriores del presente trabajo pues consisten en los estudios preliminares para dotar a la hermenéutica de características que le permita superar el plano meramente técnico o las limitaciones de la hermenéutica psicológica. Antes de definir la hermenéutica como técnica Dilthey demarca el terreno en el que ella se inserta; es la vida el lugar donde se aplica la técnica hermenéutica, ella misma es hermenéutica, relación todo-parte, individuo y sociedad, experiencia interna y experiencia externa, etc.. Que la hermenéutica sea una técnica interpretativa no quiere decir que se reduzca a una técnica entendiendo por ella al conjunto de procedimientos que permiten la interpretación, un modo de proceder que requiere del desarrollo de habilidades para la interpretación.<sup>8</sup>

## Conclusiones

A modo de cierre y gracias al camino transitado se puede decir que la vida en Dilthey es un fenómeno que rodea y abraza toda la actividad humana-natural; por ello, si bien es omnipresente no es metafísica ni una idea especulativa. Es fenómeno pues posee un carácter creador y productivo (articula las nociones de fuerza, efectividad y efectuación), por ello se ha hablado de panteísmo de la vida en Dilthey. Cuando Dilthey en *Ideas para una psicología descriptiva y analítica* sostiene “La epistemología es psicología en movimiento” esta diciendo que la epistemología se sustenta en el movimiento propio de la vida humana y «la psicología -entendida como psicología ontología-antropológica-<sup>9</sup> es vida en movimiento», es el camino para dilucidar el mundo humano pues permite articular las partes con el todo; recuérdese que la noción de «conexión estructural» no es un atributo que pertenece solamente al individuo sino también al conjunto de la comunidad. La vida psíquica es siempre vida social. Por ello, la hermenéutica es más que una mera técnica; es filosofía de la vida, el modo creador de las formas y estructuras presentes, pasadas y futuras; manifestación y expresión de la

<sup>8</sup> Bien señala Gabilondo Pujol que “Husserl enseña a Dilthey a leerse a sí mismo y a ir más allá de sí, ofreciéndole una nueva claridad metódica.” (Gabilondo Pujol, A., 1988, p. 143). Por ello el elogio de Dilthey a las *Investigaciones lógicas* de Husserl. A diferencia de este, que entendía al *significado* como un concepto lógico, Dilthey lo concibe como un concepto dinámico, un categoría de la vida. En este sentido, lo dado no es lo fijado ante la conciencia, sino lo que es *proceso*. *Lo dado es lo vivido, es vida, nexos y manifestaciones de vida*. La estructura es la que enmarca esos *nexos* que son esa conexión dinámica del tejido social vivido; la vivencia refleja parte de este tejido y es el modo como éste se da a cada individuo. (Gabilondo Pujol, A., 1988, p. 143.)

<sup>9</sup> Recuérdese que desde las primeras páginas de la *Introducción a las ciencias del espíritu* Dilthey ata la psicología a la antropología.

vida individual y las objetivaciones del espíritu. En otras palabras, la hermenéutica aparece en la filosofía de la vida como esa relación del todo (espíritu objetivo) y las partes (espíritu subjetivo) que se ofrecen a la comprensión. Este es el mundo (mundo de la vida) al que refieren las ciencias del espíritu.

Este comprender no sólo designa la actitud metódica peculiar que adoptamos frente a tales objetos; entre la ciencia del espíritu y la ciencia de la naturaleza no se trata únicamente de una diferencia en la posición del sujeto con respecto al objeto, en un tipo de actitud, en un método, sino que el método comprensivo está fundado realmente en el hecho de que lo exterior en que consiste su objeto se diferencia del objeto de la ciencia natural de un modo absoluto. El espíritu se ha objetivado en ello. Se han formado fines, se han realizado valores en ello, y precisamente este algo espiritual que se ha incorporado al objeto es lo que capta la comprensión. Entre el objeto y yo existe una relación de vida. (Dilthey, W., 1905-1910, p. 140).

La hermenéutica supera así el plano meramente técnico hacia un modo de ser práctico del hombre histórico donde la comprensión deviene juego del todo y las partes. Sólo desde una hermenéutica de la vida se puede entender que las ciencias del espíritu se funden en la vivencia (*Erlebnis*), la expresión (*Ausdruck*) y la comprensión (*Verstehen*).

### Referencias Bibliográficas:

- Dilthey, W. (1875), "Acerca del estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del estado", en: *Psicología y teoría del conocimiento*, Trad. Imaz, FCE, México, 1951.
- (1883), *Introducción a las ciencias del espíritu*, Trad. Imaz, FCE, México, 1949.
- (1896-1897), "Orígenes de la hermenéutica"; en Dilthey, *El mundo histórico*, Trad. Imaz, FCE, México, 1949.
- (1910), "Comprensión y hermenéutica"; en *El mundo histórico*, (Op. Cit).
- (1905-1910), "Estructura del mundo histórico por las ciencias del espíritu"; en, Dilthey, *El mundo histórico*, (Op. Cit)
- (1983), *Crítica de la razón histórica*, Trad. Moya Espí, Peninsular, Barcelona.
- (GS, VII), *Gesammelte Schriften*, Band VII.
- (GS, XIV/2), *Gesammelte Schriften*, Band XIV/2.
- (GS, XVIII), *Gesammelte Schriften*, Band, XVIII.
- Gabilondo Pujol, A., (1988), *Dilthey: vida, expresión e interpretación*, Cincel Kapelus, Bogotá.
- Moya Espí, C. (1981), *Interacción histórico-social y subjetiva en la obra de W. Dilthey*, Tesis doctora, Universidad de Valencia.
- Villacañas, J. (2001) *Historia de la filosofía contemporánea*, Capítulo VII, Akal, Madrid.



## La hermenéutica como política en un escenario posthumanista

Lulo, Jorge (Facultad de Ciencias Sociales, UBA)

El objetivo de esta ponencia es mostrar cuáles son los cruces conceptuales que se pueden establecer entre hermenéutica y política. Cruces múltiples porque si por un lado podemos hablar de una reflexión hermenéutica sobre lo político, de una proyección de la filosofía hermenéutica en el campo de la política y por el otro de una intrusión de la política en el terreno de las interpretaciones también se puede complejizar el intercambio en la medida que tematicemos los contextos históricos de aplicación: específicamente el contexto del humanismo y la aparición de un escenario posthumanista como factores que incidirán sobre la pertinencia o no del paradigma hermenéutico para nuestra actualidad.

Ahora bien, como lo lógico es comenzar por el principio, deberíamos en primer lugar enunciar el principio de la hermenéutica. Me refiero a la dimensión universal de la hermenéutica que Gadamer definió de la siguiente manera: “El principio supremo de toda hermenéutica filosófica es, y así me la imagino (y por eso es una filosofía hermenéutica), que nunca podemos decir completamente lo que en realidad hemos querido decir. ¿Y qué queríamos en realidad? Bueno, lo que al parecer pretendíamos es que el otro nos comprendiese, y quizás algo más” (Gadamer, 1998, p. 227). Esta dimensión universal de la lingüisticidad de la experiencia, entendida como principio de la hermenéutica, revela tanto la finitud del sentido como del lenguaje y del comprender, en tensión con la infinitud del querer decir. No dice que todo lo que es se comprende en el lenguaje sino que hay un resto que no se enuncia y que es lo que importa.

1) La relevancia de la hermenéutica clásica del siglo XX, surgida mayoritariamente de los planteos de Gadamer y Ricoeur, para la teoría política suele asociarse a la determinación de una serie de categorías o palabras fundantes que permiten comprender la estructuración de la sociedad. Este es el cruce entre hermenéutica y política que podría denominarse como “proyección de la filosofía hermenéutica en la política”. El poder de las tradiciones, la convicción en torno al diálogo, las ideas de *ethos* y comunidad y el énfasis en la praxis son las principales ideas que predominan en este tratamiento de la política que la aproxima a la ética. En estos términos la aplicación de modelos hermenéuticos en el campo de la política configura una filosofía práctica para curar las heridas infligidas por la modernidad a los cuerpos sociales.

Estas respuestas hermenéuticas que abogan por el reencuentro de antiguos valores morales quizás debieran matizarse más en términos políticos. Por lo general, temáticas tales como la incidencia de las elecciones morales del agente en la constitución de lo político, la influencia de la cultura y del lenguaje en las prácticas políticas o la rejerarquización de lo común, como categorías de análisis político, corren el riesgo de deslizarse a posiciones moralistas. En tales casos, una inadecuada problematización de las causas de separación de lo ético y lo político a partir de la modernidad, o el recurso exclusivo de sociologías comprensivistas, sin duda de utilidad para entender el espesor semántico de dichas prácticas, desplazan la consideración específicamente política de los fenómenos en cuestión. Con “consideración específicamente política”, se alude a la necesidad de que la comprensión de la política tome en cuenta categorías tales como el poder, el Estado y, en general, el carácter conflictivo de las relaciones políticas.

2) Ahora bien, ¿en qué contexto histórico-filosófico se aclimató este pensamiento hermenéutico extensible al campo de la política? Aquí aparece el proyecto humanista de

la modernidad en escena. ¿Pero de qué hablamos cuando hablamos de humanismo? Al menos dos respuestas podemos traer a colación. Por un lado referirnos a la versión clásica de la historiografía que lo incardina en el Renacimiento y lo hace responsable del redescubrimiento o, si se quiere, invención de la dignidad del hombre y de la afirmación de la preeminencia filosófica de la palabra; humanismo que da un relieve superlativo a los desarrollos de la retórica con la cual la hermenéutica siempre estuvo emparentada.

Por otro lado tenemos la respuesta que da Heidegger en su *Carta sobre el humanismo* –y la audaz y brillante lectura que de ella hace Sloterdijk en sus *Reglas para el parque humano*– que establece que aún no hemos pensado suficientemente la *humanitas* del *homo sapiens* y que para proceder a una correcta intelección del humanismo se hace necesario reconocer su basamento en una metafísica. Pero lo decisivo para Heidegger es que hoy ese mismo humanismo se convierte en el fundamento de la metafísica. Pensar metafísicamente es determinar al hombre desde la *animalitas* y no en función justamente de su *humanitas*: “el hombre es porque ha sido arrojado, es decir, ex-siste contra el arrojamiento del ser y, en esa medida, es más que el animal *rationale* por cuanto es menos respecto al hombre que se concibe a partir de la subjetividad. El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser.” (Heidegger, 2000, p. 281).

La hermenéutica y su prolongación en la política se aclimata en un contexto humanista determinado por el predominio de la palabra. La pregunta es si, aceptado el diagnóstico heideggeriano que abre una puerta que comunica con el escenario posthumanista, sigue siendo este cruce una alternativa practicable. Adelantemos la respuesta: sí, si la hermenéutica radicaliza sus motivos posthumanistas.

3) También hay otra puerta que abre al contexto posthumanista. Aparece cuando enfocamos la relación de la política con la hermenéutica desde la perspectiva de la cuestión del intérprete. Cuando la política atraviesa el corpus hermenéutico lo que está en juego es la conceptualización que se tenga respecto al lenguaje. Frente a las versiones “pacifistas” de la hermenéutica, atentas a la búsqueda del sentido y dispuestas a construir puentes que permitan el tránsito entre una y otra orilla de las interpretaciones enfrentadas, tenemos otras sustentadas en una visión polemológica de los procesos interpretativos.

Cuando hablamos de la interpretación como dinámica de fuerzas –la visión polemológica de los procesos interpretativos– hacemos referencia a Nietzsche. La famosa frase “no hay hechos, solo interpretaciones” se convirtió en emblema de una hermenéutica postmodernista, con influencias en la deconstrucción y el postestructuralismo. Tanto en *La Gaya Ciencia* como en los *Escritos Póstumos* Nietzsche deja en claro que es más importante cómo se llaman las cosas antes que lo que ellas son. El acercamiento del filólogo a la interpretación se hace desde la perspectiva de los instintos, desde una fisio-logía que establece que el saber es la propiedad de fuerzas motrices. Los instintos son fuerzas interpretantes que existen sólo cuando se manifiestan, cuando responden a las incitaciones de ese acontecer informe que adquiere consistencia y sentido en la interpretación. Interpretar es el dar forma por parte de los instintos, esas fuerzas creadoras y dominadoras que se lanzan sobre lo que acontece. Este marco teórico de la fuerza y los instintos proporciona las bases para una filosofía antimetafísica que no concibe la realidad como sustancia ni como representación de un sujeto. La realidad es una estructura móvil –el devenir– que se sostiene en la acción recíproca de la fuerza del azar –el puro acontecer sin meta– y la vida que interpreta, entendida como fuerza de los instintos y que más tarde se llamará

voluntad de poder. De esta manera, el interpretar tiene para Nietzsche un alcance ontológico; es la actividad por la que todo ser orgánico constituye su realidad y así, cuando la vida interpreta, se dirá que lo que hace es mostrar su poder, exhibir su misma vitalidad.

Si podemos hablar de una hermenéutica en Nietzsche esta no sería una hermenéutica de la búsqueda del sentido, de su hallazgo diría Gadamer, sino de la introyección o posición del sentido.

4) Este agonismo de la interpretación conduce a una segunda puerta que también comunica a un contexto posthumanista. La cuestión decisiva es que esta segunda puerta, a diferencia de la primera abierta por Heidegger, abre a un espacio en el que la hermenéutica queda devaluada como decir sobre el mundo de la política. Nada tiene que decir porque el pensamiento que hereda a Nietzsche la arrincona como una supervivencia de la metafísica, una impostura humanística, o algo peor, conservadora. En tal sentido, se podría decir que esta politización de las interpretaciones conduce a una antihermenéutica y a un cuestionamiento de las categorías de la filosofía política al amparo de una concepción no fundacionalista de lo político.

¿Por qué hablamos de antihermenéutica? Imaginemos por un instante que el lenguaje es como una ventana. Nosotros podemos estar frente a ella y ver a su través: esa sería la actitud hermenéutica, o podemos buscar una ubicación, jugando con las luces, de modo tal que podamos reflejarnos en ella: esa sería la actitud ante el lenguaje que adoptan los partidarios de la energética del sentido, una opción por su radical opacidad. Para Jean Grondin todo perspectivismo remite siempre a un sujeto -el intérprete- mientras que para la hermenéutica clásica designa el *scopus* o intención del texto que se busca interpretar. De acuerdo con este razonamiento la frase “no hay hechos, sólo interpretaciones” estaría anclada en una metafísica de la subjetividad en la medida en que es la voluntad la que instituye el sentido. Concebir el mundo como un sinsentido a la espera de nuestra creación no puede estar más lejos del proyecto hermenéutico de *Verdad y Método* para el cual el lenguaje no es “nuestro” solamente sino que también es el lenguaje de las cosas. Para Gadamer entre lenguaje y ser no hay un lazo de oposición, como es en el caso de Nietzsche, sino de filiación.

¿A qué llamamos “concepción posfundacionalista de lo político”? ¿Cuáles son los alcances propiamente políticos de este supuesto ataque al antropocentrismo de la teoría política moderna? Para el pensamiento posfundacionalista lo político “opera precisamente como un indicador de la imposibilidad o la ausencia de un fundamento último de la sociedad” (Marchart, 2009, p. 201), y toma las formas conceptuales del “acontecimiento”, la “contingencia” o el “antagonismo”. Como ya no se dispone de ningún fundamento natural para la sociedad sólo se acuerda con las formas contingentes de la institución o destitución de la sociedad que abren el juego a la emancipación de los seres humanos quienes se visualizan como “autores exclusivos de su mundo”. Ahora bien, uno podría preguntarse, después de la eclosión de los construccionismos en filosofía y en ciencias sociales, por qué tanto énfasis en la contingencia. Porque creo que lo que acá está velado se revela como el último bastión del humanismo: después de la anunciada “muerte del sujeto” surgen posiciones que paradójicamente propician su rehabilitación bajo la forma de filosofías inmediateistas del deseo que guardan relación - en un plano empírico- con la proliferación de los derechos individuales, con pensamientos de corte estetizante que realizan la apología de los cuerpos operables/modificables y con la ampliación de los espacios para el desarrollo de subjetividades intensificadas. La irrupción de lo posthumano a la que conduce la

“segunda puerta” no sería otra cosa que la reduplicación del humanismo en versión lúdica. Más que la disolución del sujeto su inflación con ropaje semiológico.

Por otra parte, nunca se termina de aclarar cómo pueden vivir los actores sociales la experiencia nihilista de la falta de fundamentos. ¿Se pueden esbozar experiencias colectivas que encarnen esta nueva política? A veces se tiene la sensación de que estas teorías están pensadas como interpretación del obrar político de élites, no aplicables al vasto conjunto social. Los órdenes concretos de la política no toleran un convencionalismo extremo en torno a la indeterminación del significado. La fractura de las certezas por la que aboga el posfundacionalismo remite más bien al experimentalismo nietzscheano que anuncia al superhombre y del que el aforismo 54 de la *Gaya Ciencia* da testimonio con la figura del hombre que sigue soñando sabiendo que sueña. El problema es que para vivir esta experiencia hay que tener alma de artista y la duda está en si una sociedad -como tal- está en condiciones de lograrlo.

5) Sin embargo, como ya se mencionó, la hermenéutica y su prolongación como forma de la política también puede aclimatarse en un contexto ya no humanista, en el que la figura sustancial del hombre no ocupe un lugar central. Proseguir el camino de la interpretación del “vivir juntos” no es un despropósito siempre y cuando se radicalicen algunos motivos posthumanistas, presentes en la hermenéutica, que abogan por la finitud del comprender y que entienden a la tradición como transmisión y reserva de sentido, en una doble acepción que nos habla tanto de su disponibilidad como de su reticencia a mostrarse por completo.

Todavía es posible extender la conversación sin necesidad de que acudir a los sótanos de la biblioteca sea la única alternativa para prolongar la vida de los clásicos. Mientras no se demuestre lo contrario, aún hoy una filosofía del diálogo y de la continua mediación del pasado y el presente se muestra como una forma eminente de superar los diferendos en torno a las interpretaciones rivales. Si en toda interpretación queda un residuo, algo no dicho que es tan o más importante que lo dicho, la trascendencia del sentido queda asegurada y se prepara el camino para, “desde arriba”, descentrar al sujeto arrancándolo de su clausura por medio de una expectativa que lo sostenga.

El giro “desde arriba” no es caprichoso. Se podrían imaginar otros modos de cuestionar la figura del sujeto -como es el caso que dimos en llamar “politización de la interpretación- a partir de una excavación que ponga al desnudo su falta de cimientos. Se puede, como lo hace Roberto Espósito, investigar la conexión de política y vida, dentro del horizonte de sentido de una biopolítica comprometida con la noción de inmanencia en la que la modalidad del *bios* no se deja inscribir dentro de los confines de un sujeto consciente. Sin embargo, todos estos intentos por alterar al sujeto “desde abajo” encuentran un límite en la medida en que no se explique, en el caso de la biopolítica, cómo es posible armonizar las construcciones políticas con el “mandato de la vida” pues no queda claro que la vida tenga normas o imperativos compatibles con las ideas que aún importa conservar de la modernidad. Si la vida se piensa nietzscheanamente como una estabilización temporaria en el marco del juego de fuerzas, sus imperativos podrían no ser diferentes de aquellos que uno imagina cuando observa un documental del Animal Planet.

La hermenéutica como política en un escenario posthumanista tiene que afrontar el desafío de la *Carta* de Heidegger con el fin de construir una política adecuada para habitar la Tierra como el “pastor del ser” que conduce la *humanitas* al ámbito donde brota “lo salvo” (*Das Heil*). ¿Pero qué clase de reflexión será la adecuada para pensar tal política? La figura del “pastor del ser” nos habla de una instalación de lo humano

efectuada “desde arriba”, desde el vínculo con una instancia que lo destina, espacial y temporalmente, a una misión. Sin embargo, una sociedad dotada de una organización política experimenta algo más que un orden basado en las relaciones entre un arriba y un abajo, un adentro y un afuera: necesita un lenguaje que lo diga. Tener una organización política supone una mediación por el discurso a través de la cual se piense lo político. Que la política se pueda decir, además de hacer, requiere de una concepción del lenguaje tal que permita elaborar el nexo entre una instancia trascendente -una apertura de sentido- como lo es la tradición y los órdenes concretos de la política. Justamente esa concepción es la que caracteriza tanto al pensamiento hermenéutico como a la teología política. Y hasta aquí llegamos, al final de la ponencia, para nombrar esa modalidad reflexiva que reclamáramos: lo teológico-político de nuevo pero asumiendo nuevos interrogantes.

La relación entre la hermenéutica y lo teológico-político, en el escenario posthumanista abierto por Heidegger, es problemática y despierta nuevas preguntas que seguramente exigirán otras respuestas que las dadas por Carl Schmitt para dar razón de la preeminencia del paradigma de la soberanía durante la modernidad. Asimismo, se deberá reexaminar el cuestionamiento de Heidegger al sujeto y su accionar, implícito en su idea del “pastor del ser”, ya que sospecho que no deja lugar para las mediaciones que toda política necesita si no quiere reducirse a la impotencia de lo meramente gestual o detenerse, resignadamente, a la espera del dios que pueda salvarnos. Una hermenéutica, que piense las formas políticas que contengan la convivencia en este contexto tendrá que preocuparse aún por el valor de las instituciones y del derecho que seguirán siendo (¿por un tiempo?) imprescindibles para regular la vida en común.

El posthumanismo, de acuerdo con la perspectiva esbozada aquí, no significa la desaparición de lo humano sino su asignación a un “más allá” que lo descentra; y si la hermenéutica como política encuentra una chance en este escenario seguramente se la jugará, empeñada como siempre, en la búsqueda del sentido explorando la persistencia o el circunstancial desvanecimiento de los significados del vivir juntos para que la vida política pueda vertebrarse y, así, sostenerse para todos.

### **Referencias bibliográficas**

- Gadamer, H. (1998) *El Giro Hermenéutico*. Madrid: Cátedra.
- Grondin, J. (2009) “¿Hay que incorporar a Nietzsche a la hermenéutica? Razones de una pequeña resistencia”. En *Estudios Nietzsche*, N°9, pp. 53-66.
- Heidegger, M. (2000) “Carta sobre el `Humanismo`” En *Hitos*. Madrid: Alianza
- Marchart, O. (2009) *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica

## El psicoanálisis como antifenomenología en la obra de P. Ricoeur

Lutereau, Luciano (UBA,UCES)

### La cuestión del inconsciente

El interés de Ricoeur por el psicoanálisis podría ser reconducido a su primera gran obra, *Lo voluntario y lo involuntario* (1950). Dos núcleos seminales pueden describir la posición de Ricoeur: no sólo se trata de criticar la pretendida transparencia que la conciencia demuestra no tener, sino también cuestionar la formulación de un inconsciente *que piensa*. De acuerdo con un gesto que otros autores retomarían contemporáneamente (Cf. Assoun, 1981) Ricoeur propone distinguir entre la lucidez del descubrimiento *freudiano* y la doctrina del *freudismo*, eventualmente formulada con los términos de un “realismo del inconsciente” (Ricoeur, 1950, 353). Esta última expresión denota la sustancialización del inconsciente.

Para Ricoeur, el inconsciente “no piensa, no percibe, no recuerda, no juzga” (Ricoeur, 1950, 364), dado que todas estas son tareas que requieren algún tipo de participación consciente. En última instancia, aceptar un inconsciente con pensamientos podría declinar también en la formulación de una especie de conciencia irrefleja. En todo caso, el inconsciente freudiano, en sentido estricto, no puede ser concebido como una *pre-conciencia* ni como una segunda conciencia. Por ejemplo, “el sueño no es un pensamiento completo sino al despertar, cuando lo narro [...] el sueño no era este relato menos la cualidad de la conciencia” (Ricoeur, 1950, 365).

La relevancia del artículo “El consciente y el inconsciente” (1960) estriba no sólo en que retoma algunos de los tópicos esclarecidos anteriormente, sino en que demuestra un primer acercamiento “amistoso” por parte de Ricoeur a la obra de Freud. La primera parte del artículo retoma la crítica al “realismo” del inconsciente. Asimismo, el inconsciente psicoanalítico tampoco puede ser reconducido a una concepción de latencia fenomenológica:

El inconsciente al que remite ese irreflexivo del método fenomenológico es todavía una ‘capacidad de devenir consciente’; es recíproco de la conciencia como campo de inatención, o como conciencia inactual (Ricoeur, 1960, 442)

De este modo, una revisión epistemológica de los conceptos de la metapsicología freudiana debe ser “enteramente no fenomenológica” (Ricoeur, 1960, 442). No obstante, sí hay una posibilidad de interlocución con el psicoanálisis desde el punto de vista de la hermenéutica, dado que “la realidad del inconsciente está constituida en y por la hermenéutica” (Ricoeur, 1960, 444). En este punto, y para comprender el alcance de esta afirmación, cabe destacar que la experiencia analítica no se realiza en “la atención de la conciencia a la conciencia, sino [como] atención al *decir*” (Ricoeur, 1960, 442), siendo que este *decir* es, a su vez, un *decir* dirigido a un otro:

El hecho decisivo es que los hechos relacionados con el inconsciente por el análisis son *significantes para otros*. [...] el inconsciente es esencialmente elaborado por otro, como objeto de una hermenéutica que la conciencia propia no puede hacer por sí sola [...] Es para otro, en primer lugar, para lo que tengo un inconsciente (Ricoeur, 1960, 444-445)

## La antifenomenología

El cuestionamiento del reduccionismo objetivista, así como la dificultad de asimilar sin más el psicoanálisis a la fenomenología, requieren la puesta en forma de una *crítica* de la validez de las categorías psicoanalíticas. Acometer este propósito, en el contexto de la investigación hermenéutica anteriormente mencionada, fue la tarea del estudio de Ricoeur en su obra capital sobre epistemología freudiana.

*Freud: una interpretación de la cultura* se propone explicitar la textura íntima del discurso psicoanalítico, i.e., el modo en que están contruidos sus conceptos, los problemas que buscan resolver, y la aplicación constante que los subtiende. En pocas palabras, el objetivo de Ricoeur en su ensayo de más de 400 páginas es evaluar “la consistencia del discurso freudiano” (Geltman, 1983, 20). Para ello, el libro se despliega en dos áreas generales de interrogación: –el papel epistemológico de la interpretación; –la posibilidad de integración filosófica del proyecto freudiano en el marco de otras líneas hermenéuticas. Respecto de estas cuestiones, el primer balance se esclarece es el de la noción de símbolo. El psicoanálisis podría ser entrevisto como una simbólica del deseo que debe ser descifrado:

La interpretación se refiere a una estructura intencional de segundo grado que supone que se ha constituido un primer sentido donde se apunta a algo en primer término, pero donde ese algo remite a otra cosa a la que sólo él apunta (Ricoeur, 1965, 15)

Respeto de la segunda cuestión –la comparación con otras hermenéuticas–, para Ricoeur existen “dos enfoques extremos en los modelos del interpretar; por un lado, la hermenéutica reductiva donde se ubica Freud; por el otro, la hermenéutica instaurativa” (Geltman, 1983, 23). En la primera, las distintas figuras de la cultura, el arte, etc. se reducen a la economía pulsional. En la otra, la simbólica se expresa en una teleología que piensa lo sagrado como meta. En función de este planteo general, Ricoeur estructura su ensayo según tres grandes secciones: a) Problemática; b) Analítica; c) Dialéctica. A propósito del primer motivo, el gran problema de la epistemología freudiana sería el de su concepción hermenéutica, según ha sido esbozado, considerando la vinculación entre la simbólica y los conceptos energéticos. A su vez, este último aspecto es el que ocupa un apartado capital de la segunda sección, dedicado justamente al problema del vínculo entre la representación y el afecto. A los fines de este contexto de exposición nos detendremos en esta última cuestión –dejando a un lado el tópico de la interpretación de la cultura y la pulsión de muerte, así como el contenido de la tercera sección–.

Según Ricoeur, el *Proyecto de psicología para neurólogos* (1895) es un claro testimonio de que el fundador del psicoanálisis nunca abandonaría el determinismo a favor de una teleología. Desde sus palabras preliminares, el *Proyecto* se propone introducir la psicología a través de la puerta estrecha de las ciencias naturales, considerando los procesos psíquicos como estados cuantitativos *determinados* de partículas materiales. En un primer momento, Freud habría elegido la vía del correlato anatómico del psiquismo. Dan cuenta de ello los dos puntales del *Proyecto*: por un lado, la hipótesis de que las partículas materiales *son* neuronas; por otro lado, el postulado del principio de constancia. Respecto de este último, cabe destacar su raigambre física, ya sea: a) porque lo que distingue la actividad del reposo (de las neuronas) es cierta *cantidad*; b) porque dicha cantidad se halla sometida a las leyes del movimiento (y, por lo tanto, a una causalidad eficiente y determinista). No obstante, el

trayecto que partiera de los *Estudios sobre la histeria*, a través de la correspondencia con Fliess, subvierte este primer punto de vista con un nuevo postulado, bajo la idea de que la sexualidad requiere elaboración psíquica, esto es: las desventuras de la elaboración psíquica de la sexualidad llevan a formalizar un concepto psíquico de libido, y ya no anatómico. De este modo, el saldo del abandono del *Proyecto* es el concepto de libido (energía psíquica de las pulsiones sexuales), concepto energético que, sin embargo, no es anatómico.

Luego del *Proyecto*, el libro sobre la ciencia de los sueños constituye el modelo encargado de dar cuenta de la clínica de la neurosis. Sin embargo, dos aspectos marcan su presentación diferencial: por un lado, el modelo del aparato psíquico no pretende un correlato anatómico, sino que se encuentra soportado en una estructura de *representaciones* (*Vorstellung*) y no de neuronas; por otro lado, el modelo del capítulo VII de *La interpretación de los sueños* no pretende establecer una representación real, sino probar meramente un operación clínica. El modelo del aparato psíquico apenas pretende dar cuenta del trabajo del sueño, cuya vía de acceso es la experiencia analítica. En este punto, la explicación (mecanicista) se encuentra bajo la égida de la interpretación (comprensiva). El motivo clínico de *La interpretación* radica en la afirmación freudiana de que esclarecer un sueño significa restituir un sentido (*Sinn*). El núcleo de esta afirmación puede ser explicitado en una doble vertiente: a) el sueño es una suerte de texto, esto es, cobra un estatuto discursivo; b) el sueño se convierte en la estructura a partir de la cual es posible pensar no sólo el síntoma, sino un conjunto variado de formas aptas para la interpretación psicoanalítica (por ejemplo: la obra de arte). De este modo, el psicoanálisis adquiere el estatuto de un método de investigación particular, que podría ser elaborado y extendido más allá de su fuente (como ocurre en el caso del artículo freudiano sobre el *Moisés* de Miguel Ángel).

No obstante, el modelo de *La interpretación* no deja de presentar un obstáculo epistemológico: la conciliación entre el campo del sentido y el de la *fuerza*, ya que la interpretación no puede establecerse sin recurrir a términos energéticos. Da cuenta de este punto el hecho de que la localización de los pensamientos del sueño requiere un llamado a la *regresión* (entendida de acuerdo a una triple vía: formal –al expresar los pensamientos en imágenes–; cronológica –en el retorno de la adultez a la infancia–; tópica –en cuanto distingue instancias psíquicas–). Si, por su entramado textual, el sueño tiene la estructura del discurso (y del jeroglífico), su íntima relación con el deseo plantea el problema de la restitución de una forma de energía. Según Ricoeur, la interpretación de un sueño no sólo establece un tránsito entre dos superficies (lo manifiesto y lo latente), o el pasaje entre dos apariciones tópicas de un sentido (cifrado y descifrado), sino que la distorsión (*Verstellung*) del trabajo del sueño requiere un movimiento fundamental –junto a la condensación y el desplazamiento–: el de la figuración. De este modo, siguiendo nuevamente a Ricoeur, cabría decir que el obstáculo epistemológico de *La interpretación* se encuentra en el escollo de un *discurso mixto*.

Este carácter “mixto” –que implica que los mismos fenómenos deban ser explicados desde el punto de vista de una energética, en términos de fuerzas pulsionales, así como desde la perspectiva de una hermenéutica, en la medida en que se les descubre un sentido– es el rasgo propio e irreductible del psicoanálisis. En última instancia, “el lenguaje de la fuerza jamás podrá reducirse al lenguaje del sentido” (Ricoeur, 1965, 131). Ahora bien, si el psicoanálisis se presenta como una hermenéutica que no puede prescindir de su trasfondo energético, ¿qué implicancias epistemológicas tiene esta cuestión para pensar su relación con la fenomenología? Es en esta trama que cabe introducir el sentido específico de la noción de antifenomenología. El motivo de su



caracterización se realiza de acuerdo a tres movimientos argumentales. En primer lugar, Ricoeur precisa el valor propio de la tópica freudiana:

La regla de la interpretación, de la Deutung, se presenta, en una explicación tópico-económica, primeramente como una aporía. En la medida en que señalamos el sesgo deliberadamente antifenomenológico de la tópica, parece que sustraemos toda base a una lectura del psicoanálisis como hermenéutica; la sustitución de las nociones económicas de investigación –emplazamiento y desplazamiento de energía– por las de conciencia intencional y objeto mentado (o intentado) parece exigir una explicación naturalista y excluir la comprensión del sentido por el sentido. (Ricoeur, 1965, 60)

En el apartado anterior hemos destacado de qué modo Ricoeur confrontaba con la concepción realista y naturalista de los conceptos freudianos, alcanzando el punto de vista hermenéutico. Cuando, en esta referencia, declara al sesgo antifenomenológico de la tópica –que, *en apariencia*, confrontaría con una aproximación hermenéutica– Ricoeur remite al cuestionamiento del privilegio de la conciencia en la obra de Freud.

De este modo, una primera determinación de la noción de antifenomenología obedece a que “la explicación comienza con una suspensión general de las propiedades de la conciencia. Es una antifenomenología que no exige la reducción *a* la conciencia, sino la reducción *de* la conciencia” (Ricoeur, 1969, 216). No obstante, como se ha dicho desde un comienzo, esta reducción de la conciencia no quiere decir explicación objetivista ni causalista de los fenómenos psíquicos, sino descubrimiento del sentido que hace de la conciencia un síntoma del inconsciente tal como éste se actualiza en la operación analítica. Esta “*epoché* invertida” (Ricoeur, 1965, 107) del psicoanálisis, sólo puede ser comprendida cuando a la manifestación del sentido se le añade también el correlato del objeto pulsional:

Es en la noción metapsicológica de pulsión –tal como ésta es presentada en el artículo “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915), precedido de un breve exordio epistemológico acerca de la importancia capital de este concepto para el psicoanálisis– que se completaría el trasvase económico de la tópica. Por ejemplo, en dicho artículo Freud afirma la prevalencia del fin de la pulsión sobre el objeto. Asimismo, en la noción de *Vorstellungsrepräsentanz* –tal como el mismo texto expone– se formula que sólo por medio de una representación (*Vorstellung*) una pulsión puede re-presentarse (*Repräsentanz*) en el inconsciente. De este modo, el componente energético queda “absorbido” en su manifestación a través de una instancia psíquica (*Repräsentanz*). Este principio circunscribe la distinción tópica tal como Freud lo expresara en el comienzo de *Lo inconsciente*: “El psicoanálisis nos ha enseñado que la esencia del proceso de la represión no consiste en cancelar, en aniquilar una representación representante de la pulsión [vale decir, la representación que re-presenta la pulsión], sino en impedirle que devenga consciente” (Freud, 1915, 161). Esta función de re-presentación no sólo es requerida por la representación, sino también por el afecto. De este modo, en el inconsciente, a través del recurso a una instancia re-presentativa, se entrelazan sentido y fuerza, evitando el antagonismo en que recayera *La interpretación de los sueños*.

El tercer momento del argumento, que resume los resultados anteriores, declina lo que el psicoanálisis puede enseñar a la filosofía, i.e., aquello que la fenomenología puede incorporar del psicoanálisis sin reducirlo a su método propio:

Si el punto de vista de la conciencia es –ante todo y más a menudo– un punto de vista falso, debo usar de la sistemática freudiana, de su tópica y

económica, como de una ‘disciplina’ destinada a exiliarme totalmente, a desasirme de ese Cogito ilusorio que ocupa el lugar del acto fundador del *Pienso, existo*. (Ricoeur, 1965, 370)

Como conclusión, Ricoeur destaca el sentido reflexivo que puede tener el psicoanálisis para el filósofo, aunque la antifenomenología de la tópica y la energética freudianas “sirve para disociar en forma definitiva la apodicticidad de la reflexión y la evidencia de la conciencia inmediata” (Ricoeur, 1965, 370). Como fuera dicho anteriormente, este último rasgo –concluyente en esta serie– había sido uno de los primeros aspectos destacados por Ricoeur en sus primeros trabajos dedicados al tema.

### Referencias Bibliográficas

- Assoun, P.-L. (1981) *Introducción a la epistemología freudiana*. México, Siglo XXI, 2008.
- Foulkes, M. M. (2000) “Hermenéutica y verdad en Paul Ricoeur”, en: *Ensayos sobre la verdad*. Buenos Aires, Del signo.
- Freud, S. (1900) *La interpretación de los sueños*, en: *Obras Completas*. Buenos Aires, Amorrortu, 1993, T. IV/V.
- Freud, S. (1915) “Pulsiones y destinos de pulsión”, en: *Obras Completas*. Buenos Aires, Amorrortu, 1993, T. XIV.
- Freud, S. (1915) “Lo inconsciente”, en: *Obras Completas*. Buenos Aires, Amorrortu, 1993, T. XIV.
- Geltman, P. (1983) “Paul Ricoeur: una lectura filosófica de Freud”, en: Ricoeur, P. et al. *Del existencialismo a la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires, Círculo.
- Ricoeur, P. (1950) *Le volontaire et l’involontaire*. Paris, Aubier, 1963.
- Ricoeur, P. (1960) “El consciente y el inconsciente”, en: *El Inconsciente (Coloquio de Bonneval)*. México, Siglo XXI, 1970.
- Ricoeur, P. (1965) *Freud: una interpretación de la cultura*. México, Siglo XXI, 1970.

## **El don en tanto paradigma: el círculo hermenéutico de la hospitalidad, la justicia y el perdón en la obra de Jacques Derrida**

Lynch, Fernando M. (Sección de Etnología y Etnografía, ICA, F.F.y L., UBA)

### **Introducción**

Nacida en la ciencia de la antropología, la problemática del don ha ocupado un lugar central en numerosas discusiones científicas y filosóficas. Una cuestión crítica ha sido la concerniente a la noción de ‘don puro’, vale decir, a la posibilidad de la ocurrencia de un acto de dar desprovisto de cualquier expectativa de devolución. En concordancia con la actitud crítica de Mauss al respecto, quien subrayara el carácter obligatorio de la vinculación en reciprocidad propia del don, las formulaciones antropológicas desde entonces han tendido a concebirlo bajo los términos de un intercambio, esto es, en tanto medio ‘económico’ que apunta a un fin ‘político’ –como un modo de establecimiento de alianzas, suerte de antecedente arcaico del contrato jurídico-.

Por su parte, desde una perspectiva filosófica sostiene Derrida que, en la medida en que se esté hablando en verdad de un don, de un ‘don puro’ en la polémica acepción referida, no correspondería entonces hablar de intercambio ni tampoco de deuda. Reconoce empero que ello no obsta para que en la realidad el don circule bajo tales condiciones. En conformidad con esta particular ambivalencia, en lo que hace a la hospitalidad, la justicia y el perdón, Derrida distingue dos dimensiones: la incondicional que, correspondiente al ‘don puro’, se proyectaría hacia la hospitalidad absoluta, la justicia infinita y el perdón de lo imperdonable, y la condicional, la propia del don objeto de intercambio, del cálculo y el interés, de la regulación de un contrato, que nos referiría a su vez a la hospitalidad limitada, a la justicia según el derecho, legítima, y al perdón del reconocimiento, sujeto a la condición del arrepentimiento.

Proponemos interpretar esta formulación en los términos de un *paradigma* según dicha noción ha sido elaborada metodológicamente por Agamben. A diferencia tanto de la lógica deductiva como de la lógica inductiva –que vinculan cada una a su modo lo general con lo particular-, el régimen de discurso analógico propio del paradigma va *de lo particular a lo particular*. En nuestro caso pues, el objeto don, nacido del estudio del ámbito de circulación de bienes, al ser exhibido en su singularidad –la ambivalencia incondicional/condicional de su manifestación- vale para otros de la misma clase –la hospitalidad, la justicia y el perdón- y hace así posible definir la inteligibilidad del conjunto del que forma parte y al mismo tiempo constituye.

### **El círculo hermenéutico de la lógica paradigmática**

En lo que hace a su raigambre epistemológica, llama la atención Agamben que el propio Kuhn reconoció haber usado el concepto de paradigma en dos sentidos diferentes: en tanto conjunto de las técnicas, los modelos y los valores propios de una determinada comunidad científica –que propuso después designar “matriz disciplinar”-, y en cuanto elemento singular de ese conjunto que, “sirviendo de ejemplo común, sustituye las reglas explícitas y permite definir una tradición de investigación particular y coherente” (Agamben 2009, p. 15-16). En este sentido, en lugar de una lógica universal de la ley –imperio de la regla en tanto canon de científicidad- el paradigma se caracteriza por *la lógica específica y singular del ejemplo*. Indica al respecto Agamben que los latinos distinguían entre *exemplar*, aquello apreciado por los sentidos que

debemos imitar, y *exemplum*, aquello que por tener un significado más bien intelectual y moral, exige una valoración más profunda. En cuanto viene a officiar de *exemplum*, el paradigma permite reunir enunciados y prácticas discursivas en un nuevo conjunto inteligible y en un nuevo contexto problemático.

Desde un punto de vista más bien ‘arqueológico’, observa Agamben que, en su análisis del *panopticom*, Foucault habría hecho converger ‘un modelo generalizable de funcionamiento’, el ‘panoptismo’, con una ‘modalidad panóptica del poder’. En tanto se trata una “figura de tecnología política que puede y debe disociarse de todo uso específico”, el panóptico funcionaría como un paradigma: un objeto singular que, suspendiendo la referencia al ámbito propio en que ha sido concebido, en tanto vale para otros de la misma clase, “define la inteligibilidad del conjunto del que forma parte y que, al mismo tiempo, constituye” (Agamben 2009, p. 23-24).

Ha sido Aristóteles quien ha distinguido el procedimiento por paradigmas de la inducción y la deducción. En vez de ir de lo general a lo particular, o viceversa, la lógica paradigmática va de lo particular a lo particular. En tanto el régimen de este discurso no es la lógica sino la *analogía*, la proyección epistemológica del paradigma pone en cuestión la oposición entre lo universal y lo particular a la que estamos tan habituados. En lugar de querer componerlas en una síntesis superior, la analogía interviene en las dicotomías lógicas para transformarlas en un campo de fuerzas recorrido por tensiones polares. Subraya Agamben que “la relación paradigmática no se da tan sólo entre los objetos singulares sensibles, ni entre estos y una regla general, sino, ante todo, entre la singularidad (que se vuelve así paradigma) y su exposición (es decir, su inteligibilidad)” (Agamben 2009, p. 32).

Según en fin la interpretación de nuestro autor, “el círculo hermenéutico que define al procedimiento cognoscitivo de las ciencias humanas adquiere su sentido propio sólo en la perspectiva del método paradigmático”; de allí que, en última instancia, “el círculo hermenéutico sería un círculo paradigmático”. En este sentido la totalidad es resultado de la exposición paradigmática de los casos singulares: “No hay, como en Heidegger, circularidad entre un ‘antes’ y un ‘después’, pre-comprensión e interpretación: la inteligibilidad [...] no precede al fenómeno, sino que está, por así decirlo, ‘al lado’ (*pará*) de este” (Agamben 2009, p. 36-37).

Ahora bien, se ha discutido si la filosofía de Derrida, caracterizada como deconstrucción, puede ser considerada hermenéutica. En lo que hace a su contraposición expresa con la formulación de Gadamer, como lo pone en evidencia la distinción entre interpretación en tanto hallazgo de sentido e interpretación en tanto posición de sentido, la opción se inclinaría por la negativa (Gadamer 1992, p. 328). Sin embargo, en tanto consideramos las formulaciones que hace Derrida de la hospitalidad, la justicia y el perdón en términos del marco paradigmático que ofrece la problemática del don, esta puesta en perspectiva de este aspecto de su obra nos conduce, según los términos formulados por Agamben, al propio círculo hermenéutico.

### **La problemática del don: ambivalencia de la in/condicionalidad**

El punto central de discusión que Mauss (1979) plantea en su célebre ensayo se refiere al carácter vinculante de determinados actos de donación. A fin de explicar dicha cualidad, recurre a una ilustración etnográfica oceánica, el mítico *hau* maorí -noción cercana a la célebre *mana-*, suerte de fuerza mística que tendría la virtud de hacer retornar al objeto a su dador original. Respondiendo así a su interrogante principal: por qué las cosas que son en apariencia libremente dadas y aceptadas se ven

sujetas a ser devueltas en términos obligatorios, recusa Mauss la noción misma de ‘don puro’ –postulada por Malinowski a propósito de su descripción del *Kula* trobriandés.

Por su parte, en su atenta lectura del ensayo de Mauss, Derrida indica que si bien el don se refiere a lo económico, es también aquello mismo que *interrumpe la economía*, aquello que *suprime el cálculo económico*: “Para que haya don, es preciso que no haya reciprocidad, ni devolución, ni intercambio, ni contra-don, ni deuda. Si el otro me *devuelve* o me *debe*, o ha de devolverme lo que le doy, no habrá habido don” (Derrida 1995, p. 21). En términos de la ocurrencia de un *doble vínculo* –o bien según su carácter indecible-, Derrida postula la paradoja de la imposibilidad del don: “para que haya don es preciso que el don no aparezca siquiera, que no sea percibido como don” (Derrida 1995, p. 25).

En cuanto de tal modo radicaliza la noción de don al extremo de ‘purificarla’ de asociaciones de distinta índole, como ser de algún *interés* –ya sea económico, político, religioso, ético-, así como en especial de cualquier tipo de *cálculo*, sostiene Derrida que para que exista en verdad un don es preciso que la propia cualidad donante –la mentada ‘generosidad’ atribuida a quien da abiertamente- no sea percibida como tal por quien lo otorga. En tal sentido nos encontraríamos frente a la imagen misma de *lo imposible* (Derrida 1995, p. 17).

De acuerdo a la exégesis de Derrida de la obra de Mauss, el rasgo original –no menos que esencial- del don es la exigencia de la restitución “dentro de un plazo”, con un “vencimiento” retardado.

“Antes que ser un contrato, un gesto intencional de sujetos individuales o colectivos, el movimiento del don/contra-don es una *fuerza*, una “virtud de la cosa dada” como dice Mauss, una propiedad inmanente a la cosa dada, o en todo caso aprehendida como tal por los donadores y donatarios” (Derrida 1995, p. 46). Sostiene en suma que “el don no es un don sino en la medida en que *da (el) tiempo*. La diferencia entre un don y cualquier otra operación de intercambio puro y simple es que el don da (el) tiempo. *Allí donde hay don, hay tiempo*” (Derrida 1995, p. 47).

Ahora bien, además de su trabajo consagrado a ella, la problemática del don ha sido retomada por Derrida con el objeto de esclarecer otras temáticas afines. Según vimos, en consonancia con la ambivalencia señalada, en lo que respecta a la hospitalidad, la justicia y el perdón, ha distinguido en sentido homólogo una dimensión *incondicional* propia del don puro –orden de lo absoluto, lo infinito, lo ilimitado-, de una *condicional* inherente al don objeto de intercambio –lo restringido, lo calculable, lo reconocible-.

### **Paradigmática del don: la hospitalidad, la justicia y el perdón**

La hospitalidad es algo que se ofrece, o no, al extranjero, al visitante, al otro. Sin embargo, sostiene Derrida, no será hospitalidad si es meramente el cumplimiento estricto de un deber o un pacto; si, en vez de ser dada por obligación, no es un don ofrecido graciosamente. Distingue en ese sentido *la ley de hospitalidad*, aquella disposición de carácter incondicional por la que se recibe al otro en su ajenidad completa, de *las leyes de la hospitalidad* en su sentido restringido, según las cuales existen deberes y derechos recíprocos que ligan al anfitrión y su huésped. Afirma Derrida que, en tanto todo ocurre como si *la ley de la hospitalidad absoluta* ordenase

transgredir todas *las* leyes de la hospitalidad, la hospitalidad misma se revela como lo imposible (Derrida & Dufourmantelle 2008, pp. 79-81).

Para ser en verdad pura, la hospitalidad no debe corresponder a una deuda, ni estar ordenada por un deber: no 'debe' abrirse al huésped, invitado o visitante, ni 'conforme al deber' ni, según la distinción kantiana, 'por deber'. Porque si se practica *por* deber, esta hospitalidad 'debida' ya no es absoluta, "ya no es graciosamente ofrecida más allá de la deuda y de la economía" (Derrida & Dufourmantelle 2008, pp. 85-87). Por supuesto, por razones de subsistencia toda comunidad 'debe' poner en suspenso -sino incluso traicionar- este principio de hospitalidad absoluta. No sólo para proteger un 'en casa', garantizando lo 'propio' y la propiedad contra la llegada ilimitada del otro; sino también para hacer el recibimiento efectivo, para concretamente ponerlo en funcionamiento. De ahí las 'condiciones' que transforman el don en contrato.

En suma, para que esa hospitalidad incondicional se torne efectiva es preciso que se circunscriba y de tal modo dé lugar a unas medidas prácticas, a una serie de condiciones y de leyes. Asociando expresamente esta temática con la siguiente, afirma Derrida que no hay hospitalidad -o justicia- sino allí donde se tenga en cuenta la *alteridad del otro* como *alteridad infinita, absoluta, irreductible* (Derrida & Dufourmantelle 2008, p. 33)

En lo que hace a la instancia de la justicia, Derrida se refiere a la posibilidad de una manifestación suya que no sólo exceda o contradiga el derecho, sino que quizás no tenga ninguna relación con el mismo. En esta formulación, la justicia sería la experiencia de aquello de lo que no se puede tener experiencia. Postula en ese sentido que "no hay justicia sin esta experiencia de la aporía [...]. La justicia es una experiencia de lo imposible" (Derrida 1997, p. 32).

En sentido análogo a su asociación de la hospitalidad absoluta y la alteridad irreductible del otro en tanto otro, Derrida se pregunta cómo conciliar el *acto* de justicia que se refiere siempre a una *singularidad*, a existencias irremplazables, a situaciones únicas, con la norma o el imperativo de justicia que tiene necesariamente una forma general. Recurriendo explícitamente a los discursos sobre el don más allá del intercambio y la distribución, sostiene Derrida que, en tanto constituye el elemento del cálculo, el derecho no es la justicia. Si bien es justo que haya derecho, en última instancia la justicia sería *incalculable*.

Postula en consecuencia Derrida una 'idea de la justicia' infinita, infinita porque es irreductible, e irreductible porque es debida al otro antes de todo contrato. En tanto remite a la vinculación con el otro como singularidad absoluta, semejante 'idea de justicia' es pues "irreductible en su carácter afirmativo, en su exigencia de donación, sin intercambio, sin circulación, sin reconocimiento, sin círculo económico, sin cálculo y sin regla, sin razón o sin racionalidad teórica en el sentido de dominación reguladora" (Derrida 1997, p. 46).

En fin, cuestionando sus usos políticos, Derrida sostiene que, lejos de ser, normal, normativo, o normalizante, el perdón debería permanecer excepcional y extraordinario, como si interrumpiese el curso ordinario de la temporalidad histórica. Exponiendo la singular aporía del caso, afirma que, en su extrema pureza, el perdón no debería perdonar sino lo imperdonable, por cuanto se debería presentar como lo imposible mismo (Derrida 2006, pp. 11-13).

En términos de la distinción entre las esferas del don y el contrato, Derrida propone recusar la lógica *condicional* del *intercambio* según la cual sólo se podría considerar el perdón *con la condición* de que sea pedido, bajo la manifestación de un arrepentimiento que atestiguase a la vez la conciencia de la falta, la transformación del

culpable y el compromiso al menos implícito de evitar el retorno del mal. En tanto se da allí una transacción *económica* que a la vez confirma y contradice la tradición abrahámica en la que inscribe esta problemática, Derrida considera importante analizar a fondo la tensión entre por un lado la idea -que es también una exigencia- del *perdón incondicional*, gratuito, infinito, no económico, concedido al culpable en tanto culpable, sin contrapartida, incluso a quien no se arrepiente o no pide perdón, y por otro lado un *perdón condicional*, proporcional al reconocimiento de la falta, al arrepentimiento y a la transformación de quien pide expresamente perdón (Derrida 2006, pp. 14-15).

De acuerdo a esta ambivalencia, advierte Derrida, mientras unas veces el perdón debe ser un don gratuito, sin intercambio e incondicional, otras veces requiere, como condición mínima, el arrepentimiento y la transformación del ofensor. En tanto absolutamente heterogéneos, estos dos polos deben permanecer irreductibles uno al otro; empero, son a su vez indisolubles: si se quiere “que el perdón devenga efectivo, concreto, histórico, si se quiere que *ocurra*, que tenga lugar cambiando las cosas, es necesario que su pureza se comprometa en una serie de condiciones de todo tipo” (Derrida 2006, pp. 23-24).

En términos análogos a lo planteado sobre la cualidad imposible del don -debida a la exigencia de no ser reconocido como tal por la conciencia de quien da, lo que conllevaría cierta percepción de superioridad sobre el receptor-, Derrida sostiene que el perdón puro, incondicional, el perdón en su sentido extremo, no debe tener ningún ‘sentido’, incluso ninguna finalidad –incluso ni siquiera debe ser inteligible-. Ello se debe a que “un perdón puro no puede –no *debe- presentarse* como tal, exhibirse por lo tanto en el teatro de la conciencia sin, en el mismo acto, negarse, mentir o reafirmar una soberanía” (Derrida 2006, pp. 27-28). De allí que semejante perdón viene a ser ‘una locura de lo imposible’.

### **La hospitalidad primitiva: la confianza del don**

Con el fin de completar de algún el círculo hermenéutico de la hospitalidad, la justicia y el perdón aquí proyectado, exponemos a modo de síntesis un esbozo de ‘fusión de horizontes’ de las dos lecturas del don co-implicadas en este contexto, a saber, la filosófica elaborada por Derrida según su inscripción en la tradición abrahámica, y la antropológica referida a la “tradición” propia de las llamadas sociedades primitivas.

En tanto es un acto de ofrecimiento, la hospitalidad no es sino un aspecto especial de la común acción de *compartir* propia de las bandas cazadoras recolectoras.<sup>1</sup> Se trata de un compartir generalizado que incluye no sólo la circulación de bienes en términos de mayor o menor reciprocidad, sino el compartimiento efectivo de otras dimensiones de la vida social –como ser los saberes, los cantos, los secretos-. Tal como ha puesto de relieve Ingold (1999), esta dimensión del don, a diferencia de la propia del contrato que apela al carácter coercitivo del poder, lo hace a sus cualidades de *atracción*, consonante con un modo de socialidad fundado en relaciones de *confianza*.

Si bien puede pensarse con Espósito (2007) que el estado de *communitas* implica un sentido de lo *común* –antitético de lo propio- aunado a cierto *deber de dar*, a cierta obligatoriedad del don, es menester no confundir este carácter vinculante referido al dar, al compartir, con el subrayado por Mauss respecto a la devolución. Así como, por otro lado, no debe concebirse semejante vinculación en los términos de una obligatoriedad estricta tal como implica un contrato conforme a derecho. Según ha sido

<sup>1</sup> Viene al caso mencionar que la polémica noción de “comunismo primitivo” ha sido elaborada por Marx y Engels sobre la base de la “ley de hospitalidad” puesta de relieve por Morgan (Lee 1988).

observado, es preciso corregir los términos en que Mauss planteó la cuestión vinculante: si existe una obligatoriedad, más que en el acto de devolver está en el de dar.

En tanto estas agrupaciones no habían constituido un Estado, no disponían de una noción de contrato en el sentido de un sistema de derechos y obligaciones –en última instancia garantido por una autoridad central-. De allí que seguir pensando sus relaciones sociales en términos de “obligación” o “deuda” se revela problemático. Como observa Agamben (2009) al respecto, es menester cuidarse de no proyectar las nociones referidas a distinciones tardías, como las relativas a la autonomía de lo jurídico, lo religioso, lo económico, a una forma arcaica de socialidad que, en cuanto “hecho social total” según definiera Mauss al don, mantenía dichas esferas conjugadas.

Cabe preguntarse si, en concordancia con la dominancia de la socialidad del don que las atraviesa, en las sociedades primitivas no habría regido cierta modalidad de la ley de la hospitalidad absoluta. Se trata de una hospitalidad que, si bien como todo don no deja de entablar un (doble) vínculo entre las partes así afectadas, no lo hace en términos de engendrar una deuda en sentido estricto. Así como la cura shamánica se realiza sin exigir una retribución estipulada –aunque se espera naturalmente una colaboración voluntaria-, en lo que hace al hospedaje ocurre algo semejante. Se trata pues de una confianza en la práctica de la ayuda mutua, para nada de una cláusula condicionante de la prestación.

### **La justicia del don: la ausencia de deuda**

Tal como planteara Mauss en la estela de Durkheim, en las sociedades primitivas el don viene a ser el equivalente arcaico del contrato. Sin embargo, según hemos visto, no se trata de un orden contractual en el sentido del establecimiento de obligaciones recíprocas, como lo haría la fuerza mística del *hau*, sino, según indicara Espósito, en el de la promoción de un deber generalizado de dar. No habiendo cálculos, los bienes circulan de acuerdo a los vaivenes de las circunstancias. Como señalara Gouldner (1979) destacando ‘la importancia de algo por nada’, llegado cierto punto es imposible establecer quien está ‘en deuda’ con quien.

Por su parte, Lefort (1988) ha señalado que si bien Mauss ofrece una explicación de por qué se devuelven los dones recibidos, no se pregunta por qué los dones *son dados*. Sostiene además que, de acuerdo a la evidencia etnográfica, no es exacto pensar que se da para recibir, sino que es más justo considerar que *se da para que el otro dé*. Recusa Lefort también a Lévi-Strauss en cuanto reduce la circulación del don a una supuesta estructura, un sistema de reglas que determinarían su ocurrencia. Más que referir el don al orden abstracto de la representación, a una dimensión puramente objetiva, Lefort subraya su carácter intersubjetivo de *acto*. Y es en su calidad de *desafío* que el don estaría implicado en la lucha por el reconocimiento; lo cual, lejos del cierre que implica un hecho consumado –como lo haría la aplicación de una regla-, mantiene la cualidad de *apertura* en la relación con el otro.

Sin embargo, en el ámbito del “justo don”, en tanto no hay cálculos de lo dado y lo recibido, tampoco habría un reconocimiento objetivo en juego –como lo conlleva el *potlatch* kwakiutl que inspirara a Mauss y Lefort-. La justicia del don, pues, se atiene a una lógica de lo incalculable, a una circulación aneconómica, donde, así como no se llevan registros de los bienes circulantes, por cuanto no existen en verdad deudas, tampoco se produce una auténtica lucha por el reconocimiento en términos de la dialéctica del don y el contra-don.



## El perdón de la culpa, la dis-culpa de la vergüenza

En tanto hondamente arraigada en la tradición abrahámica, la cuestión del perdón está de algún modo vinculada a la noción de *falta* que, según la Biblia, surge con la caída en la tentación de probar el fruto prohibido. De acuerdo al doble sentido de la palabra alemana *schuld*, tanto culpa como deuda, Nietzsche (1994) ha afirmado que la noción de mala conciencia asociada a la sensación de culpa deriva de la –‘primitiva’ según él- condición de deudor. ¿Pero qué sucede en una socialidad en la que, según viéramos, no se reconoce la distinción “objetiva” entre deudores y acreedores?

Una diferencia significativa entre las apreciaciones judeocristiana y primitiva del don es la relativa a las condiciones determinantes del *control social*. En correspondencia con la primacía de la noción de falta, en el primer caso el acento está puesto en la *culpa*; y, según nos indica el doble sentido de *schuld*, la falta –al mandato-conlleva una deuda, un sentido estricto de *deber* –conforme a derecho-. En el segundo caso el control social se produce por medio de sentimientos de *vergüenza*, los que obedecen a una lógica reversible; se trata de relaciones simétricas entre pares, consonantes a su vez con la flexibilidad de este modo de socialización. Según Lee (1988) el secreto del ‘comunismo primitivo’ consiste justamente en su sentido del humor, puesto de manifiesto en continuas burlas y ridiculizaciones, cuya naturaleza simétrica y reversible hace que el burlador pueda a su vez ser burlado.

Esta socialidad del don, pues, más que por vínculos objetivos correspondientes a sentimientos de deuda/culpa, está atravesada por vinculaciones intersubjetivas signadas por la dialéctica del honor y la vergüenza. El caso paradigmático es sin lugar a dudas el *potlatch*, donde lo ofrecido puede llegar a ser humillante para el destinatario. Sin embargo, esta contienda es un caso especial de don –para nada ‘puro’-, el que cumplía una función social determinada dentro de la dinámica de la obtención de puestos de privilegio en la nobleza kwakiutl. Si bien puede decirse con Lefort que estamos aquí ante una auténtica lucha por el reconocimiento en el sentido hegeliano –signada por la dialéctica del amo y el esclavo-, ello es verdad sólo a condición de precisar que esta clase de don implica una determinación política ajena a la circulación de dones en general –ajena pues a “la justicia del don”.

Aún así, sin llegar al extremo kwakiutl de la lucha honorífica propia del *potlatch*, es evidente que, más allá del cálculo y el interés, una dimensión del reconocimiento es inherente a la práctica del don puro. En efecto, independientemente de intenciones subjetivas y registros objetivos, dicha circulación de bienes sucede de modo abierto, por cuanto, aunque no por supuesto en el sentido vinculante del *potlatch*, no deja de producirse en cada caso un mutuo reconocimiento entre dador y receptor. Empero, si en algún momento no se produce una eventual correspondencia –cuando ello es “debido” y por ende esperado-, en vez de ser evaluadas las consecuencias en términos de una deuda, se lo hace en el sentido de atribuir al destinatario no tanto la culpa sino más bien la *vergüenza* de su condición “deudora”.

Entre los aborígenes pilagá de la provincia de Formosa aun se mantiene una alta valoración del compartir (Lynch 2003). No sólo ensalzan a quienquiera se muestre generoso, sino que no dudan en calificar de mezquino –condición sumamente criticada- a quienquiera retacee algo de lo que dispone. Al respecto me han hablado de una expresión referida al lado negativo del compartir, a saber, *anselímsot*, la que se le dirige a una persona después de que se le ha dado ya más veces de lo razonable, con la intención de que recapacite acerca de su actitud tan pasiva al respecto. De acuerdo a los testimonios pilagá, cuando se le decía *anselímsot* a una persona, entonces ella se daba cuenta de su error y procedía a actuar en correspondencia. En tanto se producía de tal

modo un gesto de arrepentimiento, se trataba pues de un perdón del orden de lo condicional. En suma, nos encontramos aquí frente a aquella situación en la que se señala *un límite al tiempo que da el don*.<sup>2</sup>

### Referencias Bibliográficas

- Agamben, G. (2009) *Signatura rerum. Sobre el método*. Bs.As.: Adriana Hidalgo
- Derrida, J. (1995) *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós
- (1997) *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos
- (2006) *El siglo y el perdón. Fe y saber*. Bs.As.: De la Flor
- Derrida J. & A. Dufourmantelle (2008) *La hospitalidad*. De la Flor, Bs. As.
- Espósito, R. (2007) *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Bs.As.: Amorrortu
- Gadamer, H. G. (1992) *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- Gouldner, A. (1979) *La sociología actual. Renovación y crítica*. Madrid; Alianza
- Ingold, T. (1999) "On the Social Relations of the Hunter-gatherer Bands". En *The Cambridge Encyclopedia of Hunter-Gatherers*. R. Lee y R. Daly (eds.). Cambridge: Cambridge University Press. Pp.: 399-410.
- Lee, R. (1988) "Reflections on primitive communism". En *Hunters and Gatherers 1. History, evolution and social change*. T. Ingold, D. Riches, y J. Woodburn (eds.) New York: St. Martin's Press, pp.: 252-268.
- Lefort, C. (1980) *Las formas de la historia*. Bs.As.: Fondo de Cultura Económica
- Lynch, F. (2003) "Hacia un modelo etnológico de la reciprocidad. Desde el paradigma pilagá del intercambio". En *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, Vol. XXIII.
- Mauss, M. (1979) *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos
- Nietzsche, F. (1994) *Genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid: Alianza

---

<sup>2</sup> Situación en la que, de acuerdo a lo notado por Derrida a propósito de la hospitalidad, es preciso saber distinguir entre un huésped y un parásito (Derrida & Dufourmantelle 2008, p. 63).

## ¿Hay algún lugar para el psicoanálisis en historia? Una mirada crítica a la propuesta de Paul Ricoeur.

Lythgoe, Esteban (CONICET)

Desde *Totem y Tabú* de Freud en adelante ha habido varios intentos de articular historia y psicoanálisis. El auge memorial, y particularmente la problemática de la memoria traumatizada, han abierto un nuevo ámbito en el que poder relacionarlos. Los autores que más se han abocado en esta tarea han sido Shoshana Felman, Dory Laub, Cathy Caruth y Dominique LaCapra. La filosofía de la historia no ha sido ajena a esta asociación, como se puede observar en el tratamiento de Frank Ankersmit sobre el testimonio, (Cf. Ankersmit, 2001, p. 163) o los planteos de Paul Ricoeur, *La memoria, la historia y el olvido*. Allí, el filósofo francés recurre a la obra freudiana de dos maneras diferentes. La primera, de carácter, podríamos decir, formal, es implícita; la segunda, conceptual, explícita. La primera recurre a la mitología como vía para llevar a cabo una genealogía acerca de los orígenes *metahistóricos* de la historia. Como lo expresa el propio autor: “el comienzo es histórico, el origen mítico.” (Ricoeur, 2000, p. 175). Pese a no haber una remisión explícita, sus dos preludios: el del *Fedro* para discutir si la historia es remedio o veneno, y la *Segunda intempestiva* para defender la importancia de lo no histórico y lo suprahistórico como antídoto de lo histórico, nos remiten no sólo a las genealogías nietzscheanas, sino a obras como *Tótem y Tabú* o *Moisés y el monoteísmo*. Ricoeur también retoma las consideraciones freudianas en torno al duelo y la melancolía para aplicarlas a la memoria colectiva. Esta extensión llevaría a que el historiador cumpliera, a nivel colectivo, un papel análogo al del analista a nivel individual.

En la siguiente presentación quisiéramos abocarnos a analizar este último modo de recurrir al pensamiento de Freud. Nuestra hipótesis es que la articulación con la obra freudiana resulta demasiado esquemática y adolece de importantes limitaciones tanto en su justificación cuanto en su aplicación. Comenzaremos presentando brevemente el modo en que el filósofo francés recoge la obra de Freud. Seguidamente analizaremos el modo en que los planteos son reelaborados en el marco de su proceso de su estrategia de desobjetivización de la memoria. Por último, indicaremos los problemas de esta reelaboración.

## II

Para poder utilizar la categoría de memoria a nivel colectivo se preciso una definición hermenéutica de la memoria no ligada a la facultad psicofisiológica del ser humano y que, en su lugar, priorice la función narrativa de recolección y la preservación de los acontecimientos pasados a través del lenguaje público.<sup>1</sup> Ricoeur disocia a la memoria del individuo en dos pasos diferentes. El primero de ellos es de corte discursivo y su objetivo consiste en establecer un marco lingüístico compartido para el diálogo entre la tradición de la mirada interior y la sociológica. El desarrollo que de la primera parte de *La memoria, la historia y el olvido* pone de manifiesto que es posible de desimplicar el qué y el cómo de la memoria de quién recuerda (Cf. Ricoeur, 2000, p. 155). Sin embargo, como surge de los análisis de Strawson sobre la *atribución múltiple*, esta posibilidad obliga a suspender la atribución de la verdad del recuerdo. Por lo tanto,

---

<sup>1</sup> “But to speak of memory is not only to evoke a psycho-physiological faculty which has something to do with the preservation and recollection of traces of the past; it is to put forward the ‘narrative’ function through which this primary capacity of preservation and recollection is exercised at the public level of language.” (Cf. Ricoeur, 1995, p. 6)

esta atribución discursiva tiene como costo epistemológico que la memoria sólo pueda tener una pretensión de fidelidad, pero no de verdad.

El segundo paso en la disociación entre memoria e individuo tiene como objetivo descalificar a la tradicional pregunta acerca de dónde se almacena la memoria, que indefectiblemente conduce a la asociación de la memoria con el individuo vía el soporte corporal que el trazo neuronal le brinda a la memoria. A diferencia del anterior, éste se encuentra en el análisis del olvido, y gracias a los aportes que Bergson hace sobre el tema.

El autor de *Materia y memoria* parte de la distinción ontológica entre acción y representación, y la tesis de que el cuerpo es un órgano de acción, no de representación, cuyo centro organizador es el cerebro. Este dualismo entre acción y representación conduce a una distinción entre dos tipos de memorias diferentes, la propiamente corporal, la memoria-hábito, y la memoria representación. Cada una de ellas tiene un tipo de reconocimiento diferente: la primera a través de la acción, y la segunda en un proceso de buscar en el pasado las representaciones más capaces de inscribirse en la situación presente y dirigirlas hacia el presente.

Es posible distinguir dos tipos de olvidos diferentes, uno definitivo que supone la desaparición de los trazos, sean estos documentales o neurológicos, y otro reversible, que supone la indestructibilidad de los trazos mnémicos sino simplemente la imposibilidad de acceder a ellos. En las situaciones límites nos encontramos con el segundo de estos olvidos, estudiado especialmente por Bergson y Freud. Bergson postula la no desaparición de los recuerdos por vía del reconocimiento. En efecto, olvidar no significa que las representaciones hayan dejado de existir, sino que no tienen acceso a la consciencia, del mismo modo que no podemos sostener que algo no existe porque simplemente no lo percibimos. Le supervivencia no es perceptible, sino que es una mera presuposición, una creencia cuya justificación reside en última instancia en el reconocimiento. Al reconocer un recuerdo nos percatamos que no hemos perdido lo vivido. La pregunta obligada sería dónde permanecen estos recuerdos, pero Bergson la evita desviando la atención a la pregunta sobre cómo recuerdo.

La memoria y el olvido quedan definidos como el pasaje de la inconsciencia a la conciencia y viceversa. Mientras que la conciencia es la disposición a actuar, la atención de la vida, lo inconsciente es definido como su opuesto, es decir, aquello que está fuera de la preocupación cotidiana, que no actúa más directamente sobre nuestra vida: *lo impotente*. Como esta definición negativa impide que Bergson evalúe los efectos de la inconsciencia en nuestra vida, Ricoeur recurre a la concepción freudiana de inconsciente para suplir esta limitación. En su opinión, la energética pulsional da cuenta de los vínculos entre conciencia e inconsciencia y proporciona las herramientas necesarias para resolver todas aquellas patologías que se presenten a nivel mnémico. Antes de continuar quisiera destacar que considero problemático que no haya una indagación acerca de la pertinencia de cruzar los análisis bergsonianos y freudianos del inconsciente. Es cierto que ambas propuestas toman distancia del vocabulario neurológico, pero no en los mismos términos. Puede ser que con Bergson podamos tomar distancia del individuo, pero la libido freudiana, si bien no está construida anatómicamente, está psíquicamente ligada con el individuo. En su *Ensayo sobre Freud*, Ricoeur consideraba que los tratados de *Metapsicología* eran el intento mejor logrado de Freud por fusionar de manera armoniosa la economía pulsional con el lenguaje de sentido, en la llamada primera tópica (inconsciente, preconscious, consciente). Si bien en este período el creador del psicoanálisis había abandonado el lenguaje biologicista, las categorías seguían estando asociadas con el individuo, como se pone de manifiesto en la cesura existente entre los análisis de la primera tópica,

ligados al individuo, y los de la segunda, asociados con la interpretación cultural. Así explica,

“La primera tónica seguía ligada a una económica de la pulsión, considerada como único concepto fundamental; sólo en relación con la libido la tónica se articulaba en tres sistemas. La segunda tónica es una económica de nueva índole: la libido es presa de algo diferente de ella, de una *demanda* de renuncia que crea una nueva situación económica; por eso pone en juego, no ya una serie de sistemas para una libido solipscista, sino una serie de papeles –personal, impersonal, suprapersonal- que son los de una libido en situación de cultura.” (Ricoeur, 1970, p. 75)

Con otras palabras, la incorporación del dinamismo pulsional freudiano vuelve a atar al análisis de la memoria al individuo, no ya a través del lenguaje biologicista neuronal, por medio de la economía pulsional.

### III

La base del análisis ricoeuriano de las patologías de la memoria es el concepto de melancolía. Aunque a primera vista es un concepto cercano al duelo, en tanto ambas son reacciones a la pérdida de una persona amada o de una abstracción erigida como sustituta, los análisis económicos pulsionales pusieron de manifiesto sus diferencias. Tras el duelo, el sí queda liberado y desinhibido. En la melancolía, en cambio, hay una sobreinversión de recuerdos y esperas por las cuales la libido queda vinculada al objeto perdido, disminuyendo la valoración del sí e impidiendo su liberación. Mientras que en el duelo el universo se presenta como el pobre y vacío, en la melancolía es uno mismo quien es vaciado.

A pesar del interés terapéutico del duelo y de la importancia de reducir la melancolía al duelo, estos temas quedan soslayados a favor de la tematización de la melancolía. Es por ello que Ricoeur considera necesario articular “Duelo y Melancolía” con “Rememoración, repetición, perlaboración”. En este último artículo la compulsión a la repetición es identificada como una resistencia represiva en el proceso de análisis de los recuerdos traumáticos. El hecho olvidado es repetido constantemente en la forma de una acción, aún cuando el paciente desconozca que lo hace. El trabajo de rememoración, por su parte, es caracterizado como la contracara de la compulsión, ya que el hecho pasado es reproducido bajo la forma del recuerdo. La perlaboración es presentada un trabajo de reconciliación con el pasado logrado por el paciente con la colaboración del analista. La tesis de Ricoeur es que es posible asociar al trabajo de duelo con el de recuerdo, en tanto que la melancolía puede ser asociada a la repetición. En este sentido, sostiene el autor, “el trabajo del duelo es el costo del trabajo del recuerdo; pero el trabajo del recuerdo es el beneficio del trabajo de duelo.” (Ricoeur, 2000, p. 88). Esta articulación permite poner de manifiesto la importancia de la perlaboración y la labor del analista como puentes que permiten el pasaje de la melancolía al duelo.

Ricoeur considera que es posible extender estas consideraciones clínicas hacia lo colectivo “...no sólo en un sentido analógico sino en los términos de un análisis directo.” (Ricoeur, 2000, p. 95). Tal es la confianza del filósofo en la posibilidad de esta extensión que se apoya en ella para proponer una tesis aún más fuerte, según la cual “...es en el plano de la memoria colectiva, más todavía puede ser que en el de la memoria individual, que la superposición entre el trabajo de duelo y trabajo de recuerdo

toma todo su sentido.” (Ricoeur, 2000, p. 96). En su opinión, esta tesis se pone de manifiesto particularmente con las heridas del amor propio nacional.

A la hora de establecer el rumbo de la resolución de la melancolía colectiva, Ricoeur se distancia de la clínica freudiana a la que no considera aplicable para estas cuestiones. En su lugar, propone un rodeo a través de la clásica obra de Klibansky, Panofsky y Saxl en *Saturno y la melancolía* acerca de la historia del concepto de melancolía y los tratamientos que se le han propuesto. Históricamente, la melancolía no era solamente una enfermedad, sino un tipo particular humor, de carácter, asociado a la tristeza, lasitud y disgusto, a la que los románticos asociarán este humor con la doctrina del genio. Si bien no hay una tradición de esta envergadura respecto del trabajo duelo, sí existen propuestas médicas, psicológicas, morales y espirituales para contrarrestar la melancolía. Básicamente consistirían en oponerle a la tristeza, la esperanza, la alegría y el trabajo. Estos dos últimos atributos son de especial valor, ya que sirven de nexos entre la obra de Freud y de Ricoeur. Por una parte, la experiencia analítica contrapone constantemente el trabajo, en tanto trabajo de duelo y trabajo de recuerdo a la compulsión a la repetición propia de la melancólica. Mientras que en la compulsión se caracteriza por un componente pasivo propio de un padecimiento mnémico, el trabajo recoge la actividad propia del ejercicio de la memoria. La alegría, por su parte, es presentada por Ricoeur como meta colectiva a la que debe conducir el trabajo de duelo. En su opinión, “al horizonte de este trabajo: una memoria ‘feliz’, cuando la imagen poética completa el trabajo de duelo. Pero este horizonte se oculta detrás del trabajo de historia de la cual la teoría resta a hacer a partir de la fenomenología de la memoria.” (Ricoeur, 2000, p. 94).

#### IV

Una vez señalados los momentos en los que Ricoeur recurre a la obra de Freud, queda por evaluar las justificaciones que se proporcionan para legitimar el traspaso de lo individual a lo colectivo y, en caso que los hubiere, las dificultades que ellas entrañan. A fin de justificar la legitimidad de trasponer al plano colectivo las categorías analíticas, Ricoeur recurre a dos estrategias de naturaleza diferente, una apoyada en los antecedentes y argumentaciones teóricas y la otra dirigida al objeto de estudio: la memoria herida.

Con respecto a la primera estrategia, Ricoeur observa que Freud hace diversas alusiones que superan el marco psicoanalítico, a nivel tanto psicosocial como psichistórico. Entre las obras que se señalan se encuentra *Totem y Tabú*, *Moisés y el monoteísmo*, *el porvenir de una ilusión* y *el malestar de la cultura*. Resulta llamativo que el filósofo francés haya reunido la gama de obras ya que suponen períodos de pensamiento diferente y con aportes categoriales diferentes. Si nos detenemos en el problema de la extensión de la metapsicología a nivel colectivo, considero que es más pertinente limitarse a *Tótem y Tabú*, que tomar todo ese espectro. Pero, si este fuera el caso, nos encontramos con una gran tensión con que en esta obra, efectivamente, se hace una trasposición de las categorías analíticas a nivel colectivo, pero esta trasposición no es directa, sino analógica. Como lo explica el joven Ricoeur, “en este aspecto *Tótem y tabú* todavía pertenece al ciclo de interpretaciones ‘analógicas’ características del ‘psicoanálisis aplicado’.” (Ricoeur, 1970, p. 174)

En cuanto a la legitimación por vía al objeto de estudio, se señala primeramente que la memoria colectiva padece situaciones patológicas abordables desde el psicoanálisis. Así, por ejemplo, la noción analítica de objeto perdido se aplica directamente a la memoria colectiva en las pérdidas de territorio, población o poder. Por otra parte, entre las conductas de duelo que se pueden señalar se encuentran las

celebraciones fúnebres de grandes personalidades. Con todo, Ricoeur considera que la trasposición estaría más íntegramente justificada si se estableciera que estas categorías no sólo se aplican a situaciones excepcionales, sino que está vinculado a la estructura fundamental de la existencia colectiva. En este sentido, resulta paradigmática la caracterización violenta que hace Hobbes de la historia. Todo acto fundador es violento: la gloria de uno es la humillación de los otros; la celebración del triunfo tiene su contraparte en la en la execración de la derrota. Los resultados a los que conduce esta violencia conducen a diferentes vínculos mnémicos con el pasado, algunos dediquen demasiada memoria a ciertos acontecimientos particulares, en tanto otros los pasan por alto. Todos estos modos de vincularse con el pasado son explicables en términos analíticos. Así, demasiada memoria está ligada a una compulsión a la repetición.

Considero que estas últimas aplicaciones resultan bastante esquemáticas y poco explicativas las aplicaciones. Muchos matices propios de los procesos de selección mnémicos pasarían por alto en un planteo de esta naturaleza. Sin irnos fuera de nuestro país, ¿hay algún motivo psicoanalítico que permita explicar que en la década de los ochenta los discursos de sobrevivientes prescindieran de su condición de combatientes y señalaran el carácter de víctimas inocentes? En ese sentido, considero más enriquecedora una visión como la sostenida por Kansteiner, quien recoge la importancia de elementos económicos, políticos, sociales y comunicacionales.<sup>2</sup>

## V

En estas páginas nos hemos adentrado en el modo en que Ricoeur recurrió a la metapsicología freudiana con el objeto de entender los procesos inconscientes del olvido y sus posibles vías de resolución. Asimismo hemos recogido las justificaciones que el filósofo brinda para legitimizar la trasposición directa de estas categorías a nivel colectivo, así como sus dificultades y limitaciones.

Más allá de las dificultades internas propias del filósofo francés, estas complicaciones nos enfrentan con una serie de problemáticas ajenas a nadie que estudie la problemática de la memoria colectiva. La más amplia de todas es si debemos recurrir al psicoanálisis para entender o hay modelos más ricos para entender estos desarrollos. De inclinarnos por la primera alternativa, deberíamos seguidamente determinar si es posible una aplicación directa de categorías psicoanalíticas o es preferible la trasposición analógica. Queda, finalmente, algo que en ningún momento trabaja Ricoeur, y es en qué medida las categorías que él utiliza alcanzan para entender las patologías de la memoria o es preciso recurrir a otras desarrolladas con posterioridad.

### Referencias Bibliográficas:

- Ankersmit, Frank (2001) *Historical Representation*, Stanford: Standford University Press.
- Kansteiner, Wulf (2006) *In pursuit of German memory: history, television, and politics after Auschwitz*, Ohio: Ohio University Press.
- Ricoeur, Paul (2000) *La mémoire, l'histoire, l'oublie*, Paris : Seuil.
- (1970) *Freud: Una interpretación de la cultura*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- (1995) "Reflections on a new ethos for Europe" en *Philosophy and Social Criticism*, vol. 21 5/6, pp. 3-13.
- (1990) *Sí mismo como otro*, Buenos Aires: Siglo XXI.

---

<sup>2</sup> Cf. Kansteiner, 2006, cap. 2.

## Gadamer e a problemática dos preconceitos verdadeiros

Magalhães Pereira, Viviane (Universidade Federal do Ceará)

### Introdução

A hermenêutica filosófica de Gadamer, estando liberada das concepções objetivistas e subjetivistas em torno da questão da compreensão, visa elucidar os efeitos da história sobre o modo como compreendemos uns aos outros, ao mundo e a nós mesmos. Tal hermenêutica busca entender, em outras palavras, como é possível fazer jus à historicidade da compreensão, uma vez que, pertencendo à história, somos por ela determinados, ao mesmo tempo em que compreendemos.

Quando sofremos os efeitos da história, formamos juízos ou conceitos que, passando a ser tidos como verdades, acompanham-nos e orientam-nos todas as vezes que nos dirigimos às coisas. Eles se tornam, assim, estruturas prévias, as quais por um lado nos asseguram uma compreensão do mundo, mas por outro podem nos impor determinadas noções, que podem nos conduzir a um mal-entendido (*Mißverstehen*) ou nos impedir de enxergar outras possibilidades. Passamos a chamar esses juízos, por essas razões, de pré-juízos (*Vorurteile*) ou preconceitos.

Sem eles não existe compreensão. Entretanto, se insistimos em sustentá-los mesmo quando nos deparamos com novas situações, das quais eles não podem dar conta, incorremos em equívocos, os quais tomamos autoritariamente por verdade. Como nenhum sujeito é absoluto e, portanto, sempre nos deparamos com novas configurações de sentido, devemos primeiramente ter a consciência das nossas limitações e, caso almejemos assegurar o tema da verdade, precisamos provocar um afastamento de alguns dos nossos preconceitos, a ponto de podermos deixar que as coisas elas mesmas se manifestem a nós.

Tal distanciamento, todavia, pressupõe que tenhamos reconhecido quais preconceitos podem ser ilegítimos, ou seja, quais deles nos impedem de aprendermos mais sobre a(s) coisa(s) em questão. E tal tarefa, que, segundo Gadamer, jamais pode ser plenamente realizada (Gadamer, 2005, p.363), depara-se com uma interrogação inevitável: como distinguir os verdadeiros dos falsos preconceitos? Partindo-se da hermenêutica filosófica de Gadamer, fica difícil responder a essa questão, já que, por nunca termos um conhecimento definitivo, não podemos recorrer a uma fundamentação última que dê conta dessa diferenciação. Esse é um dos pontos de onde decorreram algumas das críticas ao pensamento de Gadamer e nele se deterão parte de nossas reflexões.

### O preconceito contra os preconceitos na *Aufklärung*

Desejando criticar a autoridade de uma tradição religiosa, que impunha suas crenças não justificadas em detrimento do alcance da verdade pelo conhecimento racional, a *Aufklärung* moderna acaba por desenvolver um preconceito contra todos os preconceitos não avaliados pelo “tribunal da razão”. Vemos tal postura sendo confirmada pelo conhecido lema da *Aufklärung* formulado por Kant: “Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento!” (Kant, 2009, p.2).

Com isso há o que Gadamer chama de uma “despotenciação da tradição”. A fonte última de toda autoridade deixa de ser a tradição para ser a razão (Gadamer, 2005, p.360). Isso significa dizer que nós podemos saber melhor do que os relatos que chegam até nós, que nós devemos ter autonomia frente à autoridade que quer se impor. É certo



que sempre surgirão novos preconceitos, mas para aqueles indivíduos que aspiram à liberdade, “fazer um uso público de sua razão em todas as questões” (Kant, 2009, p.2) deverá ser sua norma.

Esse estado perfeito de “esclarecimento total” pôde ser facilmente incorporado pelas ciências empírico-analíticas do século XVII. Para se atingir uma descrição fiel da natureza, isenta das superstições e crenças que poderiam estar por trás das explicações dos seus fenômenos, bastava recusar inicialmente toda fundamentação anterior acerca da realidade natural e, mediante uma observação metódica, encontrar regularidades que passassem a ser generalizadas, servindo como axiomas para as próximas pesquisas.

O problema é que tal ideal de racionalidade também foi apropriado pela ciência histórica do século XIX, a qual supunha poder alcançar um “conhecimento objetivo do mundo histórico, capaz de igualar-se em dignidade com o conhecimento da natureza na ciência moderna” (Gadamer, 2005, p.366). A consequência disso é uma investigação equivocada dos assuntos considerados “humanos”, pois, pressupõe-se que também para as questões concernentes exclusivamente ao ser humano, como é, por exemplo, a transmissão de conhecimento e de comportamentos construídos ao longo da história, haja uma regularidade.

Posicionamento esse que é evidentemente um equívoco, já que se acredita que a razão por si mesma seja capaz de apreender a história através de fatos, supostamente incontestáveis, o que provoca uma ruptura com a continuidade de sentido da tradição. É com a adesão do lema da *Aufklärung* para as questões das chamadas “ciências humanas”, que os preconceitos passam a ser definitivamente desvalorizados, recebendo um sentido ainda mais negativo.

Dilthey, embora sendo representante da escola histórica, chegou a compreender que o obstáculo para alcançar um conhecimento objetivo da história existe porque fica difícil estabelecer uma conexão entre a “interiorização das vivências” e o mundo histórico, uma vez que as grandes realidades históricas determinam de antemão toda “vivência”. Em outras palavras, o fluir do tempo através de toda realidade humana “é o mesmo no mundo histórico e em mim próprio, que o contemplo” (Dilthey, p.177).

Todavia, quando Dilthey busca um conhecimento objetivo para as ciências do espírito (Dilthey, p.185), termina por reproduzir, de forma ainda mais radical, a exigência da *Aufklärung* de alcançar um saber irrefutável a partir do esforço da nossa própria razão. Nesse caso é a razão histórica que impõe sua condição de ser afetada pelo passado e, por isso, ter mais elementos para compreendê-lo do que havia na época em que determinados juízos foram formados. Dilthey chama de “exegese ou interpretação a esta arte de compreender as manifestações vitais fixadas de uma forma durável”(Dilthey, p.151).

Mesmo com todas as tentativas de mostrar a importância do passado e a sua influência sobre nós frente à aspiração a um saber racional absoluto, acaba-se por conservar a ideia científica moderna de domínio de uma consciência sobre um objeto mediante um método. Nesse caso o objeto seria a história, que mediante uma hermenêutica teria seu sentido revelado de modo duradouro. A consciência de que a história nos determina transformou-se em um saber sobre a história, com intenções claras de torná-la objeto das ciências do espírito.

Não há dúvida que esse modo de proceder é herdeiro do discurso transcendental kantiano. Kant, ao afirmar que a nossa experiência é guiada por um saber *a priori*, funda um paradigma, de tal modo que depois dele não é mais permitido falarmos das coisas sem que façamos uma referência ao sujeito (Kant, 2008). No entanto, se tornamos esse *a priori* puro algo absoluto, acabamos por admitir a existência de uma interioridade

isenta de todas as influências do mundo onde ela se originou, no qual ela permanece inserida e do qual ela não pode se separar.

Foi essa verdade que o subjetivismo moderno não conseguiu incorporar às suas teorias. A ciência histórica, ainda seguindo o paradigma da *Aufklärung*, incorre na ilusão de que a subjetividade possa dar conta do mundo histórico, mediante um conhecimento objetivo do mesmo. Com Heidegger e Gadamer a tentativa de uma superação de todo e qualquer preconceito irá se mostrar infundada. Se a consciência histórica decorre da própria história, ou seja, se aquela é por essa determinada, não existe uma razão absoluta, pois a razão não é estática, não se situa em um momento paralisado no tempo em condições de apreender “recortes” da história, até o ponto em que, através de um “somatório de recortes”, possa captar a sua totalidade.

Na realidade, ao mesmo tempo em que a razão tenta interpretar a história, ela ainda está sendo modificada pelos efeitos dessa. A consciência é mobilidade, é processo em constante transformação, por isso, não podemos falar de uma razão “dona de si mesma”. Querer dominar a natureza orgânica é bem diferente de conseguir ter controle sobre a história e sobre nossas próprias concepções. Nas palavras de Gadamer:

[...] não é a história que nos pertence mas somos nós que pertencemos a ela. Muito antes de nos compreendermos na reflexão sobre o passado, já nos compreendemos naturalmente na família, na sociedade e no Estado em que vivemos. A lente da subjetividade é um espelho deformante. A auto-reflexão do indivíduo não passa de uma luz tênue na corrente cerrada da vida histórica. *Por isso, os preconceitos de um indivíduo, muito mais que seus juízos, constituem a realidade histórica de seu ser* (Gadamer, 2005, pp.367-368).

Desse modo, para que nos aproximemos de um entendimento acerca da realidade da história e, conseqüentemente, de um posicionamento que considere e faça jus ao modo de compreender humano, tentaremos fazer um resgate da reflexão em torno da questão dos preconceitos. Assim, estaremos tratando dos fundamentos que determinam todo o comportamento humano, inclusive o comportamento científico. Antes de elaborar uma teoria do conhecimento, que faça uma crítica à razão pura, delimitando aquilo que ela pode conhecer, como pretendia Kant, a nossa preocupação é ontológica, traz uma interrogação que é anterior a uma teoria do conhecimento: pergunta pelo sentido do próprio compreender.

### **Gadamer e a problemática da consciência história**

Antes de tomarmos a postura que nos exige a *Aufklärung*, de nos servir da nossa racionalidade, já *somos* em um mundo de significados gestados historicamente, já estamos limitados pelos significados presentes nos contextos dos quais fazemos parte e já temos, assim, concepções pré-formadas. Foi Heidegger quem nos alertou para essa estrutura prévia da compreensão (Heidegger, 2005), para o fato de já sermos lançados diante de determinadas possibilidades, de desde sempre (*immerschon*) sermos na compreensão.

É a partir desse “horizonte de sentido” (circunvisão), ou seja, de nossas expectativas de sentido, que nos projetamos em um mundo de significados e nele buscamos, através das coisas, uma possibilidade de compreensão (Heidegger, 2005, p.202). Assim, apreendemos algo das coisas que sirva a nós, tomamos uma de suas possibilidades, damos a elas um sentido, as interpretamos (Heidegger, 2005, p.205). Em

outras palavras, algo novo se incorpora ao já conhecido: o sentido (Heidegger, 2005, p.208) das coisas à concepção prévia que tínhamos delas.

Ora, se quando nos projetamos para compreender as coisas atribuímos a elas determinado sentido, como não impor nossas concepções prévias às coisas? Como não repetir o que já sabíamos sobre elas? Como não incorrer em um círculo vicioso? Para Heidegger, não temos como recusar a circularidade da compreensão, pois, não há busca por um sentido nas coisas sem já sabermos algo sobre elas, mas podemos evitar aqueles preconceitos ingênuos ou precipitados que nos compelem a uma má circularidade.

Devemos “na elaboração da posição prévia, da visão prévia e concepção prévia, assegurar o tema científico a partir das coisas elas mesmas” (Heidegger, 2005, p.210). Isso significa que temos que reconhecer que os juízos que formamos por meio da compreensão não podem definir todo sentido. Juízos são formados por meio de proposições, são “recortes” do sentido presente na história. Assim, ao formá-los, tanto podemos nos precipitar e dar um valor objetivo às coisas que não corresponde à sua verdade, como podemos “acertar”.

Não há como abandonar os nossos juízos, como sair de nós mesmos para avaliar nossos conhecimentos, mas podemos ter presente a ideia de que há outras possibilidades de sentido e que só podemos incorporá-las, caso estejamos abertos para as coisas elas mesmas. Isso significa que, no encontro com a coisa podemos incorporar o novo às nossas concepções prévias e na interpretação já saber mais do que sabíamos antes. Essa é a descrição, feita por Heidegger, do processo contínuo que é o círculo hermenêutico.

Gadamer se apropriou dessas formulações de Heidegger e, com isso, pôde ver que não podemos nos desvencilhar de todas as nossas concepções prévias, a ponto de termos como avaliá-las racionalmente, visto que, até a busca por um conhecimento racional parte de “determinadas expectativas e na perspectiva de um sentido determinado” (Gadamer, 2005, p.356). Se sabemos, no entanto, que alguns preconceitos são insuficientes para a apreensão da verdade das coisas, devemos tomar para nós a tarefa de revisar esses pré-juízos e substituí-los por outros que sejam mais adequados.

Para que isso aconteça, precisamos estar abertos para a experiência do novo, seja a verdade da coisa ou a opinião de outra pessoa, ou seja, precisamos colocar as nossas concepções em relação com o diferente, estar dispostos a criticá-las. Pois, é só na experiência do choque, quando nada faz sentido ou quando há um desacordo, que vemos a necessidade de encontrar uma linguagem comum, onde não predomine a unilateralidade de nossos próprios hábitos.

O empecilho para um saber absoluto é que nesse processo enquanto uns preconceitos são reavaliados, outros permanecem determinando o nosso modo de lidar com as coisas (Gadamer, 2005, p.359). Não há como fugir dessa limitação. Todavia, se queremos fazer justiça à historicidade da compreensão, precisamos admitir primeiro que existem preconceitos legítimos e depois que devemos nos esforçar para evitar aqueles que são falsos. “Com isso a questão central de uma hermenêutica verdadeiramente histórica [...] pode ser formulada assim: qual é a base que fundamenta a legitimidade de preconceitos?” (Gadamer, 2005, p.368).

Agora chegamos à interrogação que guia as nossas preocupações. Para tentarmos respondê-la nos serviremos de duas palavras que estão estritamente relacionadas aos nossos preconceitos, a saber, autoridade e tradição. A autoridade é a característica de algo ser superior e, por isso, pleitear o direito de ser correto. Foi a essa autoridade e aos preconceitos que ela traz consigo que a *Aufklärung* se opôs e, na tentativa exagerada de evitar o erro, terminou metodologicamente querendo reprimir toda a autoridade que se impõe a nós, excluindo inclusive o fato de que ela pode ser uma fonte de verdade.

A autoridade não surge aleatoriamente. Ela é resultado do reconhecimento por parte de nós de sua superioridade e, assim, origina-se de uma ação da nossa própria razão, que, ao se tornar consciente dos seus próprios limites, outorga a um outro uma visão mais acertada (Gadamer, 2005, p.371). Autoridade tem a ver com conhecimento. Há uma identificação por parte daquele que a aceita, pois, percebe que o que a autoridade diz é algo que pode ser compreendido. A *Aufklärung* por um lado livrou-nos das armadilhas do dogmatismo, mas, por outro, incorreu em extremismos que precisamos superar.

A tradição, por exemplo, é uma forma de autoridade que nos é transmitida espontaneamente e tem um poder sobre a nossa ação e o nosso comportamento, sem que possua fundamentos evidentes (Gadamer, 2005, p.372). A sua conservação, entretanto, frente às novas experiências (Gadamer, 2005, p.373), não é uma atitude passiva, mas uma escolha que fazemos toda vez que afirmamos que ela ainda tem algo a nos ensinar e, por isso, a cultivamos. Ser na tradição é, em outras palavras, integrar o horizonte de compreensão que tínhamos a um novo, o que Gadamer intitula de fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*).

Avaliar a tradição não é, pois, uma questão de distanciamento. Como nos afastar da tradição se estamos inexoravelmente inseridos nela e por ela ainda somos transformados? Não faz sentido diferenciarmos a ação da tradição e a ação de quem a investiga, pois, ambos fazem parte de “uma trama de ações recíprocas” (Gadamer, 2005, p.375). Nesse sentido, sermos conscientes da história e de nossos próprios preconceitos nada mais é que um momento novo dentro do que sempre tem sido a nossa relação com a história.

Gadamer quer nos advertir que “[...] não pode haver nenhum esforço histórico e finito do homem que possa apagar completamente os indícios dessa finitude” (Gadamer, 2005, p.375). “A consciência do condicionamento de modo algum cancela o condicionamento” (Gadamer, 2005, p.579). Sempre haverá a possibilidade do erro, devido aos falsos preconceitos que permanecem desconhecidos. Resta-nos, no lidar cotidiano com o outro, tomarmos a tarefa de indagar se há uma mínima coerência entre os nossos preconceitos e as coisas elas mesmas.

Quando falamos dos preconceitos, da tradição, da história, não podemos falar de um “objeto em si” que oriente a nossa investigação. Podemos lidar com objetos, mas o que alcançaremos com o domínio desses objetos não explicitará a validade ou a obsolescência dos preconceitos que nos guiam, até mesmo porque a escolha de um objeto já é consequência de uma orientação, é um comportamento, dentre tantos possíveis, no decurso da história.

Ao que parece, o que garante a validade de um preconceito é o seu domínio histórico, é o fato da sua validade se transmitir e se conservar. Compreender é, por essa razão, estar imerso na tradição, “onde se intermedeiam constantemente passado e presente” (Gadamer, 2005, p.385). A distinção entre os preconceitos produtivos e aqueles que levam a mal-entendidos deve acontecer na própria compreensão. Descubra-se a validade de alguns dos preconceitos na medida em que o movimento da compreensão se desenrola.

Não estamos isolados em um ponto no presente separados dos elementos do passado. Mas, pelo contrário, tais elementos ainda permanecem a nos influenciar. É esse caráter de sermos no tempo (Heidegger, 2005, p.45) que nos permite ter algo *em comum* com a tradição, que são os nossos preconceitos. É um erro achar tanto que possamos nos “livrar” de todos os nossos preconceitos, para que tenhamos condições de avaliá-los de forma mais precisa, como que todas as fontes sobre o passado que chegaram até nós sejam corretas.

A distância temporal talvez nos dê condições mais adequadas para falar sobre o passado. Todavia, tais possibilidades de compreensão jamais poderão ser totalmente acertadas, porque nunca saberemos que outros elementos do passado podem vir a nos influenciar, nem muito menos com quais novos contextos nos depararemos no futuro próximo. A distância temporal está “ela mesma em constante movimento e expansão”(Gadamer, 2005, p.395) e ela é o meio que dispomos para aspirar a uma compreensão correta das coisas.

A avaliação dos preconceitos e a consequente conservação daqueles que são verdadeiros se dá a partir da consciência histórica. “Provocamos” um preconceito quando o colocamos diante da tradição de onde ele surgiu. Nesse momento inicial não temos respostas, somente temos a suspensão de um juízo, de um preconceito. Tal suspensão tem a estrutura da pergunta, que é problematizar algo estando aberto para as possibilidades de sentido que daí podem decorrer. Avaliar um preconceito, em última instância, é pôr em questão não só o preconceito, mas a nós mesmos e à própria história.

### **A crítica à hermenêutica filosófica empreendida por Apel**

A questão que foi colocada à hermenêutica diz respeito à validade desses preconceitos e é a partir daqui que tomamos como parceiro de diálogo o filósofo Apel. Apesar de reconhecer que a hermenêutica filosófica “é mesmo capaz de cumprir uma função corretiva diante do estreitamento científico-metodológico da problemática acerca da verdade” (Apel, 2005, p.37), Apel se pergunta se a estrutura de uma “fusão de horizontes” própria à história e de uma mediação do presente com seu passado “pode ser constatada em todo e qualquer caso do compreender”(Apel, 2005, p.33). Ele questiona, em outras palavras, se essa reivindicação de uma justificação do saber histórico, frente à elucidação dos acontecimentos naturais, possui uma fundamentação normativa adequada ou se falha diante do problema da validação da verdade.

Embora a hermenêutica filosófica, ou *hermenêutica transcendental* segundo Apel, tenha colocado como centro de sua investigação a pergunta kantianamente elaborada sobre as condições de possibilidade do compreender (Gadamer, 2005, p.16), é justamente aí que Apel considera que ela tenha malogrado, pois, deixa “tudo como está”(Apel, 2005, pp.42-43), em vez de tornar claro o modo pelo qual, mediante o círculo hermenêutico, “seja possível tanto manter como corrigir uma pré-intelecção normativamente relevante por meio da Elucidação de fenômenos normativamente relevantes”(Apel, 2005, p.44).

O que Apel quer exprimir com isso? Ele quer primeiramente dizer que não é porque desde sempre estamos imersos em um mundo de significados que não haja condições de possibilidade do compreender que possam ser justificadas, “de modo que elas, como momentos fundamentais da ‘finitude’ [...] possam ser atribuídas não apenas a uma ‘ocorrência do ser’” (Apel, 2005, p.46), ou aos efeitos de uma tradição, ou ao decurso da história.

O que Apel quer evitar é que a *autonomia*, conquistada pela *Aufklärung* por meio da exigência de nos servirmos de nossa razão, seja “dissipada sob a forma de uma nova credulidade no destino, em benefício de uma nova ‘alienação’” (Apel, 2005, p.48). É certo que não é pelo fato da hermenêutica não concordar absolutamente com o ideal da *Aufklärung* que ela assuma uma posição que permita que todo e qualquer preconceito seja aceito como válido.

Existe na historicidade do compreender, como afirma o próprio Apel, um “espaço de manobra” (*Spielraum*) de verdade e inverdades possíveis, de tal modo que precisamos assumir a responsabilidade de estarmos abertos para a experiência do novo,

que nos aproxime cada vez mais da verdade. O grande problema aqui entre Apel e Gadamer, é que este se vê na condição de expor acerca das condições de possibilidade do compreender, enquanto aquele julga necessário, além disso, se fazer uma “justificação metodologicamente relevante dos resultados do Compreender-o-sentido” (Apel, 2005, p.51).

Segundo Apel, caso Gadamer queira responder à pergunta sobre a possibilidade do compreender, ele não pode simplesmente se valer da estrutura de uma “ocorrência-do-ser”, “seja ela a da fusão de horizontes ou da mediação do passado com o presente, que sirva como estrutura de ocorrência tanto do mal-entendido quanto do compreender adequado” (Apel, 2005, p.52). Para “que a pergunta sobre a possibilidade do *Compreender* possa ser respondida é preciso que se indique um critério de diferenciação entre o Compreender adequado e o ‘Compreender mal’”.

Isso seria o mesmo que perguntar: qual critério poderia existir que apontasse que houve um real progresso no conhecimento e que, assim, não se incorreu em um círculo vicioso? Segundo Apel, o fato de que a possibilidade do compreender se depare com limites não é justificativa suficiente para que se abandone uma normatividade.

Pois se a resposta dada a essa pergunta acerca da possibilidade estiver desprovida das indicações dos critérios sugeridos, o discernimento *transcendental-hermenêutico* não poderá ser diferenciado de uma “Elucidação” *empírico-analítica* da possibilidade de um acontecimento; em todo caso [...] uma tal “elucidação” pode indicar apenas as condições *suficientes* para o insucesso do Compreender; para o Compreender bem-sucedido, por outro lado, ela só pode indicar as condições *necessárias*, no sentido de condições conformes às leis naturais (Apel, 2005, pp.52-53).

É certo que os questionamentos de Apel estão por trás de outros interesses, que não são os de Gadamer. Portanto, ele encontra na obra *Verdade e Método* poucas respostas para as suas indagações. Embora possa parecer, por vezes, que Gadamer queira desenvolver uma epistemologia ou uma teoria do conhecimento, não se trata ali de saber como o sujeito conhece, mas de se reconhecer que existem outras instâncias que influenciam o compreender e que possuem uma verdade que se situa para além das concepções individuais dos sujeitos, quer seja a arte, a história ou a linguagem. Portanto, o fato de que existe uma verdade que não está submissa ao método científico não se reduz a uma falácia naturalista, mas é um pressuposto ontológico.

A busca pelo compreender adequado, que pressupõe a consciência de sermos finitos e históricos, exige que tentemos avaliar constantemente os nossos preconceitos. Para fazermos essa avaliação, é preciso, primeiramente, que tenhamos nos conscientizado desses preconceitos e depois que o outro, ao qual temos acesso, seja o contraponto para as nossas concepções, de tal forma, que estejamos dispostos a colocar os nossos juízos em questão, se for o caso, para ouvir o que o outro tem a dizer através do diálogo.

Os pressupostos que serão adequados para a compreensão do que foi posto depende por um lado do quadro referencial teórico (Puntel, 2008, p.447) do qual parto e por outro dos novos elementos que surgirão. A intenção de Gadamer não é analisar todos os quadros referenciais teóricos ou saber se há um critério universal que deva anteceder a todos eles. Uma investigação desse tipo teria, em primeiro lugar, que dizer o que é o correto, para além do acordo mútuo entre os indivíduos que pode se dar através do diálogo. Pois, o acordo ele mesmo não garante que não se esteja apenas se repetindo

e conservando um preconceito que é incorreto de algum ponto de vista ético. Gadamer, entretanto, não entra nessas questões práticas.

O que mais se aproximaria da normatividade que Apel exige da hermenêutica seria a reabilitação que Gadamer tenta fazer da autoridade da tradição, como expomos anteriormente, o que Apel considera uma posição conservadora (Apel, 2005, p.55), a qual afasta a hermenêutica de uma reflexão crítica (Apel, 2005, p.56). Ora, se partimos de uma teoria que se propõe a falar dos pressupostos ontológicos do compreender, que visa nos conscientizar da nossa finitude e dos vários efeitos da história sobre a nossa compreensão, atentando para o fato de que nunca adquiriremos um saber absoluto sobre a história, como exigir que ela aponte um critério que seja universalmente válido para a legitimação dos preconceitos?

## Conclusão

É certo que Gadamer afirma que existem preconceitos legítimos e preconceitos que conduzem a mal-entendidos (Gadamer, 2005, pp.363-368) e indica que um dos modos dos preconceitos serem considerados verdadeiros é mediante a sua conservação através da tradição. Esse, no entanto, é apenas um indício que foi utilizado exemplarmente por Gadamer, o qual estava de acordo com as suas formulações ontológicas acerca da constituição de sentido oriunda da experiência hermenêutica.

Se Apel por um lado reconheceu essa contribuição da hermenêutica com relação ao problema da *constituição*, por outro exigiu que a ontologia hermenêutica de Gadamer resolvesse uma problemática relevante, mas que pertence ao âmbito da teoria do conhecimento, que é a questão transcendental kantiana da *validação*. Sabemos que a filosofia atualmente precisa, frente aos avanços e resultados concretos das ciências empíricas, justificar a relevância do seu trabalho teórico para a reflexão das questões humanas que a ciência não consegue dar conta, além de ter que estar aberta para o diálogo com as ciências e explicitar em que consiste esse debate.

Contudo, embora Gadamer esteja atento para toda essa exigência, é um projeto de Apel estabelecer algo como uma “fundamentação última para a filosofia teórica e prática bem como para a ciência” (Apel, 2005, p.10) e, por isso, ele considera relevante o projeto de uma “hermenêutica transcendental metodologicamente relevante” (Apel, 2005, p.40), mas essa não era a intenção de Gadamer. O que queríamos assinalar aqui é que, apesar de se servirem de teorias distintas, ambos os autores concordam que não há mais como desconsiderar o fato de que a história tenha efeitos sobre a nossa compreensão. Discutir sobre a questão da validação dos preconceitos é, assim, evitar aceitar que conceitos arbitrários possam determinar as nossas escolhas tanto no âmbito teórico como no prático.

Embora essa polêmica possa ser explicitada de início apenas pela hermenêutica de Gadamer, trouxemos o debate com Apel também para mostrar que a problemática em torno da questão da validade dos preconceitos, devido à sua relevância, precisa ser mais uma vez reelaborada, na tentativa de mostrar que cada pesquisador, ao desenvolver suas teorias, deve reconhecer não apenas a importância de se indicar as razões das quais se serviu, mas de se ter presente a consciência da amplitude de possibilidades do saber.

## Referencias Bibliográficas

- Apel, Karl-Otto. (2005) *Transformação da Filosofia I*. São Paulo: Edições Loyola.  
 Dilthey. *Origens da hermenêutica*. In: Textos de hermenêutica. Rés.  
 Gadamer, Hans-Georg. (2005) *Verdade e Método I*. Petrópolis: Vozes.

- Heidegger, Martin. (2005) *Ser e Tempo I*. Petrópolis: Vozes.
- Kant, Immanuel. (2009) *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Projekt Gutenberg. Disponível em: "[www.gutenberg.net](http://www.gutenberg.net)".
- (2008) *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Puntel, Lorentz B. (2008) *Estrutura e Ser*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS.



## Hermenéutica erótica

Manríquez Buendía, Maritza (UAZ)

Mi fascinación por la narrativa de Juan García Ponce y de Inés Arredondo (dos escritores mexicanos) parte de un desconcierto: la oferta ante un mundo que en apariencia resulta ajeno a mi tiempo y a mi circunstancia y que, no obstante, ejerce su poder de seducción. Desde la primera lectura noté un desafío: como si un algo más adentro invitara a examinar las palabras, como si esas palabras hicieran surgir las preguntas. “El esfuerzo de comprensión empieza así, cuando alguien encuentra algo que le resulta extraño, provocador, desorientador”. (Gadamer, 1993, p. 182)

Sí, ante García Ponce y Arredondo sólo percibo el desconcierto. Pero es éste un desconcierto que ambiciona y que pretende alcanzar la comprensión. De ahí las siguientes preguntas: ¿cómo enfrentar la lectura de mi mundo a la lectura de otro mundo que en apariencia no me pertenece?, ¿qué se entiende por hermenéutica erótica?

Para Gadamer, la comprensión se obtiene cuando se explora el sentido a partir de la elaboración de círculos. Uno de ellos nos transportaría de inmediato a la fecha en que los cuentos de García Ponce y de Arredondo fueron publicados: entre 1960 y 1980. Estas fechas coinciden con el surgimiento de la llamada Generación de Medio Siglo y con el hecho de que ambos escritores nacieron en provincia. Un círculo más. Para cuando se difunde su obra, ya han aparecido *El arco y la lira*, de Octavio Paz, y *El erotismo*, de Georges Bataille. Bajo este panorama, la literatura mexicana indaga por su ser poético: lo sagrado, el amor y el erotismo se instauran como vehículos de expresión de una nueva oferta literaria.

Sin embargo, para Ricoeur es ilusorio volver a las condiciones originales en las que se produjo el texto. Hay que empezar por el texto mismo y conjeturar a partir de él. Los círculos concéntricos sufren un reacomodo: el texto está mudo en cuanto a su autor mas abierto a la referencia. Aunque en seguida la duda: “¿es la significación verbal la significación completa? ¿Hay un excedente de sentido que va más allá del signo lingüístico?” (Ricoeur, 1999, p. 58) ¿y ese excedente de sentido, que habita en las obras literarias, es parte de su significación?

Para explicar la complejidad del símbolo, Ricoeur acude a la metáfora: ambas son estructuras de doble sentido, con su lado semántico y su lado no semántico, con una significación primaria que se vincula a una secundaria. Pero el símbolo establece correspondencias entre el hombre, las cosas y el cosmos. Si bien, cuenta con un primer sentido explícito y evidente, donde “las metáforas son sólo la superficie lingüística, [existe algo] que pide ser llevado en símbolos al lenguaje, pero que nunca pasa a ser lenguaje completamente”. Ese algo es “poderoso, eficaz, enérgico”: es el universo de lo sagrado, eso que el lenguaje capta como “espuma” (Ricoeur, 1999, pp. 82 y 76). Por eso, “decir algo de algo” (Ricoeur, 2009, p. 24) es interpretar, mas decir algo sobre ese excedente de sentido es quedarse literalmente sin palabras, sin aliento y fascinado ante el estrato no lingüístico del símbolo.

El asunto, en cuanto a una hermenéutica del texto literario (equívoco por ser un discurso simbólico y metafórico y, por lo tanto, polisémico), compete entonces al problema de la referencia. Al vincular el sentido primero con el sentido segundo (sin importar que el primero oscurezca o manifieste al segundo) se realiza el trabajo de interpretación.

Así, la referencia nos conduce al amor y al erotismo. Si fuera de la literatura ambos sobreviven como discursos cargados de símbolos (artificios que se alejan de “lo natural”, de la reproducción), al interior de la literatura esa carga se recrudescer: artificio que se expone como un nuevo artificio. Ese algo “poderoso, eficaz, enérgico” del que

habla Ricoeur, sienta en ellos una de sus estancias, promete la posibilidad de *comprender* nuestros instintos sometidos desde hace miles de años por las riendas del trabajo.

Cierto: los amantes son los eternos buscadores de absolutos. Pero “la idea de absoluto sólo pudo originarse en la conciencia de lo relativo” (Caruso, 2005, p. 69). Y es la preponderancia de lo relativo, el dominio de los interdictos por encima de las transgresiones, el que ocasiona la distancia. No hay que olvidarlo: el amor es una de las grandes revoluciones, una transgresión mayor, por eso se ha querido organizarlo y reducirlo al orbe de lo permitido.

Y es que todo parece indicar que con el surgimiento de los nombres de Abelardo y de Heloísa nace también el amor trágico. Desde entonces, fantaseamos con las historias que nos transportan a otro tiempo y a otro espacio, y pocas veces obtenemos un amor feliz. Queremos experimentar la pasión, ansiamos desear y ser deseados, habitar el sobresalto. Tentación que no pocas veces nos deja la piel (o el alma) cubierta de cicatrices.

Cuando de amor cortés se trata, asegura Denis de Rougemont a propósito de *Tristán e Isolda*, somos unos masoquistas. ¿Será entonces el masoquismo una de nuestras creaciones originales o también se admite en Oriente? Y me refiero en exclusiva al masoquismo artístico, a la escuela de Sacher-Masoch, donde no resisto la tentación de vincular el nombre de su famosa protagonista con la Wanda de Inés Arredondo.

García Ponce nos aclara:

Denis de Rougemont es un escritor conservador que cree en las virtudes del amor positivo y considera que la literatura occidental está condenada a celebrar el amor trágico, ante la imposibilidad de encontrar dentro de la “normalidad” su forma de realización. Y, en el caso de Musil, y en otros muchos casos ilustres, entre los que se cuenta el mismo Nabokov, su “anormalidad” no es más que el medio para llegar a una más alta forma de “normalidad”, tal vez utópica, tal vez imposible dentro de los límites de la “realidad establecida”, pero que precisamente su literatura nos muestra como un deslumbrante ejemplo de una posibilidad diferente. (García Ponce, 1981, pp. 26-27)

Sin duda, también es el caso de García Ponce y de Arredondo, quienes no olvidan el peso de la tradición ni el mito del amor cortés y proponen a través de la “anormalidad” de sus historias “una más alta forma de normalidad”. No se niega la celebración del amor trágico, pero esta celebración no se ve como una condena. Se trata, más bien, de asimilación: si el amor cortés nos hereda el masoquismo, esa propensión no es negativa sino estética. Y es eso lo realmente perturbador.

Nada impide entonces asimilar la categoría de lo sagrado con otras categorías cuando se comparten cualidades. Nada impide que lo revelado coincida en otras tantas representaciones y que de ahí –de su conjunción– surja una hermenéutica. Estoy convencida de que el fin último de la literatura es el silencio, eso que en García Ponce y en Arredondo a veces se llama amor y a veces se llama erotismo. Eso mismo que para Ricoeur es el excedente de sentido.

### **Referencias bibliográficas:**

Caruso, I. (2005) *La separación de los amantes*. México: Siglo XXI.

- Gadamer, HG. (1993) *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- García Ponce, J. (1981) *La errancia sin fin*. Barcelona: Anagrama.
- Ricoeur, P. (1999) *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Madrid: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2009) *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.

## El punto de partida del filosofar en Heidegger y Natorp

Martínez, Luciana; Pelegrín, Laura (UBA)

Para Kant el método de la filosofía tiene diversas vertientes, una de cuyas distinciones diferencia el método progresivo y el regresivo (Kant, 1968, pp. 148 y ss). Nuestro trabajo se ocupa de una de las apropiaciones contemporáneas del método regresivo, que ha sido definido como el de la “reducción del *factum* a la ley”. Pero los debates entre la fenomenología y el neokantismo han echado luz sobre algunas de sus aristas problemáticas. Una de las dificultades de esta variante del método es la de la identificación del *factum* y la de las consecuencias que se derivan de esta decisión metodológica. Para filósofos neokantianos como Paul Natorp, el punto de partida de la investigación filosófica son los resultados de la ciencia (Natorp, 1904, §§2-5).

Uno de los principales detractores de la variante del neokantismo en la que se inscribe Natorp es la propuesta heideggeriana, que, para algunos comentadores, inaugura la “fenomenología hermenéutica” (Pöggeler, 1990, p.70). Esa tesis heideggeriana considera como punto de partida, como hecho fundamental, ya no la experiencia teórica, sino la experiencia natural. Frente a posturas científicas que reducen el *factum* a lo dado a la conciencia científica, por una parte, y frente a posturas sensualistas que lo reducen al “dato sensible”, por otra, la investigación fenomenológica se presenta en Heidegger como un intento de recuperación del ámbito propio de “las cosas mismas” a través de un análisis crítico respecto del concepto de “lo dado”<sup>1</sup>.

El curso de Heidegger de 1919, titulado en su versión española *La idea de la filosofía y el problema de las cosmovisiones*, así como también gran parte de las lecciones tempranas de Friburgo, puede interpretarse como abocado principalmente a ese problema. En efecto, allí Heidegger indaga qué es en verdad lo “dado”, lo que un método de análisis trascendental regresivo puede tomar legítimamente como *factum*, y cuál es la forma legítima de explicitación de su ser de derecho. Con esto, el paradigma heideggeriano pretende alcanzar mayor potencia explicativa y principios aún más fundamentales que aquellos otorgados por el método reductivo que parte de la ciencia como hecho, variante metódica que aquí retomamos en la propuesta de Natorp.

El objetivo de nuestro trabajo es elucidar con precisión esa crítica de Heidegger a la metodología de los primeros neokantianos de Marburgo. Para ello, es necesario, en primer lugar exponer qué entiende Natorp que es tarea de la filosofía, y cuál le asigna por su parte Heidegger. En la primera sección de este trabajo, luego, desarrollaremos la caracterización de Natorp de la filosofía como ciencia fundamental (*Grundwissenschaft*), por una parte, y la de Heidegger, en sus primeros cursos, que la señala como ciencia originaria (*Urwissenschaft*). Veremos en esa revisión que los dos modelos la consideran fundamento del conocimiento en general. Pero que, cada uno a su modo, señalan que el acceso a ella está mediado y es necesario garantizar el abordaje metodológico adecuado. Para Natorp, en las ciencias particulares el conocimiento se encuentra objetivado en su mayor grado, de modo que constituyen el punto de partida deseable. Heidegger, por su parte, encuentra ese *factum* insuficiente y opta por tomar como punto de partida metodológico la experiencia fáctica. Cada uno se sustenta en firmes argumentos y esgrime además objeciones a la alternativa escogida por el otro. En nuestro trabajo mostramos cómo el debate se funda en las consideraciones acerca del ámbito de incumbencia de la filosofía. La clave no es la elección del dato, sino el objetivo de una filosofía científica.

<sup>1</sup> “Los cursos en modo de conferencia de 1919-1923 introducen la ‘hermenéutica de la facticidad’ como una extensión del principio fenomenológico de evidencia”, comenta Crowell. Cf. Crowell, 2001, p. 34.

Tras ese racconto de ambas consideraciones generales de la filosofía, es menester rastrear y describir en detalle los rasgos del método regresivo, tal y como lo abordan los filósofos de la así llamada “Escuela de Marburgo”. Elegimos como representante de esa escuela a Paul Natorp en primer lugar porque aborda el problema de manera explícita, en segundo término porque la fenomenología es su interlocutor, y en tercer término porque es el representante de esa filosofía al que Heidegger alude con mayor frecuencia en el contexto de este problema. Así, la segunda parte de nuestro texto desarrolla la presentación del método regresivo que se encuentra en los textos de Natorp.

Finalmente detallamos las objeciones de Heidegger a ese método, tal y como se esgrimen en los cursos tempranos de Friburgo a los que ya hemos hecho referencia aquí.

## **I. La filosofía como *Grundwissenschaft* (Natorp) y la filosofía como *Urwissenschaft* (Heidegger).**

### **I. 1. La filosofía como ciencia primera en Natorp.**

Para Natorp la filosofía es la ciencia que tiene a cargo la tarea de desplegar los principios fundamentales para establecer la legalidad del conocer objetivo. Esta ciencia es en este sentido la ciencia fundamental del conocer. Al comienzo de *Propedéutica Filosófica* Natorp establece una caracterización general de la filosofía como ciencia fundamental. Al igual que gran parte de la tradición filosófica, señala que su objetivo es encontrar el fundamento último de la unidad de los conocimientos humanos. Por ser fundamento, la filosofía no puede depender de otra ciencia. Por lo tanto, debe fundamentarse a sí misma y, a partir de allí, brindar los cimientos para las restantes ciencias (Natorp, 1904, §7; Natorp, 1887, p. 257). Esto es lo que Natorp denomina *el criterio formal* que debe cumplimentar para constituirse en la ciencia primera buscada.

A este criterio formal de auto-fundamentación añade un *criterio material*. Esta disciplina, como centro nuclear del conocimiento, debe delimitar las regiones de los restantes objetos del conocimiento. Sin embargo, no debe ser pretensión suya contribuir al contenido de las ciencias particulares, sino brindar los principios últimos, la legalidad propia, del pensamiento en general y, consecuentemente, la normatividad elemental en la que se despliegan los otros ámbitos del conocimiento humano. Por ello, señala Natorp, la filosofía se dirige más bien al centro del problema y no a su periferia. Luego, no puede depender en sus principios de ninguna otra ciencia y su tarea consiste en auto-fundamentarse para brindar condiciones de legitimidad a los otros ámbitos del saber. A cada ciencia o teoría particular pertenece un campo o región de objetos determinados. Lo que busca la filosofía es un encadenamiento coherente de leyes, de modo tal que todas las leyes particulares de cada región temática se integren en un sistema total unificado (Natorp, 1887, p. 257). La filosofía, como ciencia fundamental, tendrá como objetivo mostrar la estructura legal interna de ese sistema. Debe indagar en virtud de qué condiciones son conocidos los objetos en la experiencia; cuáles son los requisitos que debe cumplimentar el conocimiento de objetos para ser calificado como auténtico.

### **I. 2. La filosofía como ciencia primera en Heidegger.**

En el tomo 56/57 del GA (Cf. Heidegger 1987, 2005), Heidegger dirige su esfuerzo teórico a mostrar el carácter científico de la filosofía, en particular, que la disciplina filosófica debe ser una “ciencia del origen”. Que la filosofía sea una ciencia significa que detenta un rigor propio que la distingue de las cosmovisiones. Por ello, la primera

parte del curso exhibe la insuficiencia teórica de la filosofía de las visiones del mundo y su carácter no filosófico (Heidegger, 1987, 2005, §1). La filosofía es científica en tanto posee un rigor propio de su género. De hecho, para Heidegger, la filosofía es tan rigurosa como la matemática. Así, señala:

El rigor (*Streng*) de la ciencia filosófica no es el mismo que el de la ciencia natural matemática; no es el rigor de una argumentación constrictiva, pero la filosofía no es por eso menos rigurosa que la matemática. El rigor matemático no es el rigor por antonomasia. El rigor de la expresión filosófica significa concentración en la autenticidad de las relaciones vitales en la vida concreta misma (Heidegger, 1993, p. 231).

La rigurosidad de la disciplina, además de marcar su diferencia respecto de las cosmovisiones, determina también su autonomía con respecto a las restantes ciencias. De hecho, para Heidegger la fenomenología “satisface por primera vez radicalmente la idea de la ciencia” (Heidegger, 1993, p. 171).

Por otro lado, la filosofía no sólo es científica, sino que también es “ciencia del origen”. Esto significa que su objetivo debe ser poner de manifiesto tanto el origen como la ramificación del *ámbito* de problemas de las ciencias. La idea de la filosofía como ciencia no puede ser explicada sino a partir de sí misma, si quiere tener el estatuto de *Urwissenschaft*.

Así comprendida, la filosofía debe determinarse mediante un método que a la vez sea científico y originario. Sólo con la ayuda de un método adecuado se puede alcanzar el objeto de esta ciencia primera (Heidegger, 1987, 2005, §2). Así, además de la rigurosidad que debe detentar toda ciencia, la filosofía no puede depender en sus supuestos y fundamentos de ninguna otra. Luego, la primera prescripción metodológica de la filosofía como ciencia primera es la auto-fundamentación. La ciencia primera no puede depender de ninguna otra y debe obtener su fundamento a partir de sí misma. Este es uno de los “problemas” a los que debe hacer frente la disciplina para lograr el fin perseguido.

Por otra parte, en tanto “el sentido de cada método científico genuino arranca inicialmente de la naturaleza del objeto de la ciencia en cuestión”, se debe establecer cuál es el ámbito propio de esta ciencia (Heidegger, 1987, 2005, §2). De este modo, el segundo momento consiste en determinar cuál es propiamente su objeto. Cómo se lleva a cabo esto en la propuesta neokantiana y en el caso de Heidegger será analizado en los siguientes apartados de este trabajo.

## **II. El método en Natorp.**

Si se considera que la filosofía debe ser una ciencia fundamental, tal que asegure la unidad de los conocimientos humanos, poniendo de manifiesto su fundamento último, el modo como emprenda esa tarea debe ser crítico. La filosofía debe ser filosofía crítica. Esto quiere decir para Natorp que la búsqueda de la unidad del conocimiento no debe realizarse en los objetos, sino en el conocimiento mismo y su legalidad. Así, lo que define a la filosofía es el método. La filosofía es método crítico. Y por esto, es un método inmanente: busca las condiciones del conocimiento en el conocimiento mismo, y no en algo trascendente a él. Con esta afirmación, Natorp configura dos interlocutores polémicos: las posturas metafísicas, que consideran como punto de partida de la indagación un fundamento presupuesto como dado, y, por otra parte, el empirismo

anómico, que interpreta que las determinaciones que son punto de partida de la indagación están dadas por los sentidos.

Si el método crítico, a diferencia de las dos tendencias teóricas discutidas, busca los fundamentos del conocimiento en el conocimiento mismo, es menester precisar dónde debe inaugurarse la indagación. Natorp encuentra dos alternativas posibles: empezar la indagación en el conocimiento espontáneo u ordinario, o bien partir del conocimiento de las ciencias. La primera posibilidad consiste, pues, en investigar el conocimiento espontáneo. Natorp considera que ésta fue la vía de indagación seguida por Aristóteles y encuentra en ella falencias estructurales que impiden alcanzar el fin perseguido. En primer lugar, el punto de partida de esta vía es la percepción, la cual pretende poseer la simple reproducción del objeto. Esta consideración tiene para Natorp dos problemas: primero que la percepción no es algo simple, sino que involucra una multiplicidad multiforme. Además, por otra parte, reclama un mayor detenimiento en la distinción entre la percepción propiamente dicha, que ocurre en presencia del objeto, y la reproducción, que se da en ausencia.

En segundo término, las consideraciones del conocimiento espontáneo suponen un sustrato en el que se dan los accidentes. Es decir, suponen una base y, a partir de esto, fundan todas las determinaciones subsiguientes. El error de esto es metodológico: el conocimiento espontáneo admite como dado el fundamento buscado. Para Natorp, nuestro uso de lenguaje, cuyas oraciones se estructuran en la forma de un sujeto y un predicado, alimenta esta confusión.

El proceder científico, en cambio, considera como dadas las variaciones y, a partir de ellas, busca su sustrato. Por esto, Natorp considera que los productos de la ciencia constituyen un punto de partida apropiado en la búsqueda filosófica. Por otra parte, es característico de las ciencias sustituir las cualidades sensoriales, que eran el punto de partida en el conocimiento espontáneo, por cualidades físicas definidas cuantitativamente. Esto les permite poder referir los elementos no uniformes a propiedades que se expresan de forma legal. Así la ciencia puede alcanzar, cree Natorp, una comprensión genuina del orden natural que no contiene los supuestos metafísicos que hallamos a la base del conocimiento espontáneo.

El método que caracteriza a la filosofía tiene su punto de partida en las ciencias particulares como objetivaciones de la cultura pero difiere de ellas. La filosofía crítica pretende indagar las condiciones de *todo* conocimiento. A diferencia de las ciencias particulares, dirigidas a la diversidad de los fenómenos, la filosofía se ocupa de las condiciones *en general* del conocimiento de estos fenómenos.

Otro rasgo característico de este punto de partida es su dinamismo. No hay un dato rígido, acabado, sino un devenir. Lo propiamente dado a la investigación filosófica no es un cúmulo estático de saberes acabados, sino un problema. El método es evolutivo, capaz de una evolución infinita. Natorp lo caracteriza como camino, como proceso. Como la equis indeterminada de una ecuación matemática.

### **III. La crítica de Heidegger al método regresivo.**

A continuación reponemos la línea argumental mediante la cual Heidegger pretende demostrar la insuficiencia del método regresivo de la investigación así concebida. Antes de avanzar en este punto, debe indicarse aquí que el joven profesor es cauto en su tratamiento de la filosofía de Natorp y le dedica especial atención en ese curso, diferenciando con claridad los argumentos que se hallan en su *Introducción a la Psicología*, argumentos que Heidegger encuentra más sofisticados, de las propuestas metódicas de la Escuela de Marburgo en sus otras variantes. Nuestra reconstrucción

obedece a textos de Natorp en los que esa distinción no es tan marcada, de modo que las objeciones de Heidegger al neokantismo marburgués en general, valen también en este caso.

El punto de partida de Heidegger es la comparación de dos vivencias. La vivencia de la pregunta por lo que hay en general, por una parte, y la vivencia del mundo circundante, por otra. El contraste permite advertir la artificiosidad de un modo de indagación filosófica, que es el que sustrae los objetos de la esfera de significatividad. Inmediata y regularmente, sostiene Heidegger, hay un mundear para mí en el que yo *ya* participo. Los entes se presentan siempre como ya significativos, como ya puestos en el entramado significativo que es el mundo. La experiencia de dirigirme hacia algo, la experiencia, por ejemplo, de ponerme *ante* una cátedra, es posterior y está condicionada por la vivencia de ese mundear.

El ejemplo de la cátedra ha dejado en claro para Heidegger que nuestras vivencias se enmarcan primariamente en un mundo circundante. El experimentar ese mundo circundante radica en la esencia de la vida: sólo en ocasiones excepcionales estamos instalados en una actitud teórica. Inmediata y regularmente nos comportamos en la significatividad, sin traer a la conciencia los objetos en tanto tales. No nos detenemos en el ser rojo de la silla, en su materialidad plástica: la usamos para sentarnos. El mundear es preeminente respecto de la actitud teórica.

Además, por otra parte, Heidegger constata que el aferramiento a lo teórico es un obstáculo que impide el acceso al ámbito de la vivencia del mundo circundante. La teoría involucra así una insuficiencia doble: por una parte, el comportamiento teórico no es originario, por otra obstaculiza el acceso al ámbito del mundo circundante, que sí lo es.

Por eso, para Heidegger el método que rastreamos en Natorp obtura los rasgos que definen nuestra experiencia del mundo. Y esto, a su vez, por dos motivos. En primer lugar, en tanto el planteo mismo es teórico. En segundo lugar, porque el espacio fenoménico al que se aboca lo es. El problema del abordaje teórico es precisamente que involucra una delimitación unilateral, en tanto al tematizar la vivencia elimina el carácter vital que la constituye.

Decidir tomar el conocimiento dado y operar regresivamente desde allí, para hallar las condiciones que yacen en la base de su posibilidad involucra ya una incapacidad metódica de abordar el mundo circundante. Desde el principio mismo hay una ceguera teórica que impide vivenciar el mundo circundante, que obtura toda vivencia. Dice Heidegger que “una pregunta teórica acerca del mundo circundante (...) distorsiona el sentido de ese mundo”, pues “la acción del ‘mundear’ no se determina teóricamente, sino que se vive como ‘algo que mundeae’” (Heidegger, 2005, p. 110). El dato que metódicamente toma Natorp en consideración es teórico: la filosofía debe rastrear la estructura lógica subyacente del conocimiento científico, y lo hace desarrollando una teoría del conocimiento. Este punto de partida ha hecho de ella una teoría, un teorizar, y la ha incapacitado por eso para abordar las vivencias.

La teoretización implica una reflexión sobre la corriente vital y una subsiguiente “privación de vida” (*Entlebung*). Luego, para evitar la deformación del flujo vital, se debe hallar un método adecuado a esta región temática. El problema de Heidegger es aprehender el fenómeno de la vida sin recurrir a los instrumentos objetivantes de la tradición filosófica. Es necesario poner entre paréntesis la primacía de la actitud teórica para efectuar un análisis de las estructuras ontológicas de la vida fáctica.

Nos encontramos luego frente al problema del acceso a este ámbito originario no objetivado y su modo de expresión. Heidegger apela a la “comprensión” (*verstehen*) como forma de acceso. A diferencia de la conceptualización objetivante del acceso



teórico, el comprender se presenta como el punto de partida a partir del cual se puede dar expresión a las características fundamentales de la vida sin perder el flujo que la caracteriza. Este acceso espontáneo que la vida tiene a sí misma da la posibilidad de encontrar un modo de acceso que resulte adecuado a este peculiar campo temático. Se hace necesaria una conceptualización no objetivadora. Así el conocimiento comprensivo que se desprende de la facticidad vital se contrapone al conocimiento teoretizante del pensar científico. La vida fáctica es, luego, el punto de partida buscado.

En el paradigma heideggeriano, el movimiento de gestación de los conceptos no se da sólo en el marco de un movimiento vital, en su entorno significativo; se da en la vida histórica, en el mundo histórico. El método fenomenológico heideggeriano, pues, descubre lo que es propiamente “la cosa misma” no en el “haber” un algo en general sino primariamente en la “comparencia” de un entorno significativo que se da a sí mismo ante un yo situado. El ámbito originario de donación de los fenómenos es la vida fáctica en tanto que significativa. Por ello, Heidegger puede decir que el despertar de una determinada conciencia científica es el producto de la vida misma y no el resultado de ningún examen teórico ni de una reglamentación práctica.

#### **IV. Conclusiones.**

Rastreando las concepciones de Natorp y del joven Heidegger, hallamos dos modos de concebir la filosofía como ciencia. Esta determinación de la disciplina que enfatiza su rigor es rasgo común. Pero el ámbito de incumbencia que cada uno le atribuye se diferencia notablemente. Esta distinción es determinante respecto del modo de su caracterización. Para Natorp la tarea de la filosofía primera es hallar las condiciones universales que están a la base del conocimiento en general. Y por eso la considera una *Grund-wissenschaft*, una ciencia básica, fundamental. Para Heidegger, cambio, es menester ir aún más atrás, y buscar los fundamentos del conocimiento, que son asimismo fundamentos del sentido en general, de nuestro ser en el mundo. Heidegger reclama una *Ur-wissenschaft*, una ciencia originaria. Y entiende el concepto de “origen” en su sentido más fuerte.

Para hallar las condiciones del conocimiento en general, basta con rastrear en las objetivaciones más sofisticadas de nuestro conocimiento: basta con hallar en las ciencias los fundamentos legales. Para Heidegger, la significatividad no se agota en ese modo del acceso a los entes. Por el contrario, justo en el abordaje teórico que las ciencias involucran, los elementos vitales se obturan. Y esos elementos son cruciales para comprender la experiencia en general, para comprender la significatividad que signa nuestra vida.

#### **Referencias Bibliográficas:**

- Crowell, S.G. (2001), Husserl, Heidegger and the Space of Meaning, Northwestern UP, Evanston.
- Heidegger, M. (1976) *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (1987) *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1993) *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (2005) *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona: Herder. Traducción de Jesús Adrián Escudero.
- Kant, I. (1968) *Kants Werke. Akademie Textausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter. Tomo IX.

- Kisiel, T. (1993) *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, California: University of California Press.
- Natorp, P. (1887) „Ueber objective und subjektive Begründung der Erkenntnis“ En: *Philosophische Monatshefte*, N° 23, pp. 257 – 286.
- Natorp, P. (1904) *Philosophische Propädeutik*, Marburg: Elbertsche Verlagsbuchhandlung.
- Pöggeler, O. (1990) *Martin Heidegger's Path of Thinking*, Atlantic Highland: Humanities Press International.

## **Nietzsche y la hermenéutica agonal. De la asimilación a la fisiografía** Martínez Becerra, Pablo (Universidad de Playa Ancha, Valparaíso-Chile)

### **I. La vida como «interpretación»**

Nietzsche sostiene que «la esencia íntima del ser es voluntad de poder» (Nietzsche, 1999, p.260). Esto significa que la realidad puede ser entendida como un devenir por todas partes activo y, a la vez, como un movimiento de acrecentamiento. Podríamos añadir que, para él, la palabra «vida» es la que mejor refleja esta visión de la actividad cósmica.

Sin embargo, sucede que pese a ser la vida el tema único de la realidad, no la encontraremos nunca en sí misma, pura, sin contornos definidos, sino que ella estará siempre configurada, estructurada, tomando diversas formas. Esto se debe a que la vida no es una fuente, un sustrato, que manteniéndose ella misma inalterable, genera cuanta forma hay en el mundo. Ciertamente, para Nietzsche, la vida no es distinta a sus diversas configuraciones, es decir, la vida es equivalente a distintas voluntades de poder. En otras palabras, el movimiento siempre se da fluctuando en múltiples formas y, por decirlo de algún modo, se expresa traducido y transpuesto. En este sentido, Nietzsche afirma que todo acontecer es «interpretación» (Nietzsche, 1999, p.38).

Por ello, como hace ver Müller-Lauter a instancias de Jaspers, «no solamente todas las percepciones, todo conocimiento y todo “saber” son interpretaciones, sino también todas las acciones y las operaciones, por cierto todos los acontecimientos» (Müller-Lauter, 1980, p.267).

#### **1. Mundo inorgánico e interpretación**

En lo que respecta a lo inorgánico, se puede decir que sus movimientos se ejecutan desde una actividad interpretativa que determina una perspectiva y una particularidad. Cada ser inorgánico («carbón, diamante, grafito»), ejecutando un «trabajo molecular en la transformación» afirma su índole propia (Nietzsche, 1999, p.374). Por este motivo, no podemos entender que en ellos exista una recepción pasiva de las fuerzas que se le oponen. Los seres inorgánicos ejercen una actividad «desde dentro» que genera un modo de ponerse en perspectiva. Las perspectivas que se van gestando son diversas, porque los seres inorgánicos, al igual que toda manifestación de voluntad de poder, difieren «en la *manera de aplicar la fuerza*» (Nietzsche, 1999, p.325s).

Cuando Nietzsche lee el *Mundo como voluntad y representación* y se detiene para masticar lo que Schopenhauer expone acerca de la música, encuentra una referencia al físico Chladni (1756-1827). El experimento más conocido de este científico le será muy útil, como lo hace ver en su opúsculo *Sobre verdad y mentira*, para explicar la multitud de saltos interpretativos que se dan del mundo físico hasta llegar al lenguaje.

El experimento muestra cómo en una placa metálica que se la hace vibrar teniendo sobre ella arena, se realizan con los granos diversas figuras según sea la frecuencia de los sonidos. A Chladni, mediante este ensayo, no sólo le interesa pasearse por Europa para asombrar a las gentes, sino que quiere mostrar que hay leyes regulares que rigen la relación entre sonido y figura. A Nietzsche, en cambio, le importa dar cuenta de las constantes traducciones que se van realizando en todas las manifestaciones de la naturaleza. En este experimento el sonido parece hacerse imagen o como decía Napoleón al ver las figuras: «El sonido puede verse» (Morey, 2005, p.14). El sonido se

transpone o, por decirlo de alguna manera, metaforiza en figuras en la arena. Nietzsche advierte aquí una semejanza con nuestro oído, ya que éste, como receptor del sonido, también transpone de acuerdo a su estructura. Es decir, en la audición ya se ha dado un salto similar.

Sin duda, lo más destacable es que Nietzsche tiene a la mano un buen ejemplo para defender cómo todo en la realidad «hermeneutiza» agonalmente. Ciertamente, su modo de pensar queda avalado en el famoso experimento y, por eso, Nietzsche podrá ratificar, con más seguridad que Novalis, que «toda formación plástica, desde el cristal hasta el hombre» se explica como movimiento impedido (Morey, 2005, p.14), es decir, acústicamente. Es más, en esta experiencia, simple de efectuar pero asombrosa a la vez, encuentra una base explicativa del perspectivismo presente en el mundo inorgánico.

Para Nietzsche, en el mundo inorgánico, y consecuentemente en el orgánico, se manifiesta una resistencia de una fuerza con respecto de otra que conduce a su inmediata traducción y transposición. La arena contra la placa y el sonido, nuestro oído y todo el cuerpo frente a movimientos y sonidos externos. Lo que da la forma es el obstáculo, sean estos internos, sean estos externos. Es evidente, que la forma es siempre una traducción, un trastoque de plano, que impide concebir una forma originaria. La vida se aparece como un mundo de *resonancias* y de ecos.

Agreguemos que Nietzsche, sin afirmar el prisma teleológico, no puede ver un movimiento ciego ni siquiera en lo inorgánico. A este nivel, se dan procesos equiparables a ciertas actividades cognoscitivas propias de los seres orgánicos. En este sentido, afirma Nietzsche que «“pensar”, en el estadio primitivo (preorgánico) es *realizar formas*, como en los cristales» (Nietzsche, 1999, p.687s). Es más, como hemos establecido en otro lugar, Nietzsche se va a ver exigido a atribuir una especie de percepción a lo inorgánico. Sin embargo, para él, esta forma de percepción viene a configurar un modo seguro de aproximación interpretativa que no integra el conflicto interno de interpretaciones propias de lo orgánico.

## 2. Mundo orgánico e interpretación

Si bien, como hemos sostenido más arriba, los seres inorgánicos interpretan, lo hacen desde una interioridad que no sufre desdoble, ni conflicto perspectivístico, sino un encuentro de «fuerza contra fuerza» (Nietzsche, 1999, p.468) y, por lo mismo, sus movimientos son seguros. En cambio, el ser orgánico a ese choque de fuerza contra fuerza, le añade el pasado, bajo la forma de prejuicio. Por decirlo de algún modo, enfrenta la realidad desde la exterioridad que llamamos «conocimiento». Con la memoria y el conocimiento surge la división entre un dentro y un fuera. Por ello, Nietzsche afirma que es un error juzgar el desenvolvimiento de lo inorgánico como si fuese un acontecimiento exterior. La memoria presente en lo orgánico es la que genera un mundo de representaciones que, siendo una suerte de desliz de la naturaleza, constituye la verdadera exterioridad.

La vida se refina en la búsqueda del poder en el mundo orgánico y lo hace desde una perspectiva de sujeto, desde una muy particular afirmación de sí, que depende del conocimiento. Por ello, no ha de extrañar que Nietzsche entienda que un mosco si bien no «*dice yo*» como sí lo hace el hombre, «*hace yo*» gracias a una modalidad de conocimiento. Ese «*hacer yo*» del mosco, supone reflejar el mundo en sí mismo y separarse en cierta forma de él. En otras palabras, también el animal tiene como gozne de su propia existencia al conocimiento. A raíz de esto, Nietzsche expresa con humor: «si pudiéramos comunicarnos con la mosca, llegaríamos a saber que ella también

navega por el aire poseída por el mismo *pathos*, y se siente el centro volante de este mundo» (Nietzsche, 1998, p.17).

El cuerpo, sea este de animal, hombre o planta, se relaciona con lo real como un espejo. Conocemos el mundo por las modificaciones que en nuestro cuerpo se producen (Lange, 1896, p.411), en este sentido al conocer lo otro, el ser orgánico conoce conforme a su propia índole. Si continuamos con la metáfora del espejo, diremos que el cuerpo de cada ser constituye un espejo diferente, una suerte de *a priori* fisiológico diverso, que determina un modo, también diverso, de percibir la realidad. A partir de esta idea se entiende que Nietzsche afirme: «*Para las plantas el mundo es planta, para nosotros hombre*» (Nietzsche, 1999, p.469). El horizonte desde donde se interpreta el mundo en este nivel no es lingüístico sino dependiente de una estructura fisiológica.

Insistimos entonces en que la vida se desenvuelve en una constante «traducción». Sin embargo, al nivel de los seres con conocimiento, es decir, los seres que reflejan lo real al modo del espejo, es donde se genera la ficción de lo interior y lo exterior y, con ello, el error. Es más, el comercio de lo orgánico con el mundo tiene su centro en el conocimiento. El conocimiento, que viene a confundirse con la memoria, da lugar a que la actividad del ser orgánico se desenvuelve desde un pasado, desde un «prehistoria» nos dirá Nietzsche, por lo tanto ya no se trata de fuerza contra fuerza, sino de una perspectiva de error.

### 3. Instinto e interpretación

Nos interesa caracterizar el instinto en Nietzsche, porque es el horizonte hermenéutico, no sólo del animal, sino también del hombre. Nietzsche a partir de la lectura del libro de Zöllner *Acerca de la naturaleza de los cometas*, reafirma la idea de que «los instintos más elementales pueden devenir las formas más elevadas de la vida moral e intelectual» (Lannoy, 1952, p.185). El instinto es una evolución de la memoria, es decir, una forma de retención orientada a la acción bajo la forma de propensión.

La voluntad de poder en lo orgánico, como fuerza interpretante, se manifiesta en los instintos y en el conocimiento en general. A cada instinto le corresponde un modo juzgar el mundo, pero, todos ellos, guardan relación con un manera de acondicionar la vida. Es decir, los instintos pretenden hacer prosperar la índole de un organismo en particular. En este sentido, siendo el instinto un conocimiento que se arraiga a una tendencia, determina, a su vez, en qué se ha de fijar nuestro aparato cognoscitivo. Ocurre, entonces, que así como detrás de la conformación del instinto habla una vida que afirma y valora todo aquello que promueve su modo de ser, así, también, el mismo instinto viene a ser un juicio estimativo, no sólo respecto de cómo ha de operar determinado organismo, sino en relación con aquello que es útil conocer. En otras palabras, para que un juicio haya llegado a ser instinto se debe a una valoración que hace lo orgánico: ésta es la causa por la cual no toda percepción toma la forma del instinto. A su vez, cuando el instinto está conformado, regula la apropiación cognoscitiva de lo real. Por ello, se dice que el animal sólo tiene ojos para determinada clase de acontecimientos.

Pues bien, las apetencias y repulsas vitales que vienen a sintetizar los instintos, conforman el círculo de percepción del organismo. Nietzsche es claro al respecto cuando sostiene: «[...] tenemos sensibilidad para una clase de percepciones, para aquellas que necesitamos para nuestra conservación» (Nietzsche, 1999, p.108; Martínez, 2007, p.59). Explicando e ilustrando esta idea dice Heidegger: «Este ángulo visual y su correspondiente ámbito de visibilidad delimitan ya qué sale y qué no sale al encuentro del ser viviente. La lagartija, por ejemplo, oye el menor ruido en la hierba y no oye, en

cambio, un disparo de revolver hecho a su lado» (Heidegger, 2000, p.199). Los instintos son evaluaciones, juicios de valor, que condicionan todo encuentro con las fuerzas exteriores. Hay conocimientos que serían indigestos por lo que orgánicamente, puede ocurrir que instintivamente no sean relevantes y los ignoremos o simplemente no se tenga sentidos para ellos.

Los organismos desenvuelven sus operaciones vitales desde los instintos. Como tendencias orgánicas, «traducen las necesidades del individuo» (Ribot, 1900, p.9). En el hombre no ocurre cosa distinta y por más que éste quiera tratar a su vida intelectual como antítesis de la vida instintiva, veremos que en esa misma voluntad de oposición se expresa, también, una pulsión. El instinto como centro desde donde se hermeneutiza el devenir, es, a su vez, como hemos dicho, un centro de simplificación y economía.

Ahora bien, el instinto es transfiguración de la voluntad de poder, así como todas las manifestaciones animales, son transfiguraciones de dichos instintos. El cuerpo que es el *a priori* de actividad cognoscitiva animal toma su forma principal en el instinto. Llegamos al punto que central de esta exposición como es el de llegar a defender la continuidad que existe en la actividad valorativa y hermenéutica del instinto, y la ciencia y la filosofía.

## II. Filosofía y ciencia como interpretación

Cuando hablamos de filosofía y ciencia no podemos dejar de analizarlas aquí desde el mismo esquema ascensional que venimos utilizando. Es decir, al referirnos a ambas, no cabe dar un salto y decir que éstas nada tienen que ver con los instintos, los afectos, con el punto de vista del cuerpo. Para Nietzsche, la filosofía y la ciencia son el «lenguaje cifrado de los afectos».

### 1. La hermenéutica de la ciencia: simplificación y economía

En la primera mitad siglo XIX, antes de la aparición de la *Historia del materialismo* de Lange, en amplios sectores se entiende por ciencia al «materialismo» y, consecuentemente, a la explicación mecanicista del mundo. Con el imperio de esta concepción, resulta imposible que la filosofía tenga algo que decir respecto a la ciencia. Desde este horizonte, sucede que mientras la filosofía se dedica a introducir fantasmas metafísicos a la realidad, la ciencia, entendida como materialismo, pretende ser un «estudio exacto de la naturaleza». Sin embargo, gracias a Lange y su kantismo fisiológico, el conocimiento objetivo de la naturaleza y, por lo mismo, el estatuto epistémico de la ciencia defendido por los materialistas, va a sufrir una crítica demoledora. El centro de la crítica se encuentra en el análisis de los órganos de los sentidos. Para Lange, «la cualidad de nuestras percepciones sensibles depende por completo de la estructura de nuestros órganos» (Lange, 1896, p.4). Es aquí donde la pretendida comprensibilidad del mundo, que comienza desde los sentidos, queda refutada y, con ella, el materialismo.

En lo antes dicho, está implícita la idea de que así como nuestra percepción depende de la índole de nuestro cuerpo y sus órganos, así también, el conocimiento intelectual propio de la ciencia tiene la misma dependencia. Esto se debe a que, según Nietzsche, «nuestro *pensamiento*, en definitiva, no es sino un juego más refinado y entrelazado de la *vista*, el *oído*, el *tacto*» (Nietzsche, 1999, p.309). Se hace evidente, entonces, que el desarrollo de la ciencia no posee un criterio distinto al de la evolución del cuerpo y los sentidos que, como sabemos, es el fomento de un tipo de vida. La ciencia viene a completar lo que el ojo refleja del mundo.

Decimos, entonces, que en la ciencia se manifiesta una reducción a un lenguaje que está ligado al modo como transponemos metafóricamente la experiencia de los sentidos. En ciencia las metáforas más cómodas son aquellas derivadas de la vista y el tacto. Para Nietzsche, es claro que la visión mecanicista de la naturaleza viene a ser la que más se asienta en signos que se vinculan con las sensaciones táctiles. Dicho de otro modo, su explicación del devenir en base a presión y empuje es reducción a un lenguaje donde ha prejuzgado el tacto (Nietzsche, 1999, p.503). En este sentido la ciencia de la naturaleza es sintomatología. El científico cree haber entendido, mediante los signos que establece, esa gran *x* que hay tras ellos. Sin embargo, Nietzsche considera que el científico que tiene fe en haber alcanzado la adecuación con las cosas, se parece al sordo que viendo las figuras de Chladni juzga, sin más, acerca de la naturaleza de la música. Es decir, Nietzsche piensa que sería del todo inapropiado que «alguien que, no pudiendo oír, dictaminase sobre música y tono a partir de las figuras sonoras de Chladni» (Nietzsche, 1999, p.494). La traducción inherente a todo movimiento que vuelve imposible expresar lo originario como tal, se manifiesta en los conceptos de la ciencia.

Ahora bien, como expresamos más arriba, el criterio de crecimiento de la vida va de la mano de la simplificación y economía. Por eso, la ciencia establece, signos, fórmulas, que hacen el mundo manejable. Dicho en otro lenguaje, «la “voluntad de verdad” se desarrolla al servicio de la “voluntad de poder”» (Nietzsche, 1999, p.699).

Nietzsche coincide con Helmholtz, Avenarius, Mach y otros, en esta idea. Helmholtz había sido claro en su *Óptica fisiológica* en declarar que las ideas sólo tienen un valor práctico y simbólico (v. Höffding, 1907, p.615). Avenarius, por su parte, con menos claridad expositiva, expresa que «lo primero que hace el investigador para comprender el fenómeno que se le aparece como compuesto, es descomponerlo en una serie de fenómenos parciales simples, pues éstos o le son conocidos o puede subsumirlos bajo los conceptos análogos ya conocidos» (Avenarius, 1947, p.143). Mach, por su parte, en su libro sobre el *Desarrollo de la mecánica* (1883), que Nietzsche conocía como todo parece indicar, sostiene que «la economía, mediante la transmisión y concepción, pertenece a la esencia de la ciencia; en ella reside el momento estabilizador, explicativo y estético de la misma y ella se refleja evidentemente en el origen histórico de la ciencia» (Mach, 1949, p.17).

La ciencia a pesar de ser la parte más refinada del conocimiento humano, no deja de ser, por una parte, una manifestación del cuerpo del que la configura y, por otra, el resultado de un proceso de omisión de lo particular en vistas a la comunicación. Para Nietzsche, el intelecto y sus productos no tienen distinto sentido que el que poseen en la evolución animal los cuernos y las garras, a saber: el crecimiento de un modo de vida. La ciencia, como expresa Mach, fija, estabiliza, por decirlo de alguna manera, da garantías y estas garantías, nos diría Nietzsche, no se encuentran en cuernos y garras, sino en la ficción. La ficción va siempre de la mano del afán, necesario por cierto, de reducir y en la ciencia se advierte una voluntad de «querer-tomar-como-igual» (*Gleichnehmen-wollen*) (Nietzsche, 1999, p.631), para asegurar al hombre en general, no al individuo. La fuerza asimilante, plasmadora, estética a fin de cuentas, propia de la vida tiene en la ciencia uno de sus productos. La ciencia en Nietzsche no hace algo muy distinto a lo que, a juicio de Kant, hace la «metafísica dogmática», a saber: «piensa», pero no «conoce». El pensar de la ciencia va unido al establecimiento de reglas, pero, nos dice Nietzsche, «naturalmente con el establecimiento de regla[s] no se ha “conocido” todavía nada» (Nietzsche, 1999, p.187s). El hombre de ciencia posee en sí un instinto de conocimiento que le conduce a buscar «fórmulas abreviadas». Este instinto busca, ante todo, seguridad. Los científicos, sostiene Nietzsche expresamente, «sienten “seguridad”, mas detrás de esta seguridad intelectual se encuentra el

apaciguamiento del temor» (Nietzsche, 1999, p.188). Por tanto, el resorte que impulsa a la ciencia no tiene una índole distinta al que nos lleva a la religión.

En consecuencia, la ciencia no puede decir «“ello es”, sino “ello significa”» («„es ist“, sondern, „es bedeutet“»)(Nietzsche, 1999, p.699). Al entender de Nietzsche, la ciencia designa, no explica. Y afirma, en coincidencia con Mach, que va designando sólo aquello en lo que el hombre se va fijando conforme a su desenvolvimiento histórico y crecimiento vital.

Por lo antes dicho, es fácil entender que, por ejemplo, las perspectivas mecanicista y espiritualista sean, para Nietzsche, insuficientes a la hora de explicar el desenvolvimiento orgánico. Sin duda, para describir la actividad vital ambas sirven, pero sólo «a título simbólico» (Nietzsche, 1999, p.166).

Sin embargo, que todas las explicaciones del mundo reduzcan el acontecer a un lenguaje cifrado, no quiere decir que todas tengan la misma prioridad. En este sentido, dice Müller-Lauter que «permanece la pregunta de cuál especie de metafóricidad (*Bildhaftigkeit*) tiene preeminencia» (Müller-Lauter, 1978, p.197). De acuerdo con esto, en Nietzsche hay interpretaciones que retratan mejor el devenir o simplemente hay tropos que, desde cierto ángulo vital, vuelven más cómoda y manejable nuestra relación con el mundo. Esto último, ocurre con el mecanicismo que siendo una explicación burda, no sólo facilita en un comienzo la investigación científica, sino que le da probidad. Hay en el mecanicismo honestidad intelectual que rechaza la cualidades ocultas, pero no por ello se encuentra sobre ese «*instinto secreto* de la ciencia» como es «*el temor de lo incalculable*» (Nietzsche, 1999, p.188).

## 2. Ciencia y sublimación

Al entender de Nietzsche, en toda actividad orgánica hay sublimación y una suerte de «abstracción». En los seres orgánicos, como dice Nietzsche apoyándose en Zöllner, la vida se refina desde los instintos. A su vez, esta parte instintiva pretende mediante diversas transposiciones, asegurar que lo percibido, que es aquello a lo cual prestamos atención, sea útil al crecimiento de la vida. En otras palabras, la actividad perceptiva del ser orgánico tiene un interés práctico, vital que se ejerce desde una fuerza que se va depurando. En la naturaleza no sólo la araña teje su tela y el gusano elabora su seda, sino que aparece, también, el arte de la simulación y el mimetismo. Por tanto, existe un impulso de configuración que se sutaliza en diversos grados y, en el caso del hombre, los grados más altos son la filosofía y la ciencia. Podríamos decir que ambas son «sublimación».

Creemos que en Nietzsche la palabra sublimación ha de reservarse para las transfiguraciones más volátiles, como son, junto al arte y la religión, la filosofía y la ciencia. Toda interpretación es depuración, fijación de los rasgos que interesa preservar. La sublimación científica, al entender de Nietzsche, se manifiesta desde el impulso «antiestético» (*anti-aesthetisch*) de hacer el mundo calculable, manejable, útil y práctico. Sin embargo, tal tendencia difícilmente puede sacudirse del carácter artístico de toda expresión lingüística.

Podemos preguntar con Nietzsche: ¿Qué impulsos sublima el científico? Podríamos sostener que refina impulsos que no son distintos a los que mueven el «ideal ascético». Dice Nietzsche en *La genealogía de la moral*, que «ambos, ciencia e ideal ascético, se apoyan, en efecto, sobre el mismo terreno [...]: a saber, sobre la misma fe en la inestimabilidad, incriticabilidad de la verdad, y por esto mismo son necesariamente aliados» (Nietzsche, 1994, p.176). Un impulso a la seguridad funda esa fe y ese impulso sintomatiza sobre la base de un «*empobrecimiento de la vida*».



Si la ciencia es fruto del refinamiento de un impulso paupérrimo, ¿por qué razón Nietzsche no la deja definitivamente de lado? A nuestro entender, no la proscribió porque la ciencia puede llevarse a cabo de otra manera. Es más, esta otra forma de hacer ciencia, Nietzsche la había encontrado ya elaborada en muchos de los autores que había usado como fuente. La misma filosofía de la ciencia presente en Lange se vislumbraba como el resultado de otras pulsiones. Sin duda, para Nietzsche, muchos de los autores pedidos en la época de académico en Basilea, manifestaban un *pathos* más saludable. En estos círculos científicos que a Nietzsche le resultan apreciables, «la creencia absoluta en los átomos ha desaparecido, así como otros dogmas; no admite ya que el mundo esté en absoluto constituido tal como lo conocen nuestros ojos y oídos» (Lange, 1896, p.105). Para Nietzsche, otras fuerzas morales operan tras estas afirmaciones, sólo los tozudos y cabezas duras, entre los que se cuenta, al entender de Lange el médico Czolbe, siguen defendiendo «el acuerdo del mundo real con el mundo de los sentidos» (Lange, 1896, p.4). En definitiva, Nietzsche cree que es posible que en la ciencia hablen los instintos saludables.

### 3. La filosofía y su hermenéutica del devenir

En la filosofía, como en la ciencia, la vida se hace conciente de sí y, en una y otra disciplina, puede hablar la salud o bien la enfermedad. No hay duda que hay una filosofía que surge como impulso estético que no pretende corregir la vida, ni menos transformarse en su antítesis, existe otra que naciendo de un impulso moral se esfuerza por acomodar el devenir al ser, que es, en lo más recóndito un «deber ser» artificial. En definitiva, para Nietzsche se manifiesta, por un lado, la filosofía que nace de la exhuberancia, por otro, la que es fruto del miedo al devenir.

En lo que a la escritura filosófica se refiere en ella habla el carácter bajo la impronta del estilo, es decir, en ella habla el modo de ser del individuo que tiene su centro en las pulsiones del cuerpo. Por ello, la filosofía no puede ser menos que fisiografía y, por lo mismo, sintomatología de la vida afectiva del filósofo.

Muchos pasajes de la obra de Nietzsche son elocuentes al respecto. En un fragmento del verano de 1883 en el que, hablando de los músicos, termina refiriéndose a los filósofos, sostiene:

Pero también entre los grandes filósofos hay esta inocencia: ellos no tienen conciencia de *que hablan de sí mismos*, creen que se trata “de la verdad”, pero en definitiva se trata de ellos. O mejor dicho: el impulso predominante en ellos se saca a la luz, y ello con la mayor impudicia e inocencia [...] El filósofo no es más que una especie de oportunidad y posibilidad para que el impulso llegue a hablar» (Nietzsche, 1999, p.262).

El filósofo parece vibrar como vibra la placa metálica de Chladni, sólo que a través de su cuerpo no resuena el enigma de la vida transpuesto en figuras hechas en la arena, sino en palabras. Sin embargo, esas palabras son metáforas no muy distintas a esas figuras que el sonido realiza con la arena y que llevaban a exclamar al mismísimo Napoleón: «el sonido puede verse». Por ello, cuando miramos la obra del filósofo nosotros afirmamos asombrados: «¡el cuerpo y sus impulsos pueden, no sólo escucharse, sino, también, leerse!».

## Referencias Bibliográficas

- Avenarius, R. (1947) La filosofía como el pensar el mundo de acuerdo con el principio del menor gasto de energía. Buenos Aires: Losada.
- Heidegger, M. (2000) Nietzsche I. Barcelona: Destino.
- Höfding, H. (1907) Historia de la filosofía moderna. v.II. Madrid: Daniel Jorro.
- Lange, F. A. (1896) Geschichte des Materialismus und seiner Bedeutung in der Gegenwart. v. I. Leipzig: Baedeker.
- Lange, F. A. (1896) Geschichte des Materialismus und seiner Bedeutung in der Gegenwart. v. II, Leipzig: Baedeker.
- Lannoy, J. C. (1952) Nietzsche ou l'histoire d'un égocentrisme athée. Paris: Desclée de Brouwer.
- Nietzsche, F. (1994) La genealogía de la moral. Madrid: Alianza.
- (1998) Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Madrid: Tecnos.
- (1999) Kritische Studienausgabe. München: Walter de Gruyter. (15 vol.)
- Mach, E. (1949) Desarrollo histórico-crítico de la mecánica. Buenos Aires-México: Espasa-Calpe.
- Martínez Becerra, P. (2007) Nietzsche y el despliegue de la libertad. Santiago de Chile: Ril.
- Morey, M. (2005) Introducción. Las máscaras de Chladni. En Picó Sentelles, D. Filosofía de la escucha. El concepto de música en el pensamiento de Friedrich Nietzsche. Barcelona: Crítica, pp.9-29.
- Müller-Lauter, W. (1978) Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche. En Nietzsche-Studien, VII, pp.189-223.
- Müller-Lauter, W. (1980) Nietzsche Lehre vom Willen zur Macht. En Nietzsche, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, pp.234-287.
- Ribot, Th. (1900) La psicología de los sentimientos. Madrid: Librería Fernando Fé-Victoriano Suárez.

## La dimensión afectiva del discurso teórico en la filosofía del primer Heidegger

Mascaró, Luciano (CONICET, UBACyT, ANCBA)

### Introducción: Teoricidad y afectividad.

Tomando como punto de partida el tratamiento de la cooriginareidad de los fenómenos existenciales, tal como fuera realizado en *Ser y Tiempo*, y adhiriendo a la interpretación allí formulada del discurso científico como una derivación de formas más originarias de la comprensión, esta investigación se cuestiona, en primer lugar la posibilidad fáctica de uno o varios estados de ánimo asociados a la actitud teórica de la ciencia, en contraste con la tradicional postura que coliga la científicidad del discurso a la ausencia de dimensión afectiva. En un segundo momento, se intentará explicitar las características de tales estados de ánimo, acompañando a Heidegger en un regreso al estudio Aristotélico de los fenómenos del bienestar, y el solaz, como condiciones afectivas de posibilidad del teorizar. Por último, se realizará una reinterpretación de dichos fenómenos y consiguiente conversión en la disposición afectiva de la apacibilidad, como temple anímico propio de la tematización científica.

### 1. El *Ahí* del ser-ahí: la apertura

La apertura [*Erschlossenheit*] posee una estructura compleja, integrada por una serie de notas determinadas por un mismo nivel de originariedad. El *Ahí* del Ser-Ahí queda articulado por tres existenciaros: Disposición afectiva, Discurso, y Comprensión. Estas tres estructuras carecen de un orden de fundamentación, por el contrario, con ocasión del tratamiento de esta triple configuración, Heidegger destaca el fenómeno de la *cooriginariedad* de los existenciaros, tradicionalmente relegado por la filosofía, afanada en señalar el principio último y fundamental de toda organización existencial.

En consonancia con estos principios, Heidegger destaca que la disposición afectiva posee su propio tipo de comprensión. Al tratarse de dos estructuras cooriginarias, todo encontrarse afectivamente templado involucra un particular modo de abrir y poner en libertad a los entes. Los estados de ánimo tienen sus propias y originarias maneras de abrir, las cuales no pueden ser expresadas fielmente por los estándares del simple saber o teorizar. Por su parte, la comprensión deberá, sin dudas, poseer asociada a sí, modalidades de la disposición afectiva y el discurso. Tradicionalmente se ha asociado a la tematización científica, la ausencia de afectividad. Ciertamente, el destierro de la subjetividad del científico de los resultados de sus investigaciones constituye un desafío actual y relevante. Según esta postura, las conclusiones científicas deberían provenir del frío análisis de los estados de cosas mundanos, a los cuales se accede desde una cierta asepsia afectiva, una “mirada desde ningún lugar”, por lo demás deseable y perseguida. Sin embargo, afirmará Heidegger, toda comprensión está ya siempre afectivamente dispuesta, y desde esta afección posibilita la comparecencia del ente. Al respecto, comenta Ángel Xolocotzi “Visto cooriginariamente como relación de ser, el Dasein es, en su estar siendo posibilidad templada, y ontológicamente diferenciado, comprensión afectiva.” (Xolocotzi, 2007, p.202)

Entonces, ¿cuál es el estado de ánimo que caracteriza a la actitud teórica, y tiñe a los entes en ella descubiertos? El problema de la *posibilidad* de un estado de ánimo correlativo a la actitud teorizante de la ciencia ya ha sido evacuado de antemano: un cierto talante afectivo de la comprensión temática no solo es posible, sino inevitable, puesto que forma parte del modo descubridor en el que el Dasein es su *Ahí*. La necesaria

conexión entre la comprensión y disposición afectiva puede extraerse acertadamente como consecuencia de los principios Heideggerianos de cooriginariedad; sin embargo, no resulta sencillo encontrar un tratamiento fenomenológico explícito que describa los caracteres de la indagada tonalidad afectiva de la teoriedad. En la obra de 1927, puede rastrearse una breve mención alusiva a la temática: en el párrafo 29, luego de haberse dedicado a la descripción del estar-ahí en cuanto disposición afectiva, Heidegger hace hincapié en el hecho de que la teoría, como actitud del Dasein en el mundo, contrariamente a la opinión tradicional, no está exenta de tonalidad afectiva, por el contrario, únicamente una determinada posicionalidad anímica es capaz de permitir que los entes comparezcan ante la comprensión, por medio del puro aspecto, en su perfil netamente objetual o cósmico: “Pero ni siquiera la más pura *Theoría* está exenta de tonalidad afectiva; lo que sólo está-ahí no se le muestra a la mirada contemplativa en su puro aspecto sino cuando ésta lo puede dejar venir hacia sí misma en el *apacible* demorar junto a [las cosas], en la *Rastóne* y *Diagogé*.” (Heidegger, 2006, p.138)<sup>1</sup>

Heidegger nos señala una posible dirección en la que podría buscarse la caracterología de la disposición anímica propia de la teoriedad al recuperar dos términos presentes en el libro Alfa de la Metafísica de Aristóteles. En efecto, los fenómenos llamados *Rastóne* y *Diagogé* serán nuestro punto de partida para la elucidación de la dimensión afectiva de la ciencia. Pero antes, atendamos a algunas reflexiones preparatorias, surgidas del análisis aristotélico

### **Primer acercamiento a la afectividad de la actitud teórica: el asombro [*thaumátzesthai*]**

En la primera sección de la Metafísica, Aristóteles, partiendo de los testimonios popularmente difundidos [*ypólepsin*] sobre la naturaleza del sabio, se dedica a caracterizar las particularidades de la ciencia auténtica o sabiduría, a diferenciarla de los demás modos de la comprensión que descubre [*Alethéuein*], y a perfilar el estado del alma que debe haber sido previamente conquistado por el sabio [*sofós*] que desea dedicarse a ella. Experiencia, producción, acción, ciencia y sabiduría son todos modos de un mismo aspecto de la vida: *alethéuein*, la capacidad de desocultar abriendo, y entrar en relación con los entes, estando concernido por ellos ya sea en vistas a lo que llega a ser *techné*, *póiesis*, o a lo que siempre es *epistéme*, *sofía*.

La primera mención a una modalidad de la disposición afectiva asociada al pensar especulativo se encuentra ya en el libro Alfa. En efecto, afirma Aristóteles, los hombres se entregaron a filosofar, al sentirse *asombrados* [*thaumátzesthai*] por la progresiva inconmensurabilidad del objeto al que se dedicaban; primero la luna, el sol y sus respectivos movimientos, luego los cielos y los astros inmutables, finalmente, el mundo en su totalidad. Ahora bien, ¿qué es aquello ante lo cual el hombre se asombra? “Para todos es un asunto de asombro cuando algo es inconmensurable por medio de lo que es lo más pequeño” (Cfr. Aristóteles, 2000, 983a16) Tal como explica Heidegger en los párrafos introductorios a su análisis del Sofista de Platón, *Metréin*, tomar medida, medir, mienta el modo como el Dasein hace algo inteligible. La existencia queda perpleja cuando se ve incapaz de medir lo desconocido por medio de lo que ya conoce y tiene a su disposición. El asombro constituye una tonalidad anímica que se suscita cuando la comprensión media en la que se desarrolla el Dasein cotidiano no resulta suficiente para penetrar la estructura de un nuevo y sorprendente estado de cosas que llega a la presencia.

<sup>1</sup> las cursivas pertenecen a la versión original.

Aún más, encontramos en la obra de 1955 “¿qué es filosofía?”, una mención al carácter ineludible del asombro para el desarrollo de la actividad filosófica. La perplejidad ante lo inconmensurable es una disposición afectiva que acompaña la labor de la filosofía “de cabo a rabo” (Cfr. Heidegger, 2004, p.59) Este talante nunca abandona a aquella particular forma de despliegue del conocimiento, a diferencia de otros estados de ánimo, que sólo operan en el principio, como disparadores, o catalizadores de la actividad.

Aquello que la comprensión no puede traspasar, lleva en griego el nombre de *aporía*, a la comprensión le faltan palabras, no puede disponer de aquello a lo que se dirige, no puede aprehenderlo por medio de las cosas que ya conoce.

[El término *aporía*] describe la singular posición intermedia del Dasein mismo sobre y enfrentado al mundo; caracteriza un peculiar estar-en-camino del Dasein, en un cierto sentido, conocer los entes pero no aún abrirse paso” (GA 19, p.127. Trad. propia).

Frente a las *aporíai*, la actitud comprensora del hombre teórico es la *diaporéin*, el persistente intento de superar los callejones sin salida. La *diaporéin* constituye una insistencia y perseverancia, el interrogar que presiona hacia delante, una posicionalidad del Dasein ante lo que no se deja aferrar por medio de lo más conocido. Aristóteles explica que “el asombro, originariamente comienza con lo que es simplemente obvio [*ta prócheira*]” (Aristóteles, 2000, 982b 13) de este modo la expresión aristotélica: *tá prócheira ton apóron*, podría traducirse, teniendo en vistas la aproximación hermenéutica al fenómeno del problematizar y resolver como “lo que está a la mano, de los callejones sin salida” (Cfr. GA 62, p. 90) Hablamos de la parte accesible de lo inaccesible, el perfil cotidiano de lo sorprendente. Este es el punto de partida para la actividad contemplativa de la teoría. El *thaumázesthai*, y la *diaporéin* representan, en definitiva, dos templos de ánimo que se encuentran muy al comienzo de la actitud teórica de la ciencia y la filosofía. Pero estos modos del encontrarse no son los únicos asociados a la teoriedad; Heidegger se ocupa brevemente de otras dos disposiciones mucho más afines a la contemplación científica:

## 2. El Solaz y el bienestar.

El párrafo 29 de Ser y Tiempo se refiere a dos estados de ánimo requeridos para la vida teórica, éstos son *Rastóné* [bienestar<sup>2</sup>, o bien, descanso, comodidad] y *diagogé* [solaz<sup>3</sup>, o bien, transcurso plácido de la vida, esparcimiento, alivio de los trabajos]. Con el fin de abordar las altas cuestiones de las causas de las cosas, para avanzar luego hacia la esencia de la naturaleza, de lo móvil, y últimamente, el mundo y lo incorruptible, es previamente necesario haber suspendido las distracciones propias de la vida práctica. La satisfacción de las necesidades básicas, el bienestar físico, y el orden de lo político y doméstico deben estar asegurados. La contemplación sólo se vuelve accesible para aquel hombre que ha adquirido un estado de no perturbación, y cierto desapego ante lo cotidiano<sup>4</sup>. También es necesario abandonar la dependencia del conocer ante la consecución de un fin práctico: el verdadero teorizar no contempla las

<sup>2</sup> Trad. Hernán Zucchi

<sup>3</sup> Trad. Hernán Zucchi.

<sup>4</sup> Desapego que, como podrá verse más adelante, opera como antecedente de la *desmundanización* [Entweltlichung]

cosas para instruir una posterior producción [*póiesis*] o acción [*práxis*], sino en vistas a su propio ser, constituyendo de este modo un saber *libre*

Lo que Aristóteles describe es nada menos que una serie de tonalidades afectivas requeridas para la dedicación a la vida contemplativa, y a la búsqueda de los principios de lo real. Heidegger encuentra en el estagirita un antecedente a su propia filosofía de la praxis, y a su propuesta de la cooriginariedad de los fenómenos existenciales. La teoriedad resulta posibilitada desde su origen por un cierto modo de encontrarse en el mundo, una particular configuración de la disposición afectiva, que predispone al filósofo para permitir el comparecer de los entes, en su aspecto cósmico y causal. Este conjunto de disposiciones requeridas para la entrega a la contemplación teórica resultan las condiciones para la vida intelectual, y nombran aquello que clásicamente fuera recogido en el término *otium*, o la *scholé* griega.

*Diagogé*, como des-ocupación, significa no actuar, no cumplimentar nada: ninguna *póiesis* en modo alguno. Por cuanto *theoréin* está determinado por la *diagogé*, no es *póiesis*, sino un mero contemplar, un mirar como espectador, un demorar[se] con el objeto (GA19, p.67, Trad. propia)

El conocimiento, en su sentido teórico es una forma de la posicionalidad del Dasein hacia los entes del mundo, una configuración de la comprensión que se caracteriza por contener el modo de aparecer de los entes, aún cuando el observador no se encuentre presente ante ellos. Aristóteles afirma que semejante modo de la *Alethéuein*, (reinterpretada por Heidegger como el carácter permanentemente descubridor de la apertura) sólo puede desarrollarse si se dirige a una particular esfera de lo presente: La actitud teórica sólo versa sobre los entes que *no pueden ser de otra manera*. Sólo aquello que *siempre es* puede ser conocido en el sentido más propio, lo cambiante puede mutar en el momento en que el observador deja de estar presente. En este sentido, el conocer constituye un demorar estar presente de los entes, que encuentra su correlato en un *calmo* permanecer contemplativo del Dasein frente a ellos, una cierta apacibilidad que les permite demorar [*Verweilen*].

Los talentos afectivos que predisponen para la contemplación teórica posibilitan la aparición de entes revestidos de un cierto sentido de *permanencia e invariabilidad*, por lo tanto, esta caracterización de la afectividad contemplativa nombra también, e inevitablemente, una modalidad de la temporeidad: Nos encontramos no ya ante entes entre los cuales puede desplegarse el trato ocupacional cotidiano, no ya artefactos que se dejan producir, modificar y utilizar, sino entes con un sentido definido, invariable y eterno [*aidíon*] al cual la comprensión sólo puede responder con la mirada especulativa penetrante. En Ser y Tiempo, el ente que comparece ante la mirada tematizante de la ciencia, resplandece en su puro *estar-ahí*. Lo presente que se aproxima a los ojos especulativos lo hace como *algo ante los ojos* [*vorhandenheit*] que adviene a la visión por medio de su puro aspecto, en este caso, como *objeto* de conocimiento. Realizando las salvedades pertinentes, el mero *estar-ahí* de los entes se aproxima al carácter invariable y atemporal de los objetos de la *theoréin* aristotélica. La ciencia lidia con *objetos*, entes petrificados en su originario carácter pragmático, y convertidos en invariables datos de un sistema de relaciones de sentido teórico.

### **3. *Rastóne* y *Diagogé* condiciones afectivas para la teoriedad.**

La comodidad, o bienestar, *Rastóne* nombra un estado de ánimo apacible, carente de perturbaciones, un cierto estado de detención y pausa, un remanso en medio

del acontecer de la medianía. La *Diagogé*, el solaz, o el transcurso plácido de la vida nombra el modo en el que el ente intramundano queda configurado y matizado por el interés ahora puesto en él por la suspensión de la praxis cotidiana, se trata de un desinterés práctico, sin nunca olvidar que tal desinterés constituye uno de los diversos modos del *estar concernido por*, como estructura existencial. El Dasein se encuentra así dispuesto en la sensación de que las cosas ya no le conciernen pragmáticamente, ya no lo comprometen atrapándolo en los lazos de la ocupación, o simplemente, ya no *le afectan*. Este especial modo de la afectividad, deja al Dasein posicionado de tal modo que se vuelve capaz de involucrarse con el ente desde otro plano, distinto del trato ocupacional. El *transcurso apacible de la vida* habla de un mundo atenuado en su inmediata significatividad práctica, es decir, representa el escape al mundo en tanto que *negotium*. La suspensión del trato cotidiano con los entes, (y de la mirada circunspectiva correlativa a la ocupación) que descubre en ellos el *para qué* de su utilidad, como nodos en medio de un complejo de remisiones, habilita al Dasein a volverse hacia ellos con nuevos ojos, los de la visión buscadora de propiedades, de causalidades y esencias, la visión penetrante, la mirada contemplativa. Lo que aquí se intenta destacar, en consonancia con el pensamiento de Heidegger, es que el transcurso apacible de la vida se funda en el transcurso ocupado y que los estados de ánimo que funcionan como condición de posibilidad de la tematización científica resultan sólo accesibles como correlato de un proceso de *desmundanización*.

*Rastóne* y *diagogé* son los estados de ánimo correlativos al movimiento que elide la (originaria) inmersión ocupacional del Dasein en el mundo, y que posibilitan, por consiguiente, la introducción en la actitud teórica de la ciencia. Sobra aclarar que *rastone* y *diagogé* son términos en los que se destaca un matiz de movilidad y transcurso. Luego, ambos hacen referencia a modalidades del tiempo asociadas al permitir la comparecencia del ente en su dimensión más invariable y simplemente presente; un retardante ritmo del ser del Dasein que acompaña al demorante ritmo del hacerse presente de los entes, ahora devenidos en objetos.

### **Conclusión: La apacibilidad o calma [*Ruhe*] como reinterpretación de la *rastóne* y *diagogé***

Heidegger recoge los resultados de la reflexión aristotélica y los desarrolla brevemente: Encontramos en Ser y Tiempo una referencia a un cierto *apacible demorarse junto a las cosas* [*ruhigen verweilen mit*]<sup>5</sup> (Cfr, Heidegger, 1967 p.138). Un estado anímico que se deja afectar por lo intramundano ya no en tanto entramado de entes ocupacionales, sino como conjunto de “cosas” que sólo están–ahí. El descubrimiento comprensor del “puro aspecto” es sólo posible sobre la base de una disposición anímica que se deje afectar por semejante matiz en las cosas, alejándose del inmediato interés práctico de la existencia, la cual se encontraba enredada en el *para qué* [Wofür], y *por mor de qué* [Worumwillen]. Esta calma o *apacibilidad* mienta una cierta pasividad o indiferencia afectiva, no relacionada con el tedio, sino con la atención dirigida al mundo. Posicionado en el modo de la calma, el Dasein no se siente interpelado por las cosas en su originario aspecto ocupacional. El *apacible demorarse* [*ruhigen verweilen*], nombra el dejar advenir los entes matizados por el no-concernir pragmático, por el desinterés circunspectivo, como meros objetos que sólo están- ahí ante nosotros. Esta parece ser la disposición afectiva correlativa a la teoriedad.

---

<sup>5</sup> *ruhigen* figura en cursivas en la versión original

La calma o apacibilidad [Ruhe] es la condición afectiva de posibilidad para el advenimiento de entes resaltados en su aspecto objetual, una cierta retención de lo presente desde el punto de vista tempóreo, un cierto permanecer des-ocupado, que acompaña a los entes en su perfil simplemente presente ante los ojos [vorhandenheit]. La apacibilidad es un modo del encontrarse en medio de lo intramundano, en tanto que no concernido pragmática e inmediatamente por ello. Los ojos de la contemplación teórica se abren si el Dasein entrecierra los ojos de la ocupación media, evento que tiene lugar si se ha accedido previamente a un estado de des-ocupación y des-canso [*scholé, otium*]. Tal como lo solicita la coorginariedad de los existenciarios, cada modo de la comprensión posee asociado a sí uno o varios estados afectivos, lo mismo vale en sentido contrario: cada modo de la disposición afectiva implica un particular modo del descubrir. El modo afectivo de la calma, apacigua la urgencia práctica del mundo, y abstrae al Dasein de su originaria implicación en la red semántica. Por ello, podría afirmarse que la apacibilidad, constituye también la disposición afectiva correlativa al fenómeno de la *desmundanización* que permitirá que resplandezcan en los entes las propiedades predicativas (propias del enunciar científico), que se encontraban previamente fusionadas en función de la praxis.

Este es el fenómeno que llegó a entrever Aristóteles: Heidegger produce en el párrafo 29 de *Ser y Tiempo* una reinterpretación de la Rastón y Diagogé en el *apacible* demorarse junto a las cosas. La apacibilidad permite un des-ocuparse, para desplegar un nuevo modo del estar concernido por los entes. Aristóteles supo destacar cómo la *theoréin*, como modo de la *alethéuein*, sólo se vuelve accesible en una etapa derivada de des-ocupación en el mundo de la praxis. Este *desapego* ante el mundo de la ocupación y los trabajos, que permite el emerger de los entes que *siempre son*, constituye un valioso antecedente para el fenómeno de la *desmundanización*.

## Referencias Bibliográficas

- Aristóteles (2000) *Metafísica*, Trad. y notas de Hernán Zucchi, Buenos Aires: Sudamericana
- (2010) *Ética a Nicómaco*, Gredos: Madrid.
- Dreyfus, Hubert L.(1996): *Ser en el mundo, comentario a la división I de Ser y Tiempo*, Traducción Francisco Huneus. Chile: Cuatro vientos
- Escudero, Jesús Adrian (2011): *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona: Herder
- (2009): *El lenguaje de Heidegger, diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder
- Heidegger, Martín -Obras completas:
- (GA 19) *Platon: Sophistes*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (1992).
- (GA 22) *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (1993).
- (GA 21) *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (1995).
- (GA62) *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (2005)
- (GA 61) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (1994)
- Textos editados fuera de la edición de las obras completas:
- (1967) *Sein un Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- (2004a): *Lógica: la pregunta por la verdad*, ed. Alianza, Madrid. Versión española de J. Alberto Ciria.



- (2004b) *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Herder, Trad. de Jesús Adrián Escudero
- (2006): *Ser y Tiempo*, Madrid: Trotta, Traducción y notas de Jorge Eduardo Rivera
- (2002) *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, indicación de la situación hermenéutica [informe Natorp]* Trotta, Madrid. Trad. de Jesús Adrián Escudero
- Kisiel, Theodore (1995): *The genesis of Heidegger's Being and time*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press,
- Xolocotzi, Ángel (2007), *Subjetividad radical y comprensión afectiva, el rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México: Plaza y Valdés/ Universidad Iberoamericana

### **Interpretosis y gestión de la vida**

Mathov, Nicolás (CONICET-IIGG-UBA)

“La tierra, dijo él, tiene una piel; y esa piel tiene enfermedades. Una de ellas se llama, por ejemplo: ‘hombre’”

Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*

“Significancia e *interpretosis* son las dos enfermedades de la tierra o de la piel, es decir, del hombre, la neurosis de base”

Deleuze, G.-Guattari, F., *Mil mesetas*

En su *Nietzsche, la genealogía, la historia* Michel Foucault dirá que interpretar consiste en apoderarse de un sistema de reglas –que en sí mismo no tiene significación esencial alguna- para imponerle una dirección, a partir de una cierta voluntad, con la intención de producir determinados efectos (Foucault, 2004:2, p. 41). Si tenemos presente, a su vez, algunas de las consideraciones vertidas por Foucault a lo largo de los cursos de los años 1978 y 1979 –intitulados, respectivamente, *Seguridad, territorio, población y Nacimiento de la biopolítica*-, resulta patente que la cuestión interpretativa es, sin lugar a dudas, un problema eminentemente *pastoral-gubernamental*, de *conducción de conducta* de los hombres, desde el momento en que el juego interpretativo está estrechamente ligado a la producción de “un sujeto subjetivado por la extracción de verdad que se le impone” (Foucault, 2006, p. 219). La técnica pastoral-gubernamental de conducción de conducta no puede prescindir de esa dimensión que consiste en producir una verdad sobre el sujeto pero que éste deberá asumir como *su verdad*, como el verdadero ser de su *sí mismo*. Aquel proceso de “extracción de verdad” configura el ritual a través del cual la propia institución *reencuentra* dentro del sujeto ya “plenamente” subjetivado, una verdad acerca de sí mismo que éste asume como su más íntima *mismidad*, en tanto que ha sido objeto de un arte o una técnica que lo ha llevado a identificarse con ciertos relatos decidores y decididores de su *sí mismo*. Así las cosas, y puesto que el problema de la interpretación es básicamente un juego de seguimiento de reglas y de *identificación* con ciertas proposiciones que el sujeto deberá exhibir o enunciar como documentos *hominizadores* cuando le fueren requeridos, no sería exagerado sostener que en torno del propio juego interpretativo que el viviente debe aprender a jugar, se pone en juego, una y otra vez, incesantemente, el proceso mismo de *hominización* que habrá de articular al *viviente* con un *logos*. A través de un tal juego, lo que resulta evaluado o ponderado es el grado de *relación* que el viviente ha sabido o logrado establecer con un cierto *corpus normativo* que habrá de inscribirse sobre la carne para *hominizarla*, habilitando así toda esa serie de *montajes* entre lo institucional y lo biológico que Pierre Legendre ha sabido analizar, a partir de esa *función dogmática de la imagen* que permite ordenar normativamente –sintetizar- un *continuum* biológico más o menos caótico. Puesto que el viviente debe, a cada instante, con cada nueva jugada, con cada nuevo acto de habla, confirmar y reconfirmar su conexión con un *logos hominizador*, resulta posible afirmar que el problema de la interpretación –que el problema del *desencriptamiento de mensajes*- importa una suerte de praxis política fundamental, en torno a la cual, lo que se decide, en última instancia, es la propia condición humana, semi-humana o inhumana, de un *animal racional* que, paradójicamente, sólo al final de un largo proceso técnico-disciplinario de

domesticación, estará en condiciones de volverse, efectivamente, un *buen descriptador de mensajes*: es decir, un *hombre*.

Que la interpretación es una cuestión estrechamente ligada con la animalidad y la hominización es algo que el propio Foucault establece ya en su *Historia de la locura en la época clásica* cuando vincula una serie de nociones tales como *locura, animalidad, imaginación y voluntad*. La “animalidad de la locura” (Foucault, 2004:1, p. 238), pues locura sería “el hombre en relación inmediata con su propia animalidad” (Foucault, 2004, p. 235), está dada más bien por una “calidad de la voluntad” (Foucault, 2004, p. 213) (y no por la integridad de la razón), que no ha sabido comprender el valor, la relevancia o la importancia de ciertas *imágenes normativas*. Foucault escribirá:

Y así como la conciencia de la verdad no es arrastrada por la sola presencia de la imagen, sino en el acto que imita, confronta, unifica o disocia la imagen, asimismo la locura no arrancará más que en el acto que da valor de verdad a la imagen. Hay una inocencia originaria de la imaginación. (...) La locura está, pues, más allá de la imagen, y sin embargo está profundamente hundida en ella; pues consiste solamente en hacerla valer espontáneamente como verdad total y absoluta; *el acto del hombre razonable que, con o sin razón, juzga verdadera o falsa una imagen está más allá de esta imagen, la desborda y la mide con lo que no es ella* (Foucault, 2004 p. 362)

Y es en este último pasaje que reaparece la cuestión interpretativa en tanto que *técnica política de gestión de lo audiovisual* (de fijación del sentido que una serie de ruidos, colores y formas, hubiesen de tener). Esa heterogeneidad entre *visión y dicción* - señalada por Foucault en *Las palabras y las cosas*, donde lo visto no reside jamás en lo dicho, ni lo dicho se desprende, jamás, de lo visto- es la que resulta de algún modo puesta en juego a partir del problema, por así decir, estético-político, de la interpretación. Así las cosas, es posible sostener, ya a esta altura, que el problema interpretativo-hominizador está esencialmente ligado al problema del *sentido de las imágenes*.

En *Mil mesetas* Deleuze y Guattari se referirán a la estrecha conexión que existe entre poder y lenguaje, como así también a aquella cuestión de la heterogeneidad entre *visión y dicción*; en ese sentido escriben:

Las palabras no son herramientas, pero a los niños se les da lenguaje, plumas y cuadernos, como se dan palas y picos a los obreros. Una regla de gramática es un marcador de poder antes de ser un marcador sintáctico. La orden no está relacionada con significaciones previas, ni con una organización previa de unidades distintivas. Es justo lo contrario. La información tan sólo es el mínimo estrictamente necesario para la emisión, transmisión y observación de órdenes y mandatos. (...) Si el lenguaje siempre parece presuponer el lenguaje, si no se puede fijar un punto de partida no lingüístico es precisamente porque el lenguaje no se establece entre algo visto (o percibido) y algo dicho, sino que va siempre de algo dicho a algo que se dice. En ese sentido, no creemos que el relato consista en comunicar lo que se ha visto, sino en transmitir lo que se ha oído, lo que otro nos ha dicho. Rumor. Ni siquiera basta con invocar una *visión deformante* procedente de la pasión. El ‘primer’ lenguaje (...) es el *discurso*

*indirecto*. (...). El lenguaje no se contenta con ir de un primero a un segundo, de alguien que ha visto a alguien que no ha visto, sino que va necesariamente de un segundo a un tercero, *ninguno de los cuales ha visto*. En ese sentido, el lenguaje es transmisión de palabra que funciona como consigna, y no comunicación de un signo como información” (Deleuze-Guattari, 2002, p. 82)

En ese mismo sentido, el propio Lyotard planteará su *Discurso, Figura* como una “defensa del ojo”<sup>1</sup> que ha sido enceguedado por la *consigna*.

En sus estudios sobre cine Deleuze le dará a la “consigna” el nombre de “tópico”; así, en *La imagen-tiempo*, escribirá:

Por un lado la imagen no cesa de caer en el estado de tópico: porque se inserta en encadenamientos sensoriomotores, porque ella misma organiza o induce estos encadenamientos, porque nunca percibimos todo lo que hay en la imagen, porque ella está hecha para eso (para que no percibamos todo, para que el tópico nos oculte la imagen...). ¿Civilización de la imagen? De hecho se trata de una civilización del tópico, donde todos los poderes tienen interés en ocultarnos las imágenes, no forzosamente en ocultarnos la misma cosa sino en ocultarnos algo en la imagen. Por otro lado, al mismo tiempo la imagen intenta permanentemente horadar el tópico, salir del tópico. No se sabe hasta dónde puede llevar una verdadera imagen: la importancia de volverse visionario o vidente (Deleuze, 2009, p. 36)

Pero es sobre el final del primer volumen, *La imagen-movimiento*, donde se explicita la función política fundamental del *tópico*:

Se pregunta uno qué cosa preserva al conjunto en este mundo sin enlace ni totalidad. La respuesta es simple: lo que sostiene al conjunto son los *tópicos*, nada más. Nada más que tópicos. Por todas partes tópicos... (...). Son imágenes flotantes, tópicos anónimos que circulan por el mundo exterior, pero que también penetran en cada uno y constituyen su mundo interior, hasta tal punto que cada cual no posee en sí más que tópicos psíquicos por medio de los cuales piensa y siente, se piensa y se siente, siendo él mismo un tópico entre otros en el mundo que lo rodea (Deleuze, 2008, 290)

Retomando *Discurso, Figura* de Lyotard: cuando “vemos” la letra “A” o la letra “N” no vemos la combinación de tres segmentos de recta sino un *signo* que pone su presencia material-sensible (su calidad de ser un simple dibujo, un mero trazo) al servicio de un amo-emisario inteligible. Y entonces la interpretación sería el juego que mantendría al viviente cautivo dentro de una carrera pedagógico-hominizadora infinita que sólo concluiría al morir (puesto que la *infancia* es la condición existencial misma de un animal-hombre que ha sido infantilizado ontológicamente de por vida, para de ese modo quedar expuesto a una empresa pedagógico-gubernativa infinita).

---

<sup>1</sup> Lyotard, J.-F., *Discurso, Figura*, p. 30

En *Nietzsche, Freud, Marx* Foucault dirá que si la interpretación no puede acabarse nunca, ello se debe a que no hay nada que interpretar (Foucault, 1969, p. 43). En *Diálogos* Deleuze dirá: “Las cuestiones de dificultad o comprensión no existen. Los conceptos son exactamente como los sonidos, los colores o las imágenes: intensidades (...). Nada que comprender, nada que interpretar”(Deleuze-Parnet, 2002 p. 12). Lyotard en *Dispositivos pulsionales*: “Las palabras sirven como intensidades no como significaciones” (Lyotard, 1981, p. 287); Lyotard en *Economía libidinal*:

No suponemos, para empezar, que los signos (...) sean vehículo de mensajes comunicables en principio. No empezamos por decir: hay alguien o algo que nos *habla*, tengo que oírlo. Oír, ser inteligentes, no es esa nuestra pasión predominante. Ambicionamos más bien ponernos en movimiento. Es por eso que nuestra pasión sería más bien la danza, como quería Nietzsche (Lyotard, 1990, p. 62)

Georges Bataille en *La experiencia interior*:

De la poesía, diré ahora que es, según creo, el sacrificio cuyas víctimas son las palabras. Las palabras las utilizamos, hacemos de ellas instrumentos de actos útiles. No tendríamos nada de humano si el lenguaje en nosotros debiese ser por entero servil. No podemos tampoco prescindir de las relaciones eficaces que introducen las palabras entre los hombres y las cosas. Pero las arrancamos de esas relaciones con un delirio (Bataille, 1981, p. 143)

Si, como dice Bataille, la poesía es el sacrificio de las palabras, es decir, la destrucción de la relación referencial entre lo audiovisual -entre los ruidos y los dibujos que constituyen el lenguaje hablado o escrito- y el mundo, entonces, por contraposición, la interpretación sería el sacrificio del sacrificio, el meta-sacrificio que intentaría destruir, o al menos regular, la capacidad *poético-psicótica* de establecer nuevas conexiones entre imágenes-ruidos y mundo.

En un pasaje de *La fábula mística* Michel de Certeau escribe:

Finalmente, el secreto es la condición de una hermenéutica. No hay interpretación si no se supone algo oculto que debe descifrarse en el signo. Pero hay que suponer igualmente que existe un orden entre la cosa callada y la que la oculta, si no, se desploma la hipótesis misma de una interpretación (Certeau, 1994, p. 120)

El segundo capítulo de *La fábula mística* está dedicado a El Bosco y su *Jardín de las delicias*. Certeau, al igual que Lyotard en *Discurso, Figura*, hará, a su modo, una nueva “defensa del ojo”; o, en una línea análoga a la de Deleuze en su *Francis Bacon*, intentará teorizar una mirada táctil o *háptica* que, de algún modo, se sustraiga a la *trascendencia de la significancia o de la interpretosis*. En un pasaje perentorio Certeau dice:

Lo ‘oculto’ es la ilusión óptica por medio de la cual la imagen se constituye en su diferencia con relación al signo. El Jardín nos hace suponer que da a *entender* una cosa distinta de la que da a *ver*. Su ‘mentira’, tentación

diabólica (hacer como si ocultara, es *seducir* al discurso, a la vez hacerlo nacer y extraviarlo), es precisamente su manera de plantear la alteridad del cuadro, de desbaratar las colonizaciones interpretativas y de mantener, preservado del sentido, el *placer de ver*. Produce lo innombrable al organizarse como si las figuras fueran el vocabulario de algo no nombrado, las claves de algo no-dicho. El jardín tiene como secreto *hacer creer* que hay uno, que se puede decir, o más bien prometer un secreto (...). Se ha dicho del Bosco que era ‘delirante’. Al contrario, *hace delirar*. ‘Pone en marcha’ a nuestras maquinarias productoras de significaciones. (...) Un *comienzo sin sentido* hace producir discursos de sentido (Certeau, 1994, p. 68)

El *Jardín* no es sino una transgresión-orgía de *cuerpos* que se confunden entre sí, pero que “encubre” una transgresión-orgía infinitamente más sutil, de *signos-cuerpos* que se aparean unos a otros. La verdadera orgía del *Jardín* es la orgía de los signos pervertidos –travestidos- que ofrecen un enigma inexistente y, en tanto que tal, irresoluble. El signo “normal” (no el “perverso” que El Bosco hace proliferar y delirar por su cuadro) instaura un juego de seducción, de mostración y de ocultamiento, al que un lector o un observador debidamente adiestrado concurre alegremente a jugar. La lógica “normal” del signo supone un contrato de fidelidad bajo el cual el signo funciona como un reenvío de una cosa a otra. La regla de juego –la ley- de ese contrato es que un mismo significante mantenga inalterado aquello a lo que usualmente reenvía, de modo tal que ese pequeño engaño que comporta el signo (su decir algo a través de algo otro) se vea inmediatamente neutralizado por la rutina de un reenvío que permanece siempre más o menos constante. Se trata, como dice el gramatólogo Jacques Derrida, de “destruir el concepto de ‘signo’ y toda su lógica” (Derrida, 2003, p. 12), en su pretensión teológica de conjugar la materia y el espíritu, a partir de “la unidad del sonido y del sentido” (Derrida, 2003, p. 74), en lo que sería un “tranquilizador cierre del juego” (Derrida, 2003, p. 74). Todo el problema político-interpretativo, alrededor del cual se dirime la propia hominización del animal poético, está ligado a la cuestión de los *reenvíos* que organizan y gobiernan los cuerpos-conciencias, a través de una *interpretación* que decide, como de antemano, y *por turnos*, qué es lo que debe ser *desencriptado*, es decir, hallado como “oculto”, tras la materialidad audiovisual de los ruidos, los colores, las líneas y las formas.

## Referencias Bibliográficas

- Bataille, G. (1981) *La experiencia interior*. Madrid: Taurus  
 Certeau, M. de (1994) *La fábula mística*. México: Universidad Iberoamericana  
 Deleuze, G. (2008) *La imagen-movimiento*. Buenos Aires: Paidós  
 (2009) *La imagen-tiempo*. Buenos Aires: Paidós  
 Deleuze G. y Guatari, F. (2005) *El Anti-Edipo*. Buenos Aires: Paidós  
 (2002) *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos  
 Deleuze G. y Parnet, C. (2002) *Diálogos*. Madrid: Editora Nacional  
 Derrida, J. (2003) *De la gramatología*. México: Siglo XXI  
 Foucault, M. (2004:1) *Historia de la locura en la época clásica I*. Buenos Aires: FCE  
 (2004:2) *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos  
 (1969) “Revista Eco 113/5. Bogotá  
 (2006) *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: FCE  
 Lyotard, J.-F. (1979) *Discurso, Figura*. Barcelona: Gustavo Gili

- (1981) *Dispositivos pulsionales*. Madrid: Fundamentos
- (1990) *Economía libidinal*. Buenos Aires: FCE

## **El relato histórico en Paul Ricoeur**

Micieli, Cristina (Facultad de Ciencias Sociales, UBA)

### **El espacio de experiencia y el horizonte de espera como categorías metahistóricas**

Ricoeur analiza la conciencia histórica con el auxilio de dos categorías: el espacio de experiencia y el horizonte de espera. La primera indica el tesoro acumulado de la historia pasada que se ha incorporado a nuestro presente como un hábito, o un pasado presente y, a través del término espacio, indica una multiplicidad de itinerarios que pueden ser recorridos.

Por su parte, el horizonte de espera está configurado por nuestras expectativas en todas sus formas. Mientras que el espacio de experiencia tiende a la integración, el horizonte de espera implica un despliegue, un estallido de perspectivas, dándose entre ambos una relación dialéctica, una tensión entre dos términos distintos, sin alcanzarse la síntesis. En efecto, experiencia y espera se diferencian polarmente, pero también se condicionan mutuamente, porque la experiencia se integra en virtud del efecto retroactivo de la espera, y ésta encuentra posibilidades en la experiencia. Son, entonces, dimensiones irreductibles pero complementarias. No hay sed de memoria que no sea sed de proyecto y viceversa.

A partir de la Ilustración, el horizonte de espera se distingue por tres temas: el tiempo nuevo, el progreso y la disponibilidad de la historia en el sentido de que la historia tiene que hacerse. En este caso, la espera se caracteriza por una contracción del espacio de experiencia, porque el pasado se presenta como algo lejano y acabado, lo cual implica una separación creciente entre el espacio de experiencia y el horizonte de espera.

Ricoeur usa tres argumentos para dar cuenta de la universalidad de las categorías que usa, legitimando su uso metahistórico o trascendental, en tanto condiciones de posibilidad de la historia o del pensamiento de la historia. Por otra parte, cuando Ricoeur habla de pensamiento de la historia, se refiere a una indagación que va más allá de la historiografía y aborda cuestiones ontológicas como la naturaleza de la realidad del pasado histórico.

Los tres argumentos son los siguientes: en primer lugar, las dos categorías son metahistóricas porque gobiernan los modos en que los hombres han pensado siempre su existencia histórica, por eso tienen un rango superior a los tres temas enfatizados en la Ilustración (tiempo nuevo, progreso y disponibilidad de la historia).

El segundo se refiere a que se trata de categorías metahistóricas porque pueden ser aplicadas en diversas épocas, o se modifican según las épocas.

Así, la aparición de los tres temas de la Ilustración y la disolución que suscita la crítica de la idea de progreso, se ofrece como variaciones respecto de la manera de concebir el horizonte de espera.

El tercer argumento, por último, consiste en señalar que sin el juego de estas categorías, no hay historia: sólo hay historia en virtud de la experiencia y la espera de hombres actuantes y sufrientes.

Las dos categorías permiten, asimismo, una tematización o consideración del tiempo histórico como un tiempo que no se reduce a la espera individual, por un lado, y que depende de esa sucesión de instantes que constituye el tiempo cósmico, por otro. La categoría de espacio de experiencia nos permite hablar de un pasado histórico. La de horizonte de espera, de un futuro histórico. Pero, además, hay un presente histórico que Ricoeur analiza bajo el concepto de iniciativa del presente como una categoría del obrar y del padecer.



La dialéctica entre el espacio de experiencia y el horizonte de espera implica una mediación imperfecta que Ricoeur contrasta con la mediación perfecta inherente a la totalización de la historia en el sistema hegeliano. A la totalidad acabada de Hegel, debemos contraponer una mediación imperfecta, abierta o inacabada.

Hegel nos ha enseñado a hablar de la historia como una historia universal, pero esta unidad de la historia debe ser pensada sin recaer en el espíritu del sistema hegeliano.

Ricoeur propone volver a Kant, y considerar la noción de historia única como una idea límite, sustituyendo el sistema por la mediación abierta entre la expectativa en el futuro común y la recuperación de un pasado transmitido y la vivencia de un presente.

### **Memoria/historia/olvido**

Sobre el trasfondo de esta dialéctica de la conciencia histórica, Ricoeur analiza la secuencia memoria/historia/olvido.

El filósofo francés se ocupa de la memoria colectiva a partir de un análisis de la memoria individual, tomando como punto de apoyo la noción husserliana de personalidades de orden superior. Este concepto proporciona base intersubjetiva a una red de relaciones que reificamos erróneamente, pues olvidamos el proceso de constitución que les ha dado nacimiento. Podemos atribuir a las personalidades de orden superior las tres características que tiene la memoria individual: el *carácter mío*, la *continuidad* y la *polaridad pasado/futuro*.

La memoria es radicalmente individual, ya que mis recuerdos no son los de los otros, son recuerdos intransferibles. Así, la memoria es modelo del carácter mío de la experiencia que vivo. En segundo lugar, la memoria es el lazo original de la conciencia con el pasado. Gracias a la memoria, podemos remontarnos desde nuestro presente viviente hasta la infancia, continuidad que sentimos como distancia entre el presente y lo recordado. El problema que se plantea es el de articular una continuidad de la memoria en singular con una multiplicidad de recuerdos que se organizan en diferentes niveles y que, incluso, quedan separados por abismos. Esta reunión de la diferenciación y la continuidad, de lo plural y lo singular, se realiza por medio de una *puesta en intriga*, es decir, por medio de un relato que los configura unitariamente.

En tercer lugar, la memoria individual está unida a un sentido de orientación porque hay un pasaje del tiempo que avanza desde el pasado al futuro.

Por analogía con la conciencia individual y su memoria, podemos hablar de una memoria colectiva o de los acontecimientos que caracterizan el curso de la historia de un grupo. Hay recuerdos comunes que se ponen en escena en ocasión de fiestas, ritos de celebración públicos. Por su parte, a las personalidades de orden superior en tanto sujetos de recuerdos, les concierne la temporalidad y la historicidad, como afirmara Husserl.

Y así como los recuerdos personales son siempre míos, se puede hablar de una posesión nuestra respecto de estos recuerdos colectivos. Podemos referirnos a una orientación, a una continuidad y a un carácter singular de la memoria colectiva, utilizando la primera persona plural y atribuyéndole al nosotros estas características.

Ricoeur recuerda que la memoria colectiva ha sido un concepto defendido por el sociólogo Maurice Halbwachs en *La mémoire collective* (1950), y sostiene que la memoria privada y la colectiva se constituyen simultáneamente a través de una instauración mutua y cruzada.

El hecho principal que avala la noción de memoria colectiva reside en que cada uno de nosotros no recuerda en soledad sino que lo hace con la ayuda de los recuerdos

de otros. Además nuestros recuerdos supuestamente singulares están tomados con frecuencia de relatos que hemos recibido de otros. Por último, nuestros recuerdos se encuadran en relatos colectivos que se refuerzan en conmemoraciones y celebraciones públicas de acontecimientos de los que depende la historia del grupo al que pertenecemos.

Esta mediación lingüística a través del relato tiene una naturaleza social y cultural, por eso es necesario colocar en un pie de igualdad la noción subjetiva de rememoración y la noción social de con-memoración.

Los grupos a los cuales pertenecemos tienen una memoria que gobierna las relaciones intersubjetivas, porque derivan de esas relaciones. Así, el nosotros de las comunidades posee una memoria con el *carácter mío*, la *continuidad* y la *orientación* que caracterizan a la memoria individual.

La memoria tiene una intencionalidad específica que la distingue de la imaginación. Como lo señalara Aristóteles “la memoria es memoria del pasado”. Al rasgo de ausencia —que Aristóteles describe con la expresión “sin las cosas”—, y que es común a la memoria y a la imaginación, la memoria añade el rasgo de la distancia temporal —que Aristóteles designa con la expresión “con el tiempo” (*Tiempo y narración*, Tomo I, 1998). O sea que la memoria implica un tiempo transcurrido entre lo que se ha experimentado y el recuerdo presente de esa experiencia. Y este rasgo es el que se comunica de la memoria a la historia por medio de la memoria colectiva.

La especificidad de la memoria reside en señalar la distancia temporal de los recuerdos; esta referencia intencional a lo recordado supone que la memoria tiene una pretensión de verdad. En efecto, el hecho de que a veces la memoria nos engañe, presupone que ella busca la verdad; sus errores tienen que ver con la naturaleza de las cosas ausentes y con la distancia temporal que le es inherente. Porque apunta a algo ausente e implica una distancia temporal, la memoria puede engañar.

Ricoeur procura hacer una fenomenología de la memoria basada en una conquista de la distancia temporal. Se refiere a un gradiente de distanciamiento que va desde la memoria/hábito en el que el pasado es inmanente al presente y no se distingue de él, hasta el recuerdo del pasado lejano. Procura contrarrestar tanto el exceso de la memoria que exagera el primer aspecto como el olvido de la misma que exagera el segundo. En esta conquista de la distancia temporal, la experiencia de la pérdida juega un importante papel.

También va a mostrar el papel mediador que puede ejercer el olvido en esta conquista de la distancia temporal. Hay una justa medida en el uso de la memoria y del olvido; y las dos cosas están implicadas en la conquista de una justa distancia respecto del pasado.

Una consecuencia de esta relación, de esta igualdad originaria de la memoria individual y la colectiva, reside en que el olvido y el exceso de memoria las afecta por igual. Hay una vulnerabilidad o fragilidad afectiva de la memoria que se advierte tanto en su ejercicio individual como en el colectivo.

Para examinar tanto el exceso como la falta de memoria en el plano colectivo, Ricoeur transpone a la memoria colectiva categorías que han sido pensadas para la memoria individual.

Por un lado, hay un exceso de memoria, y esta forma exacerbada de memoria colectiva es análoga a la memoria de repetición o compulsión de repetición, que en el caso individual implica la reproducción del hecho olvidado no en la forma de recuerdo sino en la forma de una acción. Hay una tendencia compulsiva del paciente a repetir el traumatismo mediante un pasaje a la acción. Esta repetición compulsiva de una acción es lo contrario del recuerdo, en tanto queda anulada la distancia temporal. El paciente

repite en lugar de recordar, sin saber lo que se repite, y por eso la repetición se caracteriza por una ausencia del recuerdo. Y a esto se opone lo que Freud llama trabajo del recuerdo (*Recuerdo, repetición, elaboración*, 1914). El fin del trabajo del recuerdo es establecer una relación productiva con el pasado. La relación con el recuerdo traumático alcanza una relación verídica con el pasado y elimina la compulsión de repetición.

Por otro lado, se presenta la falta de memoria, donde se cultiva la distancia. Esta forma deficitaria de memoria colectiva tiene su analogía en el fenómeno de la melancolía en la memoria individual, en donde una queja dirigida al propio yo enmascara el reproche dirigido al objeto perdido.

En efecto, mientras que el duelo es una reacción ante la pérdida de la persona amada o de alguna abstracción (como la libertad, un ideal, la patria, etc.), la melancolía que ocupa su lugar implica una devaluación, una condena o una acusación dirigida al propio yo en una suerte de regresión narcisística. Mientras que el duelo no lleva a una disminución del sentimiento de sí mismo, la melancolía, por el contrario, se caracteriza por el rebajamiento del propio yo. A esto se opone lo que Freud llama trabajo del duelo (*Duelo y melancolía*). En este caso, el análisis procura que el paciente acepte la desaparición a través de una relación verídica con el pasado.

Ricoeur aplica el análisis freudiano a la memoria colectiva: el trabajo del recuerdo y del duelo del historiador es equiparable al del analista en el nivel individual. En efecto, el historiador debe conquistar la distancia temporal y librarse tanto de la obsesión por el pasado como del olvido del mismo. Se puede hablar de una memoria colectiva herida obligada a re-vincularse con sus objetos de amor perdidos a través del trabajo del recuerdo, con el abandono de la repetición compulsiva, y a través del trabajo del duelo sometándose a los órdenes de la realidad.

En esta curación de la memoria colectiva, ocupa un papel central la historia como historiografía (pensada la historia como crítica). La historia como relato tiene en la historia colectiva un punto de aplicación; en efecto, los recuerdos colectivos dan un perfil étnico, cultural o religioso a un grupo. La memoria colectiva se presenta como un lugar de humillación y de reivindicación, de culpabilidad y celebración, de execración y veneración; y en esta memoria incide la crítica del historiador, porque la historiografía permite relatar de otra manera, a partir de otro punto de vista, mediante la referencia a documentos. Ricoeur subraya el interés que reviste esta dialéctica entre historiografía y memoria colectiva.

### **La memoria y sus vicisitudes**

La peculiar intencionalidad de la memoria opera sin las cosas, lo cual la asemeja a la imaginación, mientras que el tiempo es lo que la distingue.

No sólo hay una gnoseología de la memoria, sino también una pragmática de la misma que tiene que ver con el uso de la memoria en relación con esa distancia temporal que está contenida en la experiencia de distancia con el tiempo. Y en esta pragmática de la memoria, Ricoeur analiza fenómenos como la memoria impedida, la manipulada y la obligada.

La memoria, entonces, no sólo suscita problemas gnoseológicos sino también comportamientos políticos y morales relativos a su uso, y por eso hay una pragmática de la misma. En este sentido, subraya el interés que reviste la dialéctica entre la memoria colectiva y la historiografía.

La transición entre la memoria colectiva y la historiografía no constituye un salto, porque ambas tienen en común el medio lingüístico del relato.

Ricoeur entiende por relato todo arte de contar que encuentra la estructura lingüística apropiada en los intercambios de la vida cotidiana, en la historia de los historiadores y en las ficciones narrativas.

Los relatos de la memoria compartida, por su parte, no están desprovistos de una preocupación crítica, porque el juego de preguntas y respuestas en el proceso de interlocución introduce un intercambio de relatos y una preocupación por contar de otro modo. Sin embargo, la crítica no se ha convertido aún en una instancia determinada de la comunicación viva de los recuerdos. De ahí que, por otro lado, la transición entre memoria e historiografía implique un corte porque en él debe desplegarse en forma adecuada esa instancia crítica.

La ruptura del relato histórico con el discurso de la memoria tiene lugar en tres niveles: el documental, el explicativo y el interpretativo, con lo cual Ricoeur alude a tres programas distintos que se integran bajo la denominación de historia crítica. El primero de éstos se vincula con un conocimiento dependiente de fuentes, apuntando a una evidencia documental.

El segundo programa se refiere a la explicación de la historia, a la búsqueda de causas o de motivos y razones por los cuales alguien ha hecho algo. La explicación histórica depende de una lógica de lo probable en virtud de que hay muchas maneras de encadenar los hechos y, por lo tanto, es posible dar una explicación como más probable que otra. Se trata de imaginar distintos nexos causales, asignándoles grados de probabilidad a cada uno. Esta asociación con lo probable, refuerza la dimensión crítica de la historia.

En efecto, nos habituamos a una pluralidad de relatos que conciernen a acontecimientos similares. Hay, así, un relatar de otro modo. Y esta confrontación entre modalidades distintas de encadenar los hechos implica no sólo un relatar de otro modo sino un hacerse relatar por otros.

Y el tercer programa crítico se concentra en el fenómeno de la escritura de la historia. La composición de grandes relatos por la historiografía no se restringe a cadenas limitadas de elementos sino que se amplía a grandes unidades, con lo cual se agudiza la ruptura entre historiografía y memoria, y se acentúa la posibilidad crítica de la historiografía.

El historiador pertenece al mundo histórico que investiga porque es uno de los agentes que hace y padece la historia. La ambigüedad del término historia en tanto designa, por un lado, *res gestae* (los hechos), y por otro, el relato sobre los hechos históricos, se justifica por esta distinción. En las ciencias de la naturaleza el observador no pertenece al mismo orden de cosas que aquello que observa, en cambio la forma narrativa de relatar la historia pertenece al mismo orden de realidad que la acción de hacer la historia.

Hay, así, una reconciliación de los dos significados. Narrar críticamente la historia equivale a hacer la historia en el sentido de proyectar un futuro: *faire de l'histoire* es lo mismo que *faire l'histoire*.

Si el historiador es uno de los agentes y pacientes que hace la historia, su relato puede tener poder curativo respecto de las heridas de la memoria histórica, papel que se ejerce en la intersección del espacio de experiencia y el horizonte de espera. Hay una relación entre la iniciativa de presente y la historiografía.

Esta historia crítica tiene que luchar no sólo contra los prejuicios de la memoria colectiva, sino también en contra de la historia oficial (historia colectiva oficializada). Un cierto estadio de la memoria colectiva es oficializado como memoria ideológica, es decir, una memoria que procura identificar la identidad en ciertas colectividades. Gran

parte de la historia del siglo XIX, recuerda Ricoeur, está al servicio de la grandeza nacional, por ejemplo.

Hay una dialéctica entre historia y memoria crítica. Por un lado, la memoria colectiva es un punto de aplicación a la historia crítica pero, por otro, puede contrarrestar la tendencia de la historiografía a oficializar un cierto estado de la memoria. El recurso a la investigación, a la explicación y a la escritura le permite a la historiografía relatar de otro modo y pasar por el relato de los otros. Lo difícil aquí es dejarse relatar por los otros los acontecimientos fundadores de nuestra propia identidad colectiva.

En el nivel de la identidad colectiva, Ricoeur sugiere la necesidad de construir la noción de mito como otro, y a partir de este intercambio de relatos, plantear el problema del buen uso de las tradiciones.

Asimismo, Ricoeur procura desfatalizar el pasado a fin de poner de relieve que los hombres del pasado han sido sujetos de iniciativa en un presente viviente como el nuestro. Es posible concebir los acontecimientos de otro modo, con lo cual se está empleando un recurso terapéutico que puede curar la memoria herida. En efecto, permite una terapia respecto de las patologías en la conciencia histórica.

Estas patologías son inherentes al uso que ciertos pueblos hacen de sus tradiciones y de lo que dicen respecto de los fundadores y de los hombres que participaron. Es posible unir la idea de desfatalización del pasado a la de liberación de una promesa o posibilidad no cumplida. Y esta acción retroactiva de un proyecto de futuro sobre la aprehensión del pasado encuentra un apoyo en el esfuerzo por relatar de otra manera, y desde el punto de vista de otros, los acontecimientos de la experiencia comunitaria.

Por otra parte, Ricoeur establece una distinción entre tradición muerta y tradición viviente. La tradición muerta, como un depósito esclerosado, se asocia con la compulsión de repetición, es decir con esa forma de la memoria traumática de la memoria individual. Se trata, en este caso, de una fijación en las glorias perdidas y en la humillación experimentada en el pasado. Por otro lado, se encuentra la tradición viviente que es capaz de liberar posibilidades y promesas no cumplidas, impedidas o reprimidas, de modo que las posibilidades no realizadas en el pasado abren una capacidad de proyección al futuro; nuestros proyectos obran sobre los recuerdos.

En relación con los intercambios entre memoria e historiografía crítica, Ricoeur considera que la fidelidad a la memoria y la verdad histórica no son virtudes que se diferencian unas de otras, sino que deben ser reformuladas en función de una dialéctica. La historiografía está gobernada por una exigencia de verdad; ésta es excluyente y no es posible ajustarse a ella en virtud de la función crítica. Por su parte, la memoria está regida por la exigencia de fidelidad, la cual es excluyente también y sólo es posible ajustarse a ella si uno se priva de la crítica de la historia. Hay que salvar esta oposición.

Si la memoria está sometida a la crítica de la historia, ésta sólo buscará la fidelidad a través del barniz o la criba de la verdad. La historia crítica debe hacer intervenir su operación crítica en la dialéctica entre espacio de experiencia y horizonte de espera para que su verdad no se separe de la fidelidad a las posibilidades no realizadas o promesas no cumplidas del pasado.

## Conclusiones

Hacer la historia, en el sentido de narrar críticamente, equivale a hacer la historia en el sentido de proyectar un futuro. Somos fieles a la memoria en la medida en que a través de la verdad de la historia crítica, descubrimos nuevas posibilidades en el pasado.

La memoria tiene su reverso en el olvido. No hay memoria sin olvido porque toda memoria es selectiva. Para evitar la carga de la conciencia histórica, es necesario un olvido de la historia (Nietzsche). Sin embargo, la secuencia memoria/olvido/perdón debe analizarse dentro de la dialéctica más vasta de espacio de experiencia/horizonte de espera/iniciativa de presente. Hay una crítica de la memoria en contraste con el exceso de memoria y la obsesión por el pasado, lo cual exige un trabajo del recuerdo (Freud). Y este uso crítico de la memoria tiene su complemento en un uso liberador del olvido que se contrapone a la falta de memoria u olvido del pasado, y que, a su vez, implica un trabajo de duelo (Freud).

Este uso crítico de la memoria hace frente al exceso de memoria de quien está obsesionado por el recuerdo de las humillaciones padecidas, y también hace frente a la falta de memoria de quien huye de su propio pasado.

De un modo paralelo a la distinción entre memoria/repetición y memoria/reconstrucción o entre tradición muerta/tradición viva, Ricoeur sugiere diferenciar entre un olvido pasivo y un olvido activo, considerando distintos fenómenos bajo cada una de estas nociones. En el extremo del olvido pasivo se halla como forma traumática lo que Freud denominó compulsión de repetición: en lugar de recordar se reacciona con una descarga sustitutiva. El recuerdo cede su lugar a una conducta compulsiva porque no se puede soportar la humillación experimentada por la pérdida de una gran esperanza. Una forma de olvido pasivo es el olvido de huida, en la forma de la oscura voluntad de no saber, de no informarse acerca del mal cometido. Esto es una estrategia de evitación. Ricoeur la asocia con una manipulación de la memoria (historia oficializada). Este olvido de huida es pasivo en tanto déficit de memoria activa, sin embargo, hay en él una ambigüedad porque contiene un lado activo que se manifiesta en la voluntad de no indagar. Por eso entraña el mismo tipo de responsabilidad que la que se imputa en los casos de negligencia u omisión.

En un extremo, entonces, se encuentra ese olvido selectivo que es inherente a la memoria y a la historia. Franqueamos el lugar del olvido activo a través de este otro olvido selectivo que es una condición de la memoria, en tanto ésta implica un relato, y todo relato incluye momentos excluyendo otros. En consecuencia, el olvido selectivo es una condición expresa del trabajo del recuerdo en la medida en que éste pasa por las operaciones configurantes del relato. Este olvido permite narrar de otro modo a través de otra selección, o sea, narrar a través de otro.

Ricoeur aclara que el olvido selectivo se aleja del olvido de huida en tanto es un criterio metodológico para construir una historia inteligible que amplía el ángulo de nuestra visión. Por el contrario, se acerca al olvido de huida cuando es atravesado por la historia oficial en tanto historia de los vencedores y con el olvido de las víctimas. Finalmente, en el otro extremo del olvido activo, se halla el perdón. Este no es un olvido de los hechos sino de la deuda, ya que no borra la memoria sino que elimina la deuda. No se puede cambiar el pasado. Los hechos del pasado son irrevocables: no se puede no hacer lo que se ha hecho. Es necesario, asimismo, recordar los hechos para entrar en esta terapia de la memoria.

El perdón, por un lado, implica un trabajo del recuerdo, en la medida en que se trata de un olvido activo y porque sólo se puede perdonar lo que no se ha olvidado. Y, por otro, implica un trabajo de duelo que permite desprenderse por grados de los objetos de amor perdidos.

Aunque no se pueden borrar los hechos del pasado, se puede re-interpretar el sentido de los mismos, porque éste no está fijado de una vez para siempre. Así, podemos cambiar la carga moral del pasado, o sea, la deuda que pesa sobre el presente.

La deuda es una carga que el pasado hace pesar sobre el presente. Y esta carga es la que el perdón aligera o alivia.

No obstante, primariamente, pesa la carga y lo hace sobre el futuro como un deber de memoria, en el sentido de la obligación de recordar. Ricoeur habla, en este punto, de memoria obligada, expresando algunas reservas respecto de la noción de deber de memoria, ya que la memoria obligada no se asocia con un imperativo o mandato sino más bien con una exhortación.

Ricoeur distingue la deuda —la carga— de la huella del pasado. La deuda nos obliga y por eso enlaza el futuro con el pasado, por el contrario, la huella no obliga a recordar como una carga, ya que significa y no nos obliga. Se trata de una pura remisión al pasado que tiene que ser recordada.

Cuando queda descargada del peso de la deuda a través del perdón, la memoria queda liberada para grandes proyectos, es decir, para un futuro distinto del que la deuda impone. El perdón es una suerte de curación de la memoria en tanto acabamiento de su duelo. Y este valor curativo se extiende tanto a la víctima como al culpable porque permite reconstruir a la manera de una cura analítica una memoria inteligible y aceptable. Esto significa que la deuda no se ajusta a la idea de carga. Esta carga puede ser aligerada por medio de una acción retroactiva de la proyección de un futuro sobre la interpretación del pasado.

### **Referencias bibliográficas**

Ricoeur, Paul, (2004) *La memoria, la historia, el olvido*, trad. de Agustín Neira, Buenos Aires: FCE

(1998) *Tiempo y narración*, Tomo I, trad. de Agustín Neira, México: Siglo Veintiuno Editores.

## Ágnoia y animalización: Conflicto entre animalitas y humanitas en la hermenéutica de Agamben

Milla, Ricardo (Pontificia Universidad Católica del Perú)

Una de las tantas inauguraciones que logró la filosofía de Nietzsche en el pensamiento del siglo XX es la apertura de una “filosofía del cuerpo”. Podríamos pensar en una influencia indirecta: *Ideas II* de Husserl o las reflexiones fenomenológicas de Merleau-Ponty; o en una directa: las filosofías de Deleuze o Foucault. No quiero entrar a la filosofía del cuerpo como tal –que un “joven” filósofo como Onfray pide que se realice con urgencia- sino que deseo ir un poco a la base de ella: hacer una exposición moderada de lo que es el animal en el hombre y cómo podemos entender la supuesta separación que está en él, es decir, su ser no-hombre. Para tal cometido he resuelto acudir al filósofo italiano Giorgio Agamben. En Agamben hay una interesante reinterpretación de las filosofías de Heidegger, Carl Schmitt, Benjamin y Foucault. Lo que trataré de exponer a continuación serán unas reflexiones acerca del animal y el hombre, y de cómo tal realidad implica un conflicto entre animalidad y humanidad.

Nos expone Agamben en su libro *Lo abierto*:

“En nuestra cultura, el hombre ha sido siempre pensado como la articulación y la conjunción de un cuerpo y un alma, de un viviente y de un *lógos*, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino. *Tenemos que aprender, en cambio, a pensar el hombre como lo que resulta de la desconexión de estos dos elementos y no investigar el misterio metafísico de la conjunción, sino del misterio práctico y político de la separación. ¿Qué es el hombre, si siempre es el lugar –y, al mismo tiempo, el resultado- de divisiones y cesuras incesantes? Trabajar sobre estas divisiones, preguntarse de qué modo –en el hombre- el hombre ha sido separado de lo no-hombre y el animal de lo humano, es más urgente que tomar posición acerca de las grandes cuestiones, acerca de los denominados valores y derechos humanos.*” (Agamben, 2007, p. 35)

Mi intención en esta ocasión es más secundar esta exhortación antes que desarrollarla a totalidad.

Para poder hablar de animalidad y humanidad habría que ir antes a lo que es el animal respecto al hombre y lo que es el hombre respecto del animal. Para ello, nos valdremos de la referencia que hace Agamben al curso de invierno de 1929-1930 de Heidegger, que luego se publicaría con el nombre de *Conceptos fundamentales de metafísica. Mundo, finitud y soledad*. (Heidegger, 2007)

La tesis del filósofo alemán parte de que: la piedra es *sin* mundo, el animal es *pobre* de mundo y el hombre es *formador* de mundo. Esto es, las relaciones de los distintos entes con “su” mundo. Pasemos a ver el tener mundo del animal y luego el del hombre.

Las reflexiones de Heidegger acerca del animal parten sobre todo de las investigaciones de Jakob Uexeküll, en tanto el mundo del animal es un “mundo entorno” o *Umwelt*. La forma de estar en el mundo del animal, según Heidegger, es la de aturdimiento. El animal está aturdido con el mundo y tiene un “anillo desinhibidor”<sup>1</sup> que no le deja delimitar su ambiente. El animal sólo se comporta (*Benehmen*) porque

<sup>1</sup> En tanto es cierta desregulación de comportamiento.



está aturdido (*benommen*), esto es, en virtud a su aturdimiento es que puede comportarse; reacciona ante aquello que rompe su anillo desinhibidor. Éste está tan unido a su entorno como a su cuerpo (Heidegger, 2007, GA 375). Está absorbido por lo que lo circunda, o como diríamos coloquialmente: el animal actúa instintivamente. En palabras de Heidegger: “aturdimiento [*Benommenheit*] del animal significa, pues, esencial sustracción [*Genommenheit*] de toda percepción de algo en tanto algo y por lo tanto, en tanto sustracción, un estar-absorbido por [*Hingenommenheit*]...” (Agamben, 2007, p. 99. Heidegger, 2007, GA 360). En ese estado, al animal no le es posible que el ente se le revele, porque no puede diferenciar lo que él es de lo que no es. No le es posible a partir de sí distinguirse de otros ni distinguir entre cosas. De esta manera el animal no ve lo abierto ni lo cerrado, está en un estado de suspensión en su *Umwelt* (ambiente). A lo mucho, nos expone Agamben, para el animal el ente está abierto mas no accesible. Esa es su pobreza de mundo.

Pero ¿y qué es ese “abierto”? La manera en que lo rastrea Agamben es por medio de Heidegger en el tema de la *alétheia*. Lo abierto en tanto *alétheia*, entendida ella como latencia e ilatencia<sup>2</sup>. Por lo que resulta sencillo entender lo que el filósofo italiano indica: “Sólo el hombre, es más, sólo la mirada esencial del pensamiento auténtico, puede ver lo abierto que nombra el develamiento del ente” (Agamben, 2007, p. 108). La capacidad del hombre de distinguirse y diferir de los entes y hacer diferencias entre ellos es el horizonte de libertad que le puede revelar lo abierto de la realidad. El “lugar abierto” es el “momento luminoso” en que el hombre abre los ojos y percibe que la naturaleza está ahí, o como diría Safranski: es el espacio “que se ha creado en el hombre en medio de los entes cerrados de la naturaleza” (Safranski, 2003, p. 241).

Hasta aquí las cosas. ¿Cómo es posible pues que el hombre se halle de cara a lo abierto, en el juego conflictual entre develamiento y velamiento? Tiene que haber algo que lleve al hombre no sólo a situarse entre los entes, sino a verlos como algo que él no es. Pero el hombre es también un ser de necesidades, con una corporalidad que le hace permanecer en estado de desalejamiento con las cosas y también vive cierto “aturdimiento” con los entes. Hay un estado de encantamiento en que el hombre se halla con la totalidad de lo ente y que se suspende del desinhibidor animal. Curiosamente Heidegger lo denomina “aburrimiento profundo” y es una tonalidad emotiva fundamental, *Stimmung*, un estado de ánimo, pero no uno que es buscado o alcanzado con esfuerzo, sino que es la situación en que se da “el desasimiento [*Gelassenheit*] de la libre mirada cotidiana” (Heidegger, 2007, GA 137). Así, aburrimiento profundo y aturdimiento se encuentran en una cercanía y se desenvuelven en el ser mismo del hombre. En palabras de Agamben: “la apertura del mundo humano (...) sólo puede ser alcanzada por una operación efectuada sobre lo no-abierto del mundo animal” (Agamben, 2007, p. 115).

Aburrimiento profundo, entonces. El aburrimiento tiene tres grados y el último es el “aburrimiento profundo”. Sin ánimos de saturar la exposición con lenguaje técnico, exposición que le tomó a Heidegger unas 170 páginas, paso a describir cada uno someramente con ayuda de Agamben y de Rüdiger Safranski:

---

<sup>2</sup> *Unverborgenheit* y *Verborgenheit* lo traduce Agamben al italiano: *illatenza* y *latenza*, que mantiene su referencia al latín *latere* y al griego *léthe*. Respetamos esa traducción que en español sería: Latencia: existe pero oculto o escondido; y el neologismo: Ilatencia: existe develado. En cuestiones prácticas tomamos tal cual la traducción (quizá algo forzada), sin desear entrar en conflicto con los trabajos exegéticos y filológicos que se han hecho y se hacen sobre el lenguaje usado por Heidegger.

1. El aburrimiento del ser-ahí, en tanto ser-dejado-vacío, es el estado en que él se haya con los demás entes pero ellos no tiene nada que ofrecerle: un “aburrirse con algo”. Para ello, el hombre trata de pasar el tiempo, aunque éste no quiera...

2. Ser-tenidos-en-suspenso, tener ante nosotros las posibilidades que nos ofrecen las cosas. El aburrimiento llega tanto de afuera como de adentro, es un “aburrirse con ocasión de algo”. Al estar desactivados de las cosas es que surge la potencia misma de hacer y ser con ellas; un poder-ser, pero también un poder-no-ser.

3. El aburrimiento profundo. Es el aburrimiento totalmente anónimo. Heidegger dice “Uno se aburre” (*Es langweilt einen*). No hay algo que lo produzca. Así, el estar con las cosas es la ruptura del “desinhibidor” del hombre, así como el animal tiene a la comida como el quebrar de su anillo. El hombre está aturdido por las cosas también, pero tiene la capacidad intrínseca de suspenderse; uno se aburre. En cambio, al animal no se le dan las posibilidades de los entes. El hombre “puede” suspenderse de ese aturdimiento por medio de una “epoché” de los entes que lo circundan luego que ha pasado por el tamiz del aburrimiento. Aunque ahí no termina todo. El hombre percibe el paralizarse del tiempo. En el aburrimiento se ha dejado de temporizar y está a la merced “del ente que se niega a concederse en su totalidad” (Heidegger, 2007, GA 214). La única manera que tenemos de salir de ese estado de ánimo es por medio de un “desprendimiento”. “Cuando ya no marcha nada, uno mismo tiene que ponerse en camino” (Safranski, 2003, p. 235), reflexiona Safranski.

“El aburrimiento profundo aparece entonces –indica Agamben- como el operador metafísico en el cual se realiza el pasaje de la pobreza de mundo al mundo, del ambiente animal al mundo humano: lo que está en cuestión en el aburrimiento no es nada menos que la antropogénesis, el devenir *Da-sein* del viviente hombre” (Agamben, 2007, p. 126). Y este devenir *Da-sein* se abre sólo en la suspensión del desinhibidor animal que persiste en el hombre, esto es, la posibilidad de ser-ahí del hombre, de su comprender los entes, y que tiene como suelo (*Boden* y no *Grund*) su propia animalidad. El salir del estado de aburrimiento por medio de una resolución de la libertad del ser-ahí es lo que permite que se abra aquello que estaba cerrado. “Por tanto, -concluye Safranski- el ser-ahí que despierta a su sí mismo tiene que haber cruzado la zona del aburrimiento profundo, ‘este vacío en la totalidad’” (Safranski, 2003, p. 235).

De nuevo una constante heideggeriana. El lugar de la posibilidad de lo abierto es lo no-abierto; así como en el centro de la *alétheia* se encuentra la latencia y la ilatencia en conflicto; o el Ser que está suspendido en la nada. La humanidad del hombre, su poder estar en posibilidades con la totalidad de lo ente que emerge de la suspensión de estos por medio del aburrimiento, reposa en la animalidad, en lo no develado del animal. Explica Agamben: “El *Dasein* es simplemente un animal que ha aprendido a aburrirse, se ha despertado *del* propio aturdimiento y *al* propio aturdimiento. *Este despertarse del viviente a su propio ser aturdido, este abrirse, angustioso y decidido, a un no abierto, es lo humano*” (Agamben, 2007, p. 129. Cursivas nuestras). Y también Safranski: “Se trata de que, a partir de la naturaleza, descubramos que en el hombre se ha abierto un ser-ahí [*Dasein*], un claro [*Lichtung*] (...) para el que pueden aparecer las cosas y esencias que están ocultas para sí mismas.” (Safranski, 2003, p. 239).

De esta manera podemos comprender a cabalidad lo que nuestro autor italiano exponía a inicios de su texto *L’aperto*:

“La división de la vida (...) animal y humana pasa entonces, sobre todo, por el interior del viviente hombre como una frontera móvil; y sin esa

íntima cesura, probablemente no sea posible la decisión misma sobre lo que es humano y lo que no es (...) porque algo así como una vida animal ha sido separada en el interior del hombre, porque la distancia y proximidad con el animal han sido medidas y reconocidas sobre todo en lo más íntimo y cercano” (Agamben, 2007, p. 35).

De esta manera, la determinación de la frontera entre lo humano y lo animal es como si fuera “una operación metafísico-política fundamental, y en la cual sólo algo así como un ‘hombre’ puede ser decidido y producido” (Ibíd., p. 47).

Reposa a la base de lo que estamos exponiendo hasta aquí un conflicto, *Streit*. Latencia-ilatencia, animalidad-humanidad, mundo-ambiente. Hay un texto memorable de Heidegger que tengo siempre muy presente: *El origen de la obra de arte*. Más allá de su innegable contenido nazi –como también lo tiene *La época de la imagen del mundo*– nos atenemos a la distinción –también conflictual– entre mundo y tierra, *Welt* y *Erde*. Sería sencillo hacer la ecuación “mundo = lo abierto” y “tierra = lo cerrado”. La tierra es lo escondido donde reposa el mundo y donde ella surge. Sólo es posible labrar la tierra porque se tiene mundo. No es posible separar ambos términos. Sin embargo, están en constante conflicto. Entiéndase aquí conflicto no como un mero acto de discordia o como algo que perturba, sino como lugar en que, como explica Heidegger, “las partes en conflicto se elevan, la una y la otra, en la autoafirmación de su esencia” (Heidegger, 2005, GA 34), esto es, de su origen. En virtud de su conflicto, las partes no se limitan a repelerse, no les satisface estar en mero contacto, sino que se intiman en una co-pertenencia. Si la tierra quiere aparecer como cerrada necesita lo abierto del mundo, y el mundo para fundar e instalarse necesita del suelo que es la tierra. Y de nuevo: “Lo cerrado enmarca lo abierto”<sup>3</sup>.

Esto tendría un carácter profundamente político para Heidegger, de la misma manera que en su *Parménides* hacía referencia a la conflictividad propia de la *alétheia* en la *pólis* (Heidegger, 2005, 2, GA 133). Latencia-ilatencia, mundo-tierra tienen connotaciones políticas para Heidegger. De la misma manera podemos inferir que la humanidad-animalidad tiene un carácter político. Por lo que, para Agamben, también es conflicto político originario el conflicto entre *humanitas* y *animalitas* del hombre (Agamben, 2007, p. 136). La animalidad perteneciente al hombre es la que él custodia y saca a la luz, como el mundo a la tierra. Si esto es cierto, entonces podemos seguir la tesis foucaultniana que describe distorsionadamente Agamben: “La política occidental es, pues, co-originariamente biopolítica” (Ibíd., p. 146).

Ahora bien. Podría parecer evidente que lo que el humanismo moderno hubo hecho habría sido recurrir quizá a la *humanitas* antes que a la *animalitas* del hombre por lo que se habría acarreado en un “olvido de la animalidad”, un olvido del cuerpo. Pues bien, si esto es cierto, ¿cómo se explica que la metafísica y la ciencia se hayan centrado más en la animalidad, puesto que han desterrado todo aquello que parecía más humano, esto es, permanecer abierto a lo cerrado del animal? Entonces, no sería el caso de que el humanismo es una reverberación de la *humanitas*, sino una ascensión de la *animalitas* en contra de ella misma y de aquella. Esto se puede explicar con el término de biopolítica. El proceso de neutralizaciones y despolitizaciones de las que nos hablaba Carl Schmitt (Cf. Schmitt, 2005, pp. 107-122) se cumplen en el momento en que el Estado asume como total labor el ocuparse de la economía y de asumir “la vida biológica como tarea política suprema” (Agamben, 2007, p. 141). Explica Agamben

<sup>3</sup> Como alguna vez dijo Víctor Samuel Rivera en su Taller sobre Heidegger, FTPCL, 2010.

además que “cuando, como ha mostrado Foucault, el Estado moderno a partir del siglo XVI comienza a incluir entre sus tareas esenciales el cuidado de la vida de la población –y transforma su política en biopoder- es, sobre todo, a través de la progresiva generalización y redefinición del concepto vida vegetativa (...) [y así] Estado realiza su nueva vocación” (Ibíd., p. 34). Así, lo que antes hacía girar el motor de la historia misma –poesía, religión, filosofía- ha quedado ahora relegado al mero campo del espectáculo cultural y reducido a la experiencia privada. De esta forma, lo que antes podía fundar y abrir mundo, lo que movía la historia, ha perdido toda eficacia. Sólo queda como gran tarea (im)política el ocuparse por la vida biológica de los súbditos, una “‘gestión integral’ de la vida biológica” (Ibíd., p. 141).

Sin motor histórico y sin potencias políticas, entonces ya no quedaría posibilidades para atender a lo abierto en lo cerrado del animal que hay en el hombre. La sociedad de consumo junto a su biopolítica, que conlleva a serias despolitizaciones paralizándolo el movimiento, esto es, el conflicto, el disenso, la posibilidad misma de decidir quién es el enemigo, pretende conservar lo no abierto y negarse más aperturas, olvidando de esta manera su *humanitas*, esto es, cerrarse a la posibilidad de apertura que se halla en lo oculto de la animalidad por simple abuso de ella. “La humanización integral del animal coincide con una animalización integral del hombre” (Ibíd., p. 142), concluye Agamben.

Así, la metafísica con su control de lo ente e imposición de una sola verdad objetiva ha llevado, por un destierro de la *animalitas* “a favor” de la *humanitas*, a animalizar tanto al hombre que no le es posible ya pensar en lo abierto que le deviene de lo cerrado de su animalidad. Es de nuevo la crítica a la verdad como adecuación de la proposición al dato en tanto eliminación del movimiento conflictual de la *alétheia*. Por otro lado, es la crítica a la sociedad del diálogo que tiene la fatua esperanza que sólo *tras el consenso* sería posible la resolución de todos los problemas del espíritu, cuando por el contrario sería por medio de una comprensión del conflicto en que podría nacer el movimiento político y seguir con el proyecto de emancipación-liberación.

Hasta aquí podemos constatar diversas separaciones, separaciones conflictuales y conflictivas. Agamben nos empuja más allá de las separaciones a una separación más bien enigmática -algo que quizá tiene más semejanza con Nietzsche de lo que el filósofo romano podría imaginar...<sup>4</sup> Citamos *in extenso* a Agamben:

“(...) ante la definitiva despedida del logos y de su historia misma [la naturaleza humana] [y]a no es más humana, porque ha olvidado perfectamente todo elemento racional, todo proyecto de dominar su vida animal; pero tampoco puede ser llamada animal, en la medida en que la animalidad era precisamente definida por su pobreza de mundo (...). Ella ciertamente no “ve lo abierto”, en el sentido en que no se lo apropia como instrumento de dominio y conocimiento; pero tampoco queda simplemente cerrada a su propio aturdimiento. La *áгноia*, el no-conocimiento que ha descendido sobre ella, no implica la pérdida de toda relación con el propio velamiento. (...) Articular una zona de no conocimiento [...] significa en este sentido no simplemente dejar ser, sino *dejar fuera del ser* [...]” (Agamben, 2007, p. 165-166. *Cursivas nuestras*).

<sup>4</sup> Sin embargo –creemos- es una posición hermenéutica bastante complicada de entender y, quizá, de sustentar de parte de nuestro filósofo, pero que se asoma con interés.

Si *entre* el estado de aburrimiento que permite suspender el desinhibidor del animal, se halla el hombre en un estado en que no conoce ente ni no ente, su estar en contacto con el animal, entonces podríamos hablar de un estado de separación en que *animalitas* y *humanitas* están ellas mismas suspendidas. Si nos hallamos en ese “entre” en que no se conoce ni abierto ni cerrado, pues se “está más allá tanto del conocer como del no conocer” (Ibíd., p. 167), por lo tanto nos encontramos más afuera que lo externo de lo abierto y más adentro que lo interno de toda intimidad clausurada. Según Agamben: “Dejar ser lo animal significará entonces: dejarlo ser *fuera del ser*” (Ibíd.). Fuera del ser no significa no existente. Es un existente que se halla más allá de la diferencia entre ser y ente. Esto se debe a que, si dejamos ser al animal, la emergencia de que se den las posibilidades ónticas se hace nula y, por ende, estamos fuera de lo “óntico” y de su presupuesto, lo “ontológico”. Todo esto último sea quizá lo más oscuro y difícil de digerir en toda la argumentación que hasta aquí hemos seguido tras los pasos de Agamben.

Mas, pensar esta propuesta de manera radical no tendría que significar crear una nueva mitología ni nuevas fábulas extraordinarias. Se trataría de ir más allá, no en el sentido de la *Aufhebung*, intentando postular un tercer término, sino quizá en el sentido de la *Verwindung* heideggeriana, de la torsión-distorsión, o sea, ir más allá en tanto participamos de ese desalejamiento de la metafísica y de la tradición, de su ir y venir, de renunciar a ella y no poder dejarla partir del todo, puesto que nos es un destino heredado. No se trata de un nuevo tercer término, sino de un lugar de ignorancia e inocencia, esto es, de *áгноia* e *ignoscencia*. “Zona de no conocimiento” lo llama nuestro autor italiano. Aquí recordamos a Nietzsche. Estado de inocencia: *incipit Zarathustra*, el inocente, el a-teo, el que se halla en la separación, en la diferencia.

No se trata de buscar un fundamento más verdadero que el anterior. No es descubrir tras el desenmascaramiento una faz verdadera en sí. Fuera de la conjunción que es el hombre significará ya no indagar nuevas articulaciones, ni más auténticas ni más eficaces. Es, en cambio, aceptar el abismo, el *Ab-grund*, la desfundamentación misma. Lanzarse al abismo que significa el vacío entre animal y hombre, no para crear una verdad mejor que la anterior sino simplemente para “exhibir el vacío central” (Ibíd.), nos podría conducir a comprender algo más de esa conflictualidad entre *animalitas* y *humanitas* y la disolución de su conjunción. Una nueva separación emerge de la separación intrínseca que convive en constante lucha de fuerzas en el hombre, “la separación de la separación”.

Sea quizá por esto que Heidegger veía que la *Lichtung*, el claro del bosque, era atravesada por la *Nichtung*, la noedad; o la “noche salva”, para usar un término de Benjamin. O tal vez Heráclito proclamando la *adikía* a la base de la *Diké*. O que lo esencial en lo político es lo polémico y lo hostil, la posibilidad latente de la guerra. El conflicto, lo no-abierto, la *animalitas*, la violencia... Quizá en las fibras mismas del ser (o fuera de él) lo que hay es *pólemos* y *áгноia*.

## Bibliografía

- Agamben, G. (2007) *Lo abierto. El hombre y el animal*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora
- Heidegger, M. (2007) *Conceptos fundamentales de metafísica. Mundo, finitud y soledad*, Madrid: Alianza Editorial
- (2005) “El origen de la obra de arte”, en: *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza Editorial
- (2005, 2) *Parménides*, Madrid: Akal,
- Safranski, R. (2003) *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona: Tusquets

Schmitt, C. (2005) “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”, en: *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza Editorial

## **Dilthey y los fundamentos de las ciencias del espíritu**

Molina, Javier (Círculo Latinoamericano de Fenomenología –CLAFEN-, Universidad Nacional Mayor de San Marcos)

En la obra publicada por Guillermo Dilthey en 1883 titulada “Introducción a las ciencias del espíritu” sistematiza Dilthey ideas concernientes a su materia de investigación, es decir, la necesaria elaboración y delimitación de las ciencias del espíritu, que también podrían denominarse, de las ciencias humanas.

En el prólogo a la misma obra establece Dilthey que la “Escuela Histórica”, que se desarrolló en el siglo XIX, no llega a consolidar los fundamentos que pudieran precisar su carácter y método científicos. Particularmente incide Dilthey en la carencia de vínculos entre sus investigaciones y el “análisis de los hechos de la consciencia”. Dilthey resume las carencias de la mencionada escuela, manifestando que no ha desarrollado los vínculos necesarios entre sus investigaciones con la teoría del conocimiento y la psicología.

Dilthey señala que ante tales carencias aparece el positivismo de Augusto Comte, de John Stuart Mill, entre otros, quienes colocaron y trasladaron los principios y métodos de las ciencias naturales al mundo histórico.

En contra de esa metodología, señala Dilthey, que si bien toda ciencia es ciencia de la experiencia, también es cierto que toda experiencia posee un vínculo originario, cuya validez es determinada por lo que él denomina “condiciones de nuestra consciencia”, las cuales nos hace ver la totalidad de nuestra naturaleza.

Dilthey concluye que en el centro de las ciencias del espíritu se halla tal estudio y tal análisis de los hechos de la consciencia, que no fue realizado por la Escuela Histórica: ese conocimiento de los principios del mundo espiritual, tarea que a su vez permitiría la formación de las ciencias del espíritu, logrando de ese modo el ser vista como un sistema independiente.

En el estudio de los hechos de la consciencia que nos permitiría igualmente conocer los fundamentos de la filosofía, estima Dilthey que su perspectiva metodológica dista de aquella formulada por escuelas cognitivas, pertenecientes a la tradición de un Locke, un Hume o un Kant.

La metodología que postula Dilthey apunta a un estudio tanto histórico como psicológico, viendo al ser humano en su conjunto, en la multiplicidad de sus fuerzas, entendido como esencia que representa, quiere y siente. Así estaríamos en la capacidad de alcanzar una explicación y fundamentos del conocimiento de sus conceptos, y poder abordar la pregunta de si el conocimiento humano sería equivalente a un tejido de conceptos elaborados de la materia de percepciones, representaciones y pensamientos. Dilthey define el método que propone viéndolo como un establecer vínculos entre lo que constituye la naturaleza humana, con cada componente del pensar científico actual abstracto, por ejemplo, los de experiencia, lenguaje, historia, etc., y establecer de ese modo sus relaciones entre sí.

Finalmente Dilthey grafica metafóricamente su proyecto: el desarrollo intelectual propio de las ciencias espirituales se asemeja a un árbol que muestra o refleja en su desarrollo la clara luz del sol que lo alimenta; pero sus raíces también pueden ser indagadas e investigadas, aquellas que están bajo tierra, a éstos corresponden los fundamentos cognitivos de las ciencias del espíritu.

En el primer acápite de su *Introducción*, titulado “Propósito de esta introducción a las ciencias del espíritu”, establece el autor una comparación entre el mundo moderno y sus intereses científicos, y la época de los sofistas, en Grecia. Un elemento común del

interés científico del mundo moderno y que lo señala Dilthey como un fenómeno análogo al ocurrido en la antigüedad, es lo sucedido en las ciudades griegas en el siglo V y IV a.C.: es el desarrollo de un saber especializado. El desarrollo de una ciencia especializada en el mundo moderno, particularmente a partir del siglo XIX, resulta ser una característica propia de nuestra época. Acerca de la afirmación hecha por Dilthey, de que este fenómeno ocurrió, con características similares, en Grecia, en donde, por ejemplo, se dio igualmente una separación, más o menos radical, entre una investigación general filosófica, y las investigaciones especiales, todo esto ha sido confirmado con el conocimiento que se tiene del desarrollo de las ciencias en Grecia, particularmente en Atenas, donde se puede ver entre otros casos, los estudios realizados acerca de la historia, hechos por Herodoto, o por Tucídides, quien fuera, este último, discípulo de sofistas.

Particularmente, indica Dilthey, puede verse esa transformación del pensamiento griego en su idea de Estado. Las llamadas teorías negativas del derecho natural de los sofistas se confrontaban con una concepción objetiva del derecho, en donde el derecho era visto vinculado al cosmos y a un orden, el cual incluía lo divino. Los sofistas ya no partirán de una reflexión acerca del derecho desde una idea unitaria de naturaleza, sino irán incluyendo componentes subjetivos humanos, lo que conduce a un relativismo jurídico, como es el relativizar el derecho al tiempo y al lugar en donde aparece, así como a un cuestionamiento del derecho natural, entendido como un orden subyacente y que permite explicar las leyes humanas, al cual el ser humano debe someterse. Contrario a estas críticas aparece Sócrates, quien intenta restablecer la relación entre lo justo y la ley. Esta relación o vínculo no se da necesariamente en la ley positiva, sin embargo, en el planteamiento de Sócrates, este vínculo es necesario, en la medida que responden a características propias de la naturaleza humana, como son su sociabilidad y su razón. Finalmente podemos señalar que la figura misma de Sócrates aparece como asignada a un rol, dado por los dioses a él, como regalo otorgado por la divinidad a la ciudad. Aparece nuevamente una concepción unitaria, en donde el ciudadano es parte de una realidad que lo rebasa, llámese ciudad, justicia, u orden divino.

En el segundo acápite, titulado “Las ciencias del espíritu, una totalidad autónoma, al lado de las ciencias naturales”, denomina Dilthey como ciencias del espíritu a la totalidad de ciencias que tienen por objeto la realidad histórico social. También el autor la define como la ciencia del hombre, de la historia y de la sociedad, dedicadas al estudio de una realidad que se quiere más entender que dominar. Puesto que se trata de un proceso de investigación en el cual el sujeto es el hombre mismo, debe ser aclarado lo propio de la naturaleza del saber y del conocer. Es necesario por tanto separar del reino de la naturaleza, lo que Dilthey denomina el reino de la historia, en donde, paralelo al estudio de los vínculos de las necesidades objetivas, se suman diversos aspectos de la libertad humana, los que nos conducen a la facticidad del querer, opuesto al transcurso mecánico de los cambios naturales. El individuo y sus experiencias aparecen presentes en los significados de sus hechos, lo procesa en desarrollos que muestra una persona, o la humanidad, y no en repeticiones naturales constantes, expuestas por quienes parten sólo de una idea de progreso o de desarrollo meramente intelectual.

Dilthey en cambio plantea el estudio de las experiencias interiores, que él los vincula a aquello que constituyen valores o fines, los que se manifiestan en las vivencias de nuestros sentimientos y de nuestra voluntad. La ciencia que postula Dilthey tiene que ver por tanto con la búsqueda de principios que subyacen a nuestros conocimientos, y que los orientan en la medida que la naturaleza se da para nosotros, así como también la búsqueda de las leyes o principios de nuestras acciones, leyes que logren explicar la



existencia de fines, bienes y valores que anteceden a todo lo práctico, cuando el ser humano se pone en contacto con la naturaleza.

El tercer acápite, titulado “La relación de esta totalidad con las ciencias de la naturaleza”, lo dedica Dilthey a plantear la relación que existe entre el conjunto de las ciencias del espíritu y las ciencias naturales. Un modo con el que el autor ejemplifica el hecho de que la vida anímica y la de nuestro cuerpo no se relacionan de manera simultánea, lo hace al mostrar que el observar interior y la captación exterior no se producen en un mismo acto. Partiendo del concepto de experiencia interna, considera Dilthey que el mundo exterior es dado por la consciencia, es decir, que las leyes de la naturaleza se hallan bajo las condiciones de la consciencia y por tanto son dependientes de ella. En este punto Dilthey se aproxima a las ideas formuladas particularmente por el idealismo alemán bajo el nombre de filosofía trascendental.

Pero es posible también estudiar lo anímico desde el vínculo natural, tal como es tomado y captado de ese modo en un individuo, con sus secuencias temporales, así como la ordenada división espacial de los hechos psíquicos. De ese modo se puede establecer y reconocer lo que realiza la naturaleza o lo que pueda descubrirse mediante el experimento, y sus cambios materiales, penetrando en el rol del sistema nervioso y los cambios que realiza en la vida anímica, de ese modo se permite la observación del proceso vital y de los estados patológicos de dichas experiencias, dándonos una imagen de los elementos que condicionan lo anímico y lo corporal. Así podemos ver con claridad la diversidad del punto de partida entre el filósofo y el científico natural.

El planteamiento de Dilthey consiste en que el ámbito de la persona, de la sociedad humana y de la historia constituyen las expresiones más elevadas del universo de experiencias, y por tanto sus componentes cognitivos requieren ser explicados, así como los presupuestos que subyacen a tales temas, los cuales se colocan en el conjunto de la naturaleza. Tema imprescindible que debe ser abordado para introducirnos a la naturaleza de lo humano, así como a los componentes que fundan sus acciones, es el del rol directivo de los fines o de las finalidades que mueven nuestros actos. Se puede igualmente estudiar los componentes que pertenecen al curso natural de la unidad psicofísica, y verlos como un conjunto de medios para el logro de los fines que se determinen. Pero, y en esto reside el planteamiento propio del autor, estamos porque queremos estar, porque queremos actuar en la naturaleza, y esto en razón de que nosotros no somos explicables como meras fuerzas ciegas, sino seres poseedores de voluntad y que ésta conduce nuestros fines, de modo superior a los que son los determinados por vínculos naturales.

Esta dimensión dual que observa Dilthey entre las relaciones de las ciencias del espíritu y el conocimiento natural puede ser resuelta en la medida que se retome el planteamiento trascendental, según el cual la naturaleza debe ser vista en función de las condiciones de la consciencia, y de ese modo será disuelto el punto de vista empírico objetivo, según el cual, el desarrollo del espíritu se halla bajo las condiciones de la naturaleza. Todo ello nos conduce al tema de lo cognitivo y su rol en las ciencias del espíritu.

El cuarto acápite, titulado “Mirada sobre las ciencias del espíritu”, lo dedica el autor a un otro aspecto que pertenece al dar un fundamento a las ciencias del espíritu, y lo formula en el sentido siguiente: una vez que se haya establecido el vínculo de la realidad psico-social y sus componentes cognitivos, es necesario estudiar un segundo aspecto, que es el de extender los logros de tales fundamentos cognitivos hacia los ámbitos más generales de la realidad histórico-social, exigiéndose para ello asumir la tarea de elaborar una construcción científica que encierre tal temática en un sistema, aquél de las ciencias del espíritu.

En resumidas cuentas, la fundamentación de las ciencias del espíritu según Dilthey requeriría tres aspectos diferenciados a investigar: en primer lugar sus fundamentos psicológico cognitivos, dedicados a la metodología del estudio de los hechos de la consciencia y el modo cómo la psicología pueda contribuir a la comprensión del sujeto humano y los componentes del mismo. Un segundo nivel abordaría el estudio de la individualidad como expresión de un quehacer interpretativo, propio de la tarea de la comprensión del fenómeno humano y sus acontecimientos. Finalmente sería menester la fundamentación metodológica del mundo histórico, que Dilthey esbozó en sus últimas reflexiones, proyectando una “crítica de la razón histórica” o “mundo histórico”.

Respecto a un obtener los fundamentos psicológico cognitivos de las ciencias humanas, Dilthey dejó algunos estudios publicados, en particular en revistas académicas a las cuales él perteneció en su condición de profesor ordinario, sobre todo en Berlín a partir de 1883. Dentro de estos escritos destacan “Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica”, de 1894; y sobre sus aportes a la elaboración de las bases cognitivas que funden las ciencias del espíritu, particularmente dos escritos publicados en vida: “Contribuciones a la solución de la cuestión acerca del origen de nuestras creencias de la realidad del mundo exterior y sus razones” de 1890; “Experiencia y pensar. Un estudio sobre la lógica cognitiva del siglo XIX” de 1892. Trabajos dejados sin publicar por el autor, y que constituyen materiales con los que Dilthey quiso culminar la segunda parte a su “Introducción a las ciencias del espíritu”, obra inacabada, han sido publicadas póstumamente en el tomo XIX de sus obras completas (Gesammelte Schriften) del autor, tarea que aún continúa.

### Referencias Bibliográficas.

- Dilthey, Guillermo (1944). *Introducción a las ciencias del espíritu*. Trad. Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1986). *Crítica de la razón histórica*. Editado por Hans-Ulrich Lessing, trad. Calos Moya Espí. Barcelona: Ediciones Península.
- (1889). Die Rostocker Kant-Handschriften. En: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, II. Berlín: de Gruyter, p. 592 ss.
- (1890). “Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo” exterior. En: *Psicología y teoría del conocimiento*. Trad. Eugenio Imaz. México, 1945: Fondo de Cultura Económica, p. 131 ss.
- (1892). Experiencia y pensamiento. En: *Psicología y teoría del conocimiento*. Trad. Eugenio Imaz. México, 1945: Fondo de Cultura Económica, p. 175 ss.
- (1894). Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica. En: *Psicología y teoría del conocimiento*. Trad. Eugenio Imaz. México, 1945: Fondo de Cultura Económica, p. 191 ss.
- (1896). Sobre psicología comparada. Contribuciones al estudio de la Individualidad. En: *Psicología y teoría del conocimiento*. Trad. Eugenio Imaz. México, 1945: Fondo de Cultura Económica, p. 283 ss.
- (1957). *Die geistige Welt I*. Stuttgart: Editorial Teubner.
- Kant (1991). *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción de Pablo Oyarzún, Caracas: Monte Ávila Editores.
- Kant, Manuel (2009). *Crítica de la razón pura*. Traducción, notas e introducción de Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue Cásica.
- Krueger, Felix (1945). *La totalidad psíquica*. Prólogo y traducción de Carlos Astrada. Buenos Aires: Instituto de Filosofía.

Mill, John Stuart (1843). *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, Being a connected View of the Principles and the Methods of Scientific Investigation*, 2 Vol. London: Longmans, Green, Reader, and Dyer. 9ª Ed. 1875. Existe una traducción completa en español realizada por Eduardo Ovejero y Maury, en Madrid, 1917.

Windelband, Wilhelm(1949) “Historia y ciencia de la naturaleza”. En: *Preludios filosóficos*. Trad. Wenceslao Roces. Buenos Aires: Santiago Rueda, p. 311 ss.

**Alteridad y empatía: aspectos hermenéuticos en la filosofía moral de Adam Smith**  
Muñiz, Marcelo (UBA)

**Introducción**

Adam Smith es conocido por ser el padre de la economía política aunque su principal interés en su producción intelectual se centró en la Filosofía Moral. Siendo más precisos, deberíamos aclarar que la economía política, en su sistema, es una subrama de la filosofía moral. Brevemente, la filosofía moral es la ciencia que explica las conductas humanas y la economía política la ciencia que explica las condiciones materiales en las que se realizan las conductas humanas. Pero no debe entenderse como relaciones externas sino que la esfera económica abarca a los comportamientos económicos y de esa manera condiciona al resto de las conductas. En este sentido, contrariamente a lo que se podría pensar, los principios que rigen la conducta humana son genéricos y los contextos de la acción humana son específicos.

Es decir, de acuerdo a las condiciones de producción y reproducción social históricamente variables la naturaleza humana va a encontrar formas de manifestarse de manera más o menos consecuente. O lo que es lo mismo, la naturaleza humana es invariable, pero su realización depende de condiciones económicas y políticas no controladas por los hombres. Más adelante haré algunos señalamientos al respecto. No ahondaré en este escueto y esquemático resumen de la relación entre moral y economía política, porque nuestra mirada estará puesta en otro lugar. Tampoco es mi intención en esta comunicación presentar toda la teoría moral de Smith, pero sí rescatar algunas cuestiones que tienen relevancia hoy día y que ha generado una revalorización de la lectura de la obra moral de este autor, y que también ha logrado despegarlo de las lecturas completamente ilegítimas y tergiversadas que la economía conservadora y liberal ha hecho durante los últimos 150 años, creando una especie de monstruo ideólogo del capitalismo salvaje.

### **Smith y el problema del orden**

Una de las preguntas principales que guían a la obra de Adam Smith es la de la viabilidad de la sociedad comercial, la sociedad moderna que él está viendo nacer. No es de menor relevancia la identificación que Smith hace de la sociedad de su época como sociedad comercial, ya que su pregunta está dirigida a entender la diferencia entre esta sociedad y la sociedad feudal, como puede ser claramente discernible la diferencia entre estas en términos de su organización de la propiedad y de la producción.

Cada organización social va a tener su moral, entendida como el promedio social hacia el cual tienden las conductas de las personas. Para Smith no hay principios abstractos ni revelados que permitan identificar el bien o el mal a priori. El bien y el mal se definen socialmente, a espaldas de los propios sujetos, y solamente pueden ser hechosexplícitos como resultado de los procesos sociales, no como fundamento. Lo que le cabe a la filosofía moral es estudiar los mecanismos por los cuales las sociedades definen el bien o el mal, o mejor dicho, en sus propios términos, lo propio y lo impropio.

En la medida que los procesos de producción y reproducción de conductas y normas morales funcionen correctamente, la amplia mayoría de los individuos se moverán dentro de un marco predecible para el resto y de esta manera la sociedad tenderá a perdurar en el tiempo.

Por ende el problema del orden, puede ser respondido desde la filosofía moral. También debo resaltar que la filosofía política ocupa un lugar subordinado a la filosofía moral, aunque superior al de la economía política. Podemos decir que el orden político como el económico participan y condicionan, a veces facilitando, y otras obstaculizando, las posibilidades de que los procesos morales resuelvan el problema del orden. Les propongo entrar en algunos detalles.

Smith tiene una filosofía de la historia, más o menos similar a la que sostenían varios contemporáneos suyos. Identifica cuatro grandes etapas a saber: la sociedad de cazadores recolectores, la sociedad de pastores, la sociedad agrícola y la sociedad comercial. Estas cuatro etapas de la historia humana se corresponden principalmente por la forma de propiedad en sentido general. En cada una la propiedad toma una forma distinta y por ende, los arreglos institucionales que la sancionan y defienden. En las sociedades de cazadores hay pocas cosas que puedan considerarse propiedad, por lo que no hay muchas oportunidades de infringir un daño contra esta. En las siguientes etapas los cambios son sustantivos, principalmente debido a que la propiedad adopta formas de tipo permanente, primero con el ganado, que define a la sociedad de pastores. En ella la propiedad por excelencia son los animales domésticos, que pueden poseerse a lo largo del tiempo y su prole sigue en posesión del propietario de los progenitores. Luego la propiedad de la tierra, en la sociedad agrícola (el sistema feudal es una de las formas que adopta) y finalmente la comercial, en que nace el capital en su forma general. A una propiedad permanente se corresponde, dice Smith, instituciones de justicia permanente. Así la propiedad abre una falla en la sociedad, entre los que tienen y los que no tienen. Y esta necesidad de justicia permanente es el origen del gobierno.

En este sentido esto nos conduce a la política, la pregunta sobre el orden no es original de Smith, es la pregunta sobre el orden como arreglo institucional que el pensamiento político moderno se hace ante la caída del orden teológico feudal. ¿Cuáles son los fundamentos del nuevo orden político? En el contexto escocés se compartía la crítica al contractualismo como solución a este problema. La disolución del viejo orden no se reconstruía a partir de los átomos dispersos que mediante la razón logran fundar un orden legítimo con base en el contrato de todos. Esta solución proveniente del siglo XVII era rechazada por la ilustración escocesa por muchos motivos. El principal, para Smith como para Hume, era su falta de sustento empírico. No había prueba de la existencia de un contrato que históricamente haya existido.

Más allá de la pertinencia de esta crítica, lo que rescatamos es que palmariamente Smith y sus colegas estaban ubicados en un paradigma muy distinto al de los contractualistas, y la única forma válida de conocer los principios que explican el comportamiento humano es por medio de la observación. Dentro del paradigma newtoniano se abría la posibilidad de observar regularidades y sacar conclusiones generales al respecto e incluso postular leyes.

Si el problema para los contractualistas era la amenaza del regreso al estado de naturaleza, a la guerra de todos contra todos, la guerra civil, o a por lo menos la desprotección de la vida y la propiedad, para Smith el problema es otro. Para decirlo en términos más cercanos a nosotros que a los del autor, cómo es viable una sociedad que se basa en un tipo de relación social impersonal y efímera, donde los lazos de sujeción y parentesco se debilitan sino es que ya están disueltos. La sociedad comercial es la sociedad en la cual todos hemos devenido comerciantes, dice Smith, donde para vivir todos somos compradores y vendedores, como nunca ocurrió en otra sociedad. Esta situación es novedosa y todas las instituciones tradicionales no están a su altura, pero de hecho, las sociedades no se disuelven en átomos, y este es el dato principal que justifica el estudio de las sociedades más desarrolladas.

### **Lo social, lo individual y nuevamente lo social**

Smith comienza la Teoría de los Sentimientos Morales afirmando que el hombre no es únicamente, ni principalmente, egoísta. Esto suena raro para los no lectores de Smith, pero su filosofía moral tiene como principal contendiente a las filosofías

individualistas, racionalistas y egoístas de Hobbes, Pufendorf y Mandeville. En el mismo sentido que Hume, Smith piensa que el hombre es fundamentalmente un sujeto de pasiones y secundariamente racional.

La afirmación contra el egoísmo dispara el derrotero para mostrar de qué manera se puede comprobar que los hombres se interesan por sus semejantes sin esperar nada a cambio. Es más, se muestra cómo las pasiones ajenas no nos son indiferentes y que nuestras reacciones no están mediadas por la razón o el cálculo. Ahora bien, tampoco Smith comparte la posición de su contemporáneo Hutcheson, de que la benevolencia es la actitud natural del hombre. Smith reconoce tres tipos de pasiones, las sociales, las antisociales y las egoístas, las primeras nos inclinan hacia los otros (i.e. la benevolencia), las segundas contra los otros (i.e. el resentimiento) y las terceras se dirigen hacia la misma persona (i.e. la prudencia). El hombre no tiene una tendencia natural o preferencia por ninguna de estas en especial, pero las condiciones políticas o económicas pueden favorecer algunas en detrimento de otras.

Para que estos tres tipos de pasiones entren en juego debe darse la interacción con los otros. Para ello se debe mostrar la forma en que somos afectados y afectamos a estos. Esta sensibilidad frente a lo que sienten los otros será una de las virtudes más valoradas por Smith, y la misma debe ser cultivada y protegida. Y en el caso de carecer de ella, hasta el estado debe participar en su promoción, más adelante daré algún detalle al respecto.

Pero como dije, esta sensibilidad abre el juego de interacción entre los hombres, lo que le pasa a otro me afecta a mí. Este dato es el fundamento de lo que Smith llamará simpatía, un complejo proceso de ida y vuelta, negociación o regateo moral entre los hombres.

Smith sin darnosprolegómenos o advertencias, nos empieza ubicando en su libro en la posición pasiva de observador, las primeras demostraciones del libro apuntan a mostrarnos cómo nosotros somos espectadores de nuestros congéneres. Espectadores atentos y sensibles.

Desarrolla dos conceptos claves Smith para explicar el proceso de construcción social de la moral. El primero es el de simpatía y el segundo el espectador imparcial. Para la simpatía algunos intérpretes creen que puede identificarse por lo menos cuatro usos distintos a lo largo del libro. Menciono los que señala KnudHakkonssen:

Primero hay un cambio imaginario de situación por el cual el espectador intenta, en la medida de lo posible, exponerse a las mismas influencias causales que afectan al agente observado. Segundo, está el resultado de la influencia de esta causa, denominada reacción del espectador. Tercero, está la comparación de los sentimientos originales y los del espectador. Y cuarto, está la emoción originada de esta comparación, la cual es una especie de placer llamado aprobación cuando los sentimientos originales y los del espectador coinciden, o una especie de dolor llamado desaprobación cuando no. (Hakkonssen, 1981, p. 51)

Ahora bien, como vemos no se trata de sentir lo que siente el otro, ni de que el sentimiento del otro genere en mí simpatía, como es en Hume, sino que lo que hacemos al juzgar las conductas ajenas es ponernos en el lugar del otro para por medio de nuestra imaginación ver qué sentiríamos en su lugar. Si sintiéramos lo mismo aprobaríamos, y si no, desaprobaríamos. Pero no juzgamos con una regla, sino desde nuestro lugar. La imparcialidad del espectador que Smith, al igual que Hume, exige para el juicio moral,

está garantizado en la medida en que la conducta del agente no me influye ni positiva ni negativamente. El juicio que realizo es desinteresado, por eso es moral.

Hasta ahora solamente vimos la perspectiva del espectador. Pero también somos conscientes como agentes de que hay un juicio de los espectadores sobre nuestros sentimientos. Como el espectador encuentra placer en aprobar y malestar al desaprobado un sentimiento, al agente le sucede lo mismo cuando lo aprueban o desaprueban. Entonces, si la sensibilidad es la virtud del espectador, la del agente será el autocontrol, la capacidad de regular nuestros sentimientos para encontrar aprobación.

La simpatía primero y el espectador imparcial después, son las mediaciones sociales que darán cuenta de las posibilidades de la continuidad de una sociedad. La sociedad es el resultado de infinitos procesos de simpatía, de un corrimiento de las posiciones de los agentes y los espectadores para ser aprobados y aprobar. Smith afirma que para que una sociedad perdure no hace falta que se logre una identidad entre las posiciones de agente y espectador, sino una tendencia hacia. Estaríamos en presencia de un proceso de ajuste de la moral por medio de este regateo de aprobaciones.

La simpatía rige en ámbitos más reducidos y el espectador imparcial en ámbitos más amplios. Podemos afirmar que hay un continuo entre la simpatía y el espectador imparcial a la vez que hay una prioridad lógica y biográfica de la primera sobre el segundo. El espectador imparcial es el resultado, posible y deseable, dirá Smith, pero no garantizado, para asegurar la cohesión social.

### **El otro como espejo**

Uno de los ejes centrales de esta comunicación proviene de la siguiente cita de Smith:

Were it possible that a human creature could grow up to manhood in some solitary place, without any communication with his own species, he could no more think of his own character, of the propriety or demerit of his own sentiments and conduct, of the beauty or deformity of his own mind, than of the beauty or deformity of his own face. All these are objects which he cannot easily see, which naturally he does not look at, and with regard to which he is provided with no mirror which can present them to his view. Bring him into society, and he is immediately provided with the mirror which he wanted before. It is placed in the countenance and behavior of those he lives with, which always mark when they enter into, and when they disapprove of his sentiments; and it is here that he first views the propriety and impropriety of his own passions, the beauty and deformity of his own mind. (Smith, 2000, p. 210)

Este es el principio que justifica la simpatía antes desarrollada. Robinson Crusoe no existe. Yo soy para la mirada de otro, y yo me veo en la mirada del otro. No soy nada sin el otro, entre otras razones, aquí hay otro argumento más contra el individualismo metodológico o el recurso al estado de naturaleza en sus distintas formas. El hombre es hombre entre hombres, se constituyen mutuamente en su relacionarse. Pero esta relación no es construida desde cero sino que se arrastra de generación en generación dentro de cada comunidad. Los niños son socializados por medio del mecanismo de simpatía, en su caso son moldeados por medio de las aprobaciones y reprobaciones de su contexto. Por ello, como insiste Smith, la deformidad o belleza moral o estética no es un hecho, es una interpretación mediada.

## ¿Quién es el otro?

La descripción del proceso de simpatía supone y requiere que quien me juzgue y a quien juzgue sea reconocido como par, por lo menos en principio. Esto quiere decir que como ya mencionamos, juzgar para Smith es comparar dos posiciones, la propia y la ajena, pero no todo es comparable, y las condiciones de posibilidad de esta comparación no son elegidas ni por el espectador ni por el agente.<sup>1</sup> Ambos, desde sus posiciones quieren aprobar y ser aprobados, ambas acciones en tanto activas o pasivas buscan encontrar reconocimiento.

Pero como también señalamos, el punto de partida individual es engañoso en el texto, la forma del mecanismo de la simpatía nos puede hacer confundir sobre su contenido. Con el desarrollo, nos damos cuenta de que este individuo ya estaba siempre en sociedad y que lo que evalúa y cómo evalúa ya está también puesto en gran medida por el lugar que ocupa en esa sociedad. Es decir, el mecanismo de simpatía es en principio universal, pero el sujeto de la simpatía no. Smith dice que mientras más cercanos seamos a la persona que juzgamos, mayores serán los recursos que tendremos para ponernos en su lugar y viceversa, como agente, serán mayores las probabilidades de encontrar simpatía en el espectador si éste nos conoce.

Ahora bien, si la simpatía como tal requiere que haya algún tipo de cercanía entre los agentes y espectadores, qué sucede en la sociedad comercial, donde como dice Smith en la RN, tenemos trato con infinidad de personas que no conocemos y nunca conoceremos y probablemente nunca más en la vida volvamos a cruzarnos.

La sociedad comercial potencialmente es la sociedad que puede pensar a la humanidad como tal. El comercio, como era visto patentemente por estos autores, y más específicamente la relación mercantil, con su carácter impersonal y efímero es el marco en el cuál las diferencias se borran. Los hombres se relacionan por medio de cosas, cosas que se intercambian por equivalentes, que también en tanto intercambiables pierden sus características específicas. Como valores de uso son distintas, como valores de cambio son equivalentes.

Lo que me interesa destacar es que la simpatía, pese al extrañamiento de los individuos como agentes y espectadores, en cuanto el requisito de imparcialidad es la condición de posibilidad del juicio moral, se ve reforzada por el distanciamiento mercantil. Y este distanciamiento habitual es lo que genera el distanciamiento del agente de sí mismo para juzgarse, para desarrollar el propio espectador imparcial, lo que el sentido común llama la conciencia moral, cuya principal manifestación será el remordimiento o culpa. No tenemos ni espacio ni tiempo para desarrollar esta figura, pero podemos adelantar, que este espectador imparcial individual, es evidentemente el resultado de la experiencia con los espectadores reales, por ende, es un producto social y sus juicios tenderán a reproducir los juicios vigentes en la comunidad.

## El otro aparece

El punto de partida de Smith, como prueba de la relación moral entre las personas, es la del sufrimiento ajeno. Ricoeur, en su análisis sobre la solicitud, en relación del sí con el otro, muestra al sufriente como el privado de su capacidad de hacer con el que sí puede actuar. Desde la pasividad del sufriente, sólo se puede recibir la benevolencia del otro,

---

<sup>1</sup> El caso extremo es el reconocimiento desigual del señor y el siervo de la Fenomenología de Hegel, el señor es reconocido sin reconocer y el siervo reconoce sin ser reconocido.



desde la posición activa sólo se puede dar simpatía o compasión. Pero sin embargo, el simpatizante se ve afectado por lo que el sufriente ofrece, aunque más no sea su debilidad e incapacidad de obrar, existe reciprocidad en el intercambio, a partir de esta desigualdad. (Ricoeur, 1996, p. 198 y ss.)

Pero en cierta medida, Smith nos diría que hay que matizar esta afirmación, por su generalidad. El sufrimiento puede ser merecido o la benevolencia injustificada. El juicio, que es el punto de partida de la relación entre las personas, evalúa la adecuación entre las causas del sufrimiento y el sufrimiento, no el sufrimiento puro. Y aquí Smith introduce a la razón, en el entender las cadenas causales que afectan a los hombres. A los espectadores no les agrada el sufrimiento en exceso, ni la insensibilidad, pero estas medidas no son objetivas, como señalamos, son subjetivas, históricas y variables, pero contundentes cuando se ejercen. Pero sobre todo son resultado de la evaluación del contexto del agente. Muchos hechos pueden actuar como agravantes o atenuantes en el juzgamiento, y a su vez, nuevos hechos pueden cambiar el resultado de la simpatía, ante la misma manifestación del agente, y sin ni siquiera incorporar la posibilidad de que el agente no sea sincero.

### **La hermenéutica smithiana**

Traté de mostrar aquí que Smith reconoce que la empatía completa no existe y que la simpatía es un proceso guiado por la imaginación, y la imaginación actúa sobre lo que ve y siente. Podemos decir que de lo que se trata es de interpretar al otro y de anticipar o guiar su interpretación sobre nosotros. El otro no es transparente, tenemos signos más o menos confusos, más o menos veraces, pero de lo que se trata no es de la verdad del otro o de mi verdad, sino de nuestra relación. Mi interpretación del otro es tenida en cuenta por el interpretado, y viceversa. Por lo tanto este juego de interpretaciones es el juego social, no hay un otro que descubrir, pasivo, objetivado, dado, esperando por nosotros, la utopía del antropólogo del s. xix. Los hombres para Smith actúan, interpretan su lugar, pero este actuar no es un fingir, la verdad del actor es su personaje, no existe ese hombre puro, pre social, auténtico, corrompido por la cultura o la civilización. El hombre es ese que se muestra para ser leído, que sabe que es leído, no hay un texto privado y un texto público, el texto privado, para seguir con esta metáfora, es resultado del texto público y no a la inversa.

No casualmente Smith piensa en el teatro como principal metáfora de la vida moral, y por ello también la literatura es la principal fuente de ejemplos para su teoría, y tampoco en vano cree que el teatro es una escuela de moralidad, entendida como una escuela para aprender a juzgar, a distanciarse del otro para juzgarlo, y este distanciamiento del otro es el requisito para juzgarse a sí mismo. Interpreto al otro para interpretarme, para leerme. El extrañamiento de los otros, es lo que nos permite reconocernos, y lo mismo sucede con el yo, el extrañamiento de sí se realiza ante la mirada del otro, me identifico con la mirada del otro y me veo. Pero este juego no es un juego fácil dirá Smith, las condiciones en que esto sucede son ajenas a los individuos, y el extrañamiento puede ser de tal magnitud que la simpatía se vuelva imposible, y esa es la preocupación del filósofo moral, no definir qué es el bien y qué es el mal, sino de reflexionar sobre las condiciones en que los hombres se relacionan entre sí, sobre las condiciones en que el otro es un otro para mí y yo para él. La desigualdad social, la extrema riqueza y la extrema pobreza son en la incipiente sociedad capitalista, dice Smith, las principales amenazas al orden social, por eso el filósofo moral necesariamente se debe volcar sobre la ciencia política y la economía política.

## Referencias Bibliográficas

- Berry, C. J. (s.f.). Sociality and Socialization. En A. Brodie, *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment*.
- Broadie, A. (2006). "Sympathy and the Impartial Spectator". En K. Haakonssen, *The Cambridge Companion to Adam Smith*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Emerson, R. (2003). The contexts of the Scottish Enlightenment. En A. Broadie, *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Griswold, C. L. (1999). *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Haakonssen, K. (1981). *The Science of a Legislator, The Natural Jurisprudence of David Hume & Adam Smith*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, D. (2006). *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*. Cosimo Inc.
- (2010). *A Treatise of Human Nature*. Digireads.com Publishing.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Barcelona: Siglo XXI Editores.
- Smith, A. (1982). *Lectures on Jurisprudence*. Indianapolis: Liberty Fund.
- (1999). *The Wealth of Nations*. London: Penguin Books.
- (2000). *The Theory of Moral Sentiments*. New York: Prometheus Books.

## Artefactos e interpretación. Sobre la noción de autoría y las peripecias hermenéuticas del objeto técnico.

Parente, Diego (CONICET-UNMdP), Lawler, Diego (CONICET)

### 1. La noción de autoría y los artefactos técnicos

La “autoría” y los problemas derivados de este concepto suelen aparecer asociados al ámbito del arte, de sus obras y sus creadores. La discusión contemporánea en filosofía de la técnica ha logrado rescatar progresivamente la noción de autoría con el fin de despegarla de esta estrecha esfera estética para dar cuenta del vínculo entre agente creador y objeto técnico.

Un artefacto, a diferencia del acaecimiento de un suceso natural, es un producto de cierto hacer intencional. A diferencia de un suceso natural, tiene un autor, a saber, el agente del hacer intencional que lo produjo. Risto Hilpinen explota esta intuición cuando afirma: “Un objeto es un artefacto si y sólo si tiene un autor” (1993, p. 156). Esta afirmación dice que la noción de autoría y la noción de artefacto son coextensivas, así cualquier condición que se aplica a la noción de artefacto se aplica también a la noción de autoría y viceversa. Esta intuición destaca la siguiente cuestión: si bien un artefacto es un producto del hacer de un agente, no todos los productos de este hacer son artefactos. Un artefacto requiere que haya sido producido por alguien según ciertas intenciones. Esto es lo que hace *prima facie* coextensivas a las nociones de artefacto y autoría. Por tanto, la afirmación inicial, correctamente leída, señala que un artefacto depende para su existencia de ciertas intenciones humanas.

Hilpinen (1993, pp. 155-178) propone la satisfacción de tres condiciones para dar cuenta de esta relación entre autor y artefacto: (1) la condición de dependencia; (2) la condición de éxito y (3) la condición de aceptación.

La *condición de dependencia* se vuelve evidente si uno se pregunta, por ejemplo, lo siguiente: ¿qué distingue a alguien que diseña un artefacto de alguien que realiza garabatos sobre un papel o manipula desatentamente símbolos? Quien juega con trazos sobre un papel actúa sin ninguna clase significativa de dirección mental; en las antípodas, quien diseña un artefacto está guiado por una idea de lo que hace. Cuando se piensa en los artefactos como los productos de acciones productivas intencionales se piensa naturalmente en ellos como los logros efectivamente intentados de esas acciones, a diferencia de otros resultados que constituyen consecuencias no queridas (*unintended*) de esas acciones, y a los cuales no se piensa como constituyendo en ningún caso artefactos propiamente dichos. La condición de dependencia afirma: un objeto es un artefacto “sólo si es intencionalmente producido por un agente bajo ciertas descripciones del objeto, donde al menos una de estas descripciones debe ser una descripción de clase” (Hilpinen, 1993, p.157).

Sin embargo, es necesario que el hacedor, además de poseer un concepto del artefacto como contenido de la intención, realice con éxito la intención que posee. Esta segunda condición está recogida en la *condición de éxito*. Si la intención no se realizara con éxito, no tendríamos propiamente hablando *autoría*, puesto que el objeto producido no dependería causalmente en ningún sentido relevante del contenido de la intención del autor. La condición de éxito nos señala que algunas o todas las propiedades que porta el objeto dependen contrafácticamente del contenido de la intención del autor. No obstante, si el autor no acepta los resultados de su hacer productivo como logros, no habría autoría en un sentido genuino, aunque el objeto y sus propiedades dependiesen contrafácticamente del contenido de la intención del autor. Este asunto es introducido por la *condición de aceptación*. De acuerdo con ella, sólo si el autor acepta o cree que el resultado de su hacer productivo satisface efectivamente el contenido de su intención productiva, entonces él es el autor efectivo del artefacto en cuestión. Adviértase que si no ocurriese la satisfacción de esta última condición, la condición de autoría quedaría trunca, puesto que el propio autor no podría reconocer y valorar la satisfacción del contenido de su intención en la producción de cierto artefacto.

La idea hilpineana de autoría en el ámbito técnico –cuyas principales líneas acaban de ser reconstruídas- prosigue la distinción aristotélica entre aquellas cosas que existen por naturaleza y aquellas que son productos artificiales. Hay una continuidad fuerte entre el modelo aristotélico y el conjunto de las definiciones de artefacto provisto por Hilpinen. El motivo de dicha continuidad está dado por el hecho de que los artefactos tienen fuentes de formación de tipo externo, mientras que los entes naturales tienen en sí mismos su fuente de formación. Esta concepción aristotélica, sin embargo, está en cierto modo “semiotizada” dado que ahora el lenguaje que se asume es el de la “autoría”.

## **2. Los contextos de creación y recepción de los artefactos: la noción de autor y la interpretación de los artefactos.**

En la literatura filosófica contemporánea es frecuente hallar una analogía entre la hermeneútica de los artefactos y la hermeneútica de textos. Esta analogía ha traído como corolario el colapso de la coextensión entre las nociones de autor y artefacto, y con ello la pérdida de valor filosófico de las propuestas de raigambre intencionalista. En los párrafos que siguen mostraremos esta deriva a través de una discusión de la propuesta de Daniel Dennett. Nuestro propósito es avanzar hacia una forma de situar la hermeneútica de artefactos que preserve un lugar filosófico relevante para el enfoque intencional y la figura del autor.

La coextensión de las nociones de autor y artefacto supone *prima facie* un énfasis en la dimensión de la *intentio auctoris* respecto de la *intentio operis* o la *intentio receptoris* –dimensiones que rescatan distintos aspectos involucrados en la interpretación de artefactos, en la determinación de sus funciones y de su pertenencia a una clase. Este énfasis sugiere que el *para qué* del artefacto –i.e. aquello que lo identifica como un artefacto de una clase determinada- está especificado en el contenido de la intención de su autor, mientras que la *intentio operis* sugiere que se encuentra en el propio sustrato material-formal del artefacto y la *intentio receptoris* postula que ese *para qué* se deriva de las interpretaciones de los usuarios.

La aproximación a los artefactos llevada a cabo por Dennett supone una prioridad de la *intentio receptoris*. Según este autor, se trataría de no cometer en el terreno de los artefactos la “falacia intencionalista” que predominó en la interpretación de textos. No hay prioridad hermeneútica del autor en la interpretación de objetos artificiales. Así, los propósitos originales de los artefactos pueden ser resignificados y reapropiados de distintas maneras; ningún objeto artificial permanecería inmune a la posibilidad de ser resignificado.<sup>1</sup>

Dennett opera aquí a partir de una analogía entre la esfera de los textos y la de los artefactos técnicos. Una diferencia esencial que debilita el poder explicativo de dicha analogía es que los primeros constituyen objetos sociales cuyo sentido reposa en la mera convención mientras que en los artefactos técnicos hay una correlación particular entre estructura material y función, una correlación tal que permite la realización de su función intendida. No es arbitrario que un martillo pueda clavar un clavo; ese potencial no depende de ninguna clase de convención. Por el contrario, el hecho de que este billete de dos pesos sirva como “dinero” para compra de bienes y servicios es el resultado de una mera convención; no hay nada en la estructura física de la clase “billete” que resulte necesario para el cumplimiento de su función como soporte

---

<sup>1</sup> Cabe destacar que Dennett extiende estas características al ámbito de la interpretación de textos y funciones de organismos (1990: 45 ss.).

de intercambio. El dinero podría tener (y de hecho actualmente tiene) otras miles de formas imaginables, todas igualmente eficaces e inteligibles.

Pero veamos en una extensa cita dennettiana el cuadro completo de la situación:

“[T]he inventor is not the final arbiter of what an artifact is, or is for; the users decide that. The inventor is just another user, only circumstantially and defeasibly privileged in his knowledge of the functions and uses of his device. If others can find better uses for it, his intentions, clearheaded or muddled, are of mere historical interest. That is, it may indeed be an incontrovertible historical fact that a certain artifact was created by someone with a particular purpose very clearly represented [...] but this historical fact, while it establishes something about how the artifact was intended at the outset, may shed no valuable light on the functions it can at and does actually serves” (Dennett, 1990, p. 186).

En nuestra opinión, Dennett acierta cuando señala que el inventor no es el árbitro final que decide para qué es un artefacto. No hay razón para privilegiar la intención original sobre las atribuciones actuales de los usuarios. Sin embargo, ¿se aplica completamente este esquema a los artefactos técnicos? ¿Cuál es el cuadro de situación resultante cuando se analizan los artefactos técnicos desde el precepto de evitar la falacia intencional? Aquí anida parte de nuestro modesto desacuerdo con Dennett. Nuestro punto de vista es que enfocar las familias de artefactos técnicos pensando exclusivamente en evitar la falacia intencional debilita la idea de que esos artefactos poseen funciones técnicas *propias estables*, funciones que les fueron asignadas durante su proceso de diseño y producción. Esto es así porque un enfoque de esa clase hace depender fuertemente la definición de la identidad de un artefacto y la correspondiente caracterización de sus funciones de la posición del usuario. No estamos *prima facie* en contra de la idea de que un artefacto técnico puede ser “arrancado de su nicho doméstico” –la expresión es de Dennett (1987)- y pasar a prestar otras funciones. En cambio, creemos que los constreñimientos que deben satisfacerse para que esto ocurra son más rígidos que los que propone el enfoque dennettiano, que tiende a liberalizar demasiado el proceso de atribución de funciones. ¿Por qué Dennett necesita liberalizar el proceso de atribución de funciones? ¿Por qué sienta al usuario sobre los hombros de un gigante? La causa está en el predominio que tiene la dimensión descriptivo-predictiva en su análisis de los artefactos. En consecuencia, nuestro desacuerdo con esta posición es un desacuerdo sobre el contenido de esta causa, puesto que este predominio empobrece la noción de función, llegando a descartar la idea de funciones técnicas propias y obstaculizando la emergencia de su sentido normativo.

En la propuesta dennettiana, el intérprete o usuario que adopta la actitud intencional realiza atribuciones funcionales y pruebas de predicción de esas atribuciones guiado por sus propios intereses y objetivos. De acuerdo con Dennett, para que esto tenga éxito práctico, y con el fin de evitar la falacia intencional, el intérprete debe realizar una especie de *epoché* acerca de las funciones técnicas propias del artefacto. En cierta forma, Dennett parece solicitar una implementación relajada o débil de la estrategia de la ingeniería inversa. El intérprete no está limitado a recoger información referida a las tradiciones de diseño y a la cultura técnica local. Puesto que de alguna manera presupone que hay demasiadas combinaciones plausibles de constreñimientos y criterios de selección intencional para realizar una inferencia confiable sobre los problemas a partir de los cuales el artefacto fue diseñado, se recuesta únicamente en la información que resulta del uso que puede hacer del artefacto durante su descubrimiento

y manipulación (es decir, la información contextual nunca sería suficiente). Las atribuciones funcionales al artefacto son realizadas de novo por el usuario o intérprete. De este modo, según Dennett, un dispositivo detector de metales de cierto peso y dimensión puede convertirse en un tope de puertas o en un arma mortal, o un viejo monitor en un ancla para amarrar una pequeña barca (1990).

El núcleo del argumento de Dennett es que por más incontrovertible que puedan ser las funciones propias de un artefacto, sus proyecciones en el futuro no tienen ninguna significación garantizada. En sus palabras: “Curiosamente [...] tenemos mejores fundamentos para hacer atribuciones funcionales [...] cuando pasamos por alto ‘lo que dice la gente’ y leemos la función que podemos [según nuestra interpretación] entre las hazañas discernibles de los objetos en cuestión, más que [cuando recurrimos a] la historia del desarrollo del diseño” (Dennett, 1987, p. 282). De esto se sigue que lo que resulta ser efectivamente un artefacto dependerá en última instancia de la capacidad o función por la cual el intérprete o usuario lo haya seleccionado. Y en los casos en los cuales no son obvias, estas funciones son distintas a las funciones técnicas propias del artefacto.

En principio, uno no tendría por qué estar en desacuerdo con la idea general de que un artefacto pueda agregar otras funciones a la función propia, o pueda innovar esta última. El desacuerdo con Dennett sobre este punto consiste en el modo en que esto ocurre y en el sujeto que lo produce. Para Dennett, la atribución de una función por un usuario a un artefacto singular constituye un caso de adquisición de una nueva función. Desde nuestro punto de vista, sin embargo, emplear a una máquina expendedora de bebidas gaseosas como un tope de puertas, no convierte a ese artefacto en esto último, esto es, no sustituye su función técnica propia. Y esto por dos razones. En primer lugar dado que emplear una máquina expendedora de bebidas como un tope de puertas significaría considerarla por fuera de su condición de artefacto técnico. Por consiguiente, sería incorrecto hablar de sustitución de su función propia por una nueva función. Por otro lado, la agregación de funciones o la innovación de la función propia de un artefacto deben ser consideradas en el contexto de su respectiva familia de artefactos y no, como sugiere Dennett, en relación con un intérprete concreto en una ocasión de uso particular. Esto es, si una máquina expendedora de bebidas es usada como arma mortal por un usuario particular en un momento dado, esa función no se convierte en una *función adquirida estable*. Y aunque este usuario emplee recurrentemente ese dispositivo técnico como arma mortal, no se hablaría de la emergencia de una nueva función. En este caso, sólo se trata de un patrón recurrente de uso para un usuario en particular –un patrón asentado por una interpretación ejecutada solamente desde un punto de vista. En consecuencia, esto no significa en ningún caso que la familia de origen de ese artefacto comience a ser manufacturada porque esa función (la función de ‘ser arma mortal’) haya sido seleccionada por un usuario en concreto.

En definitiva, aunque consideremos que un artefacto es el artefacto que es atendiendo solamente a ciertas propiedades funcionales, estas propiedades funcionales dependen de la intención compartida de diseñadores, constructores, propietarios y usuarios. Entonces, la atribución de una nueva función técnica no puede depender exclusivamente de la atribución realizada por un usuario en particular, a raíz de un empleo idiosincrásicamente propio del artefacto.

### 3. Consideraciones finales

Como se ha planteado, la cuestión hermenéutica aquí involucrada alude a la validación de las distintas interpretaciones sobre la función de un artefacto. Así como en el análisis literario existe una “intención de la obra” que restringe el abanico de interpretaciones plausibles, en el campo de tematización filosófica de los artefactos es posible postular una *intentio* de la propia estructura formal/material del útil, es decir, de su diseño y de sus propiedades auto-comunicativas. Éstas, por supuesto, no se nos presentan en bruto ni espontáneamente, sino que constituyen el resultado de una conjetura del intérprete. Pero dichas conjeturas no aluden a un vacío completable caprichosa y libremente; ellas refieren siempre a estructuras físicas concretas abordables de manera intersubjetiva. Estas estructuras, a su vez, no resisten cualquier tipo de “actualización”. Como se ha remarcado, las leyes de la naturaleza impiden, por definición, una extensa serie de usos (o “posibilidades pragmáticas”) para cada útil. Como bien indica Dennett, la *intentio auctoris*, es decir, el propósito orientado por el inventor o diseñador, no puede ser concebido como un determinante absoluto de la funcionalidad. Sin embargo tampoco resulta adecuado confiar la determinación del para-qué de un artefacto a los usos siempre múltiples actualizables por los usuarios. En este sentido, el planteamiento dennettiano parece desestimar la relevancia de los condicionamientos de diseño propios de los artefactos técnicos y los hace aparecer en su análisis como susceptibles de recibir cualquier interpretación o actualización válida. Pero en rigor aquello que se presta a la interpretación no es un conjunto absolutamente variable ni tampoco un conjunto ajustable a cualquier tipo de comprensión. Así como las propias palabras de un relato no permiten validar todas las interpretaciones posibles, los artefactos cuentan con constricciones hallables en su propio diseño y en sus particulares propiedades comunicativas.

### Referencias Bibliográficas

- Dennett, D. (1987), *The Intentional Stance*, New York: Basil Blackwell.  
 (1990), “The Interpretation of Texts, People and other Artifacts”, *Philosophy and Phenomenology Research*, 1, pp. 177-193.  
 Hilpinen, R. (1992), “On artifacts and works of art”, *Theoria*, (58), 1, pp. 58-82.  
 (1993), “Authors and Artifacts”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, n° 93, pp. 155-178.  
 (2004), “Artifact”, en E. N. Zalta (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* - Fall 2004.

### Diferencia, alteridad y unidad social de la diferencia, Una relación entre Luhmann y Schleiermacher

Pignuoli Ocampo, Sergio (UBA, CCC, CONICET, UBACyT)

#### 1. Presentación

Esta ponencia expone los resultados de una indagación, realizada desde los intereses de la teoría sociológica, del dialogo de la teoría general de sistemas sociales (en adelante: TGSS) de Luhmann con el proyecto de hermenéutica general de Schleiermacher.

A tal efecto se indagan las articulaciones del sistema categorial de la doble contingencia y de la comunicación de la TGSS con el modelo de círculo hermenéutico formulado por Schleiermacher. Mi hipótesis es que existe una articulación categorial organizada en torno a tres ejes: la diferencia, la alteridad y la unidad social de la diferencia. Para controlarla y evitar relaciones falaces o incompletas, optamos por una metodología comparativa.

Me propongo tres objetivos específicos, a saber, realizar la comparación de tres conceptos: el concepto de comprensión (en adelante: *Verstehen*), que permite estudiar el eje de la diferencia; el concepto de malentendido (en adelante: *Mißverstehen*), que permite estudiar el eje de la alteridad; y el concepto de comunicación, que permite estudiar la *unidad* de la diferencia en el ámbito de “lo social”.

El plan de mi exposición sigue este orden: presentaré la comparación de cada uno de los ejes por separado, deslindaré contrastes y articulaciones entre los conceptos de *Verstehen* (2), *Mißverstehen* (3) y comunicación (4). Tras ello, sintetizaré los resultados alcanzados e inferiré una conclusión problemática para la tensa relación entre romanticismo, hermenéutica y TGSS (5).

## 2. *Verstehen* y diferencia

La comparación arroja varios contrastes entre Luhmann y Schleiermacher, así como un fundamental punto en común, explorado por el propio Luhmann.

En cuanto a los contrastes, en primer lugar hay uno en la elección de *perspectiva* y la construcción del *problema* de la operación de *Verstehen*. Schleiermacher atribuye primacía a la relación entre pensamiento y discurso, y construye el problema en el encadenamiento de mediaciones de dicha relación. Luhmann atribuye primacía a la observación de la diferencia entre sistema y entorno, y construye el problema en el manejo autorreferencial de ésta.

En segundo lugar, Schleiermacher identifica la *Verstehen* en la existencia material de un discurso y pondera la especificidad irreductible de su mediación respecto del pensamiento. Luhmann la identifica como operación de observación de un “alterego” por parte de otro “alterego”, y sólo se produce cuando hay una doble *re-entry* de la diferencia sistema/entorno. Así, evita restringirla al ámbito del discursivo, y puede haber *Verstehen* con o sin discurso.

En tercer lugar, Schleiermacher indica la necesidad de *dos* operaciones para que produzca una relación hermenéutica, es decir, basada en la *Verstehen*: la operación retórica del emisor y la operación *Verstehen* del receptor, a las cuales vincula inversamente. Luhmann indica *Verstehen* a ambos lados de la relación, sin ser privativa del receptor. Por lo tanto, sólo cuando está orientada al discurso, o según sus términos, orientada a la producción de información codificada, la operación de *Verstehen* estará en función *comunicativa*, el emisor comprende tanto como el receptor, sólo que en posiciones distintas.

En cuanto al punto en común, ambos autores asumen que la existencia de un otro, la irreductible *diferencia* de un otro para quién no se es sino también un otro, es una condición necesaria para la constitución de una operación de *Verstehen*. En este



sentido, la diferencia recíprocamente irreductible del otro es *el* fundamento constitutivo del concepto: no habría *Verstehen* si hubiera inmediatez entre individuos y/o sistemas.<sup>1</sup>

Luhmann reconoce la hermenéutica de Schleiermacher como punto de partida para la teoría de la comprensión. El concepto de *Verstehen* es, para ambos, una *operación*, cuyo sentido es irreductible al sentido unilateral de un individuo aislado. No cabe entender, de cara a los conceptos hermenéuticos de “vida” o “existencia” posteriores a Schleiermacher, a la simple aprehensión del sentido como *Verstehen* (Luhmann, 1998:89)

Ello se fundamenta en que, para Luhmann, Schleiermacher no se contentó con la comprobación de la presencia objetual del otro en el mundo -como tempranamente criticara al concepto de *Mitsein* de Heidegger (Luhmann 1996: 30 n. 39)-, sino que avanza en la identificación de un ámbito específico de sentido, dónde la recíproca alteridad entre los hombres es la premisa para la constitución de un orden de sentido *social*.

### 3. *Mißverstehen* y alteridad

La comparación detecta contrastes en torno al estatuto de los *Mißverstehen*, en materia de *prius* lógico y de posibilidad de reversión, pero una importante coincidencia en materia de alteridad. En primer lugar, hay un contraste respecto del *prius lógico* entre *Mißverstehen* y *Verstehen*, Schleiermacher definió al *Mißverstehen* como un fenómeno lógicamente *anterior* al *Verstehen*, cuya inevitabilidad lo vuelve *universal*, y convirtió a la extrañeza de todo discurso de un otro en una premisa de la alteridad del otro, y, en conclusión, en una premisa de *toda* comprensión. Luhmann definió al *Mißverstehen* como un *producto* inevitable de toda *Verstehen* entre dos sistemas autorreferenciales diferenciados, y es por ello un producto *necesario* del funcionamiento *Verstehen*, pero no es lógicamente anterior a éste. Por esta vía, Luhmann descargó en la diferencia sistema/entorno buena parte de la presión puesta por Schleiermacher en la tensión entre *Mißverstehen* y *Verstehen*, sin que ello significara renunciar ni a la diferencia ni a la extrañeza de la alteridad que organizan la doble contingencia.

En segundo lugar, encontramos la posibilidad de revertir o al menos aminorar los *Mißverstehen*, Schleiermacher entiende que la tensión entre *Mißverstehen* y *Verstehen* posibilita que los últimos posean la propiedad de revertir o aminorar los primeros mediante la ejecución de la operación, más allá de que, por definición nunca pueda hacerlo de manera total y perfecta. Luhmann, al incorporar los *Mißverstehen* en el concepto de *Verstehen*, señala que una operación de *Verstehen* es incapaz de indicar si ella misma es *Verstehen* o *Mißverstehen*, para hacerlo es necesaria *otra* operación que la tematice, pero ésta será igualmente incapaz de indicar si ella misma es *Verstehen* o *Mißverstehen* y requerirá de *otra* operación, y así *ad infinitum*, es decir, la reversión de *Mißverstehen* cae en una regresión, o mejor dicho: una progresión al infinito.

La coincidencia fundamental entre ambos autores es, en este punto, la centralidad atribuida a la *alteridad* para determinar el sentido específico de la operación *Verstehen*. Si Schleiermacher sobrecarga de tensiones la relación entre *Verstehen* y *Mißverstehen* es precisamente porque en ella puede radicar la *alteridad* dentro del terreno clásico de la relación entre discurso y pensamiento, tan es así que junto a él podemos decir que el *Mißverstehen* constituye otra de las propiedades que establecen a

---

<sup>1</sup> Es cierto que persiste un ligero contraste entre las visiones ontológica de Schleiermacher y sistémica de Luhmann, pero éste no afecta la coincidencia, ya que puede encontrarse un común afán por nunca salirse del mundo: Luhmann es un constructivista operativo que sitúa al sentido y a la comprensión del mundo en el mundo y Schleiermacher es un realista preocupado por la materialidad.

la alteridad del otro como una alteridad fundada en la diferencia. Luhmann hace lo propio al centrar el teorema de la doble contingencia en la *alteridad* operativamente irreductible *entre* sistemas autorreferenciales, en ese marco los *Mißverstehen* representan la inevitabilidad e intrasvasabilidad de la diferencia, ya no sólo *entre* sistemas, sino al *interior* del propio sistema que hallará la diferencia *incluso* en su relación consigo mismo. En ambos autores, la ponderación del *Mißverstehen* no se reduce a una visión *negativa* de la posible comunidad iluminada entre los hombres, sino que implica una visión *positiva* respecto de la productividad de la *intransparencia* recíproca entre los hombres, en tanto que *principio* o incluso *premisa* para la constitución o emergencia de un campo de posibilidades específicamente *sociales* - lingüísticas e históricas para Schleiermacher, sistémicas y coevolutivas para Luhmann.

#### 4. La unidad de la diferencia

Nos interesa comparar las visiones que ambos autores tienen de la comunicación, no sólo por la importancia que reviste la materia para ellos, sino también porque nos conducirá hacia el tema de la *unidad* (recalcamos: unidad, no identidad) de la diferencia y la alteridad. Éste no ha recibido aún la atención merecida, escapó a las indagaciones de Rasch (2000) y Landgraff (2006), más preocupados por reconstruir el dialogo implícito de la TGSS con Schlegel y Novalis que por indagar el dialogo explícito con Schleiermacher y la valoración del “círculo hermenéutico”.

La comparación encuentra una serie de contrastes y un punto en común fundamental respecto de la *unidad* atribuida al ámbito social una vez asumida la *diferencia* y la *alteridad*. En cuanto a los contrastes, en primer lugar, Schleiermacher asume de manera mediata la relación entre comunicación y pensamiento, en tanto que Luhmann asume la clausura operativa de la conciencia y renuncia por completo a toda forma de relación entre comunicación (sistema social) y pensamiento (sistema psíquico).

En segundo lugar, hay un contraste entre la visión de la relación entre racionalidad y comunicación de ambos autores, Schleiermacher forja un vínculo dialéctico entre comunicación y pensamiento que historiza las formas de la racionalidad y su finalidad espiritual, Luhmann señala que la racionalidad no es necesaria para que haya comunicación, ni que aquella constituya un horizonte de ésta.

El punto en común, el más significativo de los que hemos relevado, es la postulación del ámbito social como ámbito de unidad de la diferencia. La unidad constituida por la interacción entre operadores hermenéuticos interesa por igual a la hermenéutica y a la sociología. Tanto Schleiermacher como Luhmann entienden que lo social, la esfera de la comunicación, no surge *contra* la incongruencia y la irreductibilidad recíproca de las perspectivas individuales, sino *por*, y *gracias a*, ella. Schleiermacher identifica la organización circular de una relación específica entre perspectivas incongruentes, estructurada mediante operaciones reversibles, que, aún siendo fijadas por los individuos intervinientes, determina un sentido y una historicidad a los cuáles ninguno de ellos, aislados, hubiera accedido por sí mismo; Luhmann observa la organización emergente de la comunicación como una formación sistémica socialmente autorreferencial, que supone individuos en el entorno, pero cuyo sentido es autónomo e irreductible a éstos, al tiempo que constituye una premisa para la *coevolución* de ambos. La apreciación de esta *unidad* no es idéntica, pero de ninguna manera puede decirse que sean contrapuestas, ni que obturen una futura interfase.

#### 5. Resultados y discusión

Los resultados son típicamente similares. En los tres ejes existen, por una parte, numerosos contrastes en materia de perspectivas e inferencias consecuentes con ellas, y, por otra parte, existen puntos fundamentales de concordancia entre ambos autores.

La síntesis indica que, en materia de *Verstehen*, hay contrastes en la elección de perspectiva, en la construcción del problema, en el rol atribuido al discurso y en la presunción de *Verstehen* a ambos lados de la relación; pero éstos no obstan la concordancia sobre la intrasvasabilidad del principio de la diferencia y su estatuto de premisa necesaria de la operación *Verstehen*. En materia de *Mißverstehen*, hay contrastes en el *prius* lógico de la relación *Verstehen-Mißverstehen* y en las limitaciones a la posibilidad de reversión, pero éstos no obstan la concordancia sobre la necesidad e inevitabilidad del principio de alteridad. En estos dos ejes, se aprecia un dialogo y una imbricación, de creciente complejidad teórica, entre motivos sistémicos y románticos.

En materia de comunicación contrastan el vínculo entre razón y comunicación, incluido el lugar de la tensión entre comunicación y pensamiento. Éstos, sin embargo, no obstan la concordancia sobre la formación de una unidad social de sentido *por* y *gracias a* la diferencia y la alteridad. En este aspecto, se aprecia el dialogo de las tesis emergentistas de Luhmann con las ideas de Schleiermacher acerca del círculo hermenéutico. Su importancia, de tenor teórico antes que arqueológico, radica en que convoca a examinar y ponderar la presencia de motivos propiamente *hermenéuticos* junto a los motivos sistémicos y románticos.

De esta manera, y ya a modo de cierre, el dialogo de la TGSS con la hermenéutica de Schleiermacher reclama una reconsideración de la relación entre TGSS y hermenéutica. Típicamente ésta se centró en el debate entre la TGSS y la hermenéutica de Gadamer (Esposito, 1996; Rasch, 2000; Baecker, 2005). Los argumentos críticos siguieron el modelo de la crítica de Luhmann al culturalismo, y se organizaron en torno a la imposibilidad de aceptar que en el marco de la “tradición” sea posible una relación social inmediata. Sin embargo, las objeciones sistémicas contra Gadamer y contra las hermenéuticas de la tradición y del contexto, son consonantes con otras objeciones dirigidas contra la hermenéutica gadameriana desde el propio campo hermenéutico. Éstas, fortalecidas con motivos de Schleiermacher, rechazaron que la categoría de diferencia posea una impronta “psicologista”, y reivindicaron su preponderancia para el ejercicio hermenéutico (Marassi, 1996; Izuzquiza, 1998; Grondin, 2008). La consonancia entre las replicas sistémicas y las reivindicaciones schleiermachianas contra la hermenéutica de Gadamer pasa por el eje que nos hemos dado aquí: diferencia, alteridad y unidad social de la diferencia. Por esta razón, llamamos a revisar la discusión, la relación y las posibles interfases entre la TGSS y la tradición hermenéutica a partir de introducir una distinción entre hermenéuticas de la tradición y la identidad y hermenéuticas de la alteridad, la diferencia y la unidad social de la diferencia, entre las cuales destaca por su eminencia el bicentenario proyecto de una hermenéutica general de Schleiermacher.

## Referencias Bibliográficas

- Baecker, D. (2005) *Kommunikation*. Leipzig: Reclam.  
 Esposito, E. (1996) “Observing Interpretation: A Sociological View of Hermeneutics”, *MLN* (German Issue), 111(3): 593-619.  
 Grondin, J. (2008) *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder.

- Izuzquiza, I. (1998) *Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Landgraf, E. (2006) "Comprehending Romantic Incomprehensibility. A Systems-Theoretical Perspective on Early German Romanticism", *MLN* (German Issue), 121(3): 592-616
- Luhmann, N. (1996 [1968]) *Confianza*. México: Anthropos.
- (1986) "Systeme verstehen Systeme", en Luhmann, Niklas y Schor, K-E.: *Zwischen Verstehen und Intransparenz*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 72-117.
- (1998 [1984]) *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*. Barcelona: Anthropos.
- Marassi, M. (1996) "Introduzione", en F. E. D. Schleiermacher: *Ermeneutica*, Milano: Rusconi, pp. 5-32.
- Rasch, W. (2000), *Niklas Luhmann's Modernity. The Paradoxes of Differentiation*. California: Stanford University Press.
- Schleiermacher, F. E. D. (1996) *Ermeneutica* (a cura di M. Marassi). Milano: Rusconi.

**Los caminos de la hermenéutica gadameriana. Del texto al otro o del otro al texto.**  
 Planelles Almeida, Margarita (US –Universidad de Sevilla)

Como todos sabemos, la obra entera de Hans-Georg Gadamer es un esfuerzo continuo y arduo por dilucidar los entresijos de la comprensión a un nivel no ya metodológico –como en la hermenéutica anterior, de la que es en gran parte heredero (y

eso no es banal ni casual subrayarlo aquí)-, sino ontológico en un sentido radical. En este sentido, su *primera, constante y última tarea* fue la de *comprender la comprensión* desde una asunción de la finitud y temporalidad radicales. Para esta elucidación, Gadamer se sirve de numerosos ejemplos, modelos o paradigmas que tratan de esclarecer esta nueva visión de la comprensión. El modelo de la experiencia del arte, el de la hermenéutica jurídica, el de la filosofía práctica de Aristóteles, o el de la traducción (en el que por otro lado se centra mi investigación, pues lo considero enormemente esclarecedor y fructífero)... todos éstos son modelos, *camino*s, con los que Gadamer nos introduce en su propuesta ---una crítica profunda de la modernidad--- y que arrojan luz sobre diferentes aspectos de lo que la comprensión es y cómo ésta debe ser entendida. Sin embargo, me gustaría centrarme aquí en dos modelos omniabarcantes de la filosofía gadameriana que constituyen verdaderos caminos de su pensamiento, y que pueden parecer a menudo paradójicamente opuestos o ambiguos en su combinación. Hablaré, para entendernos, de *modelo del texto* y *modelo del otro o del diálogo*, aunque trataré a continuación de esclarecer a qué me refiero, así como de plantear las ambigüedades que pueden suscitar uno con otro.

Cuando Gadamer plantea el problema de la comprensión, el centro de sus reflexiones es predominantemente la comprensión de los textos (propia de toda la tradición hermenéutica), y muy concretamente la comprensión de textos históricos. Éste es, de hecho, el núcleo de su obra fundamental, *Verdad y método*. No obstante, Gadamer pretende esclarecer las condiciones de toda comprensión, de cualquier tipo, y precisamente su planteamiento, si bien parte de este problema concreto, trata de ir más allá y de tener un alcance universal.

El propio Gadamer, tal vez consciente de lo que podría dar la impresión de parcialidad o limitación en su enfoque, nos recuerda esto subrayando que el problema hermenéutico está ya siempre dado en todo esfuerzo de comprensión de un sentido, y el caso de la distancia temporal (de los textos históricos) es su punto de partida y lugar privilegiado de reflexión, pero no se limita a ello.

En otras palabras, Gadamer se centra en el problema de la comprensión de textos (por su propia historia, por la tradición a la que responde y con la que se entronca), pero lo utiliza como modelo o ejemplo paradigmático de lo que sucede en todo tipo de comprensión. Como muestra --según decíamos-- en sus reflexiones posteriores sobre su propia obra, tratando de esclarecer el significado tal vez malcomprendido de su propuesta, el problema no se limitaba para él, conscientemente desde el principio, a la comprensión de textos históricos, sino que incluía todo tipo de estructura de sentido, todo tipo de comprender, pues siempre se da en todo caso el hecho hermenéutico fundamental, esto es, el de la distancia.

En algunos aspectos de mi argumentación se nota especialmente que mi punto de partida, las ciencias históricas del espíritu, es unilateral. Sobre todo la introducción del significado hermenéutico de la distancia temporal, aún siendo en sí convincente, oscureció la relevancia fundamental de la alteridad del otro y el papel fundamental que compete al lenguaje como conversación. Sería más adecuado hablar al principio, en forma más general, de la función hermenéutica de la distancia. No tiene por qué tratarse siempre de una distancia histórica, ni siquiera de la distancia temporal como tal, que puede superar connotaciones erróneas y aplicaciones desorientadoras. La distancia se manifiesta incluso en la simultaneidad como un momento hermenéutico; por ejemplo, en el encuentro entre personas que sólo buscan en la conversación el fundamento común, y sobre todo en el encuentro con

personas que hablan lenguas extranjeras o viven en otras culturas. (Gadamer, 2006, p. 16)

Conviene que nos centremos momentáneamente, para el problema que nos ocupa, justamente en este *hecho hermenéutico fundamental de la distancia*. Se trata, evidentemente, en su reverso, del problema mismo de la alteridad, de la extrañeza, de la experiencia de lo ajeno, de lo otro, esencial en la hermenéutica. Y este hecho, nos dice Gadamer, se da siempre, es el mismo: en la distancia temporal que nos separa del texto que nos llega del pasado, pero también, con la misma fuerza, en la extrañeza del otro que está frente a nosotros y nos habla, en su alteridad, en la distancia que irremediablemente también nos separa de él.

En este sentido, lo que hemos dado en llamar aquí el modelo (de la comprensión) del texto es el camino que nos lleva a comprender la comprensión del otro. Al fin y al cabo, subraya Gadamer, también en *el encuentro entre personas que sólo buscan en la conversación el fundamento común* se da esa distancia cuya superación (en términos no absolutos), cuya salvación –diríamos entonces quizás mejor–, constituye la tarea hermenéutica en cuanto tal.

El camino parece entonces ser el que lleva de la comprensión de los textos a la comprensión del otro como tú que se encuentra frente a mí en el diálogo, en la conversación. En este sentido, comprenderíamos al otro como comprendemos un texto, tratando de salvar la distancia que media entre nosotros.

Pero, por otro lado, Gadamer parece plantear el problema a la inversa. En efecto, si bien por el planteamiento o enfoque de su obra (por el punto de partida mismo, por la tradición con la que se entronca, la de las ciencias históricas del espíritu) el modelo de la comprensión parece ser en la hermenéutica gadameriana el de la comprensión del texto; si bien eso es cierto, por otro lado el modelo de la comprensión del tú, del otro como tú (lo cual parecería en principio recaer o redirigirnos a posturas más cercanas al planteamiento romántico del problema -que sin embargo él mismo critica) parece imponerse cuando Gadamer reflexiona, especialmente, sobre la comprensión como conversación y diálogo, donde parece privilegiar el lenguaje hablado sobre el escrito y parece así también privilegiar el modelo de la comprensión del otro en la conversación sobre el modelo (ampliamente desarrollado y tematizado) de la comprensión del texto.

Igual que la conversación, la interpretación es un círculo encerrado en la dialéctica de pregunta y respuesta. Es una verdadera relación vital histórica, que se realiza en el medio del lenguaje y que también en el caso de la interpretación de textos podemos denominar ‘conversación’. (Gadamer, 2007, p. 467)

El problema que nos ocupa sería, entonces: ¿Comprendemos al otro como comprendemos un texto? ¿O más bien comprendemos un texto como comprendemos al otro? Y, llevado más allá: ¿se comprende al otro para comprender el texto, o se comprende el texto para comprender al otro? (lo cual nos resituaría en el problema de la superación gadameriana de la hermenéutica romántica).

Creo que conviene enfocarlo tratando de centrarnos en lo que con cada modelo se pretende subrayar o sacar a la luz (hacia dónde nos conduce cada uno de estos caminos), o, dicho en un modo más gadameriano, atendiendo a aquello a lo que cada modelo es respuesta, pues sólo así podremos ver que la circularidad entre ambos es sólo aparente y que, lejos de oponerse, ambos modelos se complementan subrayando diferentes aspectos del problema del comprender.

Por un lado, el modelo de la comprensión de los textos históricos obedece sin duda en primer lugar a la tradición a la que Gadamer se enfrenta, que es la propia tradición hermenéutica. Así, frente a las aspiraciones románticas de simultaneidad (esto es: anulación de la distancia. Recordemos: el hecho hermenéutico fundamental!), heredadas también, a la vista de Gadamer, por la conciencia histórica diltheyana, Gadamer trata de subrayar que toda comprensión –y no sólo la de los textos del pasado, aunque en éstos con mayor evidencia e ineludibilidad- se enfrenta necesariamente a una distancia, distancia que lejos de pretender ser simplemente superada o anulada, debe ser traída a primer plano y asumida en toda su radicalidad (pues sólo así podrá asumirse verdaderamente la finitud). También en la conversación, en la supuesta simultaneidad del diálogo, se da esta irremediable distancia. Subrayar esto, utilizar la comprensión de los textos, por tanto, como modelo, también para la comprensión del tú, es recordarnos que la finitud y la temporalidad nos marcan también ineludiblemente en las situaciones de supuesta mayor cercanía o familiaridad. Guiándonos por el camino de la comprensión de los textos históricos, Gadamer responde a la tradición de la que él mismo es conscientemente heredero (no podía ser de otro modo), y concreta y explícitamente responde a la hermenéutica romántica de Schleiermacher, que, marcada por una concepción psicologista aún heredera de la conciencia moderna, olvida el hecho hermenéutico fundamental de la distancia, de la extrañeza.(y, con ello, la constitutiva y radical finitud que marca toda comprensión, toda acción humana, en definitiva)

Conviene aquí recordar que en origen y ante todo la hermenéutica tiene como cometido la comprensión de textos. Sólo Schleiermacher minimizó el carácter esencial de la fijación por escrito respecto al problema hermenéutico, cuando consideró que el problema de la comprensión estaba dado también, por no decir en realidad, en el discurso oral. Ya hemos mostrado hasta qué punto el giro psicológico que introdujo con ello en la hermenéutica tuvo como consecuencia la cancelación de la auténtica dimensión histórica del fenómeno hermenéutico. En realidad la escritura posee para el fenómeno hermenéutico una significación central en cuanto que en ella adquiere existencia propia la ruptura con el escritor o autor, así como con las señas concretas de un destinatario o lector. (Gadamer, 2007, p. 471)

Y, no obstante, el modelo de la conversación, de la comprensión del otro en el diálogo, parece, por otro lado, subrayar –incluso añorar- justamente la simultaneidad, la inmediatez de la conversación real, viva, llegando tal vez a recaer en eso que él mismo criticaba en Schleiermacher (donde sí se trata de comprender al otro como tú, como individualidad creadora), esa *minimización del carácter esencial de la fijación por escrito*. Así, también en *Verdad y método*, afirma:

Lo que caracteriza a la conversación frente a la forma endurecida de las proposiciones que buscan su fijación escrita es precisamente que el lenguaje realiza aquí en preguntas y respuestas, en el dar y tomar, en el argumentar en paralelo y en el ponerse de acuerdo, aquella comunicación de sentido cuya elaboración como arte es la tarea de la hermenéutica frente a la tradición literaria. Por eso cuando la tarea hermenéutica se concibe como un entrar en diálogo con el texto, esto es algo más que una metáfora, es un verdadero recuerdo de lo originario. El que la interpretación que lo logra se realice lingüísticamente no quiere decir que se vea desplazada a un medio

extraño, sino al contrario, que se restablece una comunicación de sentido originaria. Lo transmitido en forma literaria es así recuperado, desde el extrañamiento en el que se encontraba, al presente vivo del diálogo cuya realización originaria es siempre preguntar y responder. (Gadamer, 2007: 446)

¿Se trata entonces de volver al modelo de la conversación viva para recuperar la simultaneidad, la inmediatez, perdidas, para recuperar la *comunicación de sentido originaria*, del *extrañamiento en el que se encontraba*? ¿No se trataba acaso de recordar siempre, y de ponerla en primer plano, precisamente esa extrañeza, esa distancia? Pero entonces, ¿por qué sacar a la luz, la paradigmaticidad del diálogo para la tarea de la comprensión en general?

Nuestra apuesta es, en este sentido, que lo que el modelo del diálogo con el otro trata de subrayar, aquello a lo que responde, es también, por otros caminos, la esencial finitud y temporalidad humanas, y con ello la superación ineludible de una distancia, en definitiva, el encuentro con la alteridad que subyace siempre a toda hermenéutica. ¿Cómo?: sacando a la luz con ello otro aspecto esencial de su propuesta, que no es otro que una fuerte conciencia ética de la necesidad de apertura ante eso otro que nos sale al encuentro.

El modelo del diálogo subraya, en definitiva, también la alteridad, pero haciendo hincapié en la necesidad de la apertura, en una dimensión de la hermenéutica que roza ya –creemos- los límites de la actitud ética y en la que se fundamenta la posibilidad misma de la comprensión, del diálogo y del acuerdo. Pudiera parecer, en un principio, que con la insistencia en la conversación y el diálogo vivos Gadamer recae en la añoranza y reivindicación de algún tipo de simultaneidad que se daría en este encuentro directo, supuestamente inmediato, entre el yo y el tú. Pero el rescate del modelo dialógico se encamina en un sentido opuesto: lejos de volver a la inmediatez romántica psicologista, el modelo de la conversación no hace sino remarcar el reverso de la alteridad y la extrañeza subrayado también en el modelo del texto: esto es, la verdadera actitud hermenéutica como una actitud de radical apertura hacia lo otro. Así, el modelo dialógico es en Gadamer respuesta, una vez más, a la conciencia moderna, esencialmente monológica y así también peligrosamente psicologista, que no atiende al otro en su verdadera alteridad, sino que lo engulle en la familiaridad de lo propio sin tener en cuenta lo que el otro tiene que decirnos.

En el comportamiento de los hombres entre sí lo que importa es, como ya vimos, experimentar al tú realmente como un tú, esto es, no pasar por alto su pretensión y dejarse hablar por él. Para esto es necesario estar abierto. [...] Cuando dos se comprenden, esto no quiere decir que el uno ‘comprenda’ al otro, esto es, que lo abarque. E igualmente ‘escuchar al otro’ no significa simplemente realizar a ciegas lo que quiera el otro. Al que es así se le llama sumiso. La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí.

He aquí el correlato de la experiencia hermenéutica. Uno tiene que dejar valer a la tradición en sus propias pretensiones, y no en el sentido de un mero reconocimiento de la alteridad del pasado sino en el de que ella tiene algo que decir. También esto requiere una forma fundamental de apertura. (Gadamer, 2007, p. 438)



Sólo en este sentido tiene un valor modélico la comprensión del otro en el diálogo, en la conversación; sólo en este sentido la comprensión del otro es el camino para entender lo que sucede de hecho en toda comprensión, también en la comprensión de los textos históricos. También aquí se requiere *una forma fundamental de apertura*. Apertura que se explicita justamente en el atender realmente al otro, no ya al otro como la individualidad que es, sino en lo que dice, recogiendo el derecho objetivo de su opinión. Sólo así podremos, como en la conversación, tratar de llegar a un acuerdo, acuerdo que es siempre, justamente, sobre la cosa, sobre aquello de lo que se habla, haciendo valer la voz del otro incluso contra la propia.

Comprendemos un texto no ya para comprender al otro como individualidad, sino en todo caso para entendernos con el otro, ya sea un tú presente o un texto del pasado. Comprender un texto, o ponerse de acuerdo en una conversación, significa, en ambos casos, siempre, llegar a constituir, elaborar, un *lenguaje común*, en el seno del cual se hace posible únicamente el verdadero acuerdo, la verdadera comunidad de sentido, en que consiste toda comprensión.

La supuesta contradicción de los modelos sería en todo caso, entonces, una circularidad (muy hermenéutica) de los caminos que nos llevan a comprender el misterio de la comprensión. Comprendemos al otro como comprendemos un texto: no pretendemos anular la distancia, la asumimos radicalmente; comprendemos un texto como comprendemos al otro: no pretendemos anular su extrañeza, su alteridad, tratamos de entendernos con él en el asunto, prestándole oídos, permaneciendo a la escucha, desde la apertura.

### **Referencias bibliográficas**

Gadamer, H.-G., (2007) *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme.  
(2006) *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme.

### **Posibilidades hermenéuticas de una sociología de las ausencias. Notas desde la idea de “trabajo de traducción”**

Prada, Manuel (Universidad de San Buenaventura, Bogotá – Colombia)

El presente texto tiene el propósito de mostrar cómo el *trabajo de traducción*, que es uno de los ejes que configura lo que Boaventura de Souza Santos denomina *epistemología del sur*, puede ser complementado con la lectura ricœuriana de la

traducción si se entiende que ambas confluyen en la figura de la *hospitalidad lingüística*. El planteamiento se desarrollará en dos momentos: en el primero se exponen las líneas generales de las relaciones que, a juicio Santos (2009), cabe establecer entre una *sociología de las ausencias* y el *trabajo de traducción*; en el segundo, se sostiene que estas relaciones son posibles gracias a lo que Ricœur (2005) llama el modelo de la *hospitalidad lingüística*.

## 1. La sociología de las ausencias y el trabajo de traducción

*Una epistemología del sur* es el título que Boaventura de Souza Santos le da a una “búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales” (2009, p. 12). Allí afirma que la configuración e institucionalización de las ciencias en Occidente paulatinamente contribuyeron a formar la creencia según la cual la experiencia social en todo el mundo puede ser explicada desde marcos referenciales únicos: una racionalidad, una historia, una línea del tiempo, un modelo de progreso<sup>1</sup>. Con una mirada tan estrecha, a la riqueza que supone la diversidad de prácticas, saberes, tradiciones, valores, etc., que tejen el mundo social de la vida, se le otorga un lugar inferior en la escala (también inventada por la ciencia “occidental”) de la cientificidad. Así las cosas, concluye Santos: “(...) El cierre disciplinar significó el enclaustramiento de la inteligibilidad de realidad investigada y ese acotamiento fue responsable de la reducción de la realidad a las realidades hegemónicas o canónicas” (2009, p. 143).

En contraposición, Santos defiende una sociología de las ausencias que muestre qué hizo posible el triunfo de los discursos hegemónicos y visibilice formas diversas de entender el mundo, todo lo cual requiere otro modelo de ciencia, así como otro tipo de racionalidad “hecha de racionalidades” (2009, p. 56). Esta nueva racionalidad se funda en el reconocimiento del carácter finito de todo conocimiento, esto es, de la incompletud constitutiva de todo decir y hacer sobre la realidad<sup>2</sup>, así como de la necesidad de ver el mundo con ojos dialogantes, capaces de abrir la mirada a una verdad que va surgiendo únicamente en tanto las cosas por las que nos preguntamos nos señalan el camino, cuyo tránsito requiere siempre la presencia de los otros. Cuando hay tal reconocimiento, también se abre paso la urgencia de *solidaridad* que, “como forma de conocimiento, es el reconocimiento del otro como igual, siempre que la diferencia le acarree inferioridad, y como diferente, siempre que la igualdad le ponga en riesgo la identidad” (2009, p. 87). Cabe aclarar que Santos advierte que su propuesta puede ser

<sup>1</sup> Además de esto, si bien el título “ciencia”, hoy día, no se refiere a un concepto ni a una práctica unificados, cabe emprender una crítica contra un conjunto de presupuestos que, desde sus orígenes modernos, impide afirmar que (1) la ciencia contribuye de manera decisiva a la configuración de “un conocimiento prudente para una vida decente” (2009: 89), esto es, para una sociedad más justa, respetuosa de la pluralidad humana, cuidadosa con el medio ambiente, etc. Santos se remonta a la siguiente pregunta, pronunciada por Rousseau en su *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750): “¿El progreso de las ciencias y de las artes contribuirá a purificar o a corromper nuestras costumbres?” (Rousseau, 1971, p. 52). La respuesta de Rousseau, que asume Santos, es un rotundo no.

Tampoco se puede afirmar que (2) “la ciencia moderna no es la única explicación posible de la realidad y ni siquiera alguna razón científica habrá de considerarse mejor que las explicaciones alternativas de la metafísica, de la astrología, de la religión, del arte o de la poesía” (2009, p. 52).

<sup>2</sup> La nueva racionalidad que se exige “parte de la idea de que todas las culturas son incompletas y, por lo tanto, pueden ser enriquecidas por el diálogo y por la confrontación con otras culturas”. No es relativismo, sino que concibe “el universalismo como una particularidad occidental cuya supremacía como idea (...) reside (...) en la supremacía de los intereses que la sustentan” (2009, p. 139).

interpretada como relativista pues, si todos los conocimientos son iguales –como conocimientos–, si son igualmente válidos (lo que supone: igualmente inválidos), no hay forma de optar por cualquiera. Empero, se trata más bien, dice Santos, de conceder “igualdad de oportunidades” a “las diferentes formas de saber envueltas en disputas epistemológicas cada vez más amplias, buscando la maximización de sus respectivas contribuciones a la construcción de “otro mundo posible”, o sea, de una sociedad más justa y más democrática, así como de una sociedad más equilibrada en sus relaciones con la naturaleza” (2009, p. 116).

Afirma Santos que la solidaridad a la que se refiere no es posible sino mediante un trabajo de *traducción*, entendido como “un procedimiento capaz de crear una inteligibilidad mutua entre experiencias posibles y disponibles sin destruir su identidad” (2009, p. 101), esto es, “que no redunden en la canibalización de unas por otras” (2009, p. 137). Santos apunta su argumentación a mostrar que esta inteligibilidad mutua es necesaria para proyectar mundos posibles: justos, plurales, de hombres y mujeres capaces de libertad en condiciones materiales para ejercer tal capacidad. Así, “el trabajo de traducción es el procedimiento que nos queda para dar sentido al mundo después de haber perdido el sentido y la dirección automáticos que la modernidad occidental pretendió conferirles al planificar la historia, la sociedad y la naturaleza” (2009, p. 150).

La inteligibilidad que acabamos de mencionar no se requiere únicamente entre la ciencia y otros saberes, o entre diversas ciencias o paradigmas que habitan en una misma disciplina, sino también entre movimientos sociales, luchas por el reconocimiento y apuestas de reivindicación de los derechos humanos. Uno de los grandes problemas, denunciados en las ciencias sociales contemporáneas, se refiere a “la multiplicación y diversificación de las experiencias disponibles y posibles”, cuyo problema es “la extrema fragmentación o atomización de lo real” y “la imposibilidad de conferir sentido a la transformación social” (2009, p. 135). A modo de ejemplo, podríamos preguntar: ¿no habría punto de encuentro entre las consignas de los movimientos LGBT y las luchas por la tierra de movimientos campesinos? ¿Son las luchas de los movimientos estudiantiles en los últimos meses, en Chile o en Colombia, indiferentes a las luchas por mejores salarios por parte de los sindicatos? ¿Son *per se* mutuamente incompatibles? ¿No habría posibilidad de un diálogo entre los saberes ancestrales y las organizaciones que trabajan por la protección del medio ambiente? Estas preguntas no se responden sino desde la *polifonía* que supone un trabajo de traducción.

En primera instancia, es trabajo se da *entre saberes*, es decir, como “un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan” (2009, p. 137). Téngase en cuenta que aquí “saber” es un título amplio, pues involucra tanto los saberes formalizados por las diversas formas académicas, como los saberes sociales distribuidos de formas polimorfos entre distintos agentes sociales, plasmados y transmitidos en lenguajes variopintos y agenciados mediante prácticas múltiples. Lo que está a la base, podríamos decir de forma general, es el presupuesto ontológico y ético-político de habitar *nuestro único mundo de la vida* cuya multiplicidad es constitutiva.

En segundo lugar, la traducción se da *entre prácticas sociales y agentes*, cuyo objetivo es “crear inteligibilidad recíproca entre formas de organización y entre objetivos de acción”, de forma tal que “el trabajo de traducción incid[a] sobre los saberes en tanto que saberes aplicados, transformados en prácticas y materialidades” (2009, p. 140). Se trata también de “definir posibles alianzas” entre prácticas y “definir, en concreto, en cada momento y contexto histórico, qué constelaciones de prácticas

tienen un mayor potencial contrahegemónico” (2009, p. 141). Y dado que el trabajo de traducción no es sólo un trabajo intelectual, sino ético, político y emocional, la selección de los saberes y prácticas entre los cuales se realiza es siempre resultado de una “convergencia o conjugación de sensaciones de experiencias de carencia, de inconformismo, y de motivación para superarlas de una forma específica” (2009, p. 146).

Antes de terminar esta primera parte de la exposición, quisiera dejar al menos señalados cuatro de los problemas fundamentales que conciernen a la pregunta *¿cómo traducir?* Ciertamente, el “cómo” de la pregunta en nada apunta a un conjunto de pasos efectivos, sino al modo como puede ejercerse la traducción como problema ético-político.

El primero tiene que ver con la identificación de las *zonas de contacto*, esto es, de aquellas intersecciones entre intereses, voluntades, conceptos, lenguajes a partir de las cuales pueda construirse un campo argumentativo común. El segundo, ligado al anterior, atañe a la construcción de los *topoi* comunes, lo que supone una “puesta en suspenso” –en tono gadameriano podríamos decir: a una conciencia metódica de los propios prejuicios, a sabiendas de la imposibilidad de un control absoluto sobre ellos– de los *topoi* propios de un saber o una cultura, que son aceptados como evidentes por todos los que participan de ellos. “Cada saber o cada práctica [que las culturas o los movimientos] aportan a la zona de contacto dejan de ser premisas de la argumentación y se transforman en argumentos. (...) La capacidad de construir *topoi* es una de las marcas más distintivas de la calidad del intelectual o *sabio* cosmopolita” (2009, p. 149). Un tercer problema se refiere a la lengua en la que se produce la traducción, pues a veces se puede boicotear la zona de contacto multicultural por el uso de la lengua dominante; otras veces, “la lengua en cuestión [es] responsable de la impronunciabilidad de algunas aspiraciones centrales de los saberes y prácticas que fueron oprimidos en la zona colonial” (2009, p. 149). La forma como los saberes y prácticas sociales “articulan las palabras con los silencios” es el cuarto problema: “La gestión del silencio y la traducción del silencio son las tareas más exigentes del trabajo de traducción” (2009, p. 149).

## 2. Ricœur, sobre la traducción: notas para un diálogo

Además de los desafíos que trazan las coordenadas acotadas por Santos, habría que recordar que la traducción no es sólo un trabajo que se requiere cuando no cabe apelar a otra instancia para comprendernos. Ricœur nos ha enseñado que los seres humanos siempre que nos encontramos con otros (otra comunidad, otra cultura, otra nación y, en general, cualquier *otro*) requerimos la traducción. De hecho, si “originariamente existimos en plural” (Jervolino, 2004, p. 6, en Kearney, 2009, p. 141), el pluralismo lingüístico es el suelo común de nuestras realizaciones.

Ahora bien, vivir asumiéndonos como “traductores” en este sentido ontológico en el que nos sitúa Ricœur “acomete contra la sacralización de la lengua llamada materna, contra su tolerancia identitaria” y contra las pretensiones de hegemonía cultural que han estado fundadas, entre otras razones, en la “pretensión de autosuficiencia” concomitante con el “rechazo a la mediación de lo extranjero” (Ricœur, 2005, p. 19).

Es esta base ontológica la que subyace también a los problemas éticos y políticos que enfrenta la *sociología de las ausencias*. Ontológicamente hablando, las relaciones yo-otro, nosotros-otros, no superan nunca la disimetría originaria, así pretendan legítimamente dar el paso a la reciprocidad. La figura de la disimetría se convierte en la guía que nos permite advertir que cualquier forma de reconocimiento no puede caer en

la violencia solapada de los unanimismos o los integracionismos: el “olvido de la asimetría, consumado por el éxito de los análisis del reconocimiento mutuo, constituiría el último desconocimiento en el corazón mismo de las experiencias efectivas de reconocimiento” (Ricœur, 2005a, p. 266). Por ello,

(...) confesando y asumiendo la irreductibilidad del par de lo propio y lo extranjero, el traductor encuentra su recompensa en el reconocimiento del estatuto insuperable de dialogicidad del acto de traducir como el horizonte razonable del deseo de traducir. A pesar de lo agonístico que dramatiza la tarea del traductor, éste puede encontrar su felicidad en lo que gustaría llamar la *hospitalidad lingüística* (...) hospitalidad lingüística, pues, donde el placer de habitar la lengua del otro es compensado por el placer de recibir en la propia casa la palabra del extranjero (2005b, pp. 27-28).

Hospitalidad aquí adquiere la dimensión de un basamento, al tiempo frágil e imprescindible, de la nueva racionalidad de la que habla Santos. A continuación, seguimos la interpretación de R. Kearney, según la cual nos hallamos, al menos, con cuatro funciones éticas de la traducción que bien podrían ayudarnos a pensar esa *sociología de las ausencias*<sup>3</sup>:

1. La de ser “una *ética de la hospitalidad lingüística*”, esto es, la de asumir el paradigma de la traducción, mediante la cual se acoge a un texto en la lengua propia y se le deja ser. Así como el texto que traduzco me concierne, la historia del otro, especialmente de ese otro invisibilizado por la racionalidad que se había considerado la única existente, me conmina a asumirla sin la pretensión típicamente moderna de una asunción en clave de superioridad autodeterminante.

2. La de servir como vigía ante “la amenaza de la reificación cuando un acontecimiento fundacional histórico o mítico es promovido a la categoría de dogma fijo” (Kearney, 2009, p. 151). Ricœur advierte que siempre es posible *decir lo mismo de otra manera* (2005b, p. 52). Así las cosas, la identidad de un pueblo, de un colectivo humano, puede ser contada de otra manera y puede incluir otros protagonistas; se tiene que dar paso a la ruptura del sacerdocio en el que se considera una voz autorizada (a veces la del académico, la del caudillo, la del iniciado políticamente, la del político de oficio), un libro sagrado (cualquier manifiesto que quiera entronizarse como el portavoz del camino revelado) y una institución que porta la verdad (la universidad, el partido, el movimiento que se autoerige como el nuevo *locus salvífico*).

Además, una *sociología de las ausencias* tendría que apostarle a develar las ideologías que se han pugnado por construir un único relato sobre *la cultura, la nación, la educación, el progreso o la identidad*. Acaso se trate, permítaseme insistir en esto con las voces prestadas que he convocado en esta intervención, de reconocer el carácter plural que nos constituye y despedirnos de la idea monolítica de *verdad* y todos sus derivados modernos.

---

<sup>3</sup> El texto de Kearney que estamos siguiendo expone una quinta –la función de servir de base a la experiencia del perdón, que nos abstenemos de tratar aquí por exceder en mucho los límites de nuestra exposición.

3. La de profundizar en la *pluralidad narrativa* como principio hermenéutico de la historia común. Sobre un mismo acontecimiento –por ejemplo: la independencia<sup>4</sup>– hay diversas miradas que enriquecen su comprensión y muestran su carácter inagotable. Claro está, se requiere no ceder a la tentación del “todo vale”, así como a la postergación de la función crítica de la hermenéutica mediante la cual no se asume que toda narración –y los conflictos entre narraciones rivales– está atravesada por ideologías que pretenden constituirse en las voces hegemónicas garantes de su sentido. Así las cosas, el trabajo de traducción tendría que preocuparse por establecer algunos criterios mediante los cuales pueda juzgarse no sólo la validez de una narración (en términos de ajuste a ciertos hechos “verificables”), sino también sus implicaciones éticas y políticas. También habrá que estar alertas para no confundir *pluralidad* con una suerte de “barullo” en el que todos dicen algo, pero nadie se comunica con nadie ni se construyen sentidos comunes de mundo, incluso concertado por los que se benefician de la dispersión.

4. Transfigurar el pasado, entendido como “la recuperación creativa de las promesas no cumplidas del pasado” (Kearney, 2009: 152), precedido por un trabajo de discernimiento respecto a cuáles promesas no se han realizado y cuál sería la conveniencia de esforzarse por hacerlo ahora. Asimismo, se trata de desentrañar en las promesas del pasado la “voz de los vencidos”. Así, hay el trabajo de traducción y el modelo de la hospitalidad lingüística acoge el llamado de Benjamin, según el cual: “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo “tal como verdaderamente fue”. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro” (Tesis VI). El instante del peligro en el que se haya el pasado no tiene que ver con un prurito objetivista, con una nostalgia causada por la imposibilidad epistemológica de acceder directamente al pasado. Tiene que ver con que la historia se ha puesto al servicio de la barbarie en formas cada vez más sutiles. Si siguiéramos leyendo la tesis VI de Benjamin, encontraríamos matizada la advertencia respecto al “instante de peligro”: “*tampoco los muertos* estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer”. El enemigo es el olvido instaurado por las voces de los vencedores que están a gusto con sentirse los únicos depositarios de lo que ellos llaman cínicamente “cultura”.

Por otro lado, transfigurar el pasado tiene su correlato en la propuesta de un futuro razonable, es decir, con la anticipación de aquello que va emergiendo como posibilidad. La traducción aquí será útil en tanto permita la

“ampliación simbólica de los saberes, prácticas y agentes de modo que se identifique en ellos las tendencia de futuro sobre las cuales es posible actuar para maximizar la probabilidad de la esperanza con relación a la probabilidad de frustración” (Santos, 2009, p. 129).

## Referencias bibliográficas

- Santos, Boaventura de Souza (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI – CLACSO.  
 Ricœur, Paul (2005a). *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta.

<sup>4</sup> Recordemos que en 2010 muchos países de América Latina celebraron el Bicentenario de la Independencia de América Latina.

(2005b). *Sobre la traducción*. Barcelona: Paidós.

Mate Rupérez, Reyes (2008). *La razón de los vencidos*. 2ª ed. Barcelona: Ánthropos.

Kerneay, Richard (2009). “Hacia una hermenéutica de la traducción”. En: Fiasse, Gaëlle

(Coord.). *Paul Ricœur. Del hombre falible al hombre capaz*. Buenos Aires: Nueva Visión.

## **Las normas de la argumentación dentro de y fuera de la ciencia.\***

Reeder, Harry P. (University of Texas at Arlington)

### **Introducción:**

La argumentación es central a la ciencia (incluso la ciencia natural y la ciencia social) y también al intento de resolver los conflictos de intereses y opiniones entre distintas naciones, culturas, religiones y modos de vivir. Estas dos formas del discurso argumentativo no son tan distintas como es ampliamente aceptado. Aquí intento: *primero* esbozar el rol de la argumentación, tanto con facetas trascendentales como

---

\* En las citas de las obras en inglés las traducciones españolas son del presente autor.

facetas hermenéuticas, dentro de la fenomenología trascendental-hermenéutica como “ciencia estricta”; *segundo* esbozaré el concepto habermasiano de los “argumentos pragmática-trascendentales” (Habermas, 2000, 192) del discurso argumentativo; y *tercero* argumentaré que estos puntos de vista no son tan diferentes, porque las dos explicaciones de la argumentación tienen en común métodos basados en “interacciones mediadas lingüísticamente” (Habermas, 2000, p. 160), aunque la fundamentación de estas interacciones son distintas. También indicaré algunas diferencias entre el discurso argumentativo dentro de y fuera de la ciencia. Mi meta no es ni de rechazar totalmente el punto de vista de uno u otro de estos pensadores, ni de subsumir el uno dentro del otro.

## Parte I:

Según Edmund Husserl, la filosofía, como cualquier investigación que merece el título *ciencia*, incluso las ciencias del espíritu (Husserl 2002, pp. 4-11), debe ser una “unidad [sistemática] del nexo de las validaciones fundamentadas”<sup>5</sup>. Es claro que para Husserl esta fundamentación de validaciones es intersubjetiva, y que se la establece por medio de la evidencia y la argumentación (Reeder, 2011, capítulos VIII y X). Esta argumentación requiere el lenguaje, y por eso en las *Investigaciones lógicas*, libro fundador de la fenomenología, Husserl dedicó las primeras cuatro de las seis Investigaciones al lenguaje, los sentidos y la gramática (Reeder, 2011, capítulo VII).

Husserl habla mucho en su obra publicada sobre los temas de la interpretación y de la comunicación en el método fenomenológico “como ciencia estricta” (Husserl, 2009) –temas importante de la hermenéutica– sin mencionar la palabra “hermenéutica” (Vargas y Reeder, 2009, *passim.*; Reeder, 2007b, pp. 19-48; Reeder, 2011, capítulos VII, VIII y X). Es claro que, para Husserl, la ciencia necesita una fundamentación en perspectivas eidéticas y, por eso, es necesario la ejecución de la reducción fenomenológica para llegar al nivel “trascendental” en donde se encuentra con la evidencia primaria (Reeder, 2007b, pp. 19-48). Pero Husserl habla de problemas hermenéuticos, los cuales resultan a raíz de la reducción fenomenológica. Debajo de la reducción a la “esfera trascendental”<sup>6</sup>, en donde el yo y sus experiencias aparecen como *correlatos trascendentales* o *correlatos intencionales* (Husserl, 2008, pp. 299, 301, y §§41-41; Husserl, 1962, §93c), los términos de la lengua cotidiana tienen que ser usado con nuevos sentidos (Husserl, 2008, §59; Reeder, 2011, capítulo VIII). Por eso, para producir una descripción fenomenológica hay que adecuar los términos lingüísticos a las experiencias trascendentales descubiertos por la realización de la reducción fenomenológica, y hacerlo en el “horizonte profesional” de un científico que escribe para el entendimiento de otros científicos fenomenólogos (Husserl, 2008, §35).

Una vez que un fenomenólogo tiene su descripción fenomenológica, la comparte con colegas para tener discusiones y argumentos críticos sobre la descripción; según Husserl sin este paso la descripción queda demasiado subjetiva y todavía no es evidencia en el sentido estricto o científico (Husserl, 1986, §13). En estas discusiones hay problemas hermenéuticos adicionales en la comunicación y la crítica de la

<sup>5</sup> Husserl, 1982, 1, p. 42. He cambiado la traducción española de Morente y Gaos para enfatizar el grano del sentido. El alemán es en Hua XVIII, p. 30: “*Zum Wesen der Wissenschaft gehört also die Einheit des Begründungszusammenhanges, in dem mit den einzelnen Erkenntnissen auch die Begründungen selbst und mit diesen auch die höheren Komplexionen von Begründungen, die wir Theorien nennen, eine systematische Einheit erhalten.*”.

<sup>6</sup> Hay mucho malentendido del sentido husserliano de trascendental. Para Husserl indica no más que una epoché o abstención del mundo de la vida, con su presumido metafísica dualística.



descripción y de su adecuación a la experiencia vivida (la vivencia) como está partido por el grupo de científicos; solamente después de este intercambio público y crítico se llega a una descripción al nivel de evidencia estricta, quizás a evidencia apodíctica<sup>7</sup>.

Por toda esta descripción y argumentación la meta, según Husserl, es que la descripción fenomenológica adecua a las estructuras trascendentales eidéticas, estructuras compartidos por todos (o a lo menos por todos de un conjunto de personas, por ejemplo, los hombres o las mujeres) (Reeder, 2011, capítulo X).

Para Husserl esta meta solamente tiene su papel como guía de la atención a la evidencia, la comunicación y la argumentación dentro de una filosofía científica y apriorica que es una *tarea infinita* (Husserl, 1986, p. 104; Husserl, 2008, p. 115). Husserl dice que la fenomenología, como una ciencia estricta<sup>8</sup>, incluye las ciencias sociales como “una ciencia racional del hombre y de la colectividad humana” (Husserl, 2002, p. 4) una humanidad con su praxis, su espiritualidad, y su razón práctica (Husserl, 2002, pp. 3, 8). Es en este contexto que Husserl dice que “la «renovación» [del hombre y de la cultura] pertenece con necesidad de esencia al desarrollo del hombre y de la colectividad humana hacia la humanidad verdadera” (Husserl, 2002, p. 11). Como tarea infinita, esta renovación “implica que creemos en una «buena» humanidad como posibilidad ideal” (Husserl, 2002, p. 8). Pero esta meta, como tarea infinita o como posibilidad ideal, no tiene el intento de reducir una cultura a otra, sino a establecer un reconocimiento de la racionalidad como un objetivo importante para todos los seres humanos, de cualquier cultura (Husserl, 2002, pp. 2-3; cfr. Habermas, 1985, p. 160).

## Parte II:

Por su parte, Jürgen Habermas, siguiendo críticamente el pensamiento de Karl-Otto Apel (Habermas, 2000, p. 121, n.10, p. 125, n. 13, pp. 190-205; Habermas, 1985, pp. 102-103), rechaza el “trascendentalismo” de Husserl, pero, no obstante, reconoce la necesidad de establecer “normas pragmática-trascendentales” (Habermas 2000, p. 114) de cualquier forma de argumentación. Él elige la frase “normas *pragmática-trascendentales*” en parte para evadir problemas que tienen ellos con el término husserliano “trascendental”<sup>9</sup>, y argumenta que se puede descubrir tales normas no en la mente, sino en la praxis vivida del discurso argumentativo. Al otro lado, Habermas quiere evadir el relativismo (Habermas, 1985, p. 142; Habermas, 2000, pp. 132-133). Habermas, como muchos otros, no se da cuenta ni de la intersubjetividad del *ego cogito* de Husserl (Husserl, 1986, Quinta Meditación), ni de las estructuras hermenéuticas de la praxis científica de la fenomenología. Claro que en general Habermas nos ofrece más análisis que Husserl sobre la naturaleza de la praxis discursiva argumentativa, pero hay enlaces interesantes entre las discusiones de los dos filósofos con respecto a la argumentación.

<sup>7</sup> Véase mi crítica del uso husserliano del término *apodicticidad* en Reeder, 2007b, pp. 19-48.

<sup>8</sup> Heidegger rechaza esta afirmación, pero creo que él tiene en la mente una forma distinta de la ciencia que no es la forma en que quiere decir con el término “ciencia”. Véase, por ejemplo, Husserl, 2002, pp. 2-4.

<sup>9</sup> Es mi opinión que Habermas –como muchos otros– no entiende bien el concepto de *trascendental* en Husserl, que meramente refiere al hecho de que cuando vemos a nuestra experiencia bajo la reducción fenomenológica, los objetos de nuestra experiencia intencional y nuestro ego como polo intencional al que aparece los objetos, son correlatos intencionales, es decir no hay ninguna presunción metafísica sobre la preeminencia de cualquiera.

### Parte III:

Ambos Habermas y Husserl reconocen el hecho de que nos encontramos con la argumentación y con las ciencias dentro de la vivencia en el *mundo de la vida* (Husserl, 2008, §§37-38; Husserl, 2002, p. 2; Habermas, 1985, p. 159; Habermas, 2000, pp. 120, 162), en el que tenemos nuestras propias influencias históricas y culturales (Vargas y Reeder, 2009, capítulo VII; Husserl, 2002, p. 6; Husserl, 1986, §57; Habermas, 1985, p. 37; Habermas, 2000, pp. 103, 149, 181, 229). También dicen los dos pensadores que, para los seres humanos, la argumentación tiene, como meta *a lo largo*, un entendimiento mutuo (Habermas, 2000, p. 168; Husserl, 2002, pp. 8, 11), porque, como dice Habermas, las interpretaciones distintas del mundo no son inconmensurables, a raíz de la fusión de horizontes, (Habermas, 2000, pp. 222-223) y también porque: “Pues conceptos como los de verdad, racionalidad y justificación desempeñan en *toda* comunidad lingüística *el mismo* cometido gramatical, también cuando se interpretan de modos distintos y se aplican conforme a criterios diferentes.” (Habermas, 2000, p. 224). Por ejemplo, Habermas insiste que la ética del discurso es un procedimiento para la argumentación y no es ni un conjunto de leyes morales ni un solo punto de vista para todo el mundo: “La ética discursiva no proporciona orientaciones de contenido, sino solamente un *procedimiento* lleno de presupuestos que debe garantizar la imparcialidad en la formación del juicio” (Habermas, 1985, p. 143).

Husserl y Habermas enfocan en metas *ideales* a lo largo: Habermas refiere su postulado de universalización a una “comunidad ideal de comunicación” (Habermas, 2000, p. 162), y dice que el discurso racional es muy difícil: “Los discursos racionales tienen un carácter improbable, y se elevan como islas en el mar de la praxis cotidiana” (Habermas, 2000, p. 168). Semejantemente, como hemos visto, Husserl refiere la meta de su ciencia humana a una *posibilidad ideal*.

Según Habermas, el principio de la argumentación (U) es,

(...) toda norma válida tiene que cumplir la condición de que las consecuencias y los efectos secundarios que resulten previsiblemente de su seguimiento *universal* para la satisfacción de los intereses *de todos y cada uno* puedan ser aceptados sin coacción (...) (y preferidos a las repercusiones de las posibilidades alternativas de regulación conocidas) *por todos* los afectados. (Habermas, 2000, p. 142)

También describe (U) como: “—toda persona que participa en los presupuestos comunicativos generales y necesarios del discurso argumentativo, y que sabe el significado que tiene justificar una norma de acción, tiene que dar por buena implícitamente la validez del postulado de universalidad” (Habermas, 2000, pp. 145, 164; Habermas, 1985, p. 110). Según Habermas hay una ética del discurso que sigue de este principio de la argumentación: “el principio fundamental de la ética del discurso [es] que solamente les es lícito reivindicar validez aquellas reglas morales que podrían recibir la aquiescencia de todos los afectados como participantes en un discurso práctico” (Habermas, 2000, p. 161). Estas reglas morales universales, dentro del discurso a lo largo de la comunidad ideal de comunicación se parecen al concepto husserliano de una buena humanidad como posibilidad ideal, que buscamos en la tarea infinita de la ciencia fenomenológica. La búsqueda de esta humanidad, como la que buscamos con la ética del discurso de Habermas, es una “exigencia ética absoluta” que requiere una “fe de que la cultura puede y debe ser reformada por la razón del hombre y

por la voluntad del hombre” (Husserl, 2002, pp. 2-3). Por eso, según Husserl, hay necesidad de “una ciencia racional del hombre y de la colectividad humana [que puede proveer un] fundamento a una racionalidad de la acción social y política y a una técnica política racional” (Husserl, 2002, p. 4). Al contrario, Habermas no quiere caracterizar su principio de argumentación y ética del discurso “ciencia”. Pero hemos visto que la ciencia en el sentido husserliano es una tarea infinita que presume, en parte, la posibilidad ideal de una “buena humanidad”. No se puede borrar la semejanza de los dos puntos de vista con una pega sobre el término “ciencia”.

Mientras que Habermas tiene razón cuando dice que el mundo objetivo no es histórico en el mismo sentido que el mundo social, los rasgos del discurso argumentativo de la ciencia en el sentido husserliano no son tan distintas de tales rasgos de la argumentación en el mundo social como descrito por Habermas. Lo que separa las dos formas de argumentación es que, en general, los científicos comparten más, y más claramente, los horizontes “profesionales” de la argumentación (Husserl, 2008, pp. 177-178; Reeder 2011a, capítulo VIII). Pero también es claro que nuestro entendimiento de la naturaleza en la ciencia sí que tiene una historia. Considere, p. e., el concepto de átomo, que fue creado sin ningún experimento en el quinto siglo, B. C. (*a-tomos*, sin capacidad de ser dividido), y que guía, como *presunción* (piense aquí la presunción de Husserl de una buena humanidad, y la presunción de Habermas de una imparcialidad ideal de la formación de juicio), toda la ciencia hasta el descubrimiento en el siglo XX que, de hecho, se puede dividir un átomo.

También los dos pensadores basen sus planteamientos en problemas de la racionalidad y de la fundamentación de la praxis humana en el mundo de la vida (Husserl, 2008, Parte III; Husserl, 2002, pp. 4-5; Habermas, 2000, pp. 120, 162; Habermas, 1985, pp. 159-165), mientras que sus ideas sobre la racionalidad y la fundamentación son distintas. Habermas busca su ideal en el discurso práctico (Habermas, 2000, p. 162), pero Husserl busca su ideal en una clarificación, en y de “la esencia peculiar de lo espiritual” (Husserl, 2000, p. 8). Por ejemplo, aunque los horizontes de las discusiones científicas y las discusiones no-científicas son distintos, en ambos casos la meta es: “tiene justificar una norma de acción, tiene que dar por buena implícitamente la validez del postulado de universalidad” (Habermas, 1985, p. 110).

Es interesante observar que Habermas, a pesar de su intento de distanciarse de conceptos eidéticos, usa mucho el concepto de “autocontradicción performativa” (Habermas, 2000, pp. 143, 219; Habermas, 1985, pp. 102-103). Aunque trata él de derivar este concepto de la praxis argumentativa, no es posible derivar de esta praxis el concepto de contradicción que es necesario para aceptar su afirmación que las normas pragmática-trascendentales de la argumentación no son *relativas* ni a culturas ni a implementaciones de esta praxis, como, por ejemplo, la acción estratégica (Habermas, 1985, pp. 78, 142, 157-158; Habermas, 2000, pp. 114, 132, 191, 193). Pero, como sabía Aristóteles, aunque descubrió las leyes de la lógica formal a raíz de observar mucha praxis argumentativa con respecto a muchas cosas distintas, las reglas básicas de la lógica son –como las reglas aritméticas– de un tipo fundamentalmente distinto de la praxis humana. Dudo que a Habermas le gustaría decir que los números son “pragmático-trascendentales”. Es el reconocimiento de esa “esfera eidética” que llevó tanto Platón como Husserl a tratar de separar “el flujo Heráclito” de las sensaciones de la esfera de “sentidos parmenídeos” de los sentidos (Reeder, 2009a). De esta perspicacia desarrolló el matemático Husserl el concepto de la reducción fenomenológica para establecer firmemente el estatus de las reglas lógicas y matemáticas, el tema central de las *Investigaciones Lógicas*.

¿Cómo, entonces, se diferencian los discursos argumentativos dentro de y fuera de la ciencia? Creo que hay dos diferencias mayores, una en el enfoque de los discursos, y una en los horizontes de los discursos. En la ciencia el enfoque de un problema está relativamente estable, con la posible excepción de los períodos de “revolución científica” (Kuhn, 1970), y por eso hay más posibilidad de entendimiento mutuo en este campo que en la argumentación sobre cosas políticas, sociales, religiosas etc. En términos de los horizontes, los científicos están en una profesión y no tienen que enfocar mucho en el tratamiento el uno al otro, porque lo aprenden en su entrenamiento. Al contrario, en los campos de la política, etc., en donde pensar en las interrelaciones entre los que argumentan es de alta importancia, la mayoría de la gente no piensa en esto, y no trata con los otros como personas iguales en el debate, sino trata con los otros como serían tontos o malos. Sin pensar en la *meta* de la argumentación (la que está presunta en la ciencia), mucha gente argumenta de una manera que destruye la posibilidad de llegar a una posición compartida (Reeder, 2007a, pp. 18-26) y aún llega a la polarización, en la que cada grupo en la argumentación mueve cada vez más separado (Reeder, 2007, p. 25). La gente en general no aprecie ni la importancia ni el valor de la argumentación misma (Reeder, 2007a, p. 18; Reeder, 2009, capítulos V y VI). No están conscientes de la meta de la argumentación, “la búsqueda cooperativa de la verdad” (Habermas, 1985, p. 189). El proceso mismo de la argumentación, que es que tanto retórico como lógico (Reeder, 2007a, pp. 18-25), debe ser estimado más que el oro, no recibe ni un momento de consideración, y esta falta de consideración es la raíz de muchos conflictos, sean políticos o militares.

### **Conclusión:**

Hemos visto que en su núcleo la fenomenología como ciencia estricta de Husserl y la ética del discurso basado en normas pragmática-trascendentales de la argumentación de Habermas seguramente tienen mucho en común. Habermas tiene razón sobre las normas de la argumentación, pero quizás no puede fundamentar todas las normas (como la evasión de la autocontradicción preformativa) en la praxis argumentativa. Al otro lado, Husserl nos da muy poco sobre los problemas no-científicos de la razón práctica y el buscar la ideal de la buena humanidad.

### **Referencias Bibliográficas**

- Habermas, J. (1985) *Conciencia moral y acción comunicativa*, tr. Ramón García Cotarelo. Barcelona: Ediciones Península.
- (2000) *Aclaraciones a la ética del discurso*, tr. José Mardomingo. Madrid: Editorial Trotta. Colección Estructuras y Procesos, Serie Filosofía.
- (1962) Husserl, Edmund, *Lógica Formal y Lógica Trascendental*, tr. Luis Villoro. México: UNAM. Filosofía Contemporánea.
- (1982) *Investigaciones Lógicas*, 2 Vol., tr. Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial.
- (1986) *Meditaciones Cartesianas*, tr. José Gaos y Miguel García-Baró, (Sección de Obras de Filosofía), Segunda edición, aumentada y revisada, (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- (2002) *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, tr. Agustín Serrano de Haro, Barcelona: Anthropos Editorial.
- (2008) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, tr. Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo Libros.

- (2009) *La filosofía, ciencia rigurosa*, tr. Miguel García-Baró. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Kuhn, Thomas S. (1970) *The Structure of Scientific Revolutions* Chicago, University of Chicago Press.
- Reeder, H. (2007a) *Argumentando con cuidado: Dialéctica para una sociedad democrática*, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional y Editorial San Pablo, 2007. Colección Textos de Filosofía.
- (2007b) *Lenguaje: dimensión lingüística y extralingüística del sentido*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional. Colección Filosofía y enseñanza de la filosofía –7
- (2009) *La globalización y la fenomenología del lenguaje*. Morelia, México: Jitanjáfora Morelia Editorial. Serie Fenomenología, No. 10.
- (2011) *La praxis fenomenológica de Edmund Husserl*, Bogotá: Editorial San Pablo. Colección: Filosofía Actual.
- Vargas, G. y Reeder, H. (2009) *Ser y Sentido: Hacia una fenomenología trascendental*, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional. Colección Textos de Filosofía–7.

### **Bagua 2009. Evento, metapolítica y violencia fundante**

Rivera, Víctor Samuel (Universidad Nacional Federico Villarreal)

Los eventos nos sorprenden. Un buen día lo que antes no era, ni era posible que fuera, comienza a ser. Algo sucede, y nos conmovemos. Nuestra conmoción es un criterio del evento: es porque nos conmueve que el evento es reconocido. Siempre que algo que sucede nos conmueve, tenemos la impresión de que el mundo ya no va a volver a ser el mismo nunca más. El evento se incorpora y transforma la ruta en la cual

describimos una historia como la “nuestra”. Un cierto tono emocional caracteriza el evento que luego habrá de recordarse como un inicio o un comienzo de esta historia diferente, en la cual el evento nos ha instalado. El 5 de junio de 2009 mueren violentamente 33 personas, varias salvajemente torturadas. Los diarios colocan las imágenes en las primeras planas y los analistas son sacudidos desde su natural banalidad. Las 33 personas mueren en un encuentro entre las fuerzas de la República del Perú y unas tribus selváticas cuyo contacto con la vida civil moderna podemos dejar para la investigación periodística. En cualquier caso, fue un evento, una cierta historia no es *la misma* nunca más. El evento ocurrió entre los remotos pueblos selváticos peruanos de Utcubamba y Bagua (Defensoría del Pueblo, 2009).

En Bagua la policía moderna fue acometida con lanzas por una turba de centenares de hombres. Las tribus clamaron por los Reyes, y éstos los lideraron. Lo que no podía ser, contra todo pronóstico razonable, aconteció. Fue una violencia, resultado de una incomprensión entre las tribus y la República. Los científicos sociales tipificarían este evento de violencia por incomprensión entre dos grupos así: “un conflicto” (social). La violencia desencadena una secuencia narrativa; otros acontecimientos adicionales se integran a la narración principal y la completan. Interviene, por ejemplo, el Sínodo permanente de los Obispos del Perú, que solicitan detener la violencia (Conferencia Episcopal Peruana, 2009). Los Reyes ahora están sentados en mesas de diálogo y se hacen parte de un proceso de negociación, de negociación de un conflicto. A esto son convocados por la “Defensoría del Pueblo”, una institución de la República para mediar los conflictos. Nos sorprenden los muertos pues *han-llegado-a-ser-junto* con el hablar de los Reyes.

Decimos de Bagua que es un “evento”. “Evento” puede tomarse como una mera expresión periodística, pero es parte de un cuerpo terminológico de la hermenéutica, en particular en la versión de Gianni Vattimo. Es el nombre del ser en la realidad histórico-social. Desde la década de 1980 Vattimo desprende esta consecuencia de una lectura de la historia de la metafísica que ha tomado de Martin Heidegger. En esta línea, ha subrayado de diversas maneras la idea de que el tema central de la metafísica occidental, el “Ser”, ha dejado de ser (a lo largo de la historia) una realidad absoluta e intemporal, para ser comprendido como un acontecimiento, que llega-a-ser en la interpretación de las experiencias histórico-sociales. El Ser, desprovisto de su potencia originaria, se habría así “debilitado” y tomado un lugar en el ámbito de la vida humana. Interpretar la realidad histórico-social es vincularse al Ser como un evento-acontecimiento que se ejecuta y tiene lugar en la experiencia social de los hombres. La interpretación es un dejar ser al Ser, en que éste es a la vez pensar que interpreta y realidad social que tiene lugar y demanda ser pensada. En esta línea, interpretar el evento es la filosofía fundamental, es *Ontología*. Desde su definición por Aristóteles, la Ontología es la disciplina que se ocupa de las primeras causas y de los primeros principios (del Ser). Si el Ser es evento, el pensamiento en torno del evento es también Ontología. Vattimo ha llamado a esto “ontología de la actualidad” (Vattimo, 1988).

Hemos tomado la expresión “evento” de Gianni Vattimo, pero en el uso que damos aquí nos remontamos también a su antecedente: la metapolítica. La metapolítica es la “metafísica” de la política. El origen de esta expresión procede del siglo XVIII y se relaciona con la recepción filosófico-política de la modernidad de parte de la “Escuela Teológica”. Un de sus fundadores, el Conde Joseph de Maistre [1753-1821], elaboró antes una concepción análoga. Tanto para Vattimo como para de Maistre el Ser *acontece*: se trata del acontecer relativo a la interpretación e incorporación en las prácticas humanas entendidas históricamente. Para ambos, el lugar propio del Ser es la existencia histórica y sus “revoluciones”. A partir de ahora vamos a desarrollar las dos

entradas que hemos mencionado, ontología de la actualidad y metapolítica, para calificar y elaborar la idea de que Bagua es un “evento”.

Como recurso terminológico de la hermenéutica filosófica, “evento” indica un acontecimiento que se inserta en un contexto histórico-social. Es un acontecimiento histórico, que marca y define en y desde una historia. En general, la expresión se refiere a un acontecimiento social que nos parece propio de recuerdo en una narración histórica. En 1814 el Emperador Alejandro I de Rusia ingresa a París; recibe el aplauso del pueblo bajo una fiesta de banderas blancas. Lo siguen en procesión las cabezas reinantes de casi toda Europa. Sabemos que la *comprensión* de la historia político social de la Europa del siglo XIX tiene a este evento como un ingrediente sin el cual se compromete su significado. Si hubiéramos vivido en París en 1814 no hubiéramos podido ausentarnos de él y, de alguna manera, nos hubiera *significado el momento*. El evento se hace “criterio” de la historia donde aparece, esto es: le confiere una identidad frente a otras historias y la singulariza. Reconozco una historia porque a ésta le pertenece tal evento y no otro. El “evento” como criterio en un marco histórico-social hace de este modo de foco de significación. Otras cosas hacen sentido cuando se refieren al evento y fuera del ámbito del evento carecen de significado.

Para los lectores afiliados a la hermenéutica filosófica, “evento” es en primer lugar la traducción española del alemán “*Ereignis*”. Para su uso filosófico-político debemos remitirnos a la interpretación de este término de Martin Heidegger por Gianni Vattimo. Aunque “evento” forma parte de una constelación terminológica muy compleja, nos limitaremos a cómo Vattimo vincula “evento” con *verdad*. Se trata de una interpretación que se centra en el ensayo *El origen de la obra de arte* [1934-1935], recogido en *Holzwege* [*Sendas perdidas*, 1935-1943]. En 1935 Heidegger insinuó que la verdad debe ser entendida como una realidad histórico-social. Entendida de esta manera, la verdad no es dada, “presente” de una vez por todas, sino que es *realizada*. Si es una experiencia histórico-social, ésta es llevada a cabo por agentes históricos, esto es, como un contexto amplio de formas de conducta y significaciones colectivas. Esta concepción de la verdad fue luego desarrollada por Hans-Georg Gadamer en *Verdad y Método* [1960] y es, en general, patrimonio de la hermenéutica filosófica. Si definimos a los agentes que realizan la verdad en el mundo histórico sólo como seres humanos, posiblemente no estamos comprendiendo lo que Heidegger quiso decir. *Holzwege* es una colección de textos que se confrontan con la civilización técnica y la ideología de la Ilustración. Es una obra antimoderna, que cuestiona el énfasis que pone la civilización ilustrada en los poderes de la libertad humana. *Holzwege* no enfatiza la capacidad humana de intervenir en la historia, y destaca más bien la presencia de otros factores que articulan y dan sentido a la experiencia de la historia humana. En el texto de 1935 Heidegger concede a estos otros factores la capacidad de “poner en marcha” efectos en una historia humana, de “poner en obra” la obra. Esta idea presupone que hay “agentes” de la obra, aunque ya no agentes *humanos*.

Las formas de conducta y las significaciones colectivas tienen su verdad desde un ángulo en que el acontecer incluye la intervención no humana. El evento y la verdad que lo porta se distinguen, pues es posible pensar en el evento desde el ángulo de la no conciencia, la ignorancia o una lejanía despreocupada. *El significado del momento* (histórico) es evento en gran medida por la manifestación de una capacidad no humana de intervenir en la historia.

El Heidegger de 1935 hace de la verdad la procedencia de la obra, esto es, el origen de una realidad histórico-social. Esta procedencia es a la misma vez su fuente y su significado. Este significado se realizaría en instituciones. Se trata de “poner en obra

de la verdad” en una doble suerte de “crear” y “conservar”. En cierto sentido, la verdad del evento es el ámbito que nos permite hablar sobre él como creador. La verdad puesta en obra “crea” y “conserva”. Esta esencia es por definición institucional. Esto se debe a que lo que acaece, por ser a la vez traído y mantenido, requiere de cobrar un aspecto en la realidad histórico-social al cual podemos llamar su “esencia”. “Instituir” –acota Heidegger– es a la vez “donar, fundar e iniciar” (Heidegger, 1960, p. 62). La verdad *acontecería* como unas ciertas instituciones. La constelación de estas instituciones configura un “envío histórico”. Este envío no es un “mensaje” abstracto, sino que es una realidad social que tiene lugar en el mundo humano, aunque no es realizada principal ni necesariamente por agentes humanos. La idea del envío del mensaje que viene del origen remite a esta otra: los agentes del evento envían, son aquellos de donde la verdad procede.

Vattimo-Heidegger hacen de la verdad, antes que lo que es, *lo-que-ha-venido-siendo* desde el origen. Con esta estrategia, la verdad no es “un ser” sino “un acontecer” *desde el origen que envía*. En la obra de arte, comprender la verdad es una asociación con aquello de donde la obra ha procedido, lo que la ha hecho nacer, esto es, el acontecimiento de la obra como un registro histórico-social. En esta interpretación de Heidegger, el autor de *Holzwege* habría pensado que la verdad, como un significado dentro de un contexto histórico-social, se plasma de manera particular en las instituciones políticas. No es difícil aceptar esto de un texto de 1935, un periodo de gran compromiso y responsabilidad en la historia de Alemania y del propio Heidegger. El Partido Nacional Socialista Obrero de Alemania había celebrado el Congreso de Nüremberg, que se había llevado a cabo en abril del año anterior y no es difícil ver en su realización una auténtica “obra de arte”; al menos ése es el parecer del documental *El Triunfo de la Voluntad* de Leni Riefenstald, que obtuvo el premio del Festival de Cannes en 1934. La verdad se presenta en el origen de la obra, en el origen de los acontecimientos histórico-sociales. Heidegger hace una analogía entre la obra de arte y “la fundación de un Estado” (Heidegger, 1960, p. 51).

La idea de “evento” en Vattimo no debe separarse de la concepción de la verdad en el texto de Heidegger de 1935. Si se relaciona la idea de evento con la concepción de la verdad expuesta en *El origen de la obra de arte*, nos hallamos en la situación de definir el evento como el acontecimiento histórico-político de la fundación, cuya verdad es un *haber venido-a ser*. El “evento” puede ser entendido como una intervención de agentes no humanos en la historia. En un cierto sentido, estos agentes intervienen desde la nada. Fundan desde la nada. Hacen que la nada sea fundadora. Si uno se pregunta de dónde sale el sentido de la fundación, del acto inaugural, del evento que hace posible el envío, la respuesta es que de ninguna parte. Podemos suponer que alguien puso la obra en marcha, pues es obra de un agente, pero no hay un lugar de donde venga ese agente. Todo lugar, más bien, es instaurado por la fundación. La fundación, como ha notado Carl Schmitt, viene siempre con una delimitación territorial, que es a la vez la instauración de una forma de medir y normar, antes de la cual, desde el punto de vista humano no hay nada (Schmitt, 2001). El ámbito espacial, el hecho de que podamos decir “ahí” viene junto, es lo mismo que la indicación de una norma. Ésta es instituida, es a la vez donada, fundante e inicial.

La fundación es un aparecer y un llegar a ser que se hacen lugar. Este hacerse lugar lo califica como una novedad completa. Una novedad completa dentro de la narración de una historia humana. “La fundación de la verdad (...) viene de la nada en el sentido de que no toma lo corriente y anterior a su donación”. Sin embargo –añade Heidegger– “no viene nunca de la nada si lo echado... es la determinación histórica misma” (Heidegger, 1960, p. 63). El evento acontece desde la nada en el mundo



histórico del hombre, y es allí donde se instaura, se instituye y adquiere las características de lo creado y de lo que debe conservarse. Al evento que aparece como fundación en una historia humana particular, como lugar que se abre al ser instituido, lo vamos a llamar el *novum*. *Novum* es el mensaje que aparece como nuevo de una manera peculiar y se toma por ello como fundante de un envío. Aunque podríamos seguir una argumentación sobre la base de la tradición Vattimo-Heidegger, esta idea puede ser más clara desde la metapolítica y la teología política.

Por lo general, quienes tienen interés en Heidegger no se interesan por los teólogos políticos. Pero la biografía teológica de Heidegger contribuye a comprender mejor el vínculo entre *evento* y *verdad* que Vattimo ha puesto de relieve. Es sabido que Heidegger fue un entusiasta católico de provincia, un antimoderno, “una señal del oscurantismo de la Selva Negra”, dice Vattimo. La biografía religiosa y una juventud activista en el antimodernismo católico sugieren al lector entre líneas muchas cosas. En particular, alientan una sospecha que conduce a esclarecer y hacer más interesante el vínculo entre “evento” y “verdad”. Revela en la noción de “evento” tal y como Vattimo la ha recogido para la ontología de la actualidad, una interna dependencia de nociones más antiguas, que se hallan en la teología política, y en particular en el Joseph de Maistre, el más fascinante de todos los súbditos del ámbito de la Reina de la Oscuridad.

Por sorprendente que pueda parecer, de Maistre utilizó de manera sistemática la noción de “evento” (*événement*) como una categoría de interpretación de la historia político-social, que refirió a la Revolución Francesa. De manera muy cuidadosa, emplea regularmente la palabra en singular subrayada en letras itálicas. No es cualquier palabra. *Événement* es en realidad una noción central en el discurso de sus *Considérations sur la France* [1796]. Su propósito fue ofrecer una interpretación del fenómeno revolucionario a través de una concepción metafísica de la política, algo que él mismo bautizó como “metapolítica”. Para él su obra de 1796 era sobre todo un ensayo de metapolítica. La metapolítica fue pensada por de Maistre como la ontología de los fenómenos políticos. Hacia la Gran Revolución había una disciplina disponible para dar cuenta de las primeras causas y principios de las cosas, pero ésta no estaba pensada para el mundo social, que padece “revoluciones”, sino sólo para el mundo físico del siglo XVIII, un mundo eterno e invariable. Es discutible el significado posterior y la práctica efectiva de la metapolítica. Lo que nos interesa son estas ideas esenciales, pues abren y potencian la riqueza discursiva de la herencia de la ontología de la actualidad en la tradición Vattimo-Heidegger.

Joseph de Maistre pensaba que una recepción filosófica de la Revolución Francesa requería una metafísica de la historia social. Esta metafísica, la metapolítica, debía tener por preocupación central comprender los cambios históricos. El punto de interés no es la permanencia, sino el cambio. Joseph de Maistre se valió de la noción de *événement* para designar experiencias histórico-sociales que son singularidades, esto es: que no son regularidades del mundo social, sino sus excepciones.

Joseph de Maistre caracterizó el “evento” (*événement*) como una realidad no voluntaria. Quería sugerir, contra los ideólogos revolucionarios, que la voluntad humana no era ni podía ser el origen de las instituciones sociales y que, por lo tanto, las experiencias de transformación social tenían su origen fuera del ámbito del hombre. El evento no es efecto de la libertad, sino que se impone, llega a ser inclusive *a-pesar* y *en-contra* de la voluntad humana. Se trata de una experiencia histórico-social, propia del mundo del hombre, pero en la que la intervención voluntaria de los hombres no es capaz de ofrecer una explicación razonable. Esta noción del evento es importante porque se entiende en contraposición con la premisa revolucionaria de que la libertad humana era

capaz de cambiar la historia, y que incluso podía dirigirla. En la noción maistriana de “evento” no hay progreso, ni libertad. Es la presencia de la excepción en la historia, la irrupción de elementos que constriñen la voluntad y la libertad humanas y le confieren un sentido *desde fuera*.

El *événement* maistriano debe distinguirse de los demás acontecimientos sociales. Para esto, de Maistre considera “evento” como un “milagro”. El milagro es la excepción, *lo-que-es-pero-no-puede-ser*. La excepcionalidad se define en torno de la comprensión de los fenómenos de la historia social; “milagro” es lo impredecible e inexplicable. “Milagro” es en los fenómenos de la experiencia histórico-social lo que “no puede ser comprendido”. Es, por definición, lo que, *habiendo-venido-a-ser*, es decir, que ha acontecido de hecho y está fuera de cuestión, es *incomprensible*. Es conocida la sentencia de esto aplicada a la experiencia social de la Revolución Francesa: “*Je n’y comprends pas*” (de Maistre, 1860, p. 3). El evento es facticidad pura, pues siendo plenamente y de modo indiscutible, le es propio este carácter de no poder ser comprendido. Es evidente que una curación en la que en nada ha intervenido la medicina es posible ver un milagro religioso. Un evento es un milagro dentro de la historia social, que se define porque es *el ser que no puede ser comprendido*. Con todo, con tratarse de experiencias sociales, los eventos llegan a ser como efectos dentro de una historia y los desencadenan.

Es manifiesto que los eventos maistrianos son “fundantes” en el sentido antes acotado de “fundación”. Instauran, abren un espacio para la realidad de las instituciones humanas. Constituyen “acontecimientos fundamentales” porque delimitan y establecen un espacio institucional. Los eventos, respecto de las instituciones humanas, hacen relación de origen. En el esquema heideggeriano establecido por Vattimo, son por ello, también, *la verdad* de las instituciones, una verdad que acaece como mensaje en la historia y le confiere, se hace criterio de su significado en el mundo de los hombres. Los eventos se caracterizan en su verdad por ser en ese sentido indisponibles; no se planean, no están sujetos a control. No es difícil calificar esta experiencia de lo *novum*, como hemos referido antes: un acontecimiento singular que nunca antes ocurrió y que no puede volver a ser otra vez. En cambio, es una unidad focal de significado para todo lo *que es* y que se sigue del mismo.

El evento es siempre un *novum*: respecto de la comprensión humana; es lo imposible hecho posible. En un código maistriano, el *novum* reviste de dos características que son relevantes para nuestro propósito. Sentimiento y manifestación. La primera es que el evento va acompañado del sentimiento de admiración. El evento que es un milagro, como el milagro de una curación, no pasa desapercibido, sino que recoge y une la atención humana. El evento se hace humano cuando es atendido, cuando es el mensaje recibido y reconocido por no proceder del hombre. Del milagro y del evento como algo admirable habremos de ocuparnos en otra ocasión. Este *événement* fue caracterizado también por Joseph de Maistre como manifestación del movimiento social. El Conde de Maistre hizo una analogía muy interesante entre los cambios sociales, las “revoluciones”, con la teoría del movimiento que aparece en la *Física* de Aristóteles. De alguna manera la metafísica aristotélica es el pensar del movimiento físico, en aquello que éste tenía de fijo e invariable. La metapolítica, al interesarse por las singularidades de la historia, trata de ser el pensamiento de los cambios, pero no en el mundo natural, sino en el social. Su punto de partida es el evento, el hecho cumplido que aparece como que *es* y que *no puede ser comprendido*.

El *novum* se define por la violencia. Joseph de Maistre se sorprende de que “*il n’y a que violence dans l’univers*” (de Maistre, 1860, p. 46); la revolución, esto es, una transformación histórico-social, viene acompañada de una inmensa violencia. En este

caso, se trata de la experiencia que se simboliza de manera emblemática por el terror de 1793. Se trata de una violencia social y de muertes efectivas y crueles. Pero sería una equivocación considerar que para de Maistre el *événement* era una violencia concreta y grosera, como ciertas consecuencias crueles o criminales. El Conde de Maistre reinterpretó la violencia revolucionaria en un sentido metapolítico, esto es, en un sentido ontológico, referido a los acontecimientos sociales relacionados con la novedad y la fundación. La violencia en este sentido no es un fenómeno social de la Revolución Francesa, sino una característica de algo a que llamamos *événement*.

De Maistre hace una analogía entre la violencia revolucionaria y la teoría aristotélica del movimiento físico. Es conocido que Aristóteles distingue dos tipos de movimiento: el movimiento natural y el movimiento violento, donde “movimiento” es una expresión que significa genéricamente *aquello-que-cambia-y-deja-de-ser-para-ser-otra-cosa*. Con esta definición, el primer tipo corresponde con los cambios propios de la esencia de las cosas que se mueven; el movimiento será “violento” cuando su principio sea una causa *exterior-a-la-esencia* del ser movido. Curiosamente, los cambios que produce el hombre sobre los seres naturales son siempre violentos, y son siempre instrumentales y voluntarios. Si ubicamos aquí un evento, un milagro, aquello que en el mundo histórico social no puede ser comprendido, es por su propia definición una violencia. En rasgos generales, de esta manera hace sentido pensar los cambios violentos como el efecto de la intervención de un agente, como lo es el hombre en los cambios instrumentales; también de otros agentes no humanos, “sobrenaturales” o divinos si los cambios no son voluntarios. No hay aquí “violencia” en el sentido de una crueldad. Es una violencia metafísica, pues se realiza contra la naturaleza, pero no necesariamente es una violencia cruel.

El evento, pues, es violencia, es la violencia misma, aunque en el sentido en que no es un cambio natural. *El ser que no puede ser comprendido es violencia*.

Para nuestro interés, debemos llevar los razonamientos metafísicos sobre el movimiento y sus agentes del mundo físico al mundo histórico. Hay que recordar que el movimiento natural y el movimiento violento aristotélicos corresponden con aquello que es o no “regular/normal” y lo “extraordinario/milagroso”. El evento es un acontecimiento dentro de una narración de hechos histórico-sociales que se caracteriza por no ser “regular”, sino un “extraordinario/milagroso”. En el ámbito de las experiencias sociales del primer tipo podemos decir que es “esperado”, el que *tiene-que-ser versus* su contrario, lo que *no-puede-ser*. Los acontecimientos esperables y regulares que ocurren en el mundo humano tienen un agente: los hombres. Un *événement*, no. Esto se relaciona con que no puede ser comprendido; es por eso que tiene un agente no humano. Por ello es violencia, pero también es fundación, y en el mundo histórico-social se une al iniciar y al donar. En el esquema de interpretación del “evento” que hace Vattimo de Heidegger, que une “*Ereignis*” con la idea de “verdad” que aparece en *Holzwege*, la verdad de este iniciar y este fundar es la esencia del milagro.

La metapolítica de Joseph de Maistre permite integrar la interpretación del “evento” que Vattimo propone a través de Heidegger con una filosofía del pensamiento político que comparte el mundo de los hombres con otros agentes cuyos efectos experimentan los humanos. Como milagro, es la comprensión de lo incomprensible; su comprensión fáctica, como punto de partida acontecido que reúne la atención de los hombres y se instituye como su origen. Pero esto explica también que su verdad es siempre una violencia en sentido metapolítico, una violencia desde el ángulo en que es un instaurar y un crear de la nada en las instituciones humanas.

Decimos que Bagua y sus muertos y sus reyes son un evento. Forman parte de un evento, esto es: acontecen como mensajes del Ser, que se instala en instituciones, las funda y las inicia. En cierto sentido, es una “esencia”, como hace referencia Heidegger en *Holzwege* para referirse a este aparecer de la nada. Su interna verdad es esta nada que llama la atención e integra a lo que nace en una historia. Pero los agentes institucionales, la prensa, la República, la Defensoría del Pueblo, no pueden traducir el milagro como un envío del Ser. Consideran que la curación milagrosa tiene siempre una explicación médica, o bien que no es posible la curación milagrosa. Por las mismas razones por las que su metafísica no es una metapolítica, tampoco es interpretación del acontecer. En la violencia de Bagua no se ve la insurgencia de un ser que envía, sino un desajuste institucional, de un problema de transparencia de información o de facilidades de comunicación. En un contexto ideal de comunicación liberal los reyes no hubieran insurgido y los muertos no nos habrían conmovido. Habrían pasado a ser muertos de las páginas policíacas. Los liberales no pueden –algo los frena– para ver algo en la violencia, que por eso no les parece fundante. Pero lo es.

El liberalismo puede ser una filosofía bastante compleja y podemos dejarla a ella y a sus variantes para otros envíos. Pero nos interesa aquí como un lenguaje social, como la forma de hablar hegemónica de la sociedad capitalista tardía occidental. El Informe de la Defensoría: “Invoca a los actores involucrados en el conflicto a mantener la calma, así como a restablecer el diálogo como único instrumento para alcanzar el consenso y procurar la solución a la crisis” (Defensoría del Pueblo, 2009, p. 6). Lo que no pregunta la Defensoría es por qué habrían elegido los Reyes la guerra si “el único instrumento” era el diálogo. Es que el diálogo aparece al liberal como un *límite hermenéutico*: aquello a partir de lo cual todo pensar se hace *incomprensible*. Se invoca a los Reyes a una paz fundada en el consenso, que es fruto del diálogo. La “crisis” que se quiere resolver, sin embargo, rebasa el límite: es “violencia y conflicto” (Defensoría del Pueblo, 2009, p. 5). Lo contrario de un diálogo.

El interlocutor cultivado podría recordarnos que fue Hans-Georg Gadamer, el creador de la hermenéutica filosófica quien escribió esta frase: “El ser que puede ser comprendido es lenguaje” (Gadamer, 1993, p. 567). Gadamer ha dejado pistas de sobra de que, para la hermenéutica filosófica, hay que representarse el ser lingüísticamente, como el acontecer de un diálogo. Es obvio que este diálogo acontece siempre dentro de un “límite hermenéutico”, en una cierta geografía fundada. Puede concederse que la racionalidad difícilmente puede ser representada de otra manera. Es evidente, sin embargo, que Bagua es enviada desde más allá del límite, desde una verdad anterior al diálogo mismo. ¿Qué es esto que precede al diálogo? ¿Qué es lo que ha dado la palabra a los Reyes? Tal vez los Reyes han pasado a hacer diálogos, pero el evento los ha precedido. Los Reyes han empezado un diálogo cuya institución ha sido puesta desde la nada por una violencia a la vez fundante, don e inicio. “Un milagro”. Jesús ha nacido. Una estrella nueva aparece en el Cielo. Los Reyes la adoran.

## Referencias Bibliográficas

- Conferencia Episcopal Peruana/ Defensoría del Pueblo (2009), *¡Alto a la violencia!* [comunicado como hoja suelta].
- de Maistre, Comte Joseph (1860), *Essai sur le Principe Générateur des Constitutions Politiques et des autres Institutions Humaines*. Paris: J. B. Pélagaud et Cie.
- (1860) *Considérations sur la France*. Paris: J. B. Pélagaud et Cie.

Defensoría del Pueblo (2009) *Informe de adjuntía n° 006-2009-dp/adhpd/ Actuaciones humanitarias realizadas por la Defensoría del Pueblo con ocasión de los hechos ocurridos el 5 de junio del 2009, en las provincias de Utcubamba y Bagua, Región Amazonas, en el contexto del paro amazónico*. Lima: Defensoría del Pueblo.

Gadamer, H-G. (1993) [1960] *Verdad y Método. Fundamentos de una filosofía hermenéutica*. Madrid: Sígueme.

Heidegger, M. (1960) *Sendas perdidas* [Holzwege, 1943], Buenos Aires: Losada.

Schmitt, Carl (2001) “El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del « Ius publicum europeum »”. En *Carl Schmitt, Teólogo de la política*. México: FCE, pp. 463-500.

Vattimo, Gianni (1988) “Ontologia de l’attualità”. En Gianni VATTIMO (comp.), *Filosofía, 1987*. Bari: Laterza.

### **La dimensión religiosa del “estar despierto” de la hermenéutica de la facticidad heideggeriana**

Roggero, Jorge (UBA)

A partir de su designación como asistente de Husserl en la Universidad de Friburgo, hacia el año 1919, Martin Heidegger comienza a trabajar en dos proyectos.

Por un lado, una “transformación hermenéutica de la fenomenología”<sup>1</sup>, que empieza a tomar forma en el curso *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, dictado en el semestre de emergencia por motivos de guerra (*Kriegsnotsemester*) de 1919 (Cf. Heidegger, 1987, pp. 3-117). El segundo proyecto consiste en el desarrollo de una fenomenología de la religión al que Heidegger se abocaría en el semestre siguiente dictando un curso sobre mística medieval. El curso no llegó a dictarse pero se conservan los apuntes preparatorios (Cf. Heidegger, 1995 c, pp. 303-337). Este último proyecto es retomado en el semestre de invierno de 1920/1921, en el curso *Einleitung in der Phänomenologie der Religion* sobre el apóstol Pablo (Cf. Heidegger, 1995 a, pp. 3-156), y en el semestre de verano de 1921, en el curso *Augustinus und der Neuplatonismus* sobre Agustín (Cf. Heidegger, 1995 b, pp. 159-299). Mi hipótesis es que entre los dos proyectos se da un fluido diálogo de ida y vuelta que enriquece a ambos. En este sentido, puede afirmarse que la “transformación hermenéutica de la fenomenología” – que en esta primera estancia en la Universidad de Friburgo adquiere su formulación más acabada en el curso del semestre de verano de 1923: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*– es un proyecto filosófico-religioso. En estos cursos, Heidegger se presenta como un teólogo cristiano, según lo testimonio una carta a Karl Löwith en ocasión del dictado del curso sobre Pablo. Heidegger se ve a sí mismo como un pensador *entre* la filosofía y la religión. En consonancia con la hipótesis general formulada, este trabajo se propone demostrar que la modalidad fundamental del “estar despierto” (*Wachsein*), formulada en el curso *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, responde a cierta impronta religiosa producto de la lectura de las cartas a los tesalonicenses de Pablo. Con este fin, en primer lugar introduciré la propuesta filosófica de Heidegger entendida como hermenéutica de la facticidad, en segundo lugar presentaré la idea del “estar despierto”, y en tercer lugar daré cuenta del marco religioso en el que esta idea fue forjada.

\*\*\*

El principio de todos los principios formulado por Husserl en el § 24 de *Ideas I* sostiene

Que toda intuición en que se da algo originariamente es una fuente legítima de conocimiento, que todo lo que se nos da originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea [*leibhafte Wirklichkeit*]) en la intuición, hay que tomarlo simplemente como se da [*als was es sich gibt*], pero también sólo dentro de los límites [*Schranken*] en que se da (Husserl, 1976, p. 51).

En el curso dictado en el *Kriegsnotsemester*, Heidegger analiza los alcances del principio de la fenomenología. Para tomar “lo que se da” *como se da* hay reparar en dos características presentes en “lo que se da”. La primera de ellas es que “lo que se da” se da en forma preteórica, y es precisamente por este motivo que ningún acercamiento teórico puede dar cuenta adecuadamente de la donación del fenómeno en sus propios términos. Toda construcción teórica implica una imposición de condiciones externas a la mostración del fenómeno. La segunda característica es que “lo que se da” se da siempre ya cargado de significado. El célebre ejercicio fenomenológico de la vivencia de la cátedra (*Kathedra*) que Heidegger propone en este primer curso de 1919 (Cf. Heidegger, 1987, pp. 71ss.), permite concluir que “lo que se da” originariamente no son

<sup>1</sup> Según la ha designado Ramón Rodríguez (Cf. Rodríguez, 1997).

aspectos de un objeto que aún carecen de significado, sino un objeto que ya se presenta como significativo.

En la vivencia del ver la cátedra se *me* da algo desde un mundo circundante inmediato [*unmittelbare Umwelt*]. Este entorno [*Umweltliche*] (la cátedra, el libro, la pizarra, el cuaderno de apuntes, la pluma, el bedel, el estudiantado, el tranvía, el automóvil, etc. etc.) no consiste en cosas con un determinado carácter significativo, objetos, y además vistos como significando esto o aquello, sino que lo significativo [*Bedeutsame*] es lo primario, se me da inmediatamente [*gibt sich mir unmittelbar*], sin ningún rodeo intelectual [*gedanklicher Umweg*] que pase por la captación de una cosa (Heidegger, 1987, pp. 72-73).

Es más, la cátedra es parte de un mundo circundante en el que nada se da aisladamente, sino que todo se muestra en un trasfondo significativo. La vivencia de la cátedra dispara una serie de nexos significativos, un conjunto de significaciones que se dan junto a ella.

Yo veo la cátedra, en cierto modo, de golpe; no la veo aislada [*isoliert*], yo veo el pupitre como si fuera demasiado alto para mí. Yo veo un libro sobre el pupitre, como algo que inmediatamente me molesta (un libro, y no un número de hojas estratificadas y salpicadas de manchas negras); yo veo la cátedra en una orientación [*Orientierung*], en una iluminación [*Beleuchtung*], en un trasfondo [*Hintergrund*] (Heidegger, 1987, p. 71).

Heidegger recurre a la hermenéutica al constatar que el *como se da* de “lo que se da” es de carácter significativo. Atenerse al principio de todos los principios implica una transformación hermenéutica, porque la fenomenología debe enfrentarse a un mundo ya cargado de significado. Comprender conlleva interpretar un significado. Ahora bien, esta concepción fenomenológica de la hermenéutica responde a las características del fenómeno. Heidegger no olvida la importancia de no caer en el “pecado mortal” metodológico,<sup>2</sup> es decir, no olvida la importancia de no construir un método que se imponga “desde afuera” al fenómeno que se busca aprehender: “La hermenéutica no es un método de análisis curioso, artificiosamente maquinado y endosado al Dasein. Considerando la facticidad misma es como debe determinarse cuándo y hasta qué punto aquélla pide la interpretación propuesta” (Heidegger, 1988, p. 15). ¿Y cuáles son estas características de la facticidad que determinan los términos de la interpretación hermenéutica? Heidegger sostiene que el “objeto” (*Gegenstand*) de la hermenéutica: la facticidad, “tiene un ser que está capacitado para la interpretación y necesitado de ella” y a ese ser le es inherente el ya estar en estado de interpretado (*Ausgelegtheit*) (Cf. Heidegger, 1988, p. 15). De esta manera, Heidegger está destacando tres rasgos de la facticidad que reclaman una hermenéutica: en primer lugar, el estar necesitado de interpretación, en segundo lugar, el hallarse ya siempre en un estado de interpretado, y en tercer lugar, el estar capacitado para la interpretación. Son estos rasgos los que permiten entender tanto la necesidad de un “giro hermenéutico” en la fenomenología,

<sup>2</sup> Es llamativo como Heidegger utiliza un lenguaje religioso para dar cuenta de problemas metodológicos: “Para nuestro problema, la actitud fundamental de la fenomenología apunta en una dirección decisiva: no construir un método desde afuera o desde arriba, no idear un nuevo camino teórico por medio de reflexiones dialécticas. Dado que la fenomenología se basta a sí misma y por medio de sí misma, toda asunción de un punto de vista es un pecado contra su espíritu más propio. Y sería *pecado mortal* pensar que ella misma es un punto de vista [*Standpunkt*]” (Heidegger, 1987, p. 110).

como el sentido último de la concepción heideggeriana de la hermenéutica como destrucción: “¡Hermenéutica es destrucción!” (Heidegger, 1988, p. 105).

El primer rasgo tiene que ver con la “necesidad” de la interpretación. La facticidad “necesita” de la hermenéutica porque hay algo oculto en ella, algo que debe ser develado. Ser “propriadamente riguroso con la categoría de fenómeno” (Heidegger, 1988, p. 76) implica entender cierto carácter enigmático que lo determina en tanto tal. En el curso del semestre de invierno de 1921/1922, Heidegger sostiene que el fenómeno fundamental de la vida fáctica, que se anuncia en el carácter del no-aparecer (*Nichtvorkommen*), muestra cierto carácter opaco (*Charakter des Undurchsichtigen*) que mantiene enigmático (*rätselhaft*) su encuentro y su existencia (Cf. Heidegger, 1985, p. 148). Este encubrimiento se manifiesta en un estar ya en un “estado de interpretado” (*Ausgelegtheit*) erróneo que constituye el segundo rasgo de la facticidad. Si la actividad de la hermenéutica tiene que ver con un desvelar es porque hay algo que está encubierto por una interpretación previa que debe ser destruida, es decir, que debe ser reconducida a sus motivos y nexos de realización originarios. De lo que se trata es de ir más allá del estado interpretado en el que la facticidad se encuentra.

La hermenéutica tiene la tarea de hacer accesible el Dasein propio en su carácter de ser al Dasein mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo [*Selbstentfremdung*] de que está afectado al Dasein. En la hermenéutica se configura para el Dasein una posibilidad de llegar a entenderse a sí mismo [*sich selbst verstehen*] y de ser ese entender (Heidegger, 1988, p. 15).

Esta es la labor destructiva que debe llevar a cabo la hermenéutica de la facticidad: explicar, por medio de la interpretación propia, la alienación que afecta a la existencia.

Finalmente, el tercer rasgo de la facticidad refiere al estar capacitado para la interpretación. Heidegger aclara que el entender propio de la interpretación debe ser comprendido como un “cómo del Dasein mismo” (*Wie des Daseins selbst*) que se define en términos de un “estar despierto [*Wachsein*] del Dasein para consigo mismo” (Heidegger, 1988, p. 15). La hermenéutica no es algo que se impone exteriormente a la facticidad sino que el interpretar mismo es una capacidad, una posibilidad propia del carácter de ser de la facticidad.

En el curso del semestre de verano de 1920, Heidegger ya había afirmado que la filosofía tenía por tarea “sostener la facticidad de la vida y fortalecer la facticidad de la existencia” (Heidegger, 1993, p. 174). En el curso inmediatamente posterior, dictado en el semestre de invierno de 1920/1921, Heidegger analiza los textos del apóstol Pablo. La experiencia de la vida fáctica de las primeras comunidades cristianas a las que Pablo se dirige en sus epístolas se constituye en modelo de preservación de la facticidad. En la “Primera carta a los Tesalonicenses”, la parusía es presentada como una experiencia decisiva. Lo que está en juego en ella es el experimentar “la tribulación absoluta [*absolute Bedrängnis*] que pertenece a la misma vida de los cristianos” (Heidegger, 1995 a, p. 97). Por eso Pablo se niega a responder en términos “gnoseológicos” a la pregunta: “¿Cuándo se realizará la parusía?”. “Pablo no dice ‘cuándo’ porque esta expresión es inadecuada para lo que hay que expresar, porque ella no es suficiente” (Heidegger, 1995 a, p. 102). Puede leerse en 1 Tes 5, 1-2: “Hermanos, en cuanto al tiempo y al momento, no es necesario que les escriba. Ustedes saben bien que el día del Señor vendrá como un ladrón en plena noche.”<sup>3</sup> Pablo remite al saber que los tesalonicenses poseen por haber

<sup>3</sup> Para todas las citas del Nuevo Testamento utilizo la edición crítica de Nestle-Aland, *Das neue Testament griechisch und deutsch*, griechischer Text in der Nachfolge von Ebehard und Erwin Nestle



aceptado la proclamación. El “cuándo” de la parusía no puede ser transmitido como un contenido objetual, sino que este saber se alcanza en la experiencia en cada ocasión individual, en la apropiación del sentido de realización del fenómeno. Lo que “ellos saben bien” tienen que ver con una decisión existencial que se plasma en la elección entre dos formas de vida distintas: Por un lado, está la posibilidad de apegarse a este mundo buscando “la paz y la seguridad” (*Friede und Sicherheit*). En este caso el esperar se convierte en una espera especulativa que “se absorbe en lo que la vida le procura” y de esta manera se cierra al auténtico esperar. Quienes viven de este modo, viven en las tinieblas (*im Dunkel*) pues “no pueden salvarse a sí mismos, porque no se tienen a sí mismos, porque olvidaron su propia mismidad [*eigenes Selbst*]” (Heidegger, 1995 a, p. 103). Por otro lado, están los que viven en el día (*Tag*), es decir, los que viven en la claridad (*Klarheit*) y en la parusía, en el “día del Señor” (*Tag des Herrn*).<sup>4</sup> Cuando se vive en la parusía se advierte, se interpreta, que

la cuestión del “cuándo” [*Wann*] se retrotrae a mi comportamiento [*Verhalten*]. Cómo la parusía está en mi vida, ésta remite a la realización de la vida [*Vollzug des Lebens*] misma. El sentido del “cuándo”, del tiempo en que Cristo vive, tiene todo un carácter especial. Antes hemos caracterizado formalmente: “la religiosidad cristiana vive la temporalidad [*Zeitlichkeit*]”. Es un tiempo sin orden propio, sin ubicaciones fijas, etc. A partir de un concepto objetual de tiempo es imposible alcanzar esa temporalidad. De ningún modo el cuándo es objetualmente aprehensible. El sentido de esta temporalidad es fundante tanto de la experiencia fáctica de la vida cuanto de problemas como el de la eternidad de Dios [*Ewigkeit Gottes*]” (Heidegger, 1995 a, p. 104).

Quienes “saben bien” no se preguntan por el “cuándo” porque ya viven en la parusía, porque comprenden que ella no refiere a un suceso futuro histórico-objetivo (*objektgeschichtlich*), sino a un modo de asumir la temporalidad de la existencia. El cristiano que “sabe bien” sabe que “el día del Señor llega como un ladrón por la noche” y, por lo tanto, acepta que debe vivir sobrio y estar despierto, según lo prescribe 1 Tes 5,6: “No nos durmamos, entonces, como hacen los otros: permanezcamos despiertos y seamos sobrios.” Los verbos utilizados por Pablo son: *néfo*, que significa “ser sobrio”, “abstenerse del vino”, “ayunar”, y *gregoréo*, que significa “velar”, “vigilar”, “estar despierto”. Heidegger traduce: “La respuesta de Pablo a la pregunta por el cuándo de la parusía es, por tanto, la exigencia de estar despierto (*wachen zu sein*) y sobrio (*nüchtern zu sein*)” (Heidegger, 1995 a, p. 105). La vida fáctica cristiana se constituye en el modelo de la vida fáctica propia que la hermenéutica de la facticidad debe desocultar y preservar. Por eso Heidegger afirma que “el tema de la investigación hermenéutica es

---

gemeinsam verantwortet von Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger und Allen Wikgren. Deutsch Texte: Revidierte Fassung der Lutherbibel von 1984 und Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift 1979. Herausgegeben im Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen von Kurt Aland und Barbara Aland, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1989.

<sup>4</sup> 1 Tes 5, 3-8: “Cuando la gente afirme que hay paz y seguridad, la destrucción caerá sobre ellos repentinamente, como los dolores de parto sobre una mujer embarazada, y nadie podrá escapar. Pero ustedes, hermanos, no viven en las tinieblas para que ese día los sorprenda como un ladrón: todos ustedes son hijos de la luz, hijos del día. Nosotros no pertenecemos a la noche ni a las tinieblas. No nos durmamos, entonces, como hacen los otros: permanezcamos despiertos y seamos sobrios. Los que duermen lo hacen de noche, y también los que se emborrachan. Nosotros, por el contrario, seamos sobrios, ya que pertenecemos al día: revistámonos con la coraza de la fe y del amor, y cubrámonos con el caso de la esperanza de la salvación.”

cada Dasein propio, justamente por ser hermenéutico, interrogado en su carácter de ser [Seinscharakter] con vistas a formar un arraigado estar despierto [Wachheit] a sí mismo” (Heidegger, 1988, p. 16). Preservar la facticidad implica un *estar despierto* que se mantiene vigilante como el cristiano en la espera de la parusía. La tarea hermenéutica tiene por finalidad ya no sólo lograr un acceso a la vida fáctica, sino también preservarla, o dicho en términos religiosos, salvarla.

### Referencias Bibliográficas:

*Das neue Testament griechisch und deutsch*, griechischer Text in der Nachfolge von Ebehard und Erwin Nestle gemeinsam verantwortet von Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger und Allen Wikgren. Deutsch Texte: Revidierte Fassung der Lutherbibel von 1984 und Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift 1979. Herausgegeben im Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen von Kurt Aland und Barbara Aland, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1989.

Heidegger, M. (1987), *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. En *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 56/57. Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

(1992) *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 58. Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

(1993), *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 59. Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

(1995 a), *Einleitung in der Phänomenologie der Religion*. En *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 60. Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

(1995 b), *Augustinus und der Neuplatonismus*. En *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 60. Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

(1995 c), *Die philosophischen Grundlagen der Mittelalterlichen Mystik*. En *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 60. Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

(1985), *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 61. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

(1988), *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 63. Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Husserl, E. (1976), *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke. Band III/1. Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Den Haag: Martinus Nijhoff, [orig. 1913] estaba citado por año del original, lo modifiqué, y en consecuencia, también una cita

Rodríguez, R. (1997), *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Editorial Tecnos.

### Entre hermenêutica e a Carta Sétima de Platão.

Luiz Rohden (UNISINOS – BRASIL).

“[...] de modo que a confrontação do pensamento moderno com o pensamento grego é para todos nós uma espécie de encontro conosco mesmos” (Gadamer, 2001, p. 126).

Partimos do pressuposto segundo o qual a transformação da realidade [pessoal, política, ambiental, etc.], com vistas ao que é melhor, implica, inicialmente, numa leitura o mais universal e completa possível sobre ela. Uma leitura mal feita dela implica numa palavra mal-dita sobre ele; um olhar distorcido desemboca numa ação desastrosa. Por isso, dizemos que uma fenomenologia superficial provoca uma hermenêutica e uma prática da mesma proporção. Já encontramos corroborada essa hipótese no aforismo de Heráclito: “não sabendo auscultar, não sabem falar” (Heráclito, 1980, p. 57) de maneira que, apenas quando auscultamos o real é possível, então, emitir uma palavra o mais possível apropriada sobre e para ele.

Ora, o projeto filosófico de Platão, costurado com sua aguda leitura fenomenológica da realidade, levou-o

a fazer o elogio da verdadeira filosofia, com proclamar que é por meio dela que se pode reconhecer as diferentes formas da justiça política ou individual” para quem “não cessarão os males para o gênero humano antes de alcançar o poder **a raça dos verdadeiros e autênticos filósofos** ou de **começarem a seriamente filosofar**, por algum favor divino, os dirigentes das cidades [326 a, grifos nossos].<sup>1</sup>

Aqui, à luz da perspectiva hermenêutica, nos propusemos a re-ler a carta para tematizar e fundamentar nossos elogios *ao elogio da verdadeira filosofia* nela abordados. Justificaremos, assim, que o filosofar se constitui, também, pela dimensão propositiva, projetiva, ideal-teórica. Desvelaremos, nas próximas linhas, aquilo que ela é ou deve ser e que encontramos corporificado nas declarações e na postura de Platão relativas à ‘verdadeira filosofia’, e aos ‘verdadeiros filósofos’.

Nossa reflexão se desenvolverá em torno de dois eixos interconectados entre si: (1) apresentação inicial de alguns pressupostos hermenêuticos para leitura filosófica do texto platônico (2) a fim de justificar nossos *elogios à verdadeira filosofia*.

## 1. Alguns pressupostos hermenêuticos para ler a *Carta Sétima* de Platão

Quando alguém escreve uma carta a outrem ele o faz com vistas a que a leia de modo a dela tirar proveitos propostos ou até pedidos! Ora, uma carta filosófica, como é o caso da *Carta Sétima* de Platão, pede nossa resposta na medida em que, tanto sua escritura quanto sua leitura, possuem origem e endereçamento universais. A carta foi dirigida *aos amigos e parentes de Díon* e nós, como amigos do saber, somos, portanto, também seus destinatários, de modo que ela se torna passível de ser respondida por nós hoje. Desse modo, tanto o escritor quanto o leitor encontram-se envolvidos de uma proposta que extrapola os âmbitos da particularidade, uma vez que nela todos se encontram espelhados e podem, nela, [se] refletir. Diferente de uma epístola filosófica, as demais se assentam sobre proposições limitadas em termos temporais e espaciais como é caso de uma carta escrita para pedir dinheiro ou comunicar o falecimento de alguém! Dizemos que a primeira é filosófica na medida em que não apenas é

<sup>1</sup> Adotaremos aqui o texto de PLATÃO. *Fedro – Cartas – O primeiro Alcibíades*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1975. A *Carta Sétima* encontra-se nas pp. 137-167. Todas as citações do texto foram extraídas dessa obra.

endereçável a todos, mas também a todos possibilita tirar proveitos e instaurar sentidos do ponto de vista pessoal, ético, político e metafísico.

Considerando o pressuposto acima, declaramos que não nos dedicaremos à polêmica discussão sobre a autenticidade da *Carta Sétima*. Nesse ponto, estamos de acordo com T. H. Irwin, para quem “não podemos esperar chegar a conclusões firmes sobre quem escreveu a Carta”, mas “plausivelmente poderemos afirmar alguma coisa sobre o autor, se não for Platão” (Irwin, 2008, pp. 40-41). Contudo, “o fato de Espeusipo ser um candidato plausível para a autoria da Carta não mostra que de fato o é. Embora as semelhanças políticas e filosóficas sejam sugestivas, nem por isso são conclusivas” (Irwin, 2008, p. 43). Assumimos, aqui, a posição de G. Reale sobre esta questão: “a tentativa de negar a autenticidade da *Carta VII* fracassou, e a grandíssima maioria dos estudiosos admite sua autenticidade” (Reale, 2009, p. 223).

Partimos do pressuposto segundo o qual um texto muito bem escrito, como é o caso em questão, uma vez escrito e *dando o que pensar*, possui uma autonomia e vida própria, de modo que se torna passível de compreensão e projeção de [novas] realidades. Interessa-nos auscultar e explicitar o que consideramos ser o cerne da carta de Platão, ou seja, sua e nossa proposição de um *elogio da verdadeira filosofia*, em função da qual os personagens e os fatos históricos participam do jogo filosófico<sup>2</sup> como coadjuvantes e não como atores principais.

Considerando o exercício filosófico sob a perspectiva de um jogo, podemos dizer que nós nos lemos na carta filosófica: porque ela é constituída pela validade universal dos temas nela abordados; porque ela provoca e pede nossa posição [pessoal e social] pela abrangência de sua emissão e, portanto, recepção<sup>3</sup>; por possuímos certa intimidade com tais coisas, pois alguém dado apenas aos prazeres do corpo não possuirá a sensibilidade filosófica, própria das almas, para com as coisas que *são de muita importância*.<sup>4</sup> No jogo de leitura da carta em questão o que importa mesmo é o alargamento da nossa consciência e, conseqüentemente, de nossa ação [em relação a nós mesmos, aos outros e ao mundo], segundo a lógica de uma coerência universal. No jogo hermenêutico, mergulhamos nas entrelinhas da carta, mas também emergimos dela mais unos ao nos jogarmos nela e com ela. Deste modo, a apropriação de textos filosóficos constitui-se, para todos nós, como Gadamer nos mostra, “uma espécie de encontro conosco mesmos” (Gadamer, 2001, p. 126) que nos arranca da nossa particularidade e nos projeta na universalidade em crescente sintonia com a alma do mundo.

Do ponto de vista estilístico, estamos diante de um escrito tecido: (a) por uma linguagem, por assim dizer, mais pessoal/subjetiva, uma vez que nela o filósofo emite impressões pessoais e expressa sua opinião sobre sua vida: “vou tentar expor-vos do começo tudo o que houve, por parecer-me oportuna semelhante confissão. Quando moço, aconteceu comigo o que se dá com todos [...]” [324b-c]; (b) que revela a descompasso entre seu idealismo político e sua concreção; (c) que expressa os percalços da prática política e os entraves para se viver de modo virtuoso. Esse tom mais subjetivo e a confissão pessoal sobre quesotes éticas, políticas, metafísicas é objeto de desconfiança e de dúvida por parte daqueles que se aferram a um conceito universal e vazio de filosofia ou apenas às leituras metodológicas, canônicas.

O que se disse acima se lê na introdução da *Carta Sétima*, onde Platão confessa os motivos que o levaram a escrever: “escrevestes-me para que eu tenha a certeza de

<sup>2</sup> Sobre a noção de jogo ver Rohden, L. “2.1. O jogo como modelo estrutural da experiência hermenêutica”. In: \_\_\_\_\_. *Hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003, pp. 109-151.

<sup>3</sup> Sobre isto ver Iser, Wolfgang. *O ato da Leitura*. Vol. 1. SP: Editora 34, 1996; \_\_\_\_\_. *O ato da Leitura*. Vol. 2. SP: Editora 34, 1999.

<sup>4</sup> Sobre esse tema ver Reale, op. cit., p. 223.

que vossos projetos são iguais aos de Dião, e pedis ajuda de minha parte, na medida do possível, por atos ou palavras. Eu, de mim, só vos digo que se vossa maneira de pensar e vossos planos forem como os dele, disponho-vos a ajudar-vos [323 d – 324 a]” e, nessa perspectiva, com tal missão, de ajudar pela prática – idas e vindas de Siracusa para instruir o mau tirano<sup>5</sup> – ele decidiu não apenas falar, mas também escrever sobre seu projeto filosófico, ou seja, sobre a ideia de “serem livres os siracusanos e se governarem de acordo com as melhores leis assim como qual tenha sido a origem dessas ideias é o que moços e velhos precisarão saber. Por isso, vou tentar expor-vos do começo tudo o que houve, por parecer-me oportuna semelhante confissão” [324 b]. É patente, aqui, o tom pessoal e a declaração dos pressupostos de Platão para redigir a epístola: ele o faz na esperança da efetivação de uma vida mais livre regida por leis justas. Por essa razão, pareceu-lhe *oportuna semelhante confissão*. O fato é que Platão procurou atender a um pedido de instauração da liberdade e justiça por meio da exposição escrita de sua prática filosófica supondo a empatia e a aderência dos amigos e parentes de Díon para com seu projeto político.

A sensibilidade de Platão, sua in-comodação com a situação política de então e seu projeto filosófico-político motivaram-no: a. a viajar e assumir os riscos decorrentes das três viagens à Siracusa; b. escrever sua experiência política com o intuito de contribuir para a efetivação de uma vida mais livre e justa; c. tecer um texto apontando os inúmeros entraves para o exercício do autêntico filosofar; e. e, por fim, redigir uma carta com o intuito de tecer elogios à sua concepção de *verdadeira filosofia*, como veremos a seguir.

## 2. Nossos elogios à *verdadeira filosofia*.

Com o relato de suas vivências políticas, Platão, na carta, se dispôs a contribuir – agora por meio de palavras – para implantar uma vida mais livre e justa através do elogio à verdadeira filosofia:

daí, ter sido levado a fazer o elogio da verdadeira filosofia, com proclamar que é por meio dela que se pode reconhecer as diferentes formas da justiça política ou individual. Não cessarão os males para o gênero humano antes de alcançar o poder a raça dos verdadeiros e autênticos filósofos ou de começarem a seriamente filosofar, por algum favor divino, os dirigentes das cidades [326 a-b].

Ora, em nossa opinião, este é o cerne da epístola platônica, porém, compreensível e justificável no conjunto da vivência política de Platão bem como do seu esforço – paradoxal – de escrever sobre filosofia filosoficamente. É considerando o tom pessoal, humano e prático da carta que convém compreender melhor o que ele se propôs nela, ou seja, tecer e justificar o *elogio da verdadeira filosofia*.

Em primeiro lugar, encontramos, na carta, certas pistas relativamente objetivas que justificam as idiossincrasias da autêntica proposta filosófica contida nos elogios da verdadeira filosofia e bom uso do poder. Isto implica necessariamente que não se deve

---

<sup>5</sup> Veja-se a pertinente afirmação de Irwin sobre esse termo: “o grego *tyranos*, habitualmente traduzido por ‘tirano’, refere-se a um governo monárquico, assegurado e garantido por meios extra-constitucionais, não garantidos pelas leis de uma cidade. Entre os tiranos gregos contam-se Pisístrato, em Atenas, Gelon e Hieron, em Siracusa, que poderiam ser considerados necessários e salutares para suas cidades, nas suas circunstâncias históricas específicas”, Irwin, T. H. “Introdução à *Carta VII*, de Platão”. In: Platão. *Carta VII*, Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008. p. 7, nota 2.

confundir amor ao saber com amor e mau uso ou subserviência ao poder, às riquezas e aos prazeres físicos. Estamos de acordo com Platão de que não devemos confundir felicidade com seus traços aparentes:

[...] não me agradou, em absoluto, a vida que por aquelas bandas dão o nome de feliz, passada em festins o dia todo, à maneira itálica ou siciliana, em que a gente se empanturra de comida duas vezes ao dia e só dorme acompanhado [...] Com tais hábitos, não há debaixo do céu quem, com semelhante regime desde moço consiga tornar-se temperante [...] valendo para idêntico raciocínio para as demais virtudes [326 b-c].

É clara a decepção de Platão para com os maus hábitos dos sicilianos. A condição para efetivação da filosofia se faz pela clareza sobre o que é felicidade [pautada pela temperança e exercício da virtude]. A vigência de uma vida filosófica não depende apenas da existência de leis justas, mas de bons hábitos. Esses implicam, ainda, no não apego e dependência das riquezas, pois, “o indivíduo ávido de riquezas, porém de alma tacanha, não escuta esses discursos” [335 b].

Além disso, podemos dizer que, na introdução da carta de Platão, encontramos outra face objetiva da sua proposta filosófica que o levou não apenas a viajar, mas a escrevê-la: “sobre **serem livres os siracusanos** e se governarem de acordo com as **melhores leis**” [324 b– grifos nossos]. Foi esta motivação objetiva que o levou a fazer o *elogio da verdadeira filosofia*, pois, por meio desta é que “se pode reconhecer as diferentes formas da justiça política ou individual” [326 a] sob a égide da justiça e da liberdade o que torna uma vida digna de ser vivida.

Por aqui já depreendemos outros dados objetivos implícitos na epístola: que a felicidade encontra-se imbricada como uma prática pessoal e cumprimento da lei e vivência de direitos iguais. É por isso que nos diz na carta que “a Sicília não deve sujeitar-se a nenhum déspota, nem ela nem qualquer outra cidade – pelo menos, é assim que eu penso – mas às leis” [334 c]. Assim, também o tirano deve reger sua vida à luz da lei justa [bom tirano] e não pode se arvorar no direito de se considerar a própria lei [mau tirano].

Platão supunha que Dião pudesse livrar Siracusa da escravidão e que fosse capaz de aplicar as melhores e mais convenientes leis segundo pressuposto de que “*se tudo isso houvesse sido levado a cabo por um homem justo, corajoso, temperante e filósofo, então a maior parte dos homens teria feito da virtude a mesma ideia*” [336 a-b]. Lemos, porém, na carta, que a ignorância dessa proposta pôs tudo a perder. Enfim, a validade objetiva relativa está, também, atestada na defesa a Dião que, para ele, “só ambicionava implantar nova constituição e leis melhores e mais justas, com o menor número possível de execuções ou penas de banimento” [351 a]. Porém, mesmo assim, encontramos atestada – é a válida – a conjunção dialética entre vida justa, temperante e livre do ponto de vista pessoal e da polis, ou seja, entre ética e política.

É clara a crítica de Platão ao mau uso do poder realizado por Dionísio, bem como seu apego e defesa de interesses pessoais escusos. Seu bom uso implicaria no exercício democrático e não demagógico no qual o poder é utilizado para controlar pessoas, obter e garantir vantagens individuais e praticar o nepotismo. A diferença de quem apenas dita, o bom tirano sabe coordenar atividades, projetos, sem recorrer à ditadura de regras e normas.

O bom uso do poder implica na vigência da difícil arte de respeitar, ouvir, compreender o outro sem deixar-se determinar por aquela predisposição totalitária, *a priori*, de tratá-lo como ameaça e, portanto, um perigo a ser combatido ou até eliminado

em todos os espaços e tempos. A argumentação aberta é o meio para se justificar o que é o melhor, o mais justo, o mais apropriado.

À diferença da postura de apego obcecado ao poder em defesa de interesses pessoais de Dionísio, Platão nos propõe seu exercício em função da coisa pública. O filósofo, além de saber lidar bem com o poder possui a capacidade de utilizá-lo para dirigir a cidade sob a égide da justiça e da liberdade. A busca do controle do poder para dominar, obter e garantir vantagens individuais de alguém que se diz filósofo, implode qualquer discurso ético seu. O filósofo não possui uma “alma tacanha” [335 b], servil ou dissimulada, mas a coragem para debater e discutir questões que são, de fato, pertinentes. A liberdade no trato com os outros arraiga-se na [sua] busca da verdade, do que é o melhor e por isto não depende da bajulação dos mais fracos para garantir o uso do poder.

Outro pressuposto fundamental da verdadeira filosofia, em Platão, é a distinção entre filósofo sábio e filósofo aparente, entre aquele que se esforça para conhecer e viver a verdade, a unidade, a beleza e aquele que se atém apenas ao estilo persuasivo, pomposo e petulante de seus discursos.<sup>6</sup> Neste sentido, inteligência, esperteza, sagacidade não podem, *a priori*, serem considerados sinônimos de sabedoria embora possam ser atributos do filósofo sábio. A sabedoria filosófica implica não apenas o domínio e o acúmulo de conhecimento, de informações, mas também a vivência do bem e da verdade; o filósofo aparente até entende o real, mas o sábio é aquele que o ‘compreende’.<sup>7</sup> Vejamos corolários dessa proposição.

O filósofo vive a verdade, a bondade, a unidade nas mínimas coisas. Filosofia não é apenas uma questão de conhecimento, mas de postura, de prática e implica uma opção de viver de modo autônomo e responsável como lemos na carta: “**é nesse estado de espírito que tal homem vive; e até mesmo nas ocupações mais triviais**, a todo instante e em quaisquer circunstâncias não se despega da filosofia” [340 d, grifos nossos].

Corroboramos a opinião de Platão, segundo a qual, a filosofia se erige sobre a imbricação dialética entre o processo de [auto] conhecimento e a ideia de bondade, de verdade, de beleza. Dito de outro modo, na vida sábia o filósofo e a filosofia, o sujeito e o objeto, o particular e o universal, encontram-se entrelaçadas tensionalmente e espelham-se nas seguintes palavras do prof. Porchat: “ensinar a filosofar exige que se filosofe também” (Porchat, 1998, p. 9). Sabemos que o filósofo sábio é capaz de ouvir e argumentar com o outro; ele ousa inclusive olhar para sua própria casa ou para os seus entraves ao emitir juízos acerca do real. Enfim, de acordo com a proposta de Platão e nossa, filosofar significa aprender a viver conforme com o que nos torna mais divinos e, portanto, mais humanos, isto é, faz nossa vida digna de ser vivida.

Podemos dizer que o filósofo é um iniciado à sabedoria e possui consciência, seja da inescotabilidade da filosofia, seja da sua concomitante limitada expressabilidade. Daí que a re-leitura da carta em questão, corrobora o fato de que o conceito de filosofia constitui-se em um exercício, uma troca, um “comércio prolongado e de uma existência dedicada à meditação” [341 c] configurando a experiência filosófica

<sup>6</sup> Há uma admoestação similar a esta no início da *Apologia de Sócrates*, de Platão.

<sup>7</sup> De acordo com Gadamer “a palavra ‘compreender’ (*verstehen*) também pode nos auxiliar aqui [...] Compreender (*verstehen*) designa em alemão o ato de ‘representar alguém’ (*für jemanden stehen*). Segundo o seu sentido originário, a palavra refere-se àquele que se mostra como representante no tribunal, o advogado. Ele é aquele que ‘compreende’ o seu partido, ou tal como dizemos para tanto no uso linguístico de hoje, alguém que o ‘represente’. Ele representa o seu cliente, ele se coloca em seu lugar: ele não repete, por exemplo, aquilo que seu cliente lhe expõe ou dita, mas ele fala por ele”, in “Romantismo primevo, hermenêutica e desconstrutivismo (1987)” que está no livro *Hermenêutica em retrospectiva*, vol. II. Rio de Janeiro: Vozes, 2007, pp. 70-71.

onde objetividade e subjetividade encontram-se articuladas conjunta e dialeticamente. Desse modo, o saber próprio do sábio não se limita à aquisição autômata e à repetição de conceitos. Por exemplo, uma coisa é falar sobre a finitude, o amor, os limites, a morte, outra coisa é senti-los, vivê-los, padecê-los e outra coisa ainda é – próprio dos sábios – ser capaz de senti-los, percebê-los e ainda escrever sobre eles apropriadamente. A crítica de Platão a Dionísio deveu-se, em parte, à sua pretensão de escrever e repetir fórmulas filosóficas sem haver se esforçado por vivê-las e, por isso, sua escritura era estéril.

Após nossa justificação dos elogios ao *elogio da verdadeira filosofia* desdobra-se, quase que naturalmente, a seguinte questão: como se efetiva ou como se deve proceder ou qual o caminho que precisa trilhar aquele que quer ser um filósofo-sábio?! [o que será nosso objeto de pesquisa e desenvolvimento alhures]. A proposta da carta em questão, do ponto de vista da hermenêutica gadameriana, segundo nossa hipótese investigativa, se faz pela postura e procedimento dialético-dialógico. A partir da leitura hermenêutica justificamos que o caminho para efetivar a filosofia não se restringe às indicações contidas na digressão da carta – onde Platão apresenta, de modo muito claro, o método dialético – mas que, vista em sua totalidade, é possível sustentar a hipótese de que uma metodologia dialógica tece seu filosofar.

## Conclusões

A partir da nossa leitura hermenêutica do texto de Platão re-aprendemos, novamente, que o filosofar se erige sobre o movimento incessante entre fenomenologia e hermenêutica, ou seja, entre nosso esforço, paradoxal, de deixar o real manifestar-se em nossas palavras e a emissão de nossa palavra sobre ele em sua plenitude. A efetivação da verdadeira filosofia se articula entre nossa capacidade de dialogar entrelaçada com nosso esforço dialético-inteligível sobre as coisas. Ora tudo isso, em palavras platônicas, efetiva-se **“só depois de esfregarmos**, por assim dizer, uns nos outros, e compararmos nomes, definições, visões e sensações e a postura filosófica pautada por **colóquios amistosos em que perguntas e respostas se formulam sem o menor ressaibo de inveja**, de modo que a conjunção entre ambos [entendimento e sabedoria, epistemologia e ontologia] cria uma espécie de brilho ou faísca sobre cada objeto” [344 b-c; grifos nossos]. Enfim, em resposta à carta de Platão, corroboramos com sua mensagem segundo a qual o filosofar implica numa postura de vida que alia fenomenologia e hermenêutica, diálogo e dialética, sensibilidade e inteligibilidade, esforço individual e efetivação social de um projeto tecido pela ideia de justiça e de liberdade.

## Referências

- Gadamer, H. G. (2000). “Retrospectiva dialógica à obra reunida e sua história da efetuação”. In: ALMEIDA, C. L Silva de; FLICKINGER, H-G; ROHDEN, L. (org.). *Hermenêutica filosófica; nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: Edipucrs. pp. 203-222.
- (2001). “La filosofía griega y el pensamiento moderno”. In: *El inicio de la sabiduría*. Barcelona: Paidós, pp. 125-132.
- (2002). *Verdade e Método II*. Rio de Janeiro: Vozes.
- (2007). *Hermenêutica em retrospectiva. Vol. II*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Guthrie, W. F. C. (1984). *Historia de la Filosofía Griega. Vol. I*. Madrid: Editorial Gredos.



- Hadot, P. (1999). *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola.
- Heráclito. (1980). *Fragmentos*. Rio de Janeiro: Edições de Tempo Brasileiro.
- Platão. (2008). *Carta VII*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Introdução de Terence H. Irwin. Tradução do grego e notas de José Trindade dos Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola.
- (1975). *Fedro – Cartas – O primeiro Alcibiades*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará. A *Carta Sétima* encontra-se nas pp. 137-167.
- Porchat, O. (1998). “Discurso aos Estudantes sobre a Pesquisa em Filosofia” Departamento de Filosofia da USP, 18 de maio de 1998, pp.1-10. [Texto publicado em *Dissenso – Revista de Estudantes de Filosofia*. São Paulo: C. A. Cruz Costa, DF-FFLCH-USP, no 2, 1º sem. (1999), pp. 131-40].
- Reale, G. (2009). “A grande importância da *Carta SÉTIMA* para o pensamento de Platão”, in Perine, Marcelo (Org.). *Estudos Platônicos. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. São Paulo: Loyola, pp. 211-224.
- Rohden, L. (2011). “Filosofia enquanto Fenomenologia e Hermenêutica à luz da *Carta VII* de Platão”. In: BOMBASSARO, L. C.; DALBOSCO, C. A.; KUIAVA, E. A. (org.). *Pensar Sensível- Festschrift ao prof. Jayme Paviani*. Caxias do Sul, RS: Educs, pp. 87-104.
- (2003). *Hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Ed. Unisinos.

**Ética, lenguaje y trascendencia: crítica a la tesis de complementariedad entre Lévinas y Habermas**  
Roldán, David A. (FIET -ISEDET)

**Introducción**

La obra de Lévinas se caracterizó, desde sus inicios, por una reflexión fenomenológica de la ética, entendida como la “revelación” de una trascendencia en el “rostro” del otro. La descripción de dicha relación ética ocupa gran parte de la teoría levinasiana, que admite un extenso capítulo sobre el rol del lenguaje como instaurador de esa trascendencia entre los hablantes que, en tanto que “santos” el uno para con el otro, se “absuelven” de la relación y dialogan. Antes de instaurarse el discurso y el diálogo, existe, para Lévinas, una apertura previa, que consiste en esa dignidad de los hablantes que se abren el uno para con el otro en la actitud asimétrica de la escucha (momento privilegiado por Lévinas, en contraposición al habla). Puede decirse que esta es una parte central de la filosofía de Lévinas, que lentamente va madurando desde sus primeros artículos en la década de 1930, hasta su primer y único gran libro, de 1960, *Totalité et Infini* (Lévinas, 2000).<sup>1</sup>

Siendo más joven, posteriormente, y desde otra tradición filosófica, Habermas protagonizará, junto a Apel, la “ética del discurso”. Sin embargo, la tradición fenomenológica a la que Lévinas fue fiel, prácticamente, durante toda su vida, no ejerce el rol “imperial” para la ética del discurso. Antes bien, el “giro lingüístico” parece complementar de un modo distinto el abordaje del debate y el diálogo, como instancia ética por excelencia. El lenguaje instaura una dimensión ética entre los hablantes, pero es justamente la simetría, la igualdad, y la universalidad de una “comunidad ideal de habla” la que, contrafácticamente, implica esa dimensión ética en cada acto de habla, produciendo una “trascendencia desde adentro”, hacia el “más acá”.

Existen dos interpretaciones relevantes en cuanto a una posible convergencia de las éticas de Lévinas y Habermas en relación con el lenguaje. El trabajo de Pedro Rojas (2000) y el de Steven Hendley (2004). Este artículo se propone reconstruir ambas tesis (I) a fin de criticar las limitaciones de la tesis levinasiana para la comprensión de Habermas (Rojas) y la complementariedad que se propone (Hendley) (II), con el objetivo de señalar los límites del proyecto levinasiano en relación a la amplitud del proyecto habermasiano, al mismo tiempo que señalar las consecuencias que se siguen de ambos proyectos, desde la “crítica de las ideologías” (III).

## **I. La alteridad metafísica levinasiana como garantía de acceso al ámbito originario de la ética**

Pedro Rojas se ocupa de la interrelación entre ética y lenguaje, tal como se entrevé en el proyecto de Lévinas y en el de Habermas. Una posible complementariedad entre Lévinas y Habermas se plantea si se toman en cuenta los proyectos de investigación en cuanto a la relación entre ética y lenguaje. Por un lado está el proyecto de la semántica, que se ocupa de estudiar el sentido o la falta de sentido de los términos éticos que integran las teorías éticas. Por otro lado está la “pragmática”, que se ocupa de los “actos de habla”, es decir, de lo que hacemos con el lenguaje. En esta segunda perspectiva (vinculada al giro lingüístico y la obra de Austin) se ponen de manifiesto los presupuestos de los actos de habla, y se encara el problema del lenguaje como algo esencialmente vinculado con la ética y con la relación que se establece entre los hablantes. La distinción entre los aspectos locucionarios (contenido) e ilocucionarios (el hecho de que todo acto de habla está dirigido *a alguien*) se presenta como plausible de comparación con la distinción entre *Dit* y *Dire* de Lévinas. Sin embargo, en cuanto Rojas expone esta posible analogía entre Lévinas y Habermas se la abandona por

---

<sup>1</sup> El resto de los “libros” de Lévinas son en realidad recopilaciones de artículos, incluso el que es considerado su “segundo” gran libro, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (2001a).

completo. La razón por la cual Rojas deja de lado esa posible complementariedad o analogía entre Lévinas y Habermas es muy clara: la fenomenología del rostro que sostiene el trabajo a través del cual Lévinas describe la situación cara a cara como una situación indiscutiblemente ligada a la ética y al lenguaje (unida a la superioridad del otro como aquél que me interpela) es “más profunda” y “más originaria” que la “comunidad ideal de habla” y la situación de discurso y debate racional que defiende Habermas. Para Pedro Rojas, que admite sin dudas las tesis levinasianas, Habermas se habría quedado preso de la “razón occidental”, homogeneizadora, expresada en la Modernidad como “filosofía de la subjetividad” (Rojas, 2000, pág. 43). La igualdad y la libertad (como banderas ilustradas) se mostrarían otra vez como “violentas” en el proyecto habermasiano, porque no podría construirse una “fraternidad” o “solidaridad” desde una posición que nos considere a todos los hablantes como “iguales”, sino que la auténtica ética sólo puede ser tal para un hablante que primero es “oyente” de un decir originario que brota de la altura del rostro del otro. Toda argumentación racional, toda búsqueda de “conocimiento” y todo debate entre “iguales” es ya acción estratégica que quiere servirse del otro para fines egoístas. (Rojas, 2000, pág. 43)

## II. La tesis de complementariedad de Hendley

El concordismo de Hendley se realiza en varios pasos metodológicos. Partiendo de la evidente diferencia entre las concepciones de Lévinas y Habermas, Hendley cree posible elaborar un “proyecto filosófico común” dado que “la realidad del lenguaje es tan compleja” que podemos dar espacio a cada uno, tanto a Lévinas como a Habermas. Si nos hiciéramos o levinasianos o habermasianos, como opciones excluyentes, nos empobreceríamos, ya que cada uno aporta algo relevante en esta materia. El tema de Hendley no es solamente el lenguaje, sino cómo se articula el lenguaje y la sensibilidad para constituir el “punto de vista moral”. En el caso de Lévinas, resulta claro que el punto de partida es una relación irreductible entre yo y el prójimo, de cuyo rostro emana el sentido y me constituye (en su escucha) como una persona moral. Según Hendley, Lévinas no logra, en *Totalité et Infini*, llevar a cabo su mayor aspiración, que consistía en mostrar cómo la orientación moral hacia el otro es un presupuesto del lenguaje en general. Hacia 1961 le faltó mostrar, específicamente, cómo “todo recurso a las palabras” implicaría el uso conversacional del lenguaje (Hendley, 2004, pág. 154). En este punto Hendley considera que el recurso a Habermas podría suplir ese déficit de Lévinas.

El mayor punto a favor de la tesis de Hendley consiste en plantear la posibilidad de leer a Lévinas como un desarrollo (no explícito) de la tesis habermasiana del lenguaje como “proximidad”. Si el lenguaje tiene esa condición ética intrínseca, tal como lo afirma Lévinas (de permitirnos una relación “cara a cara” que no es violencia), tal condición ética puede ser explicitada según la “ética del discurso”, de Habermas (y Apel). La filosofía de Lévinas “soportaría”, por así decir, un análisis “procedimental” de la ética del discurso, aunque pretenda ir mucho más allá de éste.

En su afán por dibujar una concordancia entre Lévinas y Habermas, Hendley considera que ambos filósofos entienden la relación que se establece entre los participantes en una conversación con un sentido de respeto mutuo incondicional. En el juego de preguntas y respuestas los hablantes se consideran “absolutos” en la relación

(Lévinas<sup>2</sup>), y constituyen una intersubjetividad cuyo carácter normativo es incondicional, como presupuesto implícito (Habermas). Sin embargo, aquí Hendley describe la conversación como un intercambio en el cual se busca la imparcialidad (y allí conecta a Habermas con Kant y el imperativo categórico) (Hendley, 2004, pág. 159). El problema que surge aquí (y del cual Hendley en principio no da cuenta) es que para Lévinas no se trata de una búsqueda de “imparcialidad” (lo cual sería una ilusión propia de los griegos), sino de una parcialidad radical y explícitamente reconocida del sí mismo por el otro. No hay ni “simetría humanista buberiana” ni “igualdad kantiano-habermasiana”.

En segundo lugar, Hendley explicita la distinción habermasiana entre moral (justificación de normas universales) y éticas sustantivas. Mientras que las primeras tienen que ver con la reflexión moral y la labor filosófica en sí misma, las segundas se refieren a cuestiones a las que accedemos en estudios empíricos, con la mediación de las ciencias sociales. El estudio de las formas de vida sociales puede complementar el análisis formal, pero no puede hacer ninguna contribución a la teoría moral. Hendley saca el corolario de que Habermas no está siendo completamente sincero en este planteo, porque si la teoría tiene como fin “clarificar el punto de vista moral, entonces la teoría moral no puede ser restringida al análisis de sus procedimientos constituyentes los cuales, aunque necesarios, no son suficientes para esto” (2004, pág. 163, trad. nuestra). En este punto, Hendley cree, otra vez, que Lévinas puede complementar a Habermas, ya que el lituano representaría una indagación en los aspectos sustantivos de la ética, al hacer depender la constitución del sujeto moral de la experiencia del “cara a cara”, de la proximidad y sensibilidad, es decir, de sentirme en lo profundo como “ya siempre siendo responsable por el otro”.

En tercer lugar, Hendley reconoce que Lévinas describe la “proximidad” como una sensibilidad que acoge la dignidad que se patentiza en la desnudez del rostro del otro. Lévinas ha declarado siempre que su descripción fenomenológica apunta al “otro en tanto que otro”; pero en realidad describe la relación ética con el otro en tanto que prójimo, en tanto que “el otro próximo, el más cercano”, el primero que aparece<sup>3</sup>. Pero para la perspectiva habermasiana, el otro es descripto como “otro en tanto que interlocutor”. Al reconocer esto, Hendley no parece darse cuenta de que termina negando su punto de partida, ya que no hay modo de seguir sosteniendo, legítimamente, que el acceso al otro en el lenguaje goza de algún tipo de “prioridad” en el planteo de Lévinas. El otro en tanto que interlocutor que profiere palabras o discursos es ya un modo derivado de la desnudez del rostro, fuente originaria de sentido (que, en otros textos, directamente se relaciona con el Dios creador). (Lévinas, 1997, págs. 396-398, Lévinas, 1998, pág. 396-398, Cf. Lévinas, 2000, págs. 324-326)

### III. Crítica

Partamos de la crítica central de Rojas a Habermas:

No es que Lévinas proponga el disenso sobre el consenso, o el desacuerdo sobre todo acuerdo fáctico o acordado; se trata antes que todo esto, de mostrar una

---

<sup>2</sup>Hendley tampoco aclara que esta visión “optimista” del lenguaje es característica de la época de *Totalidad e infinito*, (Lévinas, 1997, pág. 87; Lévinas, 2000, pág. 59). Sin embargo, hacia 1974 ya también debe disputarse la primacía del lenguaje: “Entendido así, el lenguaje pierde su función de lujo; pierde la extraña función de doblar al pensamiento y al ser”, (Lévinas, 1998, pág. 122; Lévinas, 2001b, pág. 109)

<sup>3</sup>Este planteo aparece en Kierkegaard (1965)

simple jerarquía de niveles y de no considerar como último y definitivo lo que no es más que un estrato lateral y derivado. Consenso y disenso, acuerdo o desacuerdo, acción comunicativa, etc. no son sino conceptos ya secundarios, no primeros ni originarios. (Rojas, 2000, pág. 45)

Con total desparpajo, Rojas nivela la razón, la argumentación, la acción comunicativa, la acción estratégica y la acción instrumental: frente a la pasividad originaria en la que accederíamos a la autenticidad de la ética (como apertura silente ante la superioridad del otro) todo queda devaluado. Rojas exhibe un esquema típicamente metafísico y teológico (en el sentido de un discurso religioso acerca de lo sagrado-auténtico que opaca la historicidad concreta). ¿Por qué habría de ser reprochable esta distinción metafísica entre un ámbito originario y uno derivado? ¿Qué problema tendríamos si caracterizamos a la subjetividad como pasiva, silenciosa y obediente ante la altura del rostro del otro? Pues bien. Es precisamente contra la carga reaccionaria de la filosofía de Heidegger que Habermas cree que necesario romper, tras 1945, con toda esa jerga de la autenticidad, la originariedad, la pasividad y el silencio<sup>4</sup>. De hecho, los derroteros de Heidegger desde 1946 evidencian un tipo de discurso que es fácilmente asimilable a las tesis levinasianas, si reemplazamos el lugar del ser con la fenomenología del rostro del otro, su ausencia, su revelación originaria, etc. Es contra esa condena del espacio público, de la política, de la democracia, de la tradición ilustrada, de la “razón occidental” (que protagonizó tanto Heidegger como Spengler) que toman sentido los proyectos de Habermas (y la Escuela de Frankfurt), así como el giro hacia la política, que protagonizó Hannah Arendt (quien también advirtió el déficit de Heidegger en esa condena de lo público desde la autenticidad del Dasein individual y llamado por un “destino”). El giro lingüístico y la ética del discurso urdida a través de los actos de habla consiste, precisamente, en seguir con la filosofía pero rompiendo (una vez más o definitivamente) con la filosofía del sujeto y la conciencia (por eso la filosofía de Habermas es una filosofía de la intersubjetividad, de la acción comunicativa, es decir, de la constitución del sí mismo como permanentemente atravesado por la comunidad comunicativa a la que pertenece, empujado a individualizarse, pero con una trascendencia que opera “desde adentro” de las prácticas lingüísticas).

Los problemas que enfrenta la tesis de Hendley sobre una “complementariedad” entre Habermas y Lévinas salen a la luz, en primer lugar, cuando recordamos la crítica mordaz que el primero elaboró (explícitamente) a Derrida en el *El discurso filosófico de la Modernidad* (1985, 2008). En aquél texto Habermas patentiza la aporía en la que cae la tesis derrideana de una presunta homogeneidad de todos los discursos como “ficción” o “literatura”. Allí Habermas (en una de sus escasas menciones a Lévinas) afirma que Derrida está siguiendo al lituano en la comprensión judía de la tradición, a fin de enarbolar a la escritura como crítica de la metafísica (Habermas, 2008, pág. 183). Lo que Habermas rechaza es que la crítica de la metafísica se deba nutrir de fuentes religiosas. Si bien la apelación derrideana a la “escritura” presuntamente eliminaría el “aura” que rodea a los discursos heideggerianos sobre el ser y el acontecer de la verdad, Habermas cree que el proyecto de Derrida conduce a aporías insalvables, por no plantear a fondo la ruptura con la filosofía del sujeto<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Ver las entrevistas con la *New Left Review* (Habermas, 2000).

<sup>5</sup> “Derrida no se sitúa en ese nudo en que se bifurcan filosofía del lenguaje y filosofía de la conciencia, es decir, en el punto en que el paradigma de la filosofía del lenguaje se desliga del de la filosofía de la conciencia y hace depender de la identidad de los significados de la praxis intersubjetiva que el uso de las reglas de significado representa. Antes bien, Derrida sigue a Husserl por la ruta de una separación,

*Mutatis mutandi*, lo que se dice de Derrida puede decirse de Lévinas: también este último se atuvo al paradigma de la conciencia, si bien enfatizando la pasividad y el acogimiento de esta a la llamada originaria del otro. En ningún caso Lévinas toma nota del giro lingüístico en la filosofía, ni considera que las prácticas lingüísticas de la vida cotidiana permitan superar las aporías de la filosofía del sujeto. En lugar de ello, Lévinas pretende “salir” del solipsismo husserliano y heideggeriano con una simple inversión de énfasis bajo el mismo paradigma. Ni el yo trascendental constituye al otro, ni la relación Dasein-mundo constituye una relación originaria, sino que lo originario y lo que da sentido es “la llamada ética del otro” al yo. Quedará para otro levinasiano, Enrique Dussel, el proyecto de una posible integración de la filosofía del lenguaje y la pragmática en el contexto de una ética y una filosofía de la Liberación latinoamericana y tercermundista. (Apel & Dussel, 2004; Dussel, 1994)

El esquema metafísico al que todavía se atiene Lévinas lo llevó, incluso, a postular la existencia de “dos historias”: la “historia universal” (historia de los Estados-Nación) y la “historia sacra” (Israel como nación que contiene una misión revelada por Dios), como lo reconoce sin titubeos Caygill.<sup>6</sup>

Este tipo de distinciones metafísicas son totalmente inaceptables para Habermas. Pero Hendley cree que la diferencia entre Habermas y Lévinas es meramente “metodológica”. No advierte que la igualdad (normativa) entre los hablantes (de la que hace gala Habermas) es refractaria como punto de partida y llegada para Lévinas. Recuérdese que Lévinas concibe el lenguaje como “justicia” en tanto que el hablante escucha la voz del otro como proveniente de alguien “superior”, no igual. Esta concepción (proveniente del *shemá* bíblico) es correlacionada por el lituano con la relación entre los mortales, el lenguaje y los dioses, en el *Fedro* y el *Fedón* de Platón. Lévinas pretende, de ese modo, “legitimar” su concepción del lenguaje para la tradición filosófica. Pero al hacerlo no advierte que aquella concepción filosófico-mítica ya ha sido completamente abandonada y superada en la filosofía moderna y más aún tras el giro lingüístico. (Lévinas, 1997, págs. 94-95, 2000, págs. 68-69)

Las discrepancias entre Lévinas y Habermas con respecto al lenguaje no tienen que ver, como cree Hendley, con una distinción entre un acercamiento formal-procedimental (Habermas) y uno “sustantivo” (Lévinas) (Hendley, 2004, pág. 157). De hecho, el propio Lévinas evita dar contenido a su “ética”, y “asciende” en su fenomenología del rostro y la llamada originaria que hace despertar a la subjetividad hacia algo “formal... formalmente más formal que el de la forma que encierra como presencia...” (Lévinas, 1998, pág. 99, 2001b, pág. 90). Una ética sustantiva o de la “buena vida” está tan lejos de Lévinas como la ética de la política (y la guerra) en su propio planteo. En este sentido, Paul Ricoeur (1986) ha ensayado una mediación de las instituciones (políticas) en la dinámica del amor al prójimo (*agape*), la cual resulta más

---

efectuada en términos de filosofía trascendental, entre lo intramundano y las operaciones constituidoras de mundo que caracterizan a la subjetividad, y, sólo una vez adentrado en lo más íntimo de ésta, emprende la lucha contra la dominación de tales esencias idealmente intuitas”, (Habermas, 2008, pág. 190)

<sup>6</sup> “La base de su posición [de Lévinas] puede verse en su distinción entre dos historias de Israel —la universal y la sagrada—. En la primera, la hegeliana historia universal de los estado-nación, Israel aparece como un estado-nación junto a otros, participando en su historia. En la segunda, Israel es más que un estado-nación, y su misión revelada excede los límites de su historia violenta. La distinción también rige las diversas lecturas de la ética y la política, anticipadas en los tempranos escritos posteriores a la guerra, e informa *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser*. La historia universal es la historia de la ontología política, mientras que la historia sagrada es la de una misión ética que comienza con un acto de revelación”, (Caygill, 2002, pág. 160, traducción nuestra) Las críticas a un dualismo en la concepción de la historia, por parte de Habermas, pueden verse en muchos lugares, por ejemplo, en (Habermas, 2007, pág. 33) También se pueden deducir de la crítica a Benjamin (Habermas, 1984).

convinciente (en ese punto) que la alteridad radical y sin mediación alguna que propone Lévinas (o para quien todas las mediaciones traicionan la alteridad del otro y lo violentan).<sup>7</sup>

En segundo lugar, Hendley tampoco advierte que la opción de Lévinas por la “sensibilidad” es una crítica a la razón occidental, con lo cual otra vez la concordancia superficial choca contra una divergencia de proyectos que es mucho mayor. Asimismo la cuestión de una nivelación entre *Vernunft* y *Verstand* está totalmente ausente en la concordancia de Hendley; en efecto, este investigador parece obviar todo el esfuerzo de Habermas por reintroducir un aspecto “reconciliador” de la razón después de la dialéctica negativa de Adorno y del irracionalismo de los posmodernos. Así como Habermas critica a Adorno y los posmodernos por una “crítica niveladora” que no hace justicia las tradiciones de la Modernidad, también Hendley parece “nivelar” a Habermas con Lévinas. Otra consecuencia indeseable de la nivelación de Hendley se sigue del problema de la relación entre lenguaje, *Vernunft* y “giro lingüístico”. Para Lévinas, la justicia y su codificación en el derecho moderno, la filosofía y el Estado, son todas realidades “derivadas” de la apertura originaria del sí mismo al otro. Pero esto se lleva bien tanto con Heidegger y el decisionismo, como con una tradición de contrailustración y escepticismo de la razón. Si Habermas fuera “complementario” con este proyecto debería rechazar precisamente su gran aspiración, que no es otra que volver a plantear la “eticidad hegeliana” tras el giro lingüístico.

En tercer lugar, y para ser más explícitos, Lévinas critica al diálogo y a la igualdad que se da en un diálogo entre “iguales” que se autoconciben como libres. Lévinas opta por la metáfora del señorío y la “altura” desde la cual me habla el otro<sup>8</sup>.

Esta metáfora del “señorío” no tiene que ver con el “señor y siervo” de Hegel, ni con la lucha por el reconocimiento, que implica una búsqueda de autonomía. Como sabemos, opta por la heteronomía (Lévinas, 1991, pág. 32, 1993, pág. 35). Es un precio muy alto que Lévinas paga por describir una “exterioridad” y una “superioridad” del otro al que accederíamos en el lenguaje *siempre y cuando* nos sometamos a él como quien se somete a un maestro, o como quien se somete al “señorío de la Torah”. Pero el precio que paga Lévinas por esto es muy caro, al menos para una tradición humanista<sup>9</sup> y que ve en la lucha por el reconocimiento y en la “praxis lingüística” un medio en el cual ejercer y conquistar la igualdad entre los seres humanos. ¿Hace falta explicitar que esta metáfora del “señorío”, y esta crítica al “diálogo” se llevan muy bien con el “silencio heideggeriano” y su paralela crítica al diálogo y a la igualdad modernas?<sup>10</sup> ¿Cómo se

<sup>7</sup> Rechazamos la interpretación de Bernasconi, quien no ve ninguna tensión entre esta reivindicación de las instituciones, por parte de Ricoeur, y las típicas abstracciones de la filosofía de Lévinas (Bernasconi, 2005).

<sup>8</sup>“La “comunicación” de ideas, la reciprocidad del diálogo, ocultan ya la esencia profunda del lenguaje. Esta reside en la irreversibilidad de la relación entre el Yo y el Otro, en la Maestría del Maestro coincidiendo con su posición de Otro y de exterior. El lenguaje sólo puede hablarse, en efecto, si el interlocutor es el comienzo de su discurso, si permanece en consecuencia, más allá del sistema, si no está *en el mismo plano* que yo. El interlocutor no es un Tú, es un Usted. Se revela en su señorío. La exterioridad coincide pues con un señorío. Mi libertad es así juzgada por un Señor que puede investirla. A partir de aquí, la verdad, ejercicio soberano de la libertad, llega a ser posible”, (Lévinas, 1997, pág. 124, 2000, pág. 104)

<sup>9</sup> Tampoco es tan sencillo despachar al humanismo por “metafísico”; ver la crítica a “La carta sobre el humanismo”, elaborada por (Grassi, 1992)

<sup>10</sup> Habermas ha sido muy claro en rechazar esa vocación del “silencio” en Heidegger, (cf. Habermas, 2001, págs. 88, 117) También la investigación de Domenico Losurdo pone al descubierto el contexto reaccionario de esa glorificación del silencio, el desprecio a la democracia moderna, la igualdad, a favor de un elogio de la guerra, el riesgo, y la aceptación de un “destino” (Losurdo, 2001) Parte de estas críticas ya están contenidas en Löwith (2006)

espera que lleguemos a una “igualdad” en el uso del lenguaje si debe presuponerse una “maestría” por parte del otro? ¿En qué sentido podría concretizarse una igualdad y una justicia material si la propia práctica lingüística, en tanto que diálogo, debate y discusión entre *iguales* ya es en sí misma sospechosa de “violencia”, de ocultar la alteridad? ¿De qué manera “mágica” se materializará la justicia que predica “el profeta” Lévinas? ¿Podría complementarse esta tesis levinasiana con una tradición filosófica que quiere “realizar la razón en la historia”, a través de instituciones republicanas y precisamente del diálogo entre iguales? Hendley sostiene su tesis de la complementariedad sin considerar el abismo que separa a los proyectos filosóficos de los pensadores en cuestión.

En cuarto lugar, dado que nadie duda de que para Lévinas soy constituido como sujeto moral en un ámbito pre-lingüístico<sup>11</sup>, como el “Decir”, si Hendley estuviera en lo cierto deberíamos admitir que para Habermas también lo pre-lingüístico me constituye como sujeto moral. Pero nada más lejos del proyecto de Habermas; es precisamente la práctica lingüística la que nos constituye como sujetos morales, y la ética del discurso es una ética inmanente al lenguaje. Desde allí tiene sentido la incorporación que Habermas hace de Herbert Mead, en lugar de Lévinas, hecho prácticamente ignorado por Hendley. Si esto no fuera así, la crítica de Habermas a Horkheimer carecería de sentido, porque Horkheimer y Lévinas coinciden en hacer depender la ética de lo incondicionado por remisión a Dios.

Esto es otra forma de decir lo siguiente: mientras que Habermas se ciñe a un pensamiento “postmetafísico”, el proyecto filosófico de Lévinas apunta exactamente a lo contrario. Hendley tampoco ha visto esta contradicción irreconciliable (Rojas la ha visto, pero opta por la metafísica levinasiana). Lévinas reintroduce la metafísica y se sostiene en la ambigüedad de la “idea de lo Infinito” (con toda la carga metafísica de la reflexión cartesiana). El sostenerse en esta ambigüedad precisamente es muestra de que no aceptaría como punto de partida “una situación postmetafísica” (Habermas, 1988, 1990).<sup>12</sup>

## Referencias Bibliográficas

- Apel, K.-O., & Dussel, E. (2004). *Ética del discurso y ética de la Liberación*. Madrid: Trotta.
- Bernasconi, R. (2005). Who is my neighbor? Who is the other? Questioning «the generosity of Western thought». En C. Katz & L. Trout (Eds.), *Emmanuel Levinas. Critical Assessments of Leading Philosophers, volume IV, Beyond Levinas* (págs. 5-30). London - New York: Routledge.
- Caygill, H. (2002). *Levinas and the political*. London - New York: Routledge.
- Dussel, E. (Ed.). (1994). *Debates en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*. México: Siglo XXI.
- Grassi, E. (1992). La rehabilitación del humanismo retórico. Considerando el antihumanismo de Heidegger. *Cuadernos sobre Vico*, 2, 21-34.

<sup>11</sup>Hendley lo dice explícitamente, relación a la metáfora de la maternidad, según Lévinas, en donde el cuidado y la sensibilidad por el otro es “más antigua que el lenguaje” (*older than language*) (Hendley, 2004, pág. 163).

<sup>12</sup>Este escrito reproduce parcialmente investigaciones realizadas para mi tesis de doctorado en filosofía, ya presentada en la Universidad de Morón, intitulada “Límites de la teoría de Emmanuel Lévinas sobre la ‘razón occidental’. Una crítica habermasiana” (Buenos Aires, mayo de 2011).



- Habermas, J. (1984). Walter Benjamin. Bewußtmachende oder rettende Kritik (1972). *Philosophisch-politische Profile* (págs. 336-376). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- (1988). *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- (1990). *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus [orig. 1988].
- (2000). *Ensayos Políticos*. Barcelona: Península.
- (2001). *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta.
- (2007). *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid: Tecnos [orig. 1987].
- (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz Editores [orig. 1985].
- Hendley, S. (2004). Speech and sensibility: Levinas and Habermas on the constitution of the moral point of view. *Continental Philosophy Review*, 37, 153-173.
- Kierkegaard, S. (1965). *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos* (Vols. 1-2). Madrid: Guadarrama.
- Lévinas, E. (1991). *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle.
- (1993). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-textos.
- (1997). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme [orig. 1961].
- (1998). *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin [orig. 1982].
- (2000). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic [orig. 1961].
- (2001a). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic [orig. 1974].
- (2001b). *De Dios que viene a la idea*. Madrid: Caparrós Editores [orig. 1982].
- Losurdo, D. (2001). *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la «ideología de la guerra»*. Buenos Aires: Losada [orig. 1991].
- Löwith, K. (2006). El decisionismo ocasional de Carl Schmitt. En *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX* (págs. 43-89). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (1986). El socius y el prójimo. En *Política, sociedad e historicidad* (págs. 33-44). Buenos Aires: Docencia.
- Rojas, P. (2000). La ética del lenguaje: Habermas y Levinas. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XIII (23), 35-60.

### **Experiencia hermenéutica y acción.**

Rufinetti, Edgar J (FFyH, FDyCS -UNC)

La reasunción que a mediados de siglo veinte se produce de la comprensión aristotélica de la *praxis* y del saber ético-político correspondiente, tiene lugar en un

momento en que las modernas disciplinas que se ocupaban del obrar humano atravesaban una profunda crisis. Estas disciplinas no pudieron cumplir su promesa - garantizada por los logros de las ciencias naturales de las que abrevaban- de erigirse en el único saber válido sobre la acción humana que podía ser llamado científico, soslayando para siempre de la esfera práctica y de las ciencias sociales, prejuicios dogmáticos y sinsentidos metafísicos.

El hilo conductor que articula las críticas a tales disciplinas viene dado por el carácter abstracto y meramente descriptivo que han adoptado en el marco del neopositivismo. El obrar y valorar humano es *objetivado* y *reificado* como ámbito de un análisis constataivo y veritativo, y el saber que emerge de estas operaciones no es un saber práctico-moral capaz de orientarnos en la acción y la valoración, pues pretende simplemente ser observación y descripción “neutral” de las regularidades que definen tal actuar. En este sentido, el concepto de experiencia que está en la base de estas ciencias se refiere, como veremos, de manera completamente teleológica a la adquisición de verdad que a través de ellas puede alcanzarse.

En la nueva reconfiguración conceptual que paulatinamente emerge de las críticas a tales disciplinas, ocupa un lugar central la nueva relación que trata de establecerse entre teoría-práctica, la cual viene a poner de manifiesto que la *praxis* no se reduce a la aplicación de una teoría intelectualmente concebida, sino que ella conlleva un saber. En esta recuperación del modo práctico de preguntar acerca de la orientación en la acción, vienen a jugar un papel central los conceptos hermenéuticos de aplicación y experiencia. La aplicación contiene ya siempre una referencia a lo general, es inherente a la anticipación de sentido propia de la comprensión, y en este sentido opera como determinación de lo general y como productora de interpretación.

Ahora bien, esta constelación que integran aplicación, comprensión e interpretación, tiene como correlato una noción de experiencia que no viene definida por juicios de percepción intersubjetivamente válidos obtenidos a través de observación controlada del comportamiento. La experiencia que aquí está en juego es una experiencia más amplia, no-repetible en el sentido propugnado por el modelo de experimentación; fundamentalmente negativa y por ello no acumulable, pues “constantemente tiene que ser adquirida” y “a nadie le puede ser ahorrada” (Gadamer, 1977, p. 432).

En el presente escrito nos proponemos examinar el alcance que la reconfiguración hermenéutica de la relación entre experiencia y aplicación tiene para la determinación práctica de la pregunta por la orientación de la acción.

## I.

Recordemos aquí, por un lado, que todo comprender pone en juego una interpretación que trae consigo necesariamente el horizonte de expectativas perteneciente al mundo de la vida del intérprete. La comprensión interpretativa es siempre una fusión de horizontes en la que se rebasa la particularidad de los horizontes en juego; es una operación productiva en la que el sentido viene inevitablemente co-determinado por la situación histórica del intérprete.

Al mismo tiempo, y por esto mismo, la comprensión presenta un irrenunciable momento de aplicación. Esto significa que la articulación de sentido efectuada por el intérprete entre el marco simbólico de referencia en el que se conformó el significado y el suyo propio, implica siempre ya una *aplicación*. La referencia práctica que conlleva la aplicación no es algo posterior a la interpretación, sino un momento constitutivo de la misma; sólo se cumple *en* la aplicación. De este modo y como se ha sosteniendo, la

comprensión hermenéutica queda referida de modo necesario a la “articulación de una autocomprensión orientadora de la acción” (Habermas, 1996, p 247) que no exige ni la objetivación ni la distancia con respecto a la situación de acción.

Podemos decir en este sentido, que la ‘lógica’ de la fusión de horizontes, su racionalidad es la de la aplicación; pero no es que debamos remitir el significado de lo que tratamos de entender a nuestra propia situación, sino que cuando entendemos procedemos ya de ese modo. Comprender es, entonces para Gadamer, “un caso especial de la aplicación de algo general a una situación concreta y determinada”; un caso especial -dice- porque se trata, como en la ética aristotélica, de una razón y un saber no al margen del ser tal como ha devenido, sino “desde su determinación y como determinación suya” (Gadamer, 1977, p. 383).

Ahora bien, esta crítica al autoolvido del intérprete y del historiador propio de la conciencia metodológica de la ciencia moderna planteada por Gadamer a través del fenómeno y el concepto de historia del efecto (*Wirkungsgeschichte*) y el reconocimiento de la conciencia de la historia del efecto como tarea de la hermenéutica, le dan la posibilidad de determinar el sentido de la aplicación que aparece en toda comprensión:

aplicación no quiere decir aplicación ulterior de una generalidad dada, comprendida primero en sí misma, a un caso particular; ella es más bien la primera verdadera comprensión de la generalidad que cada texto dado viene a ser para nosotros. La comprensión es una forma de efecto, y se sabe a sí misma como efecto. (Gadamer, 1977, p. 414)

Hay que señalar en la anterior cita el vínculo que emerge entre aplicación y anticipación, y que muestra la pertenencia de la aplicación a la estructura previa del comprender. De allí que pueda decirse que la comprensión es una forma de efecto, un efecto de la *conjunción-diferenciante*<sup>1</sup> de la generalidad del pasado operante en su identidad compartida (*Wirkungsgeschichte*) y la situación concreta del actor/intérprete. Ya veremos cómo en la experiencia hermenéutica el centro de la problemática hermenéutica se desplaza de la relación sujeto/objeto a la relación particular/general, vale decir, a la problemática de la aplicación.

## II.

Pero ¿Qué tipo de saber es éste que se sabe efectuado por el proceso histórico? ¿Y qué clase de conciencia es ésta que forma parte ella misma del efecto? Retengamos aquí solamente que la conciencia de la historia del efecto “tiene la estructura de la *experiencia*”.

Como señalamos, el concepto de experiencia sobre el que se apoyan las ciencias humanas y sociales objetivistas, viene definido por juicios de percepción obtenidos a través de una observación metodológicamente controlada del comportamiento. Tales observaciones han de ser repetibles por sujetos intercambiables; en ellas las experiencias a tener en cuenta son recortadas teleológicamente teniendo en vista el producto buscado, esto es, la obtención de la generalidad de la ley o del concepto. En este sentido, el valor de la experiencia, aquello por lo cual ha de tenerse en cuenta, viene dado por su reproductibilidad, y una experiencia sólo es válida en cuanto es

---

<sup>1</sup> Al mismo tiempo una *diferenciación que vincula y unifica*; con ello me refiero al doble movimiento de la comprensión que proyecta un horizonte distinto para recogerlo en la interpretación

confirmada<sup>2</sup>. Para Gadamer esto significa que “la experiencia cancela en sí misma su propia historia y la deja desconectada” (Gadamer, 1977, p 422); objetivando la experiencia hasta que quede libre de todo momento histórico, se deja de lado la “historicidad interna” propia de la experiencia.

Esto no quiere decir que en desde esta perspectiva no se recoja un aspecto relevante de la experiencia, a saber, la afirmación general de que la experiencia es válida en tanto no sea refutada por una nueva experiencia. Pero para el conocimiento histórico “es determinante una experiencia muy distinta de la que sirve a la investigación de las leyes de la naturaleza” (Gadamer, 1977, p 36). Aunque en todo conocimiento histórico se involucre la aplicación de la experiencia general al objeto de investigación del caso, este conocimiento “no busca ni pretende tomar el fenómeno concreto como caso de una regla general. Lo individual no se limita a servir de confirmación a una legalidad a partir de la cual pudieran en sentido práctico hacerse predicciones. Su idea es más bien comprender el fenómeno en su concreción histórica y única” (Gadamer, 1977, p 33).

Cuando se considera la experiencia sólo teniendo en cuenta su resultado se pasa por alto su dimensión negativa. Por un lado, es innegable que ciertas experiencias vienen a confirmar nuestras expectativas, pasan a integrar así nuestras creencias y el horizonte al que apelamos en nuestro actuar. Pero, por otro lado, existen experiencias que siempre son negativas (cf. Gadamer, 1977, 427 ss.). La negatividad de esta “experiencia que se ‘hace’” posee un particular sentido productivo; en ella se adquiere un saber abarcante que no es simplemente la corrección de un engaño sino que nos modifica, reconfigura el conjunto de nuestro saber y nos obliga a cambiar de mirada. De modo que, en sentido estricto, no es posible hacer dos veces la misma experiencia; aunque se adquiere por la repetición, aquella experiencia repetida y confirmada “ya no se la ‘hace’ de nuevo”.

Por supuesto que estamos pensando ahora en Hegel, y aunque Gadamer quiere retener para el planteamiento hermenéutico el momento de verdad desplegado por aquel, es decir, el que en la experiencia se alteren tanto nuestro saber como su objeto<sup>3</sup>, no quiere disolver la historia en la dimensión de la conciencia. Pues para Hegel la experiencia tiene que conducir a la ‘ciencia’; el “patrón bajo el que piensa la experiencia es, como se sabe, el del saberse. Por eso, la dialéctica de la experiencia tiene que acabar en la superación de toda experiencia que se alcanza en el saber absoluto, esto es, en la consumada identidad de conciencia y objeto” (Gadamer, p 431).

Contrariamente a esto, Gadamer sostiene que la “dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma” (Gadamer, 1977, p 432). Esta apertura tiene como correlato la suspensión del juicio y “que el otro pueda tener razón”. Y en este sentido, es una experiencia que tiene que ser adquirida una y otra vez y que nadie puede ahorrarse. Esta experiencia presupone que las expectativas que uno tiene sean defraudadas, ya que solo se adquiere a través de decepciones. Lo que se aprende de este modo, con el padecer (Esquilo) y la decepción, no es esto o aquello sino la percepción de los límites. “La experiencia es, pues, experiencia de la finitud humana” señala Gadamer; es “aquella en la que el hombre se

<sup>2</sup> En torno a los alcances y límites del concepto de experiencia en la modernidad y no solo allí véase el esclarecedor ensayo de G Agamben (2001)

<sup>3</sup> Esta misma instancia que implica la inversión de que la conciencia se reconoce a sí misma en lo extraño y en lo otro, y que por tanto “el hombre mismo tiene que estar *en ello* (Enciclopedia # 7) ya había sido puesta de relieve por Gadamer al recuperar el concepto de Bildung. (ver Gadamer, 1977, cap. 1)

hace consciente de su propia finitud. En ella encuentra su límite el poder hacer y la autoconciencia de una razón planificadora. [...] La verdadera experiencia es así experiencia de la propia historicidad” (Gadamer, 1977, p 433-4).

### III.

Ahora bien, llegados a este punto nos vemos confrontados con la cuestión de cómo puede la comprensión hermenéutica orientarnos en nuestro actuar si, como parece desprenderse de lo antes dicho, la experiencia se hace a costa de las expectativas que abrigamos, nos muestran nuestras propias limitaciones e imponen un límite a nuestro “poder hacer” y a nuestra racionalidad planificadora. ¿Cómo entender, en síntesis, la pregunta “¿qué hacer?” desde la perspectiva de la hermenéutica filosófica. O más aún, tiene sentido todavía hacer esta pregunta, o tendríamos que quedarnos con la heideggeriana “¿Qué cosa dejar estar?” Y en efecto, de qué asirnos si las experiencias son siempre nuevas e irrepetibles. Además, si esta experiencia no puede sernos, o no es conveniente, que nos sea ahorrada; si por tanto, cada generación se ve necesitada de hacer su propia experiencia y una nueva experiencia, ¿tenemos que concluir de esto que la educación no puede ser sino individual? Y ¿Qué tipo de experiencia viene a ser el proceso de socialización? O ¿en qué podría consistir la tarea de los intelectuales y/o académicos, sino en transmitir unas experiencias marchitas que de nada sirven o en advertirnos que “la experiencia ya no es realizable” (Agamben, 2001)?

Creemos poder esbozar una vía no para la solución sino para el planteamiento de estas cuestiones si seguimos un poco más a Gadamer y vemos cómo relaciona esta estructura general de la experiencia con la experiencia hermenéutica. En ésta la que tiene que acceder a la experiencia es la tradición transmitida (*Überlieferung*); ésta es lenguaje y habla como lo hace un tú. La experiencia del tú es algo específico pues éste tiene un comportamiento intencional respecto de uno.

Este tercer momento de la experiencia, la experiencia hermenéutica, corresponde a la apertura de lo que llama la conciencia de la historia del efecto. En otras palabras y tomando la *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* en sus dos sentidos, podemos decir que lo otro, esa positividad de que hacemos experiencia nos conforma como algo extraño, pero a la vez nos ha efectuado ya; la experiencia hermenéutica tiene la forma de una doble apertura, a las experiencias por hacer y a las sedimentadas en la tradición transmitida.

Lo que importa aquí -según Gadamer- es experimentar realmente lo otro como un tú, esto es, no pasar por alto su pretensión y dejarse hablar por él (Gadamer, 1977, 438)<sup>4</sup>. Tal experiencia pretende no salirse reflexivamente de la relación con lo otro, poniendo en juego la anticipación global en la instancia efectiva del diálogo<sup>5</sup>. Ahora bien, esta apertura tiene que ser recíproca para que se dé un vínculo. “La apertura hacia el otro -sostiene Gadamer- implica el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí” (Gadamer, 1977, p 438).

En términos del problema de la orientación en el obrar nos parece que tal apertura hacia el otro tiene que incluir además las exigencias de la situación de acción.

<sup>4</sup> Esto no ha de ser entendido como una apelación a la inmediatez en el sentido de las críticas de la izquierda hegeliana contra la reconciliación sólo en la idea; Gadamer lo aclara expresamente en *Verdad y método* 417 ss.

<sup>5</sup> En este sentido viene a ser una rectificación de la segunda máxima del entendimiento de Kant, en el sentido de que no basta con ponerse en el lugar del otro sino que es necesario enfrentarse con sus pretensiones efectivas. Para esta cuestión ver el formidable artículo de A Wellmer (1988)

Como es sabido, Gadamer explicita el “saber de aplicación” propio de la hermenéutica recurriendo a la *phrónesis*, al saber práctico-moral aristotélico (Cf. Gadamer, 1977, p 383 y ss; Aristóteles, 1959, III y VI.)<sup>6</sup>

Solo quisiera referir en este lugar una de las semejanzas entre saber hermenéutico y saber práctico-moral; el carácter reflexivo de este saberse adquiere una nueva dimensión cuando Aristóteles coloca la *phrónesis* junto a la *synesis*, que Gadamer traduce como *Verständnis* (entendimiento). En este caso, el saber moral ya no se refiere a uno mismo sino a otro. No obstante, aquí, como en la *phrónesis*, ni se sabe ni se juzga desde una posición externa y no afectada, sino desde una “pertenencia específica que le une [a uno] con el otro, de manera que es afectado con él y piensa con él” (Gadamer, 1977, p 395; Aristóteles, 1959, VI, 11). En este sentido, sólo se alcanza un entendimiento adecuado de la acción del otro en la medida en que uno mismo “desea también lo justo, [y] que se encuentre por lo tanto en una relación de comunidad [o solidaridad] con el otro” (Gadamer, 1977, p 395)<sup>7</sup>.

El problema para Gadamer -y la razón por la cual recurre a la ética aristotélica- no es el universalismo sino el intelectualismo (y el implícito instrumentalismo) que hace depender la corrección de la *praxis* tanto del conocimiento de una norma abstracta como de lo particular (cf. Aubenque, 1999, pp. 31-8).

Una apropiación hermenéutica de las determinaciones aristotélicas del saber práctico resulta en este sentido relevante por cuanto pone al descubierto una relación especial entre la generalidad de la tradición o de la norma que se quiere entender y la situación particular en la que el intérprete se encuentra. Mas para comprender, al intérprete “no le es dado querer ignorarse a sí mismo y a la situación hermenéutica concreta en la que se encuentra” (Gadamer, 1977, p 396).

Para ponerlo en otros términos, si concebimos el comprender como “la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete” (Gadamer, 1977, p 363), podemos concebir el saber práctico como la interpenetración de la generalidad de la norma recibida y de la exigencia de la situación concreta. No es aquel tipo de saber disponible para una posterior aplicación, ni puede ser llamado ‘práctico’ meramente por ocuparse de alguna cuestión de actualidad. Pues este último saber proyecta *poieticamente* reglas abstractamente universales, las cuales son comparables a enunciados teóricos cuyas condiciones de aplicación vienen formuladas en términos universales. Tal como sucede con los enunciados, la identificación de las situaciones a las que pueden aplicarse tales reglas o principios no afecta el contenido semántico de su generalidad.

Un saber práctico-aplicativo, en cambio, resulta radicalmente situado pues no excluye la pre-estructura del comprender del actor o del intérprete. Este saber no sólo es una fusión de horizontes pues esto ya siempre sucede; es además aclaración de estos horizontes en sus diferencias, en sus continuidades y rupturas, y con ello de aquellos prejuicios que aporoblemáticamente nos soportan. Lo cual implica siempre también arrojar cierta luz sobre las condiciones en medio de las que nos encontramos y los efectos de nuestro actuar.

Las reglas o normas de interacción son compatibles más bien con los contenidos culturalmente recibidos, cuya interpretación se torna problemática pues no contamos

---

<sup>6</sup> No voy a entrar aquí en la cuestión de si bajo la esfera de la *phrónesis* hay que subsumir solamente el saber práctico (que guiaría la acción sin reflexionar sobre ella) o si además habría que incluir en ella el saber ético.

<sup>7</sup> Para una consideración más detallada de estas cuestiones véase Gadamer (1991, s 391) donde señala que Aristóteles completa la *phrónesis*, ese saber práctico que está buscando, con las determinaciones que aportan el entendimiento, el juicio y la indulgencia o tolerancia.

con “reglas de aplicación invariables” que aseguren la interpretación común de tal generalidad. En este caso, la identificación de situaciones con, y a través de, las cuales podemos determinar el sentido de la generalidad, está guiada por una precomprensión procedente del mundo de la vida; y a la vez esta identificación del ámbito de aplicación modifica el contenido semántico de la generalidad de lo recibido.

En este sentido, Gadamer considera que asegurar metodológicamente la comprensión, como algunas posiciones actualmente reclaman, trae como resultado una fijación abstracta de las condiciones de ‘aplicabilidad’, pasando por alto la pretensión del otro, del texto o de aquello que la situación exige.

La consideración de lo que es recto, por ejemplo, se atiene a nuestras ideas generales al respecto pero éstas sólo alcanzan determinación particular en la realidad concreta del caso; y es así porque no se trata de una aplicación de una regla general, sino que -por el contrario- se requiere aquí, mediante deliberación y elección, la ‘captación’ de “aquello de lo que propiamente se trata”, lo cual encuentra en Aristóteles -señala Gadamer- una vaga representación esquemática en la forma típica de las virtudes y en la estructura del justo medio (Cf. Gadamer, 2001, p 128)

El saber práctico (*phrónesis*) es aquello en virtud de lo cual damos con cierto ‘equilibrio’ y efectuamos la concreción; es aquello que en general muestra que, en su consideración simultánea del fin y de los medios, algo es factible, realizable. No se refiere -como pareciera- únicamente a los medios correctos para alcanzar la meta previamente dada (no es podríamos decir hoy un saber técnico-instrumental o estratégico), sino que más bien es lo que “determina, mediante la concreción de la reflexión moral, la «meta» misma en su concreción, es decir, lo que determina la meta como «factible»” (Cf. Gadamer, 2001, p 129).

#### IV.

Pero nos vemos obligados a retornar pues las consideraciones hechas hasta aquí nos ponen ante un nuevo comienzo. Que la experiencia no pueda sernos ahorrada, significa en términos hermenéutico que no nos podemos ahorrar la elemental experiencia con lo otro, ni el proceso de socialización e individuación que conforma nuestra identidad, ni el proceso ampliado de participación social y política. Esta lógica de la apertura de la experiencia hermenéutica que tiene el carácter de pregunta, del preguntar que abre a posibilidades nuevas es la que nos puede guiar en la interacción social e institucional, pues toda comprensión es a la vez la construcción de un lenguaje común sobre los asuntos que nos atañen. ¿Pero, de donde precede esta apertura hacia lo otro? ¿Basta con tener experiencia de la finitud, con reconocer el límite del propio poder hacer y de la razón estratégica para actuar con solidaridad dialógica?

En este punto resulta indispensable reconocer cierto legado de la ilustración y asumir que “Si el diálogo no ha de ser un impotente ideal vacío, entonces una transformación y reconstrucción de las instituciones y prácticas sociales en los que se encuentra incorporada la comunicación dialógica se convierte en un imperativo práctico”(R Bernstein).

Pero otra vez nos vemos obligados a preguntar cómo es esto posible si “cuando queremos saber lo que tenemos que creer, nos encontramos con que hemos llegado demasiado tarde” (Gadamer, 1977, p 585). Y en este sentido no podemos responder como agentes, pero qué, ¿estamos ante una experiencia sin sujeto? Me parece que, aun cuando Gadamer sostenga que la experiencia hermenéutica se muestra como “el correctivo por el que la razón pensante se sustrae al conjuro de lo lingüístico, teniendo ella misma carácter lingüístico” (Gadamer, 1977, p 483), la cuestión (¿aporética?)

central es si desde esta perspectiva aquello que orienta en última instancia nuestro actuar no se limita a la dimensión del *ethos*. La problemática de si podemos y tenemos que contentarnos con que los fundamentos y los principios de nuestra conducta residan en la facticidad del mundo compartido.

### **Referencias Bibliográficas**

- Agamben, Giorgio. (2001) *Infancia e historia*, Bs As: Adriana Hidalgo.
- Aristóteles, (1959) *Ética a Nicómaco*, Madrid: Instituto de estudios políticos.
- Aubenque, P. (1999) *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona: Crítica.
- Gadamer, Hans G. (1977) *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme.
- (1991) “Aristoteles und die imperativische Ethik” en *Gesammelte Werke*, Band 7, Tübingen: JCB Mohr.
- (2001) “Sobre la posibilidad de una ética filosófica” en Gadamer, *Antología*, Salamanca: Sígueme.
- Habermas, Jürgen. (1996) *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid: Tecnos.
- Wellmer, Albrecht (1988) “Intersubjetividad y razón” en Olivé, León (1988), *Racionalidad*, Méjico: Siglo XXI. pp. 225-266.

**La hermenéutica filosófica, en diálogo con la sociedad y la cultura.**

Ruiz García, Miguel Ángel (Universidad Nacional de Colombia-Sede Medellín)



No sin lamentarse, en 1994 Gianni Vattimo consideraba que “La hipótesis, propuesta a mediados de los años ochenta, de que la hermenéutica hubiera llegado a ser una suerte de *koiné*, de idioma común, de la cultura occidental, y no solo de la filosófica, no parece que haya sido aún desmentida” (Vattimo, 1995, p.37; 1991, pp. 55-71). Esta consideración estaba acompañada del recelo de que, dada su generalización, la hermenéutica se hubiera convertido en algo “desleído y vago”. Fue la radicalización de la vocación nihilista de la hermenéutica –detrás de la cual estaba la preferencia por la hermenéutica del ser de Heidegger respecto a la hermenéutica dialógica de H-G-Gadamer- lo que le impidió al filósofo italiano reconocer un signo positivo en dicha *koiné*. Para revertir esta valoración contamos hoy con los datos que la misma evolución del debate nos aporta, así como el hecho de que hayan conocido la luz pública textos y manuscritos de periodo docente de Heidegger en Friburgo, anteriores a *Ser y tiempo*, entre los cuales cabe mencionar *La Idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (1919), *Los fundamentos filosóficos de la mística medieval* (1918-1919), *Introducción a la fenomenología de la religión* (1920-1921), *Agustín y el neoplatonismo* (1921), *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp.* (1922), y *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad* (1923). De estos textos se puede extraer la continuidad hermenéutica entre Heidegger y Gadamer<sup>1</sup>, aun cuando existen también notables y decisivas diferencias. El mismo Gadamer reconocía con frecuencia la influencia y los nexos de la hermenéutica de la vida fáctica con su propio proyecto filosófico. De ello da testimonio la centralidad que tiene el parágrafo 8.2 de *Verdad y método* titulado “El proyecto heideggeriano de una fenomenología hermenéutica” (Gadamer, 1993, pp. 318-330), así como el libro *Los caminos de Heidegger* (Gadamer, 2003), (que compendia los variados momentos de la relación filosófica con su maestro. Con la *hermenéutica de la vida fáctica* (Heidegger) y la *hermenéutica dialógica* (Gadamer), la filosofía perforó los sólidos muros del idealismo y del positivismo. Para situarse como racionalidad que dialoga con la época, la hermenéutica hizo suyo el desafío de dismantelar los prejuicios no controlados de la epistemología moderna, entre ellos, el subjetivismo de la conciencia estética, el objetivismo de la conciencia histórica y el fetichismo metodológico, los cuales constituían la base de la legitimación que las ciencias sociales y las ciencias humanas empleaban para acreditarse en el universo de las ciencias y para ganar un lugar en la vida social.

No obstante las afinidades, es preciso resaltar el desacuerdo manifiesto de Gadamer frente al desprecio que Heidegger mostró por la tradición humanista - desprecio que hereda Vattimo. *Verdad y método* inicia con la rehabilitación de los conceptos básicos del humanismo y es esta rehabilitación la que permite que las ciencias humanas acepten los desafíos de la hermenéutica y con ello también se cumple la exigencia de universalidad de la hermenéutica. Así, hoy se pueden reiterar los argumentos en beneficio de la ampliación de la hermenéutica a otras regiones del saber como las ciencias sociales y humanas. Mediante esta inflexión, la universalidad de la hermenéutica asegura una utilidad legítima, a la vez teórica y práctica, como ejercicio

---

<sup>1</sup> En otras intervenciones me he ocupado de mostrar lo que considero afinidades electivas entre estos dos pensadores: “Afinidades electivas entre la hermenéutica de la facticidad (Heidegger) y la hermenéutica filosófica (Gadamer). En: *X Jornadas Nacionales Ágora Philosophica y II Coloquio de Hermenéutica. Gadamer. herencia y relecturas de verdad y Método*. Mar del Plata, 26-27 de noviembre de 2010. “Filosofía del Diálogo. Estratos de la conversación hermenéutica”: En: *I Congreso internacional de Filosofía hermenéutica. A cincuenta años de Verdad y método*. 20-22 de mayo de 2010. Tucumán, Argentina.

del diálogo de las más diversas expresiones y tendencias del pensamiento contemporáneo.

Cuando en *Verdad y método* Gadamer precisaba su proyecto en términos de *Fundamentos de una hermenéutica filosófica* –no hay que confundir el subtítulo de la obra con el de *Fundamentos de una filosofía hermenéutica*– no se estaba refiriendo a una disciplina, ni a una nueva especialidad de la filosofía, escuela o tendencia y mucho menos a un nuevo método de análisis sino a la naturaleza dialógica de la experiencia, el pensamiento y la vida humana. De manera que este talante dialógico no puede restringirse a un fenómeno epocal, sino que hay que entenderlo como un rasgo esencial de la racionalidad humana. Así lo hizo saber Gadamer al situar los orígenes de la hermenéutica en la dialéctica de pregunta y respuesta (Platón) y en la estructura dialógica de la *Phronesis* (Aristóteles).

Este carácter no disciplinar ha permitido que la hermenéutica encuentre afortunados desarrollos en las ciencias sociales y humanas, que ofrecen una constelación de maneras de interpretar la vida humana, así como criterios para comprender las dinámicas y los fenómenos sociales y culturales. No se trata de una simple aplicación metódica, procedimental o instrumental de la hermenéutica sino de auténticos desarrollos que han permitido que la legitimación teórica y práctica de sus preguntas y análisis no dependa del fetichismo metodológico. En este sentido, en la *koiné* hermenéutica tanto la filosofía como las ciencias sociales y humanas han ganado horizontes que han elevado su estima y reconocimiento en el universo de las ciencias y en el contexto institucional en el que se las cultiva. Una de las contribuciones de la hermenéutica ha consistido en disminuir el complejo de inferioridad y la subordinación epistemológica de las ciencias sociales y humanas respecto al modelo de las llamadas ciencias duras o ciencias positivas. Esto vale en el plano de la legitimación teórica, aunque falta mucho para avanzar en la legitimidad social, que es como decir, en el apoyo que las instituciones sociales puedan brindar para su cultivo. Deficiencia que se hace evidente en cuestiones como la financiación de la investigación o la borrosa imagen pública que se tiene de ellas cuando se trata de esclarecer el papel que tienen en la vida social.

Los primeros pasos en dirección a la hermenéutica los dio Heidegger cuando desafiaba a sus contemporáneos oyentes con la provocadora tesis de una transformación radical de la filosofía:

El problema de la comprensión propia de la filosofía se ha tomado siempre muy a la ligera. Si se toma el problema radicalmente, se cae en la cuenta de que la filosofía brota de la experiencia fáctica de la vida para volver luego a ella. (...) El camino hacia la filosofía comienza con la *experiencia fáctica de la vida* (...) La filosofía misma sólo se puede obtener por un giro radical en el camino, mediante una verdadera *transformación radical*. (...) En la experiencia de la vida fáctica se posibilita el camino hacia la filosofía, y en ella se ejerce también el giro radical que lleva a la filosofía (Heidegger, 2006, pp.39-42).

En medio de la atmósfera neokantiana de la época, algunos de sus alumnos sintieron este desafío como una provocación para un nuevo comienzo. Hoy sabemos que los escritos de Hannah Arendt y H-G. Gadamer son expresiones de aceptación del preguntar iniciado por Heidegger.

Gadamer dio un paso más. Desde la hermenéutica de la facticidad señaló las restricciones del planteamiento epistemológico y puso a disposición toda la tradición

filosófica para diseñar una comprensión dialógica de la racionalidad y de la vida humana que le hiciera justicia al presente. La expresión *giro hermenéutico* condensa el doble desafío de la filosofía: de un lado comprender el presente y, de otro, decirle algo al presente a través de la mediación de la tradición. Según Gadamer, este diálogo con la tradición favorece una puesta a prueba de nuestros prejuicios así como un ensanchamiento de las interpretaciones establecidas y las precomprensiones que tenemos de las situaciones. No hay en este propósito un afán de elevarnos por encima de los prejuicios que nos constituyen, sino más bien la necesidad de afrontar las tensiones e incertidumbres fabricadas en la actual fase del capitalismo.

Menciono este aspecto porque una de las debilidades de algunas teorías sociales y culturales es su “presentismo” (un ejemplo de ello es la sociología de Michel Maffesoli), es decir, el hábito de creer que sólo un análisis del presente, deslindado tanto de la tradición como de marcos teóricos amplios, es suficiente para comprender los desafíos que la sociedad y la cultura le plantea a los individuos. Un auténtico comportamiento hermenéutico implica comprender lo que ocurre en el horizonte del tiempo, algo que escasea cuando lo que domina como norma es la atención al presente o, como decía Heidegger en *Ser y tiempo*, la “avidez de novedades”. La hermenéutica es experiencia de mediación –*fusión de horizontes*– entre presente y pasado. También es experiencia de mediación cuando se la considera como el arte de tender puentes entre la cultura ilustrada y la experiencia compartida, entre el saber institucionalizado y el sentido común. Así, pues, la expresión *giro hermenéutico* no se reduce a la conversación entre filósofos o entre científicos de distintas regiones del saber, sino que también es el esfuerzo por acompañar, con la reflexión y la crítica, la vida práctica que nos es común. Cada vez hay mayor conciencia de las mutuas dependencias, razón por la cual el hablar y el actuar conjunto (H. Arendt) es una condición para la convivencia de todos los días.

La expresión *Giro hermenéutico*, más universal que la de *Giro lingüístico* propuesta por Richard Rorty, condensa una constelación de fenómenos y experiencias que es preciso mencionar: La hermenéutica es una capacidad natural del ser humano (Gadamer, 1999, p.149; 2005, pp.13-24); el arte de la comprensión se fundamenta en el carácter lingüístico de la vida humana; antes de ser un instrumento de comunicación o un objeto de estudio, el lenguaje vive del hecho de que los seres humanos seamos un diálogo -lo ha reiterado Heidegger en su interpretación de la poesía de Hölderlin (Heidegger, 1958, pp.104-109). El lenguaje tiene su plena realización en la conversación. Hablarse y oírse unos a otros es ya un modo de entendernos y de interpretar el mundo que construimos, es decir un comportamiento práctico y la forma originaria de la acción (Gadamer, 1998, pp.211-236); finalmente, el arte dialógico de la comprensión es una experiencia moral de sí mismo y de los otros. Así lo hizo saber Gadamer cuando se aproximaba al centenario de su vida (1997):

¿Qué es el arte de comprender? Si enunciara su proposición suprema, el arte de comprender significaría seguramente que nunca somos suficientemente capaces de comprender al otro. Y que nunca somos capaces tampoco de comprendernos a nosotros mismos; esto sucede de todos modos. Estos son los verdaderos hechos originarios de la hermenéutica. Por eso la conversación es la forma auténtica en la cual el hombre aprende a orientarse realmente en su mundo” (Gadamer, 2005, p.19).

Todo esto permite decir que el concepto *giro hermenéutico* no se reduce a un acontecimiento teórico, sino que constituye el reconocimiento de rasgos de la condición

humana que quedaron ocultos a raíz de la moderna metafísica de la subjetividad que se introdujo con la Revolución copernicana.

Muy a pesar del recelo de Vattimo, la nueva *koiné* de la cultura se constituye en un *ágora* para el intercambio reflexivo de nuestras experiencias. Esto representa un desafío de doble vía, pues la filosofía ha tenido que disponerse a escuchar voces no filosóficas (la de las ciencias sociales y humanas, la del sentido común) para que la ilustren sobre lo que ocurre en el mundo de la vida; al mismo tiempo, estas voces acogen el llamado de la hermenéutica filosófica para llevar al concepto los contenidos de la experiencia. En estos términos se realiza la vocación dialógica de la hermenéutica que la acreditan como un arte de diseñar puentes o un arte de la traducción. Hay que reiterar que no es sólo un diálogo entre especialistas. Se trata de un diálogo que beneficia a la filosofía y sitúa a las ciencias sociales y humanas como interlocutoras –y no como legisladoras– de la vida social y cultural. Para ambas, las dinámicas sociales y los fenómenos culturales que el capitalismo de mercado y de consumo han fabricado, constituyen el escenario de sus preguntas y discusiones.

Hasta hace poco dominaba la tendencia de que era la filosofía, en su restringida función epistemológica, la que le aporta a las otras ciencias sus criterios de legitimación. Una consecuencia asociada de esta tendencia fue que las ciencias sociales y humanas prescindieron de criterios morales para garantizar la neutralidad y objetividad de sus conclusiones. En contra de este prejuicio, la hermenéutica ha contribuido a rehabilitar el *ejercicio reflexionante* (en el sentido de Kant) y la prudencia (Aristóteles). El sesgo positivista de las ciencias sociales le ha hecho el guiño a la dimensión moral de la comprensión. No obstante, voces sociológicas (Zygmunt Bauman, Ulrich Beck, Robert Castel, Richard Sennett,) y filosóficas (Axel Honneth) han traído del exilio conceptos de la antigua sabiduría política y moral para hacerle frente a las presiones, incertidumbres y precariedades que está fabricando la actual sociedad de mercado.

El regreso del exilio de ideas como las de vida buena, amistad, bien común, solidaridad, respeto, reconocimiento y justicia siguen constituyendo criterios para contrarrestar los efectos de los procesos de individualización que la economía del mercado y del consumo han producido, tales como el debilitamiento de los vínculos humanos, de la solidaridad y el menoscabo de formas de vida que no se acoplan a los patrones culturales que suministra y promueve la sociedad y la cultura basada en el consumo. En este punto hay que indicar que una teoría social que evite o se niegue a introducir horizontes morales en sus análisis se expone al peligro de ser usada como instrumento ideológico del mismo mercado, con la consiguiente pérdida de la capacidad crítica que la define. También es preciso reiterar que la hermenéutica filosófica de Gadamer ha ofrecido los fundamentos para esclarecer la dimensión moral que el arte de la comprensión tiene en la vida humana y con ello muestra la importancia decisiva que sigue teniendo el cultivo de los contenidos morales y humanísticos en nuestras sociedades.

En un diálogo con el filósofo italiano Riccardo Dottori, Gadamer simbolizó la necesidad de una moral del reconocimiento con la bella y afortunada metáfora de *El último Dios* (Gadamer, 2010), cuya afinidad selectiva con la metáfora hölderlineana que Heidegger emplea es evidente: “*Solo un Dios puede salvarnos*”. Sugiero interpretar esta metáfora como símbolo del respeto y reconocimiento (político y moral) de toda expresión de la condición humana que debe ser individual y colectivamente cultivada, especialmente en un mundo atiborrado de personas que sufren, padecen la humillación y la exclusión y que fracasan en su autorrealización. A esto se refirió recientemente el eminente sociólogo polaco Zygmunt Bauman: “Todos somos frágiles en alguna medida

y en algún momento. Nos necesitamos unos a otros. Vivimos aquí y ahora, junto a los demás, en medio de constantes cambios. Todos seremos más ricos si se nos permite participar a todos y nadie es excluido. Todos seremos más fuertes si se ofrece seguridad a todo el mundo y no sólo a unos pocos. (...) La solidez y los recursos de una sociedad se miden por el bienestar y los recursos de sus sectores más débiles, y sólo aumenta si su situación mejora. La justicia social y la solidez económica, la lealtad a la tradición del estado social y la capacidad de modernizar tratando de perjudicar lo mínimo la cohesión social y la solidaridad, no son, ni deberían ser, objetivos irreconocibles. (...) Lo filósofos éticos se han esforzado, y siguen esforzándose, en construir puentes que una las dos orillas del río de la vida. El interés propio y las preocupaciones por los otros” (Bauman, 2010, pp. 86, 252-253).

### Referencias Bibliográficas

- Bauman, Zygmunt. (2010). *El tiempo apremia. Conversaciones con Citlali Roviroso-Madrado*. Barcelona: Arcadia.
- Gadamer, H-G. (1993). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- (1998) “Europa y la oikoumene”. En: *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.
- (1999). *¿Quién soy yo y quién eres tu?*. Barcelona: Herder.
- (2002). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder
- (2005) “Lenguaje y música. Escuchar y comprender”. En: Schröder, Gerhart y Breuninger, Helga (compiladores). *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: F.C.E.
- (2010). *El último Dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*. Barcelona: Anthropos
- Heidegger, Martin.(1958)“Hölderlin y la esencia de la poesía”. En: *Arte y Poesía*. México: F.C.E
- (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: FCE.
- Vattimo, Gianni. (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.
- (1995). *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Paidós.

## El aporte de Dilthey al Pensamiento Latinoamericano

Santiago, Dulce María (UCA)

La Hermenéutica puede considerarse un método o un arte de comprender lo otro; como tal, permite la comprensión de nuestra propia cultura, integrada por elementos diversos. Para el desarrollo de un pensamiento situado en América Latina, que supone el reconocimiento de que la cultura en este suelo es *mestiza*, la hermenéutica cultural posibilita categorías de pensamiento que permiten comprender nuestro fenómeno cultural desde su raíz.

En este sentido, el pensamiento de Wilhelm Dilthey (1833-1911) permite dicha comprensión. Introducido en nuestro país por el alemán Félix Krueger (1874-1948), profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires entre 1906 y 1907, su teoría de la concepción del mundo (aunque según Max Scheler la expresión *weltanschauung* –cosmovisión- fue incorporada al alemán por Wilhelm von Humboldt) ha posibilitado una renovación en el pensamiento reflexivo acerca de nuestra identidad cultural.

Las dos tradiciones culturales que la componen –la hispánica, tributaria de la occidental cristiana, y la pluriforme cultura indígena- pueden ser comprendidas desde esta hermenéutica cultural como dos elementos diversos que deben ser integrados en una “síntesis vital” para que puedan coexistir de manera activa.

La Fenomenología ha permitido, por un lado, la convergencia de la filosofía con las ciencias humanas, como la antropología cultural, para procurar configurar un *humanismo* específicamente latinoamericano. Y, por otro lado, en su vertiente existencial, ha posibilitado el pensamiento del hombre en relación con el mundo y con los otros.

La Hermenéutica comprensiva de Dilthey destaca la importancia de la afectividad – la vivencia implica la restitución de la emoción y de los sentimientos en la relación del hombre con el mundo y con los otros sujetos- y así ha abierto un horizonte nuevo de comprensión de lo latinoamericano, tan impregnado del elemento afectivo desde su origen. Lo “real maravilloso” o el “realismo mágico” son expresiones de esta totalidad de un pensamiento emocional que revela un fondo de sentido propio de nuestra identidad.

La propuesta de Rodolfo Kusch (1922-1979) –filósofo y antropólogo- ha sido, en este sentido, muy esclarecedora: Interpretó lo auténticamente propio del continente americano, su raíz germinal en una actitud prerreflexiva característica, a la que denominó “*estar*” -y que contrasta con el “*ser*” propio de lo occidental y europeo- como un modo peculiar de estar-en-el-mundo del hombre original de nuestro continente. Considera entonces, que solamente “lo americano podrá ser aprendido en las raíces mismas de nuestra vida, que es la única creadora de cultura.”(Kusch, 1953, p. 17) Porque, como decía Dilthey, “toda auténtica concepción del mundo es una intuición que surge del hecho de estar inmerso en la vida” (Fernández, 1992, p. 10)

Según relata el filósofo argentino Coriolano Alberini (1886-1960) en su trabajo *La filosofía alemana en la Argentina*, fue “en los cursos de Krüeger, quien mucho nos había hablado de Dilthey y otros autores alemanes contemporáneos” (Alberini, 1994, p. 86) como el pensamiento del filósofo alemán se introduce en nuestro suelo.

El psicólogo alemán Felix Krüeger (1874-1948), que había trabajado con Wundt en Alemania, llegó al país en 1906 y ocupó la cátedra de “Psicología Superior” en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Dictó su cátedra durante 1906 y 1907 en plena época positivista y –según la opinión del mismo Alberini- debió abandonarla por la incompreensión de ese movimiento. De regreso a su país, llegó

a ser sucesor de Wundt en Leipzig. De esta forma Dilthey fue conocido en nuestro ámbito académico.

Cuando en 1928 llega José Ortega y Gasset (1883-1955) a nuestro país por segunda vez, se contacta con el filósofo argentino de origen español Francisco Romero (1891-1962), quien “se vio influido básicamente por Dilthey, Hartmann y Scheler ... y que durante la segunda visita de Ortega, cuando éste se puso a hablar, en un banquete, de la metafísica y de la razón vital, Romero observó que ése era precisamente el problema de Dilthey, a lo que Ortega contestó que no lo había leído. Y, en verdad, cuando Ortega escribe a fines de 1933 en *Revista de Occidente* ‘Dilthey y la idea de la vida’, lo expresa en forma clara: ‘Yo no he conocido algo de la obra de Dilthey hasta estos últimos cuatro años. De modo suficiente no lo he conocido hasta hace unos meses’. Y señalando la importancia de ello Ortega escribe, nada menos, que este desconocimiento le ha hecho perder diez años de su vida” (Medin, 1994, p. 68-69)

Pero ha sido el filósofo argentino Eugenio Pucciarelli (1907-1995) quien más se abocó en nuestra tierra al estudio de Dilthey y a su difusión. Lo considera “un romántico rezagado condenado a vivir en una época positivista hostil a la filosofía” (Pucciarelli, 1944, p. 9), porque se vivía pendiente de las *ciencias naturales*. A Dilthey, por el contrario, le preocupaban las *ciencias del espíritu*, como afirma en su prólogo a la obra que dedica al tema, su meta es resolver la cuestión de “los fundamentos filosóficos de las ciencias del espíritu” (Dilthey, 1980, p. 27). Para Pucciarelli la empresa fundamental de Dilthey fue “llevar la ‘vida’ a comprensión filosófica y asegurar un fundamento hermenéutico a esta comprensión de la ‘vida misma’” (Pucciarelli, 1944, p. 14-15) y sus reflexiones filosóficas lo conducen a descubrir un nuevo método de investigación: *el espíritu del tiempo* (*Geist der Zeit*). Éste actúa sobre todos los individuos de una misma época y se traduce en todas las manifestaciones de la cultura constituyendo su carácter intrínseco. Llega así Dilthey a una concepción histórica del hombre que se opone a la del racionalismo que acentúa la inmutabilidad de la naturaleza humana.

El gran traductor de las obras de Dilthey al castellano fue el español radicado en México Eugenio Imaz (1900-1951) quien considera que la obra de Dilthey puede condensarse en dos títulos: “*Introducción a las ciencias del espíritu y Teoría de la concepción del mundo*. Con el primero señalamos todas sus investigaciones históricas y gnoseológicas encaminadas a la fundación de las ciencias del espíritu; con el segundo, todos sus esfuerzos, apoyados en las bases firmes logradas con la *Introducción*, para superar la anarquía de las opiniones en los campos del arte, de la religión y de la filosofía” (Imaz, 1946, p. 272). Entonces, los dos ejes fundamentales de su pensamiento –la fundamentación de las ciencias del espíritu y la teoría de la concepción del mundo– se encuentran profundamente enlazados ya que la segunda se basa en la primera, puesto que la comprensión, “la compenetración emotiva con el objeto” (Dilthey, 1980, p. 278), es la condición de posibilidad de la interpretación del mundo que resulta de la cosmovisión.

El hombre es el único ser que no se conforma con *estar-en-el mundo*, sino que quiere conocerlo, comprenderlo e interpretarlo según una *imagen del mundo* de la que surge la *concepción del mundo*, que es una interpretación compartida por la comunidad que habita.

Max Scheler (1874-1928) remite a Humboldt en cuanto al origen del término: “La expresión ‘*Weltanschauung*’ (cosmovisión) fue incorporada a nuestra lengua por un egregio investigador de la historia del espíritu, Wilhelm von Humboldt, y significa, ante todo, las respectivas formas fácticas de “ver el mundo” (no necesariamente conscientes y reconocidas por la reflexión) y la articulación de los datos intuitivos y de los valores

por parte de los complejos sociales (pueblos, naciones, círculos culturales). En la sintaxis de las lenguas, pero también en la religión, el *ethos*, etc. pueden encontrarse estas “cosmovisiones”. Por lo tanto, también aquello que yo llamo ‘metafísica natural’ de los pueblos corresponde al ámbito de lo que debe abarcar la palabra ‘cosmovisión’” (Scheler, 1980, p. 25-26).

Más allá de esta consideración del origen del concepto, Dilthey ha sido quien elaboró una teoría sobre la cosmovisión que se transmitió con la enseñanza de su filosofía y que ha sido, probablemente, el aporte más significativo para la comprensión de nuestra realidad cultural. El particular fenómeno americano, constituido por una pluralidad de tradiciones culturales fundadas en cosmovisiones diversas, implica la necesidad de una *interpretación* que nos permita comprender la complejidad de nuestra propia identidad.

Para Dilthey, las cosmovisiones son “disposiciones de ánimo universales” o “ciertos templos vitales” (Fernández, 1992, p. 31) que surgen en el hombre frente a la *vida* y constituyen “un medio de comprensión o razón explicativa de lo inabarcable” cuya función es expresar “el significado y sentido del todo” (Fernández, 1992, p. 32), formulada sobre la base de una imagen del mundo. Todas las concepciones del mundo son una *interpretación del mundo* que tratan de ofrecer una solución completa del enigma de la vida y poseen la misma estructura: “Como la naturaleza humana es siempre la misma, –afirma Dilthey y vale aclarar que quiere significar un *esquema psíquico universal*- también los rasgos de la experiencia vital son comunes a todos”. Y agrega: “La caducidad de las cosas humanas, y en medio de ella nuestra capacidad de gozar de la hora; en naturalezas enérgicas o bien limitadas, una tendencia a superar esa caducidad mediante la constitución de una firme armadura de su existencia...” (Dilthey, 1974, p. 42).

Dichas experiencias vitales están constituidas por las relaciones de la mismidad del yo con las otras personas y con los objetos exteriores: “El yo, las personas y las cosas en torno pueden llamarse los factores de la conciencia empírica, y ésta consiste en las relaciones mutuas de esos factores” (Dilthey, 1974, p. 43). A estas relaciones vitales y las experiencias fundadas en ellas el alma intenta reunirlos en una totalidad, pero no puede hacerlo sin considerar el *hecho de la muerte*. “Así, el hecho de la muerte obliga a representaciones imaginativas que tienden a hacer comprensible ese hecho; la creencia en los muertos, la veneración de los antepasados, el culto de los difuntos engendran las ideas fundamentales de la creencia religiosa y de la metafísica” (Dilthey, 1974, p. 44). Por eso, al yo, las otras personas y las cosas se agrega la experiencia vital de lo *absoluto* como una manera de superar la caducidad humana y poder responder por la *totalidad*.

Si bien para Dilthey las concepciones del mundo poseen la misma estructura “es siempre la complejidad o conexión unitaria, en la cual, sobre la base de una imagen del mundo, se deciden las cuestiones acerca de la significación y el sentido del mundo, y se deducen de esto el ideal, el sumo bien, los principios supremos de la conducta en la vida” (Dilthey, 1974, p. 45). Y si bien está determinada por la regularidad psíquica, que constituye la aprehensión de la realidad, su valoración y las determinaciones de la voluntad, a pesar de esta regularidad, Dilthey admite diferentes *tipos* de cosmovisión que pueden agruparse en tres:

**1. naturalismo:** “Considera que el proceso de la naturaleza es la única y entera realidad; fuera de él no hay nada; la vida espiritual se distingue tan sólo formalmente, como conciencia, en razón de las propiedades en ésta contenidas, con respecto a la naturaleza física, y esta determinación vacía de la conciencia resulta de la realidad física según la causalidad natural”(Fernández, p. 35) Es un enfoque materialista que postula



explicaciones causales y mecanicistas de la realidad. En consecuencia es anti-espiritualista

**2. Idealismo de la libertad:** “Es la creación del espíritu ateniense. La energía formadora, plasmadora soberana de este espíritu, se convierte en Anaxágoras, Sócrates, Platón y Aristóteles en principio de la comprensión del mundo. (Fernández, p. 37)” La persona, la libertad y la trascendencia divina constituyen el centro a partir del cual concibe el mundo.

**3. Idealismo objetivo:** “Esta es la complejión anímica en la cual el individuo se siente uno con la conexión divina de las cosas y emparentado, así, a todos los miembros de esta conexión... Esta disposición de ánimo encuentra la resolución de todas las disonancias de la vida en una armonía universal de todas las cosas” (Fernández, p. 40). Es una perspectiva panteísta en la cual prevalece la idea del todo y la unidad del universo.

Todas estas cosmovisiones se desarrollan según el mismo esquema pero según las variaciones de la vida, el cambio de las épocas, las alteraciones de la situación científica, el genio de las naciones y de los individuos, la *historicidad*, es decir que, para Dilthey la idea del mundo *acontece*, existe bajo la forma histórica.

Es importante señalar que las visiones del mundo no son productos del pensamiento, no surgen de la mera voluntad de conocer, sino que brotan de la *experiencia vital*, son prerreflexivas, pertenecen al ámbito de lo actitudinal-valorativo y son un producto de la *historia*.

Con las ciencias del espíritu podemos comprender los fenómenos históricos y culturales donde el hombre ha depositado un *sentido*, que es el objeto de dicha comprensión. Según Dilthey, la *hermenéutica* no es sólo una mera técnica auxiliar para las ciencias del espíritu, sino un *método* alejado de la arbitrariedad interpretativa romántica y de la reducción naturalista que permite fundamentar la validez universal de la interpretación histórica.. Cabe preguntarnos de qué modo las objetivaciones de la vida de otros hombres pueden ser comprendidas desde el horizonte de la experiencia de la propia vida.

Para Heidegger (1889-1976) comprender es un elemento constitutivo del existir humano con su finitud y su historicidad: Comprender es, entonces, un modo de existir, un *saber estar*.

Siguiendo a Heidegger, Rodolfo Kusch (1922-1979) reflexiona *desde* América el sentido de lo humano para revelar su identidad, es un pensar culturalmente arraigado, partiendo de lo dado en el marco de la existencia: el hombre como *ser-en-el-mundo*, un ser situado en relación con otros. Kusch intenta pensar al hombre en el cosmos: el hombre como *ser-en* y *ser-con* para lograr una comprensión de la cultura americana.

Kusch elige un enfoque fenomenológico que le permite *vivenciar* la visión del mundo que preside la conducta y expresión del indígena del altiplano con el cual convive. Este filósofo-antropólogo caracteriza la cultura indígena como “profundamente estática”. “Supone un estar ‘yecto’ en medio de elementos cósmicos, lo que engendra una cultura estática, con una economía de amparo y agraria, con un estado fuerte y una concepción escéptica del mundo”. Y agrega: “Emplear el concepto de *estar* como cualidad de una cultura no deja de ser una herejía filosófica. No encuentro otra manera para calificar a la cultura quechua. Sin embargo, no está muy lejos esta denominación de la terminología filosófica que actualmente se utiliza. El mismo concepto de *Dasein* de Heidegger, que siempre es traducido como ‘ser ahí’, sin embargo, tiene un sentido de ‘mero estar’, o sea, de ‘darse’” (Kusch, 1999, p. 90).

Kusch caracteriza a la actitud del indígena frente al cosmos como *contemplación*. “Es la raíz de un inacción o estatismo” –sostiene-. “La cultura occidental, en cambio, es la del sujeto que afecta al mundo y lo modifica y es la enajenación a través de la acción, en el plano de una conciencia naturalista del día y la noche, o sea que es una solución que crea hacia fuera, como pura exterioridad, como invasión del mundo como agresión del mismo y, ante todo, como creación de un nuevo mundo. De ahí la estática de uno y la dinámica del otro” (Kusch, 1999, p. 91).

Sin duda, Kusch representa un *giro hermenéutico* en la comprensión del fenómeno cultural americano que ha permitido releer de una manera renovada las claves de nuestra identidad, permitiendo una profundización en la comprensión del *ser* americano. Esta nueva manera de interpretar lo *propio* constituye un aporte valiosísimo desde la perspectiva filosófica y científico cultural.

### Referencias Bibliográficas

- Alberini, Coriolano (1994) *Problemas de historia de las ideas filosóficas en la Argentina*. Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Nación-Fraterna
- Dilthey, Wilhelm (1974) *Teoría de las concepciones del mundo*. Madrid: Revista de Occidente.
- (1980) *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid: Alianza Universidad.
- Fernández, Coriolano (1992) *Dilthey*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992.
- Imaz, Eugenio (1946) *El pensamiento de Dilthey*. México: El Colegio de México.
- Kusch, Rodolfo (1953) *La seducción de la barbarie*. Buenos Aires: Raigal.
- (1999) *América Profunda*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Medin, Tzvi (1994) *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. México: FCE.
- Pucciarelli, Eugenio (1944). “Introducción a la filosofía de Dilthey”. En: *Dilthey, W. La esencia de la filosofía*. Buenos Aires: Losada.
- Scheler, Max (1980) *La esencia de la filosofía*. Buenos Aires: Nova.

## **El arte como superación de la objetivación. Problemas de la expresión filosófica en el pensamiento de M. Heidegger.**

Soneira, Ignacio (UBA- CONICET)

### **I. Introducción**

Con la progresiva publicación de los cursos anteriores a *Ser y tiempo* se ha abierto toda una tradición interpretativa que lee a la obra fundamental de Heidegger a partir del conjunto de sus ensayos preparatorios. Este trabajo ha arrojado luz sobre un punto que había pasado inadvertido vinculado al lugar, función y relevancia del lenguaje de la filosofía o de la descripción fenomenológica en el “proyecto *Ser y tiempo*”. En efecto, la lectura canónica de este autor suele asociar la pregunta por el lenguaje al llamado “segundo Heidegger”. Es decir, a partir de la década del `30 aproximadamente. En la presente comunicación intentaremos articular la pregunta por el lenguaje de la filosofía con la cuestión del arte abordada por Heidegger a partir del año `35. Para ello nos detendremos en la problemática específica de la objetivación, dejando en evidencia como ésta resulta un escollo insalvable en el andamiaje conceptual de *Ser y tiempo*; lo cual justificaría la apelación al arte como parte de una estrategia metodológica. En ese sentido, en este trabajo se intentará examinar la consideración del arte en las obras de la década de 1930 como una continuación, en términos generales, del tratamiento del lenguaje en la obra temprana. Desde esa perspectiva proponemos la hipótesis interpretativa de que el arte ofrecería soluciones relativas a las dificultades propias del examen del lenguaje realizado en la analítica existencial, específicamente vinculados al carácter objetivante del mismo.

### **II. Objetivación y lenguaje de la filosofía**

Una de las mayores dificultades que tiene el lenguaje de la filosofía o de la descripción fenomenológica en el proyecto *Ser y tiempo* tiene que ver con el carácter objetivante del mismo. Pero ¿qué significa esto? Ya Heidegger desde las primeras lecciones de Friburgo (1919-1923) manifiesta la necesidad de dar con un medio expresivo que le permita articular la vida vivida, la vida misma en su propia dinámica. Esto implica acceder a ese fenómeno de manera originaria, es decir, sin partir de ninguna teoría ya dada sobre la vida, alguna cosmovisión o postulado filosófico. Esto tiene que ver con el hecho de que para Heidegger en toda teoría, en especial la ciencia, se tiende a concebir el mundo como una entidad atemporal y objetiva. Ello oculta el hecho de que éste no es un conjunto de objetos que un sujeto percibe sino un entramado que se vincula significativamente con el obrar humano. En rigor, en toda mirada teórica sobre el mundo se da a la vez una objetivación que impone una comprensión desfigurada (*Maskierung*) de los entes y del existente humano consigo mismo. Para Heidegger la teoría siempre es derivada, secundaria respecto de la ocupación. Ahora, ¿Cómo correr los velos que se ha puesto la existencia humana a sí misma con las teorías y la ciencia como discurso teórico por excelencia? El joven Heidegger queriendo tomar distancia de las concepciones tradicionales de filosofía (meras teorías sobre el hombre) y del emparentamiento entre la ciencia y la filosofía, intenta dar lugar a un nuevo modelo que llama en un principio “ciencia originaria” (*Urwissenschaft*) y más tarde “hermenéutica de la facticidad”. En ese sentido, la tarea de la hermenéutica es hacer accesible la existencia de una manera preteórica e irreflexiva, captada en su misma movilidad.

Podemos decir que este asunto representa uno de los problemas metodológicos fundamentales del joven Heidegger. En efecto ¿cómo hacer para construir un discurso desde la vida vivida misma que no sea objetivante? ¿Cómo hacer para configurar una filosofía que esté en condiciones de articular categorialmente el sustrato vivencial de la existencia humana pero que no lo reduzca a una serie de enunciados o conceptos estancos, determinantes; en definitiva objetivantes? Bien, tiene sentido en esta línea abordar el análisis que Heidegger hace en los años anteriores a *Ser y tiempo* de las proposiciones lingüísticas. Sin extendernos mucho, podemos afirmar que los múltiples abordajes sobre el problema de la proposición se conectan indefectiblemente con la recurrente revisión de los fundamentos ontológicos de la lógica y la reconsideración del sentido originario del *logos* griego en los cursos sobre Aristóteles de los años `20. Heidegger muy al tanto de las conclusiones de las *Investigaciones lógicas* y de los desarrollos de lógica de la época entiende que las proposiciones lingüísticas son una de las formas fundamentales de objetivación y por ello un obstáculo a sortear. Es fundamental entender que si bien Heidegger considera que la modalidad por excelencia del discurso filosófico es la proposición, entiende que ésta a su vez acarrea una grave dificultad: es en sí misma objetivante<sup>1</sup>. Ello se hace evidente en el hecho de que al construir una se aísla al “qué” de lo indicado de sus nexos remisionales, destacándolo como “objeto” de contemplación teórica (ante-los-ojos). Al quedar la expresión lingüística, por su mediación proposicional, atrapada en los márgenes de una determinada comprensión de los entes, queda en consecuencia apresada en los límites de una determinada tradición filosófica (sujeto- objeto). A la vez, resulta un problema la producción de conceptos (*Begriffsbildung*). La filosofía es un discurso conceptual y en todo concepto se objetiva el fenómeno del caso.

De alguna manera la dificultad de Heidegger reside en dar con un metalenguaje que describa las estructuras objetivas del existente humano pero que no sea a la vez una teorización más sobre el hombre. Para ello, dicho metalenguaje debe partir, necesariamente, de la vida vivida en su *praxis*.

En esa línea, son comprensibles los caminos a través de los cuales Heidegger intenta sortear esta dificultad del lenguaje de la expresión filosófica; temas recurrentes de los años de Marburgo, a saber: Las expresiones ocasionales, La comunicación indirecta, la formalización, la indicación formal o los existenciaros de *Ser y tiempo*. Sin ánimo de detenerme en los elementos de estos complejos proyectos que parten de diversas inspiraciones (Jaspers, Husserl, Kierkegaard, etc.), podemos decir que Heidegger los va a abandonar progresivamente y que ya no son mencionados casi en *Ser y tiempo* como problema específico, aunque se encuentran supuestos en la *Opus Magnum*<sup>2</sup>.

De hecho, los diversos tratamientos del lenguaje en su obra más importante revelan una inadecuación irresoluble entre la función presentativa del lenguaje, la postulación de la verdad como desocultamiento, la subordinación del existenciaro “habla” a propósito de la “comprensión” y la consideración de que el lenguaje tiene formas “caídas”, las cuales no sólo comprenden las que Heidegger denomina

---

<sup>1</sup> Esto surge sin lugar a dudas de la discusión temprana de Heidegger con las ideas de Hartmann y Natorp quienes sostenían que todo significado lingüístico es objetivante y general. A la vez, los medios que Heidegger adopta para solucionar esta dificultad están claramente determinados por la impronta husserliana de las *Investigaciones lógicas*.

<sup>2</sup> En una ya ampliamente citada carta de Heidegger a Löwith en 1927, el primero le deja en claro que todas las problemáticas abordadas en los cursos de Friburgo están presentes en *Ser y tiempo*. Dice: “la indicación formal, la crítica de la doctrina usual del a priori, la formalización y conceptos semejantes todos existen aún para mi, aunque ahora no hable de ellos”. Ver en Pöggeler, *Zur Philosophischen Aktualität Heideggers*, Frankfurt, V. Klosterman, 1994.

“habladurías”, sino que también la de los enunciados teóricos. En definitiva, el tratado de 1927 mantiene las mismas dificultades metodológicas que Heidegger venía expresando a propósito de la expresión filosófica, pero su articulación se torna aún más problemática en la compleja economía de la obra. Más allá de la intención de algunos intérpretes de encontrar una vía paralela basada en las instancias lingüísticas que se dan en el mundo práctico o la intención de salvar el problema del metalenguaje a través de la idea de una “lógica hermenéutica”; Heidegger nota sus insalvables inconsistencias que se hacen evidentes en múltiples referencias. Una de ellas: trasladar la dificultad a una parte nunca escrita de *Ser y tiempo*<sup>3</sup>.

Hay referencias en los escritos de los años `20 a la poesía como alternativa al lenguaje de la filosofía. Por ejemplo en *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo* Heidegger dice: “*Por medio de la palabra puede ponerse de manifiesto el estado de descubierto del Dasein, en especial el encontrarse del Dasein a tal punto que por medio de ellas son puestas en libertad ciertas nuevas posibilidades de ser del Dasein. Así el habla, sobre todo la poesía, libera nuevas posibilidades del Dasein*” (Heidegger, 2006, p. 375-376). Pero estos temas no son desarrollados en el marco de la analítica existencial.

### III. El arte como superación de la objetivación

Ahora, es muy interesante el color que toma el problema de la objetivación del lenguaje con la aparición del arte en los años `30. Vale aclarar que la orientación de Heidegger al arte suele ser asociada a su recepción de Hölderlin, Nietzsche y George en términos generales, pero esa posición desestima la continuidad de algunos desarrollos basales de *Ser y tiempo*.

El tratamiento que realiza Heidegger del arte en los escritos posteriores al discurso del rectorado, lo posicionan en los lineamientos en los que se había trabajado el lenguaje. En rigor, las referencias que emparentan al arte con el lenguaje de la filosofía son múltiples en los cursos y conferencias de aquellos años. Incluso, en los *Beiträge* (texto publicado póstumamente pero escrito a partir de 1936) se encuentran referencias específicas que nos permiten entender la vincularidad necesaria entre filosofía, arte y lenguaje.

Dado que no es este el tema central de nuestro trabajo sino el de demostrar que la postulación del arte permitiría sortear los obstáculos de la objetivación; nos limitaremos a indicar algunas vías para explorar la correspondencia entre la concepción temprana del lenguaje y la obra de arte a partir de 1930:

- 1) Si tomamos, por ejemplo, la “función presentativa” o “delótica” del lenguaje en *Ser y tiempo* (§7 y §14) y las referencias al arte como un “nombrar fundador” en “El origen de la obra de arte” e *Introducción a la Metafísica*; nos encontramos con un paralelo estructural entre la función descriptiva dentro del método hermenéutico y el arte a partir de los `30. La correspondencia es clara: el “nombrar” o “decir proyectante” que compone el arte tiene un tratamiento idéntico y cumple la misma función estructural que “*la determinación de algo como algo*” (*ansprechen etwas als etwas*) en el proyecto *Ser y tiempo*. En ese sentido, las coordenadas bajo las cuales fue explicitado el lenguaje de la filosofía como una forma de apertura,

---

<sup>3</sup> “*Die Analyse der zeitlichen Konstitution der Rede und die Explikation der zeitlichen Charaktere der Sprachgebilde erst in Angriff genommen werden, wenn das Problem des grundsätzlichen Zusammenhangs von Sein und Wahrheit aus der Problematik der Zeitlichkeit aufgerollt ist*“ Ver en: Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1963, p. 349.

- aparecen en 1935 en el mismo horizonte en el que es presentado el arte como aquello que da sentido de mundo<sup>4</sup>.
- 2) Otra indicación, trabajada por varios comentaristas en los últimos años, reside en la lectura que se puede establecer a través de la función del silencio (*Schweigen*) en una y otra etapa. En efecto, el silencio es la modalidad propia del lenguaje en el marco de *Ser y tiempo* y va a quedar relegado al territorio del arte a partir de los años '30<sup>5</sup>.
  - 3) Por último, la función de la *Dichtung*, como la condición de posibilidad de palabra a partir de los años '30 (especialmente en *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*), recibe una caracterización isomórfica a la que es asignada al *Rede* (o la relación entre comprender y habla) en *Ser y tiempo* u otras formulaciones anteriores<sup>6</sup>.

Es necesario a este punto del análisis aclarar que la correspondencia entre pensar, decir y arte son frecuentemente mencionadas en los primeros trabajos dedicados al arte. Ahora ¿en qué medida el arte supera las dificultades vinculadas a la objetivación en la analítica existencial? Para acercarnos a un ensayo de respuesta podemos detenernos en una conferencia de 1927 (mismo año de la publicación de *Ser y tiempo*) que se llama *Fenomenología y Teología* (Heidegger, 2000). La misma versa originalmente, entre otros tópicos, sobre el problema del método, de la expresión y sugiere la cuestión de la indicación formal. Ahí no está lo interesante, esas eran las preocupaciones de Heidegger en aquellos años. Lo interesante para nuestro tema reside en el agregado de 1964 que Heidegger le hace para publicarlo. El mismo nos ofrece una orientación de cómo leerlo desde la clave del arte<sup>7</sup>.

Allí Heidegger sostiene que es posible un pensar y un hablar filosófico no objetivantes. Para ello es preciso reintroducir el lenguaje a la experiencia que es su condición de posibilidad. Y dice: “*una experiencia no objetivante se da en el arte o en la naturaleza*” (Heidegger, 2000, p. 68). Efectivamente los ejemplos que va a ofrecer sobre un pensar no objetivante tienen que ver con el tipo de pensamiento que puede generar la contemplación de la estatua de Apolo en el museo Olimpia, la observación detenida de una rosa, o ejemplos de poesías.

Ahora bien, la correspondencia entre hablar y pensar que Heidegger presenta en la conferencia, nos conduce a suponer que dar lugar a una nueva manera de pensar implica, necesariamente, habilitar una manera no “tradicional” de hablar, de decir. El lenguaje de la tradición responde a un modo unilateral de comprender y pensar; para superar dicho modelo es fundamental refundar el lenguaje. Por eso afirma:

Esta identidad (hablar-pensar) no ha sido suficientemente discutida ni tampoco adecuadamente experimentada. Un obstáculo importante se esconde en el hecho de que la interpretación griega del lenguaje, es decir, la gramatical, se ha orientado de acuerdo con las aseveraciones sobre las

---

<sup>4</sup> Para este tema ver trabajos como el de Carrillo Canán (1998) y el de Póggeler (1999).

<sup>5</sup> Para este tópico ver los trabajos de Wohlfart (1982) y Rossi (2002).

<sup>6</sup> Para este tema ver: Soneira, I (2010).

<sup>7</sup> Es llamativa y no suficientemente abordada la constante preocupación de Heidegger por dirigir las interpretaciones de su obra. Hasta sus últimos días va a corregir y confeccionar agregados a trabajos antiguos a los fines de orientar la interpretación de los mismos. En ese sentido, es curiosa y convocante la intención que puede tener, por ejemplo, el apéndice a la conferencia “El origen de la obra de arte”; el cual logra, realmente, introducir al texto en otra corriente semántica que la que podría despertar una lectura sin el mismo.

cosas como objetos. Y así se asentó la opinión errónea de que pensar y hablar se refieren a los objetos y sólo a ellos (Heidegger, 2000, p. 71).

En rigor, el lenguaje en palabras de Heidegger ha quedado atrapado en los límites de una comprensión metafísica determinada. Para superar dicha limitación resulta necesario, al menos aparentemente, refundar los medios expresivos del pensar. Ello, a simple vista, parece básicamente obscuro como procedimiento metodológico pero sin lugar a dudas es algo que está en el espíritu de pensamiento de estos trabajos. En esa clave es relevante la afirmación del profesor de Marburgo:

Si por otro lado tenemos en cuenta el hecho determinante de que el pensar es siempre un dejarse decir por parte de lo que se muestra y por lo tanto un corresponder (decir) frente a lo que se muestra, entonces tiene que resultar manifiesto en qué medida también el poetizar es un decir pensante, lo cual es algo que, desde luego, no se deja determinar en esencia particular por la lógica tradicional del enunciado sobre objetos (Heidegger, 2000, p. 71).

Más allá de lo concluyente que pueda resultar la lectura de este escrito, podemos desconfiar que el agregado tardío sea parte de un mecanismo para insertar reflexiones antiguas en los carriles bajo los cuales Heidegger se encontraba transitando en los años `60. Carriles que, en efecto, no eran los mismos que recorría en los `30, momentos en los cuales la huella y los problemas de *Ser y tiempo* estaban muy cercanos y el abordaje de la historia como *Ereignis* apenas estaba comenzando a componerse. Por ello vamos a detenernos unos instantes en el famoso ejemplo de los zapatos de Van Gogh que Heidegger presenta en su conferencia dedicada al arte en 1935<sup>8</sup>.

En ese trabajo los zapatos analizados “*han hablado*” desde su silenciosa quietud y con ello nos han permitido hacer comprensible algo que no era accesible a través del desarrollo de la exploración de las teorías: la utensilidad del utensilio, el ser cosa de los entes. Con todo, la idea de mundo, entendido como un plexo de sentidos que muta históricamente, se hace patente y comprensible en este escrito a partir de la pintura. Sólo a través de ella es factible sortear las teorías filosóficas deformantes/ objetivantes sobre la cosa<sup>9</sup>. Ahora, el uso del arte en este ejemplo es curioso. En primer lugar porque Heidegger parece confundir a la obra de arte con la interpretación filosófica de la misma. En segundo lugar porque Heidegger a la hora de realizar un discurso interpretativo sobre el cuadro incurre en una solapada formulación poética. Es decir, él mismo escribe en un tono poético<sup>10</sup>. ¿Qué nos está queriendo decir Heidegger con este gesto? Una respuesta plausible podría ser: ensayando un discurso no objetivante.

Si contamos las repetidas alusiones al tema en cursos de esos años como *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* o *Los himnos de Hölderlin “Germania”* y

<sup>8</sup> Ejemplo ampliamente discutido y citado (ver por ejemplo la discusión con M. Shapiro) que no aparece en la primera redacción de la conferencia en 1931, pero del que sí hay referencias en *Introducción a la metafísica*.

<sup>9</sup> También Heidegger en *Introducción a la metafísica* dice: “*el discurso sobre la nada nunca puede iniciarse sin la mediación, por ejemplo, de un cuadro*” (Heidegger, 2003, p. 64). Todo ello sin contar las repetidas alusiones al tema en cursos como *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* o *Los himnos de Hölderlin “Germania”* y “*El Rin*”.

<sup>10</sup> Ver por ejemplo los párrafos descriptivos del cuadro: “*Aus den dunklen Öffnung des ausgetretenen Inwendigen des Schuhzeuges starrt die Mühsal der Arbeitsschritte. In der derbgediegenen Schwere des Schuhzeugs ist aufgestaut die Zähigkeit des langsamen Ganges durch die weithin gestreckten und immer gleichen Furchen des Ackers, über dem...*” (Heidegger, 1977, p. 22-23)

“*El Rin*”, podemos afirmar que Heidegger está explorando una solución a una dificultad vinculada a la expresión filosófica y el lugar en el cual busca dicha solución es el arte.

El arte entonces es lenguaje de la filosofía y resulta una continuación de una problemática ontológica y metodológica de larga data en el pensamiento de Heidegger. En ese sentido, no son comprensibles los desarrollos sobre la poesía y el arte sin el arsenal teórico desplegado entre 1919 -1928 y, en efecto, de ello se deduce que de ninguna manera la postulación del arte tiene la intención de ofrecer una teoría estética más al campo de la filosofía del arte.

### Referencias Bibliográficas

- Heidegger, M. (1993) *Introducción a la metafísica*, Trad: Emilio Estiú, Barcelona: Gedisa.
- (1977) “Der Ursprung des Kunstwerkes”, en *Holzwege* (GA 5), V. Klostermann: Frankfurt. Hay edición en castellano: “El origen de la obra de arte”, en *Arte y poesía*, trad. Samuel Ramos, F.C.E: Méjico.
- (2000) “Fenomenología y teología”, *Hitos*, Trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid: Ed. Alianza.
- (1963): *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1963. Hay edición en castellano: *El Ser y el tiempo*, Trad. J. Gaos, 3era ed, México: F.C.E.
- (2006) *Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo*, traducción de Jaime Aspiunza, Madrid: Alianza.
- (1998) *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 58), V. Klostermann: Frankfurt.
- Carrillo Canán (1998), A. J. L., “Poesía e interpretación en Heidegger”, en: Beuchot, M. (ed.), *La voz del texto. Polisemia e interpretación*, México: UNAM.
- Pöggeler, O. (1999), *Filosofía y política en M. Heidegger*, Trad. Juan de la Colina, México D.F: -Coyoacán.
- (1994), *Zur Philosophischen Aktualität Heideggers*, Frankfurt, V. Kloosterman.
- Rossi, L.A (2002). “La «Tierra» y la Historicidad en *El Origen de la obra de arte* de Martin Heidegger”, *Deus Mortalis. Revista de Filosofía Política*, nº 1, pp. 213-228.
- Soneira, Ignacio (2010), *Heidegger y el arte como lenguaje de la filosofía*, Bs. As.: Fac de Fil y Letras.
- Wohlfart, Günter (1982): *Der Augenblick. Zeit und ästhetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger mit einem Exkurs zu Proust*, Freiburg/Munich: Alber.



## Nietzsche ¿pensador de la hermenéutica?

Svampa, M. Lucila (UBA)

### 1. Introducción

La hermenéutica ha sido entendida a lo largo de los siglos como el arte de interpretar textos. Sin embargo, a partir de sus influyentes contemporáneos, esta perspectiva amplió sus horizontes y comenzó a ser guiada también por la interpretación del mundo mismo: el imperativo de sentido se extendió a un ejercicio en el que la comprensión y la interpretación de las acciones, del sí y de la alteridad están involucrados en la existencia humana. La hermenéutica filosófica, conocida también como *profana*, está fundada ya no, en estudios especiales y regionales, sino más bien en su alcance universal; pero no porque excluya ahora textos teológicos, jurídicos o literarios y sí contemple los filosóficos, sino porque ubica a la interpretación como un problema fundamental en la filosofía misma. Con la crisis de la modernidad que genera un quiebre en la tradición occidental, el romanticismo aparece retomando la preocupación por la pérdida, recuperando a los clásicos y así tendiendo puentes en los casos en que prevalecía la distancia para comprender la experiencia humana. Más tarde las inquietudes se corrieron al plano epistemológico y la pregunta por la validez del conocimiento científico comenzó a impulsar numerosas investigaciones vinculadas con una hermenéutica que se interroga por la correcta comprensión de los textos. Entre los influyentes contemporáneos que marcaron un nuevo rumbo de esta tradición, se encuentran Gadamer, con la hermenéutica como diálogo e interpelación y Ricoeur, con el paradigma del texto en la teoría de la acción.

Algunos intelectuales reconocen a Nietzsche como un pensador de esta tradición; su más conocido argumento proviene de la centralidad que en su pensamiento ejerce la interpretación, expresada principalmente en la célebre afirmación de sus escritos póstumos, que dice que no hay hechos sino interpretaciones. Generar una definición de la hermenéutica intentando reunir las diferentes perspectivas que la conforman, para entonces poder verificar si el pensamiento nietzscheano tiene cabida o no aquí, sería sin duda una tarea harto complicada que excede los objetivos del trabajo. De modo que nos ocuparemos del problema retomando a uno de los más reconocidos defensores de dicha unión, a saber, Paul Ricoeur. Éste lanza en *El conflicto de las interpretaciones* una denominación por la que ubica a Nietzsche, junto a Freud y Marx, como los “pensadores de la sospecha”, que han incidido en la hermenéutica moderna y que se definen porque “los tres despejan el horizonte para una palabra más auténtica, para un nuevo reinado de la Verdad, no sólo por medio de la crítica destructora sino mediante la invención de un nuevo arte de interpretar.”(Ricoeur, 1985:33). Con el fin de revisar la posibilidad de que Nietzsche sea considerado un hermeneuta, dialogaremos entonces con esta propuesta a partir de tres grandes ejes que aparecen enunciados en esta cita: lenguaje, verdad, e interpretación.

### 2. Los problemas de una palabra “más auténtica”

Ricoeur marca una distinción entre dos formas que aparecen en la hermenéutica moderna: la interpretación como recolección de sentido, y la escuela de la sospecha. Sobre la primera, afirma que se guía por una interpelación al sujeto mediante una aproximación al modelo husserliano de la fe y la confianza en el lenguaje “para saludar por fin el poder revelador de la palabra.” (Ricoeur, 1985: 32) Este empleo de la interpretación procura la restauración del sentido de un mensaje dirigido despejando posibles impurezas y posibilitando así un discurso más limpio y claro. Se caracteriza

por una voluntad de escucha que va al encuentro de la manifestación y restauración del sentido en el que la *epoché* invita al sujeto a participar, pero de forma neutralizada. Hay en este sentido una confianza en el lenguaje que se expresa en la máxima “creer para comprender y comprender para creer”. En suma, este empleo de la interpretación combina una preocupación por el objeto intencional y la verdad de los símbolos. En el caso de la segunda denominación, se trata de un voto de rigor cuya principal labor es la de la desmitificación, ejercicio que “despeja el horizonte para una palabra más auténtica.” Así enunciado, no parecerían existir serios inconvenientes en ubicar la unión hermenéutica entre estas dos escuelas. Sin embargo, en referencia a esta cita conviene llamar la atención sobre lo problemático que sería afirmar que el pensamiento nietzscheano haya de hecho promovido la búsqueda de un lenguaje genuino, ya que entrañaría esto una contradicción.

Tanto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (en adelante UWL), como en los escritos póstumos, Nietzsche anuncia que es preciso renunciar a la creencia en el lenguaje, la gramática y los verbos que han actuado como yugo de los metafísicos. El lenguaje no concuerda necesariamente con las designaciones ni es expresión adecuada de los hechos ya que se sirve de conceptos que no son sino meros residuos de metáforas y que reflejan con deterioro la fidelidad de lo captado: puesto que la realidad es movimiento, en todo intento por fijar las singularidades en universales, no hay más que traición. El hombre cae en un antropomorfismo cuando se piensa a sí mismo como medida justa de todas las cosas y falta así a su particularidad, que es olvidada en cada una de las generalizaciones que pierden de vista las diferencias constitutivas de las cosas. Ante una realidad dinámica y móvil, las palabras permanecen y contaminan el pensamiento, dado que estos conceptos grises “son puestos donde comienza nuestra ignorancia.” Para la ciencia resulta ser más importante saber cómo se llaman las cosas, que lo que son: el error y la apariencia a la postre funcionan como esencia de las cosas, haciendo al mundo un espacio simplificado y calculable.

Esta compulsión por crear conceptos falsos puede leerse en Nietzsche al menos de dos formas: por un lado, se menciona que estas son simplificaciones lógicas que los hombres han creado para que su existencia fuese posible bajo un esquema racional de ilusiones necesarias y apariencias vivientes, junto a las que se debe seguir soñando para no perecer y por otro lado puede leerse como una denuncia a la mediocridad del hombre que a causa de su debilidad, no puede prescindir de este mundo falso de ficciones en donde se trocan ilusiones por verdades. El intelecto se hace de la ficción para conservar a los débiles mediante el engaño, mediante el enmascaramiento, que consigue que a través de ilusiones, el hombre pueda imaginar estar en posesión de la verdad. En *La ciencia jovial* (en adelante FW) aparece un ejemplo muy ilustrativo de esta dualidad: Nietzsche hace una comparación entre el espíritu griego y el francés, y sobre este último celebra que la lógica les parece tan necesaria como el pan y el agua, pero entendido como un tipo de alimento para prisioneros.

Parecería entonces que esta forma de concebir el lenguaje en Nietzsche es doblemente difícil de compatibilizar con las definiciones que Ricoeur sugiere: por un lado, con la de una hermenéutica como recolección de sentido, que busca hacer a un lado las excrecencias del discurso para alcanzar la reposición de los significados y así dar con su adecuado sentido, y por otro lado con la definición que Ricoeur ofrece sobre la escuela de la sospecha.

### **3. Interpretaciones de la interpretación difíciles de conciliar**

Ricoeur afirma que desde su temprana labor como filólogo hasta su madurez, con Nietzsche “toda la filosofía se vuelve interpretación”. Así, es comúnmente aceptado que

Nietzsche, en tanto precursor del problema de la interpretación, pertenece a la hermenéutica, puesto que aquella es su primera preocupación. Esto señala nuevamente una coincidencia difícilmente discutible entre sendas perspectivas, de la que se sigue otra: la marcada diferencia de ambas partes respecto al realismo, que concibe la verdad como adecuación entendiendo que el mundo aparece tal como se nos presenta. Esta visión se vuelve controvertida a partir de la llamada *revolución copernicana*, en la que se conviene en que *conocer* no se reduce a reflejar objetos, sino a construir el horizonte de objetividad en el que se despliegan las categorías de nuestro entendimiento. El conocimiento adquiere desde ese entonces una orientación por la que el sujeto, en tanto que elabora, está a cargo de una operación transformadora. En este sentido, la contribución nietzscheana indica: 1) un rechazo a la posibilidad de conocer las cosas en sí, que se manifestará con su alejamiento del pensamiento shopenahueriano en su juventud; 2) que también las categorías mismas de nuestro entendimiento son fruto del perspectivismo y de aquello se sigue 3) que quien interpreta es a su vez resultado de una interpretación, por lo que la subjetividad debe ser al mismo tiempo sometida a una revisión respecto de la tradición cartesiana, expresado en la afirmación de Ricoeur que indica que tanto Nietzsche, como Freud y Marx llevan la duda sobre la cosa a la duda sobre la conciencia.

Ricoeur retoma a Aristóteles a la hora de intentar resolver el problema que el concepto de interpretación implica y menciona cómo la idea de univocidad es jaqueada cuando se afirma que “el ser se puede decir de varias maneras.” Esto puede conjugarse con la idea de multiplicidad a la que apela Deleuze con la addenda del componente energético: el sentido se define por la fuerza que se apodera de la cosa. Esto varía a lo largo de la historia; los acontecimientos, fenómenos o palabras son todo menos ajenos al sentido múltiple. No existe un acontecimiento por excelencia ruidoso, sino una variedad de sentidos que ellos pueden adoptar. En Nietzsche interpretar tiene por tarea manifestar el despliegue de la voluntad de poder; por consiguiente, en un mundo despojado de verdades por conocer como hechos en sí, sólo existen interpretaciones, campo en el que intervienen fuerzas reactivas y activas. Puesto que no hay origen, no hay nada original que interpretar porque ya todo es interpretación; este inacabamiento del acto interpretativo refleja el tiempo circular de la interpretación: siempre tiene que volver sobre sí porque no deja de implicarse a sí misma.

Probablemente este “nuevo arte de interpretar” al que refiere Ricoeur se distancia demasiado de la forma de interpretación alternativa que él presenta como para pensar en conciliarlas. Si bien no es difícil acordar en que la interpretación es un tema central en el pensamiento nietzscheano, se podría disentir en el modo en que ella opera en su obra. ¿Cómo conciliar una definición de la interpretación que parte de la integridad de objeto, cuyo sentido la hermenéutica buscaría restablecer, y otra que parte de su disolución? Derrida considera estas posturas como diametralmente opuestas: de un lado están quienes sueñan con descifrar una verdad y del otro, aquellos que no buscan el origen e intentan ir más allá encarnando la afirmación de los signos sin origen: “Esta afirmación determina entonces el no-centro de otra manera que como pérdida del centro. Y juega sin seguridad. Pues hay un juego seguro: el que se limita a la sustitución de piezas dadas y existentes, presentes.” (Derrida, 1966).

Esta es una tesis que aparece como mucha fuerza cuando Gadamer dialoga con Ricoeur acerca de la denominación de estas dos escuelas, y asume que éste finalmente renunció a su intento por conciliarlas:

La «voluntad de poder» cambia por entero la idea de interpretación; ya no es el significado manifiesto de lo que se afirma en un texto, sino la función

de conservación de la vida que desempeñan el texto y sus intérpretes. (...) Esta postura radical nos obliga a considerar la dicotomía que existe entre la creencia en la integridad de los textos y la inteligibilidad de su significado, y el esfuerzo opuesto por desenmascarar las pretensiones que se ocultan tras la llamada objetividad (la «hermenéutica de la sospecha» de Ricoeur). (...) Con todo, la dicotomía es demasiado tajante como para que nos contentemos con una mera clasificación de dos formas de interpretación: la que se limita a interpretar lo que se afirma según las intenciones del autor y la que descubre el significado de lo que se afirma en un sentido completamente inesperado y en contra del significado del autor. No veo la forma de reconciliarlas. (Gadamer, 1984: 58)

#### 4. ¿Nuevo reinado de la verdad?

Continuando con la cita, Ricoeur retoma una intención común de los pensadores de la sospecha, que apuntan a “un nuevo reinado de la verdad”. Pero dice Nietzsche “Que la verdad sea más valiosa que la apariencia, eso no es más que un prejuicio moral; es incluso la hipótesis peor demostrada que hay en el mundo” (Nietzsche, 1984:60) Tal como venimos conviniendo, no hay un reinado de la verdad al que se llega despejando malos entendidos y arribando entonces a un correcto significado. Un nuevo reinado de la verdad, se traduciría en el reemplazo de una máscara por otra, intervención que carecería de valor para la vida.

A través del conocimiento, el hombre se vuelve un maestro de la ceremonia de la existencia, montada sobre juegos fatuos y aduladores que disponen de las apariencias de modo tal de asegurar la duración del sueño. No son más que hombres sobrios, los hombres de sentido común, que se sienten protegidos al adornar el vacío reemplazando sucesivamente unas máscaras por otras; esta creencia no engendra más que náusea al hombre dotado de un temperamento superior.

(...) Se necesita la estupidez virtuosa, se necesita al jefe de la orquesta imperturbable del espíritu lento para que los creyentes de la gran fe general permanezcan unos junto a otros y sigan bailando su baile. (...) ¡Nosotros, los diferentes, somos la excepción y el peligro –necesitamos eternamente ser defendidos! Ahora puede decirse en realidad algo a favor de la excepción siempre y cuando no quiera convertirse nunca en regla. (Nietzsche, 2001:160)

La posibilidad de nuevas fundamentaciones que comiencen a tener vigencia una vez corrido el velo provocaría total aversión al hombre robusto; de reemplazarse inmediatamente una mentira por otra, no estaríamos más que frente a un festival de máscaras. De modo que la forma en la que Ricoeur retomando a Heidegger, y tratando de “salvar” del pesimismo a los pensadores de la sospecha, recuerda que luego de las destrucciones vienen las nuevas fundaciones, lo deja en una situación un tanto comprometida. Como hemos visto, una vez que se quita la máscara, detrás de ella no se devela ningún rostro verdadero: Nietzsche busca una constante desfundamentación.

Ricoeur caracteriza a la escuela de la sospecha a través de la noción de mentira de la cultura. Ahora bien, reconoce al mismo tiempo que este presupuesto puede ser algo problemático ya que si no hay nada verdadero, entonces no hay forma de definir la mentira, porque no hay un fundamento cierto por el que llamar mentira a la mentira. En este sentido, no hay un llamado a tomar conciencia de las mentiras para encontrarse con una verdad más auténtica por la puesta en juego del sujeto ¿Cuál sería entonces la

innovación? Que estas ficciones se presentan como tales; es decir que en lugar de pretenderse verdaderas, se reconocen como interpretaciones necesarias para la vida pero no absolutas que se definen en términos de energía y fuerza vital y se saben precarias.

Una vez que Dios ha muerto ¿cuál es el sentido de desenmascaramiento? Probablemente develar ciertos valores como buenos o malos en sí mismos que dominan la metafísica, la moral o la religión en determinadas épocas. “Al principio las acciones inegoístas eran denominadas buenas por aquellos para quienes dichas acciones eran útiles, posteriormente se olvidó este origen del elogio y sencillamente porque de costumbre siempre habían sido elogiadas como buenas, las acciones inegoístas pasaron a ser también consideradas buenas, como si fuesen algo bueno en sí mismo.”(Nietzsche, 2006:53) Se insiste sobre este punto en UWL: con el correr del tiempo, en lugar de ponerse en duda estas valoraciones, se fijan en las conciencias. Así pues, se corre el riesgo de que se produzca una confusión que lleve a aparecer a ciertas convenciones que designan determinado lugar para los valores, como valores en sí, pero que no tienen otra explicación que la del accidente. Este es el caso de algunas ideas sobre la moral de su época, ideas que devinieron “fijas”, puesto que se grabaron a fuego en la memoria de los hombres, para que sean inolvidables. La vida común de los hombres se sostiene en base a relaciones morales que definen aquello que debe sentirse como malo, sin advertir que en otra época se defendía como bueno. Lo verdadero entonces es lo que obedece al sentido usual de las cosas, es una convención que deja de ser sentida como una ilusión y se tiene como incondicionada. Sumergiéndose en ella, los hombres creen encaminarse al llamado progreso, pero a la postre esto no se traduce en otra cosa que la nivelación de un hombre que se empequeñece y que fascinado por meras adulaciones, se vuelve animal de rebaño.

Mediante este ejército de metáforas y metonimias con el que funciona el lenguaje, se crean entonces ficciones reguladoras de la vida que se pretenden verdaderas y necesarias. Este mundo es tan encantador como un sueño. Vattimo, otro militante del Nietzsche hermeneuta, sugiere una interpretación que muestra que el fortalecimiento del hombre se produce cuando éste se considera capaz de vivir sabiendo que la vida es sueño. Hay sin embargo pasajes de Nietzsche que indican algo diferente: es el caso de UWL, donde sobre el principio se anuncia que los hombres se mienten en sus sueños por las noches, y algunos han logrado eliminar los ronquidos, algo que se previene con la irrupción del arte en dichos ensueños.

Sobre el final de UWL, Nietzsche define las características del hombre intuitivo y hombre racional. Mientras que último lleva una máscara que representa un rostro simétrico y se guía por conceptos, se mueve con cálculos previsores que le permiten seguir un camino prudente que lo aleja del dolor, el segundo no puede ser descripto como un hombre cauto, puesto que es capaz de tropezar con los mismos errores una y otra vez, y por consiguiente, sufre con más frecuencia; sin embargo previene igualmente el mal como un “héroe desbordante de alegría” que puede formar una cultura poniendo el dominio del arte sobre la vida. En FW Nietzsche aplaude al arte, como aquel que nos permite soportar la falta de verdad evitando que al tornar hacia la honradez caigamos en la náusea y el suicidio, algo que nos habilita a un equilibrio para descubrir en nosotros tanto el héroe como el loco. Esta armonía probablemente refiera al hombre moderado del que habla en el §15 de los fragmentos de Lenzerheide y que refleja una recuperación de la tempranamente trabajada tensión de lo apolíneo y lo dionisíaco. Aquel que no necesita de elementos de fe extrema, que acepta y ama lo absurdo, que piensa al hombre reduciendo su valor pero sin empequeñecerlo se revela como aquel que está a la altura de cualquier desgracia porque está seguro de su potencia y representa la fuerza alcanzada del hombre.

## 5. En suma:

Ricoeur entiende que la hermenéutica moderna ha sido enormemente influida por dos empleos de la interpretación. Uno de ellos es el que llama escuela de la sospecha, en la que ubica a Nietzsche. A lo largo del trabajo se ha repasado cómo esa definición de la escuela de la sospecha se hace problemática, y por lo tanto pone en riesgo la participación de Nietzsche en la hermenéutica. Pero esto no implica desterrar su pensamiento de dicha tradición, sino advertir la necesidad de integrarlo de un modo más preciso.

Lo propio de la interpretación en Nietzsche se manifiesta cuando múltiples fuerzas adoptan las máscaras del lenguaje y se anuncian como expresión adecuada de las cosas. Las palabras entonces no manifiestan un significado, sino que imponen una interpretación de la verdad, que obedece a una voluntad. Entonces, para Nietzsche lo constitutivo de la interpretación es el repliegue sobre sí misma; por el contrario, su abandono consiste en creer que hay un sentido original al que es posible llegar. En este contexto, la apertura de la hermenéutica tendría por condición de posibilidad la inacabada interpretación sobre sí misma que irremediamente hace a su principio: saberse constantemente en suspenso; allí es donde es posible una identificación con Nietzsche. Se inaugura así una nueva visión de la interpretación que puede entenderse a partir del lugar de la historia en su pensamiento: la interpretación ya no tiene por función unir distancias temporales o lingüísticas que separan al escritor del lector en vistas de preservar la transmisión de un sentido histórico, sino dar cuenta del despliegue de la voluntad de poder.

La denominación que sitúa al pensamiento nietzscheano en la escuela de la sospecha y por lo tanto en la hermenéutica es sin duda muy estimulante en tanto se lo articula con una de las corrientes más sugerentes del pensamiento contemporáneo con la que hay evidentes acercamientos. Sin embargo en algunos aspectos esta postura no deja de mostrar dificultades. Ubicarlo allí, pero sin marcar la distancia evidente que la definición de interpretación entraña en cada una de las partes, implica verse envuelto en inconvenientes que derivan en desvíos y descuidos difíciles de resolver y que por su precariedad, alejan de su especificidad tanto a la hermenéutica como restitución de sentido, como al pensamiento nietzscheano. En todo caso habría que revisar la definición que Ricoeur ofrece de esta escuela, y a su vez replantearse si la hermenéutica puede ser entendida como una dinámica de fuerzas.

## Referencias Bibliográficas

- Derrida, J. (1966) *La structure, le signe et le jeu dan le discours des sciences humaines* en *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil
- Deleuze, G. (2008) *Nietzsche, la filosofía*. Barcelona: Anagrama
- Ferraris, M. (2000) *Historia de la hermenéutica*. Madrid: Akal
- Foucault, M. (1969) *Nietzsche, Freud y Marx*. Barcelona: Anagrama
- Gadamer, H.G. (1984) *The hermeneutics of suspicion* en Gary Shapiro y Alan Sica (eds.) *Hermeneutics, questions and prospects*. Massachusetts: The University of Massachusetts Press
- Grondin, J. (1999) *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder
- (2009) *¿Hay que incorporar a Nietzsche a la hermenéutica? Razones de una pequeña resistencia* en *Estudios Nietzsche*.
- Nietzsche, F. (2006) *Il nichilismo europeo*. Milano: Adelphi
- (2006 b) *La genealogía de la moral*, Madrid: Edaf.

- (2001) *La ciencia jovial*. Madrid: Biblioteca Nueva
- (1984) *Más allá del bien y del mal*. Buenos Aires: Hyspamerica
- (1990) *Verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos
- Ricoeur, P. (1985) *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI
- Vattimo, G. (2002) *Diálogo con Nietzsche*. Buenos Aires: Paidós

## La hermenéutica de Luigi Pareyson y la provisoriedad de la verdad periodística

Ure, Mariano (Universidad Católica Argentina)

### 1. El mito del espejo

Durante el siglo XIX la prensa estuvo particularmente ligada a facciones políticas, las cuales editaban periódicos para la difusión de sus ideas. En el siglo XX, el uso propagandístico de la información por parte de los gobiernos, en particular durante las Guerras Mundiales, dio lugar a la desnaturalización de la parcialidad de la prensa. Allí se forjó una nueva concepción sobre la función social de los medios, la cual se extendió por lo menos hasta fines de siglo: el periodismo debía ser independiente, controlar el poder y defender los intereses de la ciudadanía.

El periodismo se posicionó, entonces, como guardián de la verdad, proponiendo un “contrato de lectura” en el que primaba la neutralidad. Las noticias debían actuar como un *espejo*, que reflejara la realidad de los acontecimientos, sin interpretaciones ni añadidos subjetivos. En esto se justifica el principio deontológico que obligaba a distinguir la información de la opinión, o el consejo de la buena práctica periodística del no adjetivar, como si la subjetividad distorsionara aquel pretendido reflejo puro.

El valor por antonomasia, en aquel periodismo, consiste en investigar y reportar la verdad, entendida precisamente como correspondencia entre lo que se piensa (o sabe), lo que se dice y lo que es. La actitud ética de la imparcialidad sería, así, una condición de la posibilidad de transmitir la verdad de los acontecimientos y de promover, desde la distancia del no tomar partido, la autonomía de los hombres.

Mientras el modelo del *espejo* se consolidaba en las organizaciones mediáticas, sufría, sin embargo, un proceso de desmitificación en lo académico, gracias al desarrollo de disciplinas como la hermenéutica, la filosofía analítica, la semiótica, la epistemología y la sociología, que daban cuenta de la irrenunciable subjetividad del conocimiento. Con la expansión del espíritu posmoderno en los años 90’ y lo que llevamos del siglo XXI, aquella desmitificación logró imponerse, dando lugar al reemplazo de la imagen del *espejo* por la del *prisma* (Davis, 1992), con la que se reconoce que el periodismo interpreta de manera diversa una misma realidad.

### 2. El concepto de verdad en Luigi Pareyson

La hermenéutica pareysoniana ofrece elementos relevantes para el análisis del potencial alcance veritativo del texto periodístico. Según el filósofo italiano, la verdad es única, un infinito inagotable que se entrega a la singularidad de la persona. A partir de allí elabora una semántica ontológica en la que el significado de lo dicho (lingüísticamente) está en lo no dicho (el ser), es decir, en lo implícito, lo que puede ser dicho ulteriormente sin jamás ser explicitado definitivamente. Por ello, hay infinitas interpretaciones, cuantitativas y cualitativas. La interpretación de la verdad en tanto inagotable permite (mejor dicho, exige) nuevas interpretaciones puestas en diálogo entre sí.

La verdad, para Pareyson, no consiste, como en la filosofía clásica, en la adecuación entre la inteligencia y la cosa, así como tampoco entre la interpretación y la realidad. La verdad es el ser en cuanto poseído de manera singular por la persona que, existiendo, interpreta y actúa en su entorno. Por eso, su acceso resulta a la vez histórico y personal: “la personalidad y la historicidad constituyen la vía de acceso y la forma de posesión antes que la fuente y el contenido de lo verdadero” (Pareyson, 1971, p. 64).



De allí concluye que la verdad, aún siendo única no es unívoca. El condicionamiento histórico y el personal del acceso a la verdad multiplican las formulaciones que pueden hacerse de ella (Pareyson, 1971, p. 61). Cualquier pretensión monopólica de la verdad se convierte, entonces, en ideología, en la que la “verdad” es utilizada como herramienta de dominio.

### 3. Historicidad y subjetividad del relato periodístico

Considerado performativamente, el relato periodístico es un acontecimiento que, como cualquier otro, se da en la historia. Su particularidad reside en que se trata de un discurso histórico sobre acontecimientos históricos. Es un acto lingüístico que reconstruye el pasado (reciente o no) y lo trae al presente. En este aspecto, el periodismo tiene similitudes con la historiografía y su metodología: el relato periodístico escribe el pasado a través de testimonios y documentación.

Además de ser histórico, el texto periodístico está inevitablemente cargado de subjetividad. La “personalidad”, en la terminología de Pareyson, los “prejuicios”, en la de Gadamer, orientan el acceso a la verdad, dando lugar a una interpretación singular, diferente de las que puedan hacer otros intérpretes.

Esto quizás resulte más evidente en las notas de opinión y los editoriales, en los que la información está acompañada de valoraciones y posiciones personales (o institucionales). Tratándose de opiniones, en las que generalmente los elementos descriptivos de acontecimientos derivados de decisiones tomadas por diferentes actores sociales se entrecruzan con referencias a cierto deber ser y, eventualmente, con predicciones sobre las posibles consecuencias, todas ellas suponen un punto de vista que no agota la totalidad de posibles horizontes. El reconocimiento de la pluralidad de opiniones, consecuente con la pluralidad de personas que interpretan acontecimientos desde sus circunstancias históricas, perfila una ética de la tolerancia y del equilibrio.

Al igual que los artículos de opinión, también las noticias sobre hechos, llamadas crónicas, son históricas y subjetivas. Esto se observa, en particular, en la selección de los temas, es decir, en la aplicación de filtros que ponderan la relevancia de los acontecimientos. La agenda mediática es, en efecto, una construcción y un recorte de la realidad que el periodista, junto con los editores y directores de los medios, considera, a su criterio, más relevante para el público. Y, a su vez, en el modo en el que cubre el acontecimiento seleccionado, en especial, el lenguaje empleado y las fuentes citadas, las cuales determinan un enfoque o marco (*frame*) que da sentido al acontecimiento (McQuail, 1998, p. 276-277).

### 4. Provisoriedad de la verdad

La verdad no puede ser representada objetivamente en el texto periodístico, ya que la noticia es una reconstrucción interpretativa sobre lo acontecido que no dice todo lo que puede ser dicho respecto del acontecimiento. En este sentido, puede asumirse que, en cuanto tal, la verdad periodística es intrínsecamente provisoria.

El carácter provisorio de la verdad, fijada a través de un marco o paradigma interpretativo en el texto informativo, habilita referencias a la idea de Karl Popper sobre el carácter conjetural del conocimiento científico, que se va aproximando a la realidad en la medida en que las teorías son falsadas. Lo mismo puede decirse, análogamente, del conocimiento no-científico generado por el periodismo: nuevas investigaciones periodísticas, la recolección de nuevos testimonios y la obtención de ulterior documentación aproximan a la verdad.

Tal aproximación no es, sin embargo, a una verdad fija. La hermenéutica pareysoniana enseña, precisamente al introducir la dimensión de la historicidad, que aquella verdad a la que accede la persona es una verdad que *va siendo*. Por lo tanto, no puede saberse (ni agotarse, ni objetivarse, ni definirse en términos absolutos), sino que se *va sabiendo*, en la misma temporalidad en la que va ocurriendo y se va interpretando. Tampoco puede, entonces, comunicarse una formulación de la verdad como si se correspondiese rectamente con cierta realidad estática.

La instancia de edición y publicación de la información supone un corte temporal que limita la representación de lo que acontece, lo cual, mientras tanto, sigue aconteciendo. De ahí que, en la cobertura de una misma noticia durante los días siguientes a su publicación, vayan apareciendo nuevos elementos. Un ejemplo es la cobertura de procesos judiciales, en la que se va reportando el avance en la investigación del delito cometido. Provisoria resulta también la verdad, en la noticia, de aquello que, debido a intereses específicos, se quiere ocultar (se puede pensar, en este caso, en el asesinato de Bin Laden, del cual difícilmente se tendrá alguna vez una versión cierta de cómo sucedió) e incluso de aquello sobre lo cual, por el contrario, existe voluntad de hacer evidente (éste es el caso, por ejemplo, del accidente aéreo del avión de Air France en el Océano Atlántico frente a las costas de Brasil en 2009, cuyas cajas negras fueron encontradas dos años después).

Todo lo informado en determinado momento es modificable (o “refutable”, para seguir la analogía con la epistemología), puesto que en el futuro pueden surgir nuevos datos, testimonios o hechos vinculados que permitan una comprensión más certera de lo que ha ocurrido. Desde ya, todo depende del alcance del recorte, siempre arbitrario, de la realidad a informar. En recortes por llamarlos de alguna manera “mínimos”, por ejemplo, si “el avión de Air France llegó a destino”, la verdad puede agotarse en un solo acto lingüístico, afirmando o negando el enunciado. En efecto, la “verdad” es que el avión no completó su ruta aérea. El problema, propiamente filosófico, reside en que ese tipo de recortes omiten la complejidad y no dan lugar a la comprensión de lo que implica simbólicamente y existencialmente que, siguiendo el ejemplo, las 228 personas del vuelo no hayan llegado vivas. En los recortes informativos “mínimos”, con enunciados simples, aun cuando su “verdad” pudiera verificarse, el texto periodístico desaprovecha su potencial revelativo. Esta última tesis demanda una aclaración sobre la noción de verdad.

## 5. Presencia y memoria de la verdad

El texto periodístico es capaz de referir a cierta realidad extramental pero, sobre todo, de desocultar la verdad. La verdad, en la tradición de la noción de *aletheia*, en la cual se supera la dimensión lógica de la correspondencia, consiste en un dejar ser en el que el hombre se comprende originariamente (Heidegger, 1952); es el resultado de una interpelación en la que estamos implicados personalmente (Gadamer, 1998, p. 59); es una posesión en la que la persona recupera su relación con lo originario (Pareyson, 1971, p. 71-72). Siguiendo esta acepción, puede pensarse que el develamiento de la verdad, en la noticia, se concreta en la apropiación hermenéutica del significado de lo acontecido o, dicho de otro modo, en la obtención de una orientación para la realización del proyecto singular de cada persona.

Así entendida, la verdad posee una presencia continua: *no es*, pero tampoco fue, ya que la verdad no está en el hecho pasado sino en la apropiación de la propuesta de orientación en la vida. *Va siendo* históricamente en la memoria, que no consiste en el simple retener (y la correspondiente capacidad de repetir, por ejemplo, lo aprendido),

sino en recordar el pasado, que supone el traerlo al presente para seguir orientándose con él. En consecuencia, la relación del sujeto con la verdad pasa de lo estrictamente cognoscitivo a lo hermenéutico. La presencia y validez de la verdad está dada, así, por aquellos que la relatan y aquellos que se sirven del acceso al flujo informativo para seguir apropiándose a sí mismos.

En esta mirada, la memoria se convierte en un elemento clave para desnudar el *ir siendo* de la verdad en su complejidad y, además, para apropiarse de su presencia. Un hecho, por ejemplo el exterminio perpetrado en Auschwitz, fue, pero su verdad se fue y se *va sabiendo*, y *va siendo* gracias a la memoria de los sobrevivientes, del testimonio de quienes han tomado contacto con ellos, o de sus hijos, del trabajo formativo de instituciones como la escuela, de las emociones que vuelve a suscitar en quienes se informan sobre lo que allí ocurrió hace más de seis décadas, etc. El aniquilamiento de la verdad, su dejar de ser, se da con el olvido. A través del olvido la verdad deja de producir efectos.

De lo anterior se desprende un nuevo cuestionamiento al potencial revelativo del relato periodístico. Tal como lo enseña la teoría de la *agenda setting*, desarrollada en los años 70', el periodismo influye en la construcción de la agenda del público, es decir, sobre los temas en los que la gente piensa (McCombs y Shaw, 1972, p. 185). Pero al mismo tiempo que introduce temas, también los quita (efecto *agenda cutting*). Por su lógica de producción, centrada en la difusión de lo novedoso, el periodismo suele no dar continuidad a la cobertura de los acontecimientos, como si lo "viejo", ya no tuviera importancia ni fuera fuente de sentido. Con este proceder "desmemoriado", el periodismo limita la injerencia de lo pasado.

## 6. De la ética de la verdad a la ética de la honestidad

El carácter provisorio, subjetivo y hermenéutico de la verdad periodística requiere una nueva deontología para los profesionales. Los códigos surgidos de los años 90' en adelante parecen haber recogido este reclamo. Sobre la base de la ya desmitificada pretensión del reflejo fiel y neutral, proponen una rejerarquización de los valores para la profesión, en la que la verdad queda reemplazada por la honestidad y el equilibrio.

El Código Internacional de Ética Periodística de la UNESCO de 1983 señala, en dos de sus nueve principios, la obligación ética de adherir a la "realidad objetiva". Esta referencia a la objetividad ya no aparece, sin embargo, en códigos posteriores, como el de la Sociedad de Periodistas Profesionales, de 1996, o el del Foro de Periodismo Argentino, de 2006. En ellos, ya no es "la verdad" sino su búsqueda y la honesta presentación de la información lo que enmarca el perfil del buen periodista. En efecto, estos códigos condenan la "distorsión deliberada" de la información, con lo cual avalan implícitamente tanto la subjetividad como el error involuntario.

Si la verdad no puede ser dicha si no desde un horizonte interpretativo subjetivo, también la imparcialidad disminuye su peso ético. Ya no se trata de reflejar la realidad sino de buscar datos, testimonios y documentación que sustenten la versión ofrecida en la noticia, y de difundirlos con honestidad. Esto supone un nuevo "contrato de lectura", que ya no genera expectativas de objetividad, ni siquiera de completitud o ausencia de error. Esta *ética de la honestidad*, entendida precisamente como honestidad intelectual, se concreta, en primer lugar, en la veracidad, es decir, en la correspondencia entre lo que se piensa (lo que se sabe, los datos que se han obtenido en la investigación periodística) y lo que se publica. Pero, además, en la explicitación de la provisoriedad de los datos contenidos en la noticia y de la parcialidad de la mirada. De allí deriva la obligación del equilibrio. En la medida en que la noticia no sea imparcial, el periodista

debe tender a la inclusión de fuentes que compensen su propio marco interpretativo, de modo que convivan, en la misma cobertura, la mayor cantidad de posibles interpretaciones sobre los acontecimientos.

¿Qué queda entonces de la verdad en el periodismo? Su búsqueda comprometida y constante; su durabilidad y conservación en la memoria. La verdad, en la *ética de la honestidad*, sigue siendo un valor, pero en tanto motivación a una investigación inteligente y audaz y a una comunicación consciente de que lo dicho contribuye a representar una realidad compleja e inagotable. Pero, sobre todo, como estímulo a la apropiación hermenéutica de la verdad por parte del público, que no es otra cosa que poner a disposición información que interpele y, así, demande decisiones autónomas sobre la manera de orientarse en la vida.

### Referencias Bibliográficas

- Davis, Richard (1992) *The Press and American Politics: the New Mediator*. Nueva York: Longman.
- Foro de Periodismo Argentino (2006) Código de Ética [véase en: [http://www.fopea.org/Etica/Codigo\\_de\\_Etica](http://www.fopea.org/Etica/Codigo_de_Etica)].
- Gadamer, Hans-Georg (1998) *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- Heidegger, Martin (1952) “De la esencia de la verdad”. En *Revista Cubana de Filosofía*, N° 10, pp. 5-22.
- McCombs, Maxwell y Shaw, Donald (1972) “The Agenda-Setting Function of Mass Media”. En *Public Opinion Quarterly*, N° 2, pp. 176-187.
- McQuail, Denis (1998) *La acción de los medios*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Pareyson, Luigi (1971) *Verità e interpretazione*. Milán: Mursia.
- Popper, Karl (1999) *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- Sociedad de Periodistas Profesionales (1996) Código de Ética [véase en: <http://www.spj.org/ethicscodeSP.asp>]
- UNESCO (1983) Código Internacional de Ética Periodística [véase en: <http://www.academiaperiodismo.org.ar/etica/unesco1.html>].

## Fenomenología y razón vital

Veloso Celia (UCA)

1. El filósofo español, siendo muy joven y buscando completar su formación académica se dirigió a la meca de la ciencia por aquellos días: Alemania. Fue allí donde compartió momentos como estudiante con grandes pensadores. Entre ellos P. Natorp, H. Cohen, E. Husserl, Scheler, por mencionar algunos. Nos dice: “*En esta ciudad he pasado yo el equinoccio de mi juventud: a ella debo la mitad, por lo menos, de mis esperanzas y casi toda mi disciplina. Ese pueblo es Marburgo, de la ribera del Lahn*”. Esta experiencia tan valorada por él le sirvió para empaparse del neokantismo, corriente de pensamiento vigente en ese momento. El neokantismo adhiere a un apriorismo lógico que lo lleva hacia una normativa en el campo del conocer. Los autores neokantianos tratan con pensamientos y formas, no con realidades y objetos. El pensamiento ordena un caos de sensaciones conformando un mundo objetivo con leyes. La realidad no es sino que “debe ser”. La estructura neokantiana es de una gran sistematicidad apoyada en deducciones de corte idealistas que se desvinculan de todos los procesos vitales y espontáneos. Se había olvidado la realidad, y las cosas mismas.

Pronto Ortega se desencantó del neokantismo. Como él mismo lo dice sentía que lo ahogaba, que no respiraba, lo vivenció como una cárcel: “de la magnífica prisión kantiana sólo es posible evadirse injiriéndola. Es preciso ser kantiano hasta el fondo de sí mismo, y luego, por digestión renacer a un nuevo espíritu.” (Ortega, 1961b, p. 25)

2. La aparición de Edmundo Husserl y su método fenomenológico significó un cambio en la interpretación filosófica, él pretende devolverle el status científico a la filosofía. El método propuesto por el filósofo alemán iba directamente a las cosas, las aceptaba como se presentaban y no les imponía la verdad sino que trataba de sacarla de ellas. Mientras que el neokantismo de Marburgo era una crítica de la experiencia; la fenomenología era una descripción intuitiva previa a cualquier construcción, o también “es descripción pura de esencias, como lo es la matemática. El tema cuyas esencialidades describe, es todo aquello que constituye la conciencia” (Ortega, 1961c, p. 254). Su pretensión era la fidelidad a lo dado afirmando la cosa en sí. Para el autor alemán el paso más grande que debía darse era reconocer en la intuición filosófica el camino de la captación fenomenológica de la esencia. Abandonando el idealismo, Husserl planteó la posibilidad de que se nos den intuitivamente entidades no estrictamente físicas. Buscó hacer que la filosofía descansara en un nuevo fundamento firme y radical: la conciencia. La conciencia muestra el fenómeno, lo desnuda y recolecta su verdadera esencia. El distinguió en la estructura del estado consciente, el acto de la conciencia (noesis) y los fenómenos a los que se dirige que son objeto de la conciencia. Así el conocimiento de las esencias sólo sería posible eliminando todas las suposiciones (pre-juicios) sobre la existencia del mundo exterior o consciente, “intuición es, por consiguiente, una función previa aun a aquella en que construimos el ser o el no ser” (Ortega, 1961d, p. 217). La fenomenología era un poderoso instrumento y por ello Ortega en 1913 dedicó dos trabajos sobre ella por considerarla la forma genuina de hacer filosofía: “*Sensación, construcción e intuición*” y “*Sobre el concepto de sensación*”. En opinión de Julián Marías en el primer trabajo Ortega examina las tres posiciones empiristas, neokantiana y fenomenológica, y pone su esperanza en la última. Respecto al segundo trabajo al filósofo español le interesa restaurar el pensamiento metafísico al igual que Husserl. Nos aclara: “Asistimos a un renacimiento de lo que Schopenhauer llamaba necesidad metafísica...Sin embargo, quiérase o no, el fenómeno se presenta con caracteres indubitables” (Ortega, 1961e, p.244). En dicho

trabajo describe el método fenomenológico, define la percepción, la esencia y el fenómeno. Sus palabras son:

“Mi acto de visión de la mesa transcurre: la mesa material motivo de mi visión se corrompe, pero el objeto “mesa que yo he visto ahora es incorruptible y exento de vicisitudes. Tal vez mi recuerdo de él sea torpe y confuso, pero la mesa que vi, tal y como la vi, constituye un objeto puro e idéntico a sí mismo. No es un objeto individual, es una esencia. La intuición individual, la llamada experiencia, puede convertirse siempre en intuición esencial.” (Ortega, 1961 f, p.253)

La pretensión de Husserl fue devolver a la filosofía, como dijimos antes, su status científico, para lo cual, era imperativo abandonar la tentación de pretender alcanzar la ciencia filosófica a través de una elaboración ecléctica de otras corrientes de pensamiento. *El incentivo para la investigación no tiene que provenir de las filosofías sino de las cosas y de los problemas.* A Husserl pertenece la frase que recogerá Ortega “¡Volvamos a las cosas mismas!”. Sin embargo, a pesar de su admiración por Husserl, el pensador español no se adscribe sin más a la posición fenomenológica ya que no ve claros su constitución y sus límites. Duda del conocimiento absoluto al que aspira Husserl con su *epojé*, considera peligroso el nuevo trascendentalismo fenomenológico y su pretensión idealista de un origen radical en la conciencia constituyente. La inquietud de Ortega se situaba en la realidad española, su vivencia era de dolor por una Patria desvertebrada, en esta circunstancia existencial, el método fenomenológico y su alternativa interpretativa le sirvió al autor español en su primera etapa del desarrollo de su pensamiento ya que le proporcionaba la evidencia del mundo natural de la vida pero según lo antedicho se desencantó de la fenomenología.

3. En 1914 el “Meditador del Escorial” escribió *Meditaciones del Quijote*, una obra clave en la comprensión de los ejes filosóficos del pensador. Allí, Ortega concibió la vida como interacción del yo y su circunstancia y a esta interacción remite todas las otras realidades. El autor entra en la fenomenología, sale de ella pero se afinca en la realidad y más profundamente en la vida. El único su-puesto que tiene que aceptar la fenomenología es precisamente el mundo natural de la vida (Cfr. Cerezo Galán, *Voluntad de poder*, 1984, p. 211) . Nos dice el autor:”Sólo con una cosa tenemos una relación íntima: esta cosa es nuestro individuo, nuestra vida:” El giro decisivo en la filosofía de Ortega consistirá en asignarle un papel nuevo al sujeto individual, cambiando el “Sujeto Trascendental” propio del idealismo por el “Sujeto Biográfico”. Es necesario volver la mirada al hombre para que se muestre su radical realidad, superando la estrechez de miras del racionalismo. La búsqueda orteguiana es de retroceso “*anábasis*” ir debajo de los principios caminar hacia atrás, retirada. Teniendo en cuenta esto, Ortega observó que la filosofía occidental se encontraba primero en el concepto del ser y segundo en el concepto de sujeto, sin embargo entiende que es necesario retroceder, esto es, alcanzar la comprensión de la vida como realidad radical; para algunos una novedad metafísica. En ésta se buscó integrar tres componentes: circunstancia, yo y proyecto. Analizando cada uno de los conceptos, la circunstancia constituye las cosas en nuestro derredor, o sea el entorno físico, la situación histórica y personal, antecedentes familiares, sociales y biológicos. Allí el paisaje cobra un lugar de precedencia ya que descubre una identidad, más aún descubre la intimidad de una raza. Es en la comprensión del paisaje que se inicia la comprensión del ser del hombre.

“Yo no soy más que un ingrediente de mi vida: el otro es la circunstancia o mundo. Mi vida, pues, contienen ambos dentro de sí, pero ella es una realidad distinta. Yo vivo, y al vivir estoy en la circunstancia, la cual no soy yo (...) Yo y la circunstancia formamos parte de mi vida.” (Ortega, 1962a, p. 63)

Primero la vida, como lo radical y después la circunstancia donde se ejecuta el proyecto del yo. La radicalidad de la vida consiste en que nada hay antes de ella, sino que en la vida hunden sus raíces todas las cosas que me rodean. Por otro lado, al analizar al yo y su proyecto, Ortega entiende que el yo se va haciendo en la faena del vivir en comunión con su circunstancia. Desde el lenguaje del paisaje el hombre se encuentra con las cosas, y en este sentido, no existe la prioridad del yo sobre las cosas, como decía el idealismo; ni tampoco de las cosas sobre el yo, como decía el realismo. Las cosas con el yo conforman la circunstancia en la que aparece la realidad primaria: la vida. Teniendo en cuenta la influencia de Husserl, Ortega expresó que es en el marco de la vida humana donde se manifiesta lo real y toma sentido para mí. “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” (Ortega, 1961g, p. 322) . Este yo está referido a realidades que no son él, sino que son de su interés y con las cuales se encuentra. Nos aclara el autor:

“La vida humana es una realidad extraña, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella, y agrega: Este fue el camino que me llevó a la idea de Vida como realidad radical. Lo decisivo en él- la interpretación fenomenológica en sentido opuesto al idealismo, la evasión de la cárcel que ha sido el concepto de conciencia y su sustitución por el de simple coexistencia de “sujeto”y “objeto”, la imagen de los Dii consentes .”(Ortega, 1961h, p. 53)

La vida nos es dada y en ella encontramos a dos componentes el yo y las circunstancias. El hombre se halla frente al mundo, con el mundo y dentro de él con una tarea a realizar que es un *drama*. Nacemos juntos, yo y mundo, y vivimos juntos como los dioses dioscuros, dioses unánimes. Ahora bien, en este hacerse de su vida consiste la libertad del hombre, quien en opinión del autor no posee una naturaleza fija sino una *historia*, una condensación de sucesos vividos, que varían y que por ello es una concepción diferente a la clásica sustancialista. Nos dice Ortega:

“(...)resulta que el hombre no tiene naturaleza- nada en él es invariable. En vez de naturaleza, tiene historia, que es lo que no tiene ninguna otra criatura. La historia es el modo de ser propio a una realidad, cuya sustancia es, precisamente, la variación; por lo tanto, lo contrario de toda sustancia. El hombre es insustancial. ¡Qué le vamos a hacer! En esto estriba su miseria y su esplendor!” (Ortega, 1961i, p. 495)

La vida se presenta pues, como lo intransferible en la cual el hombre libre decide cómo habrá de vivir, decidiendo su quehacer. Este modo de vivir debiera coincidir con el tener que ser profundo de *su proyecto o auténtica vocación personal*. Presenta entonces un nuevo imperativo que encuentra en los textos de Píndaro: “*ser lo que debes ser*” dando cumplimiento al hondo llamado vital.

El drama del vivir consiste, pues, en tener que hacernos nuestra vida, instante en instante, entre angustias y alborozos sin llegar a alcanzar la plena seguridad de sí mismo. Nos llega cargada de exigencias que deben realizarse en una circunstancia que presenta alternativas que hay que elegir. Dice también que la vida es humana es naufragio:

“La vida es en sí misma y siempre un naufragio. Naufragar no es ahogarse. El pobre humano, sintiendo que se sumerge en el abismo, agita los brazos para mantenerse a flote. Esta agitación de los brazos con que reacciona ante su propia perdición, es la cultura.. La conciencia del naufragio, al ser la verdad de la vida, es ya la salvación.” (Ortega, 1961j, p.397-398)

Braceamos en las aguas de la circunstancia. Escribimos nuestra propia biografía en cada momento y esto es lo que verdaderamente importa para el autor. Dice:

“El sentido primario y más verdadero de esta palabra vida no es pues, biológico, sino biográfico..significa el conjunto de lo que hacemos y somos, esa terrible faena –que cada hombre tiene que ejercitar por su cuenta- de sostenerse en el Universo, de llevarse o conducirse por entre las cosas y seres del mundo. Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él. Si estos actos y ocupaciones en que nuestro vivir consiste se produjesen en nosotros mecánicamente, no serían vivir, vida humana. El autómata no vive. Lo grave del asunto es que la vida no nos es dada hecha, sino que queramos o no, tenemos que irla decidiendo nosotros instante tras instante.” (Ortega, 1961k, p. 341)

Esta cuestión de vivir también acarrea inseguridad, finitud pero el hombre es radicalmente libre. La vida es libertad y fatalidad, elección y destino. La libertad le pertenece a la vida del hombre íntimamente ya que no es posible vivir sin decidirse en cada instante. Nos dice:

“Así pues, el hombre es inteligente, en los casos en que lo es, porque necesita elegir. Y porque tiene que elegir, tiene que hacerse libre. De ahí procede esta famosa libertad del hombre, esta terrible libertad el hombre es del hombre, que es también su más alto privilegio.” (Ortega, 1962 b, p.622)

Es por ello que Ortega sugiere que lo primero que debemos hacer es interpretar fielmente la circunstancia en que tenemos que ser y en la cual descubrimos nuestro proyecto vital. De allí que denomine *Razón vital* al órgano con el cual se comprende la realidad, la aprehende a la vida misma. Hacer inteligible la vida es dar razón de algo; darse cuenta de las circunstancias en que se está viviendo, abarcarla, asimilarla.

Para concluir considero que para comprender cualquier obra humana es imprescindible conocer y más aún compenetrarse con la situación vital del autor en el momento que elaboró, escribió sus pensamientos. La razón vital entiendo es el método de interpretación o hermenéutico que nuestro filósofo planteó en su tiempo.



## Referencias bibliográficas

- Escamez Sanchez, J., "José Ortega y Gasset" *Perspectivas*, Rev. Trimestral de educación comparada, UNESCO, París, Vol. XXIII, n 3-4 p. 810
- Galán Cerezo, Pedro (1984), *La voluntad de aventura*, Barcelona: Ariel Filosofía
- Lasaga Medina J., (2003), *Ortega y Gasset, Vida y obra*, Madrid: Biblioteca Nueva
- Ortega y Gasset, José (1961a) *Introducción a Velázquez*, Revista de Occidente, Madrid, Tomo VII
- (1961b) *Reflexiones de Centenario* Madrid: Revista de Occidente, Tomo IV
- (1961c) *Sobre el concepto de sensación*, Madrid: Revista de Occidente, Tomo I
- (1961d) *Investigaciones Psicológicas*, Madrid: Revista de Occidente, Tomo XII
- (1961e) *Nuevo libro de Azorín*, Madrid: Revista de Occidente, Tomo I
- (1961f) *Sobre el concepto de sensación*, Madrid: Revista de Occidente. Tomo I
- (1962a) *Unas lecciones de metafísica*, Madrid: Revista de Occidente, Tomo XII
- (1961g) *Meditaciones del Quijote*, Madrid: Revista de Occidente, Tomo I
- (1961h) *Historia como sistema*, Madrid: Revista de Occidente, Tomo VI, *Prólogo para alemanes*, Madrid: Revista de Occidente, Tomo VIII
- (1961i) *Vives*, Madrid: Revista de Occidente, Tomo V
- (1961j) *Pidiendo un Goethe desde dentro*, Madrid: Revista de Occidente, Tomo IV
- (1961k) *Misión de la Universidad*, Madrid: Revista de Occidente, Tomo IV
- (1962b), *Pasado y porvenir para el hombre actual*, Madrid: Revista de Occidente, Tomo IX
- Rovira Reich M. Mercedes, (2002), *Ortega desde un humanismo clásico*, EUNSA, Pamplona

## **Bridging the Cultural Gap – Anthropology and Hermeneutics**

Verde, Felipe (Department of Anthropology - ISCTE – Lisbon University Institute)

In Gadamer's philosophy, the idea of *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, of consciousness affected by history and language, is the mark of the finitude of understanding, but also of its possibility. Through immersion in tradition and in the history of its effects, understanding takes place as an application of the past to present concerns, in such a way that past and present become fused in a new and wider horizon of knowledge.

These central ideas of hermeneutic philosophy can be, however, a serious obstacle to a hermeneutical anthropology, given the non-continuity, and sometimes radical difference, between the horizons anthropology intends to bridge. Is it possible to understand worlds whose history, language and worldview are completely foreign to our own? And, in that case, how can we overcome the different effects of their respective traditions?

Obviously enough, the answer given by anthropology to this fundamental question has been an affirmative one, and the history of the discipline is in a certain sense the history of the ways through which anthropologists tried to fulfill such promise. To achieve it, they adopted and developed a methodological strategy (whether functionalist, structuralist, cognitivist or materialist) which, regardless of its details and labels, always constituted a *modus operandi* for contextualizing the part (a given belief, idea, ritual, myth or institution) in the cultural whole to which it belongs – a whole defined, according to cultural relativist principles, by its overall semantic and cognitive coherence. Thus husband and wife conflicts were explained as a consequence of the contradiction between social rules of residence and descent, cannibalism as a result of protein deficit, the Oedipus myth as an unconscious synthesis between contradictory ideas concerning human origins, and magic as the result of fundamental associationist principles of human thought.

Anthropologists of this kind (we may call them “modern anthropologists”) were objectivists with a hermeneutic soul, but who never discovered that soul. Without knowing it, they were in the twentieth century an anthropological version of the Romantic hermeneutists, Schleiermacher and Dilthey embodied in ethnographers anxious to capture through a methodological device, not the authors' intended meaning and intentions, but, what amounts to the same, “the native point of view”, “his vision of his world”. For them, as modernists, the native point of view was, however, just an intermediate step towards the overall goal of explaining the particular idea or belief by reference to some kind of universal principle, or explanatory law.

Such a strategy remained dominant for a long period, until in the seventies some anthropologists (“post-modern anthropologists”) gave a negative answer to the same question, embracing an extreme cultural and epistemological relativism. Science was, for them, just one worldview among others, and their refusal of the scientific ideal of their predecessors was also a refusal of the idea that we can find a language through which local beliefs and ideas could be transcended so as to reveal some kind of non-local and non-parochial, universal, truth. The main support of their critique of modernist anthropology was an “interpretive turn”, through which hermeneutics became a central term in post-modernist anthropological discourse. From then on it was acknowledged that the object of anthropology is not a collection of “facts” but an interpretive reality, a “web of meanings” (in Geertz's famous expression) which themselves require an interpretive strategy.

But despite the presumption of a radical rupture between post-modernists and modernists, a substantial continuity was maintained between them. Such continuity reveals a structural characteristic of anthropology, so structural that it persisted through the momentous change post-modernists intended to bring about. We are talking here about something that we can describe as the central aspect of the anthropologist's professional ideology – anti-ethnocentrism. Assuming that taking any aspect of their own culture as the referent for the evaluation of foreign ideas inevitably entailed an ethnocentric devaluation of those same ideas, post-modernist anthropologists, like their modernist predecessors, condemned themselves to a continuous practice of contextualization, through which what seemed absurd became plausible, what seemed illogical became logical, what seemed irrational became only apparently so. Such change in the evaluation of foreign ideas and customs was made possible by the trick of adding to the plausible, the logical and the rational one of two sentences: “according to local terms”, or “considered as a part of the whole to which it belongs”. If we follow the interpretive turn of the post-modernists, this “whole” is a “text” to be thickly described and densely interpreted; for their modernist predecessors, this “whole” was a “social organism”, a linguistic or cognitive structure, or a “cultural pattern”. But these are just terminological differences that should not hide the anthropological propensity to charitable interpretation, its inner impetus to justify the other's beliefs in what we, in the end, cannot believe.

\*

At this point we must turn our attention to hermeneutics – to Gadamerian hermeneutics. As we know, Gadamer intended his constructive argument to be an attack on Romantic hermeneutics and on a historical consciousness contaminated by the methodological ideal. As he showed, Schleiermacher's and Dilthey's ideal of a methodological interpretation of the past entailed the impossibility of understanding that past in an authentic way. In a sense, for Gadamer such an ideal entailed the falsification of the past.

As he says:

The text that is understood historically is forced to abandon its claim to be saying something true. We think we understand when we see the past from a historical standpoint – i.e., transpose ourselves into the historical situation and try to reconstruct the historical horizon. In fact, however, we have given up the claim to find in the past any truth that is valid and intelligible for ourselves. Acknowledging the otherness of the other in this way, making him the object of objective knowledge, involves the fundamental suspension of his claim to truth (Gadamer, 1961, p. 303-4).

Every word of this quotation can be transposed to anthropology. As we tried to show, anthropologists, modern or post-modern, were clones of the Romantic hermeneutists. They looked to what is foreign in order to find in it what is opaque, weird, not understandable, impossible to fit into what we can accept as plausible or realistic, as “true” in the sense we think something deserves to be so judged by our own standards. Guided by the *a priori* refusal of ethnocentrism, trying to overcome every prejudice in order to escape the particularity and contingency of their viewpoint, trying to understand everything “culturally”, anthropologists were unable to acknowledge the

simple fact that we can learn from others only if we can become their conversational partners, and that we can become so only when we can share with them an agreement concerning the relevance of some question or subject of reflection. Refusing to “impose enough of our problems and vocabulary on the dead [or the “primitives”] to make them conversational partners, they confined their interpretive activity to making their falsehoods look less silly by placing them in the context of the benighted times in which they were written” (Rorty, 1998, p. 247).

If we choose the last option (making their falsehoods look less silly by placing them in the context of the benighted times and places in which they were written or said), assuming that each culture can be understood only in its own and particular terms, the resulting picture of global human diversity will be a pointillist universe of monads without windows, condemned to an essential incommunicability.

Anthropologists, as before them Spinoza, Schleiermacher and Dilthey, separated truth from meaning and bracketed truth in order to find meanings – meanings that we can find precisely on condition that we give up the search for truth. Paradoxically, anthropology thus disconnected each human world from every other world, created walls instead of bridges, encircling each horizon in such a way that none of them was, apparently, able to bring about a fusion with any other horizon, to operate the assimilation, integration and appropriation which are the mark, and condition, of true understanding.

Contemporary hermeneutics permits a radical shift in anthropologists’ self-understanding of their own discipline, of its aims and strategies, and in the future, I believe, Gadamer’s hermeneutics will contribute to a paradigm shift in the discipline, the same shift that Heidegger and Gadamer, taking their inspiration from Hegel and not from Schleiermacher and Dilthey, introduced in the way we look at history - not as a relic to be understood historically but as something that exerts a true claim on us. We must wait for the future and see.

But to think about the relationship between anthropology and hermeneutics is also a fruitful way of thinking about hermeneutics, and this will be my final, and very brief, point. Like modernist anthropologists, I believe that the answer to the question concerning the possibility of understanding other cultures is a vehement yes, although living in post-positivist times I cannot agree that method is the condition of such understanding. As we know and hermeneutics teaches us, the non-methodological dimensions of common sense, tact, judgment, humanistic education, and imagination are enough for that – and ensured that anthropology as ethnography and independently of its theoretical and methodological self-understanding was sometimes able to show the magnificence of others understanding of being.

But can anthropology and the specificity of its challenges contribute, however modestly, to deepen the way in which hermeneutics conceives itself?

I should say yes, for the simple reason that Gadamer's hermeneutics, and hermeneutics in general, despite its universality claims, are characterized by a kind of centripetal obsession - hermeneutics always looks inwards, to ourselves, to our past, to our identity in its relation to tradition. It is very hard to find in any of the major works of contemporary hermeneutics a reflection about something which is not internal to our historical identity.

But if it is indeed true that, at least sometimes, it is possible to understand other cultures in an authentic way, we must recognize that history and commonality of tradition may be a condition, but not a necessary condition of understanding. That is, anthropology shows that underlying comprehension there must be something more powerful than belonging to the same tradition, that underlying the effects of history and

language other effects are present – as in the end hermeneutics also knows when faces (as Gadamer faces in the third and final part of *Truth and Method*) its ontological dimensions.

And there are indeed other effects than those of history, and these are the plain and ontological effects of being, irrespectively of identity or difference of place and history, human. Beyond superficial variations of time and place, or the details of different world-views and beliefs, to be human is to be concerned with what it is to be human, to be a man, a woman, an animal or a god, with what is good and what is evil, with nature, language, time, desire and death. Common subjects of reflection, universal subjects of reflection that no human being has ever ignored, and which, notwithstanding the astonishing variety of cultures, left behind – materialized in texts (written or oral), cosmologies, temples, rituals, or simply in action – an immense landscape where anthropology sought inspiration and where a promise of *Bildung* can be fulfilled irrespectively of a commonality of tradition that hermeneutics tends to considerer in its practice as a condition of understanding.

After all, as Gadamer said, "to recognize one's own in the alien, to become at home in it, is the basic movement of spirit, whose being consists only in returning to itself from what is other".

Like history, like art, like travel, but maybe more so, anthropology, because of its curiosity and fascination with worlds which are different from our own, offers the possibility of a deep movement of the spirit - and its possibilities as a learning experience are immense.

### **Bibliographic References**

- Gadamer, Hans-Georg (1961) *Truth and Method*, London, Sheed & Ward, Second, Revised Edition, 1989.  
 Rorty, Richard (1998) "The Historiography of Philosophy: Four Genres" in Rorty, Richard (1998) *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press.

## **Analítica de la existencia política. Hacia una relectura hermenéutica de la teoría postestructuralista de la hegemonía<sup>1</sup>**

Vergalito, Esteban (UNSJ)

### **I. Introducción**

El presente trabajo tiene por objetivo profundizar la lectura hermenéutica de la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau esbozada recientemente por algunos intérpretes de su pensamiento.<sup>2</sup> Habida cuenta de que esta línea exegética ha encontrado ya un principio de validación en dichos estudios previos, concentraremos nuestros esfuerzos en el desarrollo de la hipótesis que, a nuestro juicio, da sustento a este abordaje. La misma afirma que, más allá de su declarado enfoque posestructuralista, *la concepción laclauniana de lo político conlleva una perspectiva hermenéutica implícita*. Hasta tal punto ello es así, que la totalidad del complejo categorial posestructuralista empleado y reelaborado por el autor argentino recibe, en su propio texto, una traducción en clave fenomenológico-hermenéutica, aunque sin ser allí expresamente reconocida. Tal es el caso, por ejemplo, de su comprensión general de lo político, sustentada en las nociones de reactivación y de evento dislocatorio.<sup>3</sup> Pero también, en segundo término, de su teorización del sujeto, cuyo tratamiento presenta una notable analogía con la descripción de la ontología fundamental del *Dasein* ofrecida por Heidegger en *Ser y Tiempo*. En efecto, a semejanza de esta última, la conceptualización laclauniana desbroza gradualmente los rasgos constitutivos o “existenciaros” que estructuran el ser del sujeto político-hegemónico, configurando tácitamente, de este modo, una suerte de “analítica” de la existencia política familiar a la desplegada por el pensador de Messkirch en su primera gran obra.

Es esta segunda construcción teórica la que pretendemos examinar aquí, a la luz de su deuda con la ontología hermenéutica heideggeriana. Para ello, partimos de una sistematización de la categorización laclauniana del sujeto (*infra*, II), la releemos en clave explícitamente hermenéutica (*infra*, III) y concluimos con algunos breves señalamientos prospectivos (*infra*, IV).

### **II. El sujeto político-hegemónico**

Laclau arriba a su concepción madura del sujeto tras un largo decurso que atraviesa distintas formulaciones, sostenidas en marcos conceptuales diversos y no siempre convergentes. De este modo, si su consideración inicial reposaba en una tensión problemática e irresoluble entre el enfoque agencial gramsciano y la teoría estructuralista de la ideología de cuño althusseriano, centrada en la tesis de la “interpelación/constitución” imaginaria de los individuos en sujetos (Laclau, 1986, pp. 112-126 y 184-205), su intento posterior, centrado en el concepto posestructuralista de “posiciones” de sujeto articuladas al interior de la red sociosimbólica (Laclau y Mouffe,

<sup>1</sup> Este artículo sintetiza algunos resultados provisionales de nuestra investigación doctoral “Dimensiones de lo político en el pensamiento de Ernesto Laclau. Una aproximación hermenéutica”, actualmente en proceso de escritura en el marco del Doctorado cotutelado en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires) y del Doctorado cotutelado en Filosofía (Universidad de Paris VIII-Vincennes-Saint-Denis).

<sup>2</sup> El nexo entre el pensamiento laclauniano y la problemática hermenéutica ha sido advertido por Jorge Lulo (2002, pp. 226-230). Oliver Marchart, por su parte, ha explorado los vínculos entre Heidegger y Laclau, en el contexto de su investigación sobre el “heideggerianismo de izquierda” y de su relectura de la diferencia ontológica como diferencia política (Critchley y Marchart, 2008, pp. 77-97; Marchart, 2009, pp. 13-86 y 179-202).

<sup>3</sup> Hemos explorado este aspecto en una ponencia anterior (Vergalito, 2011).

2004, pp. 155-164), impedía asimismo aprehender correctamente la libertad inherente a la subjetividad político-hegemónica. Es tras ambos desplazamientos, y su consecuente recepción crítica,<sup>4</sup> que Laclau elabora su comprensión actual del sujeto, sustentada en las nociones de “falta”, “decisión” y “mito”, respectivamente tributarias de Lacan, Derrida y Sorel.<sup>5</sup> A partir de allí, la perspectiva del autor en torno al sujeto continuará siendo todavía influida por el posestructuralismo, aunque sin reducirse exclusivamente a él, avanzando en dirección a un enfoque de corte hermenéutico.

La interpretación lacaniana del sujeto desde su esencial carencia o falta, le permite a Laclau dejar de lado tanto la idea de una subjetividad enteramente constituida por la interpelación ideológica (Althusser), cuanto aquella que la asimilaba a la combinación de posiciones subjetivas dispersas en la estructura (posestructuralismo clásico). Si un núcleo negativo originario e íntimo obstaculiza la realización plena del sujeto, éste no puede ser nunca definitivamente suturado, ni por su propia agencia, ni por influencia externa. La posibilidad de reducción de lo subjetivo por lo estructural encuentra así un límite: aún cuando la red sociosimbólica condicione parcialmente al sujeto, ella no consigue determinarlo ni a conferirle un contenido último, dado que un vacío interior a aquél impide tal pretensión totalizadora.

Es justamente en el hiato producido por este fundamento ausente donde se asienta y despliega la faceta decisoria de la subjetividad política. Por la misma ha de entenderse la originaria capacidad del sujeto para auto-determinarse a través de una elección radicalmente desfundada y contingente. Dicha posibilidad electiva reposa en la libertad inerradicable del sujeto para darse a sí mismo su ser, fundada a su vez en la condición finita y abierta de la estructura en el marco de la cual él decide. En efecto, la dislocación que acompaña siempre a lo estructural funciona como condición de posibilidad de la libertad y de la decisión subjetivas, en la medida en que, a un tiempo, restringe las chances de la estructura de absorber al sujeto e inaugura un margen de autonomía para este último. De allí, pues, el vínculo suplementario que media entre subjetividad y objetividad, según el cual ambas conservan una parcial exterioridad e independencia respecto de la otra.<sup>6</sup> “Decisión” nombra, precisamente, ese momento de trascendencia relativa a la estructura gracias al que el sujeto político puede erigirse como tal y adoptar una orientación de sentido propia.<sup>7</sup>

De acuerdo con la categorización elaborada por Laclau, dicha elección comporta al menos dos dimensiones. Por una parte, implica un cierto distanciamiento respecto de la estructura vigente, un “salto” más allá de sus formas, significaciones, prescripciones, etc. Por la otra, conlleva asimismo un acto de identificación por el cual produce un efecto de innovación semántica o “creación” de sentido.<sup>8</sup> Es sólo merced a esta doble faceta que la decisión puede funcionar como clivaje para la institución tanto de una

<sup>4</sup> Ha sido Žižek (2000) quien ha señalado la incongruencia presente en *Hegemonía y estrategia socialista* (Laclau y Mouffe, 2004), entre una noción de sujeto situada en el nivel simbólico (posiciones articuladas) y otra ligada al registro de lo Real (antagonismo).

<sup>5</sup> Para una reconstrucción más detallada de las transformaciones en la teoría del sujeto a lo largo de la producción laclauiana, véase Aboy Carlés, 2001, pp. 58-64.

<sup>6</sup> Acerca del vínculo suplementario entre objetividad y subjetividad en las teorías políticas lacanianas, véase Stavrakakis, 2007, pp. 31-110.

<sup>7</sup> Sobre el vínculo entre decisión y sujeto, véase el comentario de J. H. Miller incluido en la obra crítica sobre el autor argentino y la respuesta de este último (Critchley y Marchart, 2008, pp. 269-279 y 376-380).

<sup>8</sup> Este aspecto contrasta con la dimensión de “identidad” del sujeto hegemónico: mientras que la identificación consiste en el momento de institución de nueva subjetividad (y, correlativamente, de nueva objetividad), la identidad representa el momento de sedimentación del sujeto en la estructura. Respecto de esta conceptualización, véase Laclau, 1998, pp. 114-117; Laclau y Zac, 1994, pp. 11-17 y 31-35; y Aboy Carlés, 2001, pp. 51-58.

subjetividad inédita como de una nueva objetividad. Con todo, debido a que la estructura social preexistente reduce las posibilidades transformadoras de la decisión política, ésta sólo puede desenvolverse como acción limitada, incompleta, no absoluta (en términos de la lectura laclauniana de la línea Kierkegaard-Derrida, la instancia de “locura” en que consiste la decisión es “instituyente”, pero también “regulada”; Laclau, 1998, pp. 108-120; Derrida, 1997, pp. 61-64). No obstante, aún con este carácter irremediablemente finito, el acto decisorio es capaz de producir una transformación global de sentido tanto a nivel subjetivo como objetivo.

Arribamos así, pues, a la dimensión “mítica” del sujeto político. Por ella, Laclau comprende el papel reinterpretativo cumplido por la subjetividad, toda vez que ésta se postula como principio de lectura de la situación presente y como superficie de inscripción hegemónica de diversas agencias e identidades políticas bajo una dirección común abierta al futuro. Esta faceta mítica, en tanto rasgo eminentemente político del sujeto, pone en escena el doble efecto destituyente/(re)instituyente consustancial al fenómeno político, concretizado a través de operaciones interpretativas críticas (suspensión, rechazo, oposición, etc.) y creativas (reestructuración del orden y resignificación del sentido de lo social).

En suma, la conceptualización laclauniana del sujeto político se mueve entre dos momentos analíticos distintos, pero complementarios. Por un lado, un momento de impotencia, en el que la estructura social absorbe circunstancialmente a la subjetividad, a través de su eficacia interpelatoria y la consecuente reducción del sujeto a mero conjunto articulado de posiciones estructurales. Por otro, un momento de potencia, en el que el sujeto asume su condición parcialmente externa a la estructura, decide libremente dentro del abanico de opciones abierto por la dislocación estructural e instaura un nuevo espacio mítico que destituye/(re)instituye las relaciones sociales.

### **III. Analítica de la existencia política**

Cuatro ejes conceptuales organizan nuestra relectura hermenéutica de la teorización laclauniana del sujeto político-hegemónico: a) estar-en-el-mundo; b) impropiedad; c) propiedad; d) temporeidad.

#### **a) Estar-en-el-mundo: discurso, alteridad, apertura**

Según el planteo de *Ser y Tiempo* (Heidegger, 2009), el Dasein está originariamente en-el-mundo, es decir, se halla constitutivamente abierto al mundo y a las otras existencias. Es precisamente esta triple estructura ontológica –mundaneidad, coestar, apertura– la que reencontramos en la caracterización laclauniana del sujeto. De ahí que esta última se preste a una reconsideración de sus aspectos básicos desde el hilo conductor del estar-en-el-mundo (concebido, en este caso, como estar-en-el-mundo-social).

Que el sujeto político-hegemónico se encuentra ya siempre abierto al mundo social e implicado en él, lo prueba su vínculo bivalente con este último: sin tal relación primaria con lo social, la subjetividad no podría cumplir el papel destituyente/(re)instituyente de las relaciones sociales que Laclau le asigna. Por cierto, así como el Dasein habita un mundo, la mundaneidad social es el “aquello en lo cual” el sujeto político existe. Mientras que en Heidegger esta dimensión cobra la forma de un contexto remisional configurado por el significado que para el Dasein comportan los entes a la mano que le salen al paso, en Laclau, análogamente, ese mundo social se presenta como una estructura significativa de relaciones diferenciales compuesta por



múltiples entidades sociales (palabras, acciones, prácticas, instituciones, etc.), en medio de las cuales el sujeto político se encuentra ya siempre inmerso. Tal configuración social de sentido es lo que el autor argentino denomina “formación discursiva” o, con un término incluso más cercano a Heidegger, “discurso”.

Ahora bien, el sujeto no guarda un nexo originario sólo con la formación discursiva en la que se halla situado, sino también con los demás agentes políticos. Al igual que el Dasein, que es determinado por el coestar o la referencia estructural a los otros Dasein, la subjetividad política está esencialmente atravesada por la alteridad constitutiva de los demás sujetos que habitan, junto con ella, el mismo mundo social. En última instancia, la relación antagónica que media entre sujetos político-hegemónicos que confrontan modos alternativos de significar lo social, estriba en dicho estar-con esencial, sin el cual ningún antagonismo resultaría posible.<sup>9</sup>

Por último, de las modalidades afectivas y comprensivas que definen la aperturidad del Dasein, sin duda las principales se verifican en la ontología del sujeto elaborada por Laclau. En su existir fáctico, éste se halla igualmente arrojado en el mundo y se proyecta libremente asumiendo sus posibilidades de ser (Laclau, 2000, p. 60). Tal proyección se desarrolla y explicita en la capacidad interpretativa crítico-creativa que define a la subjetividad política, la cual remite, a su vez, a su esencial dimensión de sentido (entendiendo, por este último, el horizonte de despliegue de su ser comprensivo-interpretativo). La discursividad, finalmente, en tanto posibilidad de articulación significativa de la proyección arrojada del sujeto político, codetermina el ser comprensivo-afectivo de este último.<sup>10</sup>

## **b) Improperidad: absorción, subjetivación, sedimentación**

El análisis heideggeriano de la cotidianidad del Dasein permite iluminar otros aspectos de la subjetividad político-hegemónica. Concretamente, la circummundaneidad, el uno y la caída, han de servir aquí de pistas para la exploración de su modalidad impropia de ser.

Si el rasgo distintivo del trato inmediato y regular del Dasein con el mundo consiste en una ocupación circunspectiva referida a los entes intramundanos, tal familiaridad implica su absorción y consecuente pérdida en el contexto remisional por ellos configurado. Pero, ¿no es el mismo efecto reductor el que produce la objetividad estructural con el sujeto, a través de su mecanismo de interpelación ideológica, al reconducirlo a mera “posición”? En ambos casos, por cierto, la posibilidad de la existencia de alcanzar un ser propio resulta disuelta al quedar incorporada a una red social que dispersa su identidad y neutraliza su capacidad de auto-apropiación.

<sup>9</sup> Más aún, desde una relectura inversa que interprete a Heidegger a través de Laclau, un principio de antagonismo puede advertirse en el mismo concepto de ser-con (*Mitsein*), tal como es caracterizado en *Ser y Tiempo* (Heidegger, 2009, pp. 137-145). Como ha hecho notar Carlos Belvedere (2006, pp. 23-30), la concepción heideggeriana del coestar entraña un cierto “momento hobbesiano”, por lo demás familiar al hobbesianismo subyacente en Laclau (Rinesi, 2005, p. 228; Sztulwark, 2004).

<sup>10</sup> De este modo, hasta la noción laclauiana de “discurso”, formulada con ayuda de instrumentos conceptuales posestructuralistas, comporta tácitamente el enfoque hermenéutico que ve en dicha “articulación significativa” no sólo el precipitado estructurado de una intervención político-hegemónica, sino la condición de posibilidad del mismo, esto es, la capacidad de articulación de significados inscrita en la ontología de la existencia política, que torna factible cualquier producción discursiva ónticamente dada. Por lo demás, la dimensión del “afecto”, puesta de relieve en los últimos trabajos del autor argentino desde una perspectiva psicoanalítica (Laclau, 2005, pp. 142-149), se sitúa en el mismo plano ontológico en el que Heidegger tematiza la afectividad del Dasein (Heidegger, 2009, pp. 153-161).

El fenómeno concomitante al anterior es el desarraigo de la existencia respecto de sí misma y su reclusión en un ente anónimo. Heidegger recurre a la figura del “se” o del “uno” para dar cuenta de esta situación, y a los conceptos de dominio, publicidad, alivianamiento, etc., para retratar el estado del sí del Dasein bajo el signo del unomismo. La misma disolución, dispersión y sujeción es la que parece sufrir el sujeto político cuando su ser propio es dominado por la impersonalidad característica de la red sociosimbólica. Como le ocurre al Dasein, el sí de la subjetividad política pasa a ser, entonces, a la vez todos y nadie, imposibilitándose así la emergencia de su sí mismo singular.

Por último, idénticos caracteres definen los conceptos heideggeriano de habladoría y laclauiano de sedimentación, aludiendo ambos al modo naturalizado, repetitivo, prescriptivo y clausurado de darse el sentido del mundo en la cotidianidad. En tanto que la primera noción define la peculiar modalidad discursiva del Dasein durante su caída en el uno, la segunda aprehende el aspecto que una cierta formación discursiva reviste para la subjetividad política absorbida por ella, una vez que sus orígenes contingentes han sido olvidados. En los dos marcos teóricos, esta clase de discursividad produce una anulación de las posibilidades interpretativas críticas y creativas de la existencia, expresada alternativamente como “ambigüedad” (Dasein) o como neutralización de la capacidad destituyente/(re)instituyente (sujeto político-hegemónico).<sup>11</sup>

### **c) Propiedad: distanciamiento, libertad, identificación**

Al dar paso a la consideración del ser propio de la existencia, el paralelismo entre los tratamientos heideggeriano y laclauiano se intensifica. En este nuevo plano analítico, la serie conceptual empleada por Laclau para describir el momento de emergencia del sujeto presenta una notable homología general con la secuencia invocada por Heidegger para caracterizar la modalidad propia de ser del Dasein. En efecto, esta última resulta posible gracias a los siguientes momentos: a) retorno a sí del Dasein desde su estado de absorción y pérdida en el uno (adelantamiento), con la consecuente distanciamiento respecto de él; b) apertura de la posibilidad de ser sí mismo (libertad) y de la propia capacidad de opción (elección); c) efectivo decidirse por esta posibilidad (resolución). Siguiendo un camino similar, la categorización laclauiana transita del distanciamiento del sujeto respecto de la estructura que lo ha absorbido previamente (la decisión como “salto”) a su auto-constitución a través del acto de identificación (la decisión como “creación”), a través del paso intermedio de la libertad ganada a lo estructural para dicha decisión. Ahora bien, al igual que en la analítica del Dasein, en este segundo caso tampoco el acto decisorio reemplaza ni desplaza definitivamente al mundo del que parte, y dentro de cuyo ámbito todavía se mueve: la decisión es la instancia por la que el sujeto político-hegemónico puede habitar de otro modo el mundo social, pero en ningún caso desentenderse o evadirse de él. Es sólo en el interior de este último que la subjetividad política puede “decidirse” por su ser propio, auto-instituirse y, al mismo tiempo, (re)instituir lo social.<sup>12</sup> De allí que tal acción electiva sea un momento de locura tan “instituyente” como “regulado”.

<sup>11</sup> En ello consiste, precisamente, el momento de “sedimentación” del sujeto hegemónico, en el que éste queda incorporado a una cierta objetividad social sedimentada y reducido a identidad estable interna a la misma.

<sup>12</sup> Al igual que en el vínculo entre la resolución existencial y el estado interpretativo público sobre el que ella actúa, la decisión político-hegemónica interviene sobre lo sedimentado “siempre desde él y contra él, y, sin embargo, en pro de él” (Heidegger, 2009, p. 397).

#### d) Temporeidad: finitud, historicidad, reactivación

El perfil hermenéutico de la concepción laclauniana se completa con el carácter eminentemente tempóreo e histórico del sujeto político. En profunda afinidad con las líneas fundamentales de *Ser y Tiempo*, también en la teoría de la hegemonía la temporalidad originaria y la finitud funcionan como condiciones de posibilidad del acaecer de un ser eminentemente histórico:

en la medida en que toda ‘trascendentalidad’ es ella misma vulnerable, todo intento de espacializar el tiempo finalmente fracasa, y el espacio mismo pasa a ser un evento. La irrepresentabilidad en la última instancia de la historia es la condición de nuestra radical historicidad. Es en nuestra pura condición de evento, que se muestra en los bordes de toda representación, en las huellas de temporalidad que corrompen todo espacio, donde encontramos nuestro ser más propio, que se confunde con nuestra contingencia y con la dignidad inherente a nuestra índole perecedera. (Laclau, 2000, p. 99)

Igual el Dasein, pues, el sujeto político conceptualizado por Laclau es, en cuanto intrínsecamente temporal, también finito e histórico. En ambos casos, el acontecer se halla inmediata y regularmente bajo la influencia de un sentido instituido que conlleva determinadas alternativas de ser (la interpretación pública “mediana” que implica ciertas “posibilidades de existencia”, en Heidegger; las significaciones “socialmente sedimentadas” que comportan un modo específico de “institución de lo social”, en Laclau). Asimismo, en las dos consideraciones, la explícita recuperación y actualización de dichas opciones depende de un acto electivo (denominado “resolución” en *Ser y Tiempo* y “decisión” en *Nuevas reflexiones...*) y rehabilitador (“reiterativo”, en terminología heideggeriana; “reactivador”, en léxico husserliano-laclauniano), capaz de transformarlas y reinscribirlas en el presente propio del acontecer histórico.<sup>13</sup> A través de esta acción electivo-rehabilitante, efectuada sobre el trasfondo un entramado previo de significaciones compartidas y legitimadas, y operativa según la doble modalidad negativo-positiva de un cuestionamiento crítico y de una apropiación creativa, el ente histórico alcanza su modalidad propia de ser y transforma el legado que ha recibido en proyecto histórico actual (según Heidegger, forja su “destino”; para Laclau, construye un “mito” reinstituyente del sentido de lo social).

#### IV. Balance y prospectiva

Aún cuando la pretensión de sacar a luz la hermenéutica implícita en el posestructuralismo laclauniano no encuentre aquí más que una instancia parcial e insuficiente de validación, la homología de conjunto y las numerosas analogías específicas identificadas entre nuestro autor y Heidegger evidencian la fertilidad de la hipótesis de lectura que ha guiado la presente indagación. Si bien las diferencias de registro teórico y de categorización existentes entre las concepciones del Dasein y del sujeto político-hegemónico impugnan una asimilación inmediata de ambos discursos

---

<sup>13</sup> Es digna de mención la convergencia tendencial de los conceptos de “repetición” (Heidegger) y de “reactivación” (Laclau): en efecto, ambas nociones subrayan que la recuperación interpretativa de lo históricamente ya acaecido no consiste en su simple reedición, tal y como se ha dado previamente, sino en una reapertura actualizadora de sus posibilidades de ser (Heidegger, 2009, p. 399; Laclau, 2000, p. 51).

filosóficos, cabe observar, en el paso de *Ser y Tiempo* a *Nuevas reflexiones...*, el inicio de un original y sistemático ejercicio de aplicación de nociones capitales de la fenomenología hermenéutica al ámbito sociopolítico. De allí que, en lugar de una “ontología política” a secas, definida por una radical politización de las premisas heideggerianas,<sup>14</sup> advirtamos en la producción de Laclau un vínculo más complejo, signado por la progresiva formulación, a partir de aquéllas, de una *ontología de lo político*. El doble genitivo contenido en esta expresión permite comprender la construcción teórica laclauiana, a un tiempo, como una reflexión filosófica ontológica centrada en el despliegue de los rasgos constitutivos del fenómeno político y como una filosofía política de corte netamente ontológico. Es tarea prioritaria de investigaciones ulteriores elucidar nuevas facetas de dicha elaboración conceptual, trazar los límites de su proximidad con el pensamiento de Heidegger, precisar su ubicación relativa al interior del panorama filosófico contemporáneo e interpelarla críticamente desde enfoques hermenéuticos alternativos.

### Referencias Bibliográficas

- Aboy Carlés, G. (2001). *Las dos fronteras de la democracia argentina. La reformulación de las identidades políticas de Alfonsín a Menem*. Rosario: Homosapiens.
- Belvedere, C. (2006). *Semejanza y comunidad: hacia una politización de la fenomenología*. Buenos Aires: Biblos.
- Critchley, S. y Marchart, O. (comps.) (2008). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires: FCE.
- Derrida, J. (1997). *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Laclau, E. (1986). *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*. Madrid: Siglo XXI.
- (1998). “Deconstrucción, pragmatismo, hegemonía”. En Mouffe, Chantal (comp.) (1998). *Desconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós, pp. 97-136.
- (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, E. y Mouffe, Ch. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, E. y Zac, L. (1994). “Minding the Gap: The Subject of Politics”. En Laclau, E. (ed.) (1994). *The making of political identities*. Londres: Verso, pp. 11-39.
- Lulo, J. (2002). “La vía hermenéutica: las ciencias sociales entre la epistemología y la ontología”. En Schuster, F. (2002) *Filosofía y métodos de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Manantial, pp. 177-235.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: FCE.
- Rinesi, E. (2005). *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*. Buenos Aires: Colihue.
- Stavrakakis, Y. (2007). *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo-UNLP.
- Sztulwark, D. (2004). “¿Puede la trascendencia configurar luchas radicales?”. Disponible en:

<sup>14</sup> Tal es la tesis abonada por Marchart (2009, pp. 195-202).

[http://www.grupomartesweb.com.ar/index.php?option=com\\_content&view=article&id=178:sztulwark-ipuede-la-trascendencia-configurar-luchas-radicales&catid=45:textos-general&Itemid=58](http://www.grupomartesweb.com.ar/index.php?option=com_content&view=article&id=178:sztulwark-ipuede-la-trascendencia-configurar-luchas-radicales&catid=45:textos-general&Itemid=58)

Vergalito, E. (2011). “La conceptualización fenomenológico-hermenéutica de lo político en el pensamiento de Ernesto Laclau: reactivación y dislocación”. En *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico N° 3: “Fenomenología y política”. Madrid: UNED. Disponible en:

[http://www.uned.es/dpto\\_fim/invfen/Inv\\_Fen\\_Extra\\_3/31\\_VERGALITO.pdf](http://www.uned.es/dpto_fim/invfen/Inv_Fen_Extra_3/31_VERGALITO.pdf)

Žižek, S. (2000). “Más allá del análisis del discurso”. En Laclau, E. (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, págs. 257-267.

## El giro hermenéutico de John McDowell

Vila, Juan (UBA)

### Introducción

En este trabajo voy a hacer tres cosas. Primero, tomando como hilo conductor la obra *Mind and World* de John McDowell, voy a mostrar una tensión inherente a su concepto de “demanda racional” que tiene que ver con la relación entre las *reglas* racionales y la *génesis* de las mismas. Segundo, expondré brevemente una solución a dicha tensión desde una rama del naturalismo: la teleosemántica. Por último, voy a sugerir que el proyecto teleosemanticista no alcanza a solucionar la tensión porque no logra comprender la riqueza del planteo de McDowell.

### 1. Génesis y estructura de las demandas racionales

En un ensayo de *L'Écriture et la différence*, titulado “‘Genèse et structure’ et la phénoménologie”, Jaques Derrida sostiene que la fenomenología trascendental se nutre de una tensión interna entre, por un lado, una “exigencia *estructuralista* que conduce a la descripción comprensiva de una totalidad, de una forma o de una función organizada según una legalidad interna, y en la que los elementos no tienen sentido sino en la solidaridad de su correlación o de su oposición” y por otro lado, una “exigencia *genetista*, es decir, el requerimiento del origen y del fundamento de la estructura” (Derrida, 1967, p. 233). Esta capacidad que tiene la génesis de roer toda idealidad se contrapone a la mirada de una legalidad objetiva que quiere, precisamente en virtud de su legalidad, sustraerse de las condiciones *fácticas* (y por ello, temporales) de su realización.

Siguiendo esta distinción, quisiera marcar ahora una tensión similar al interior de la obra de John McDowell, principalmente en su opus magna, *Mind and World*. La principal preocupación sobre la que interviene este libro es que la epistemología analítica contemporánea ha impuesto un hiato irreparable entre la Mente, entendida como la sede del libre ejercicio de capacidades conceptuales, y el Mundo, entendido como un ámbito de inexpugnables leyes causales. La pregunta que aborda McDowell llegado a este punto es: *¿cómo comprender la mente humana como siendo responsable ante el mundo?* Que entre mente y mundo exista una relación de responsabilidad [*answerability*] significa que dicha relación es normativa, esto es, que la corrección de los juicios o creencias de un sujeto depende de *cómo son las cosas* en un mundo que ejerce una constrictión racional sobre nuestro conocimiento empírico, de modo que nuestras creencias *responden* a demandas racionales objetivas *que nos muestra* el mundo. Al comprender la Naturaleza como desprovista de significado y regida únicamente por leyes causales (extensionales), la epistemología contemporánea es incapaz de insertar la racionalidad del hombre en la Naturaleza y sobreviene una escisión: el hombre, en tanto es un ente natural, tiene un pie en la naturaleza causal, y en tanto es un ser racional (esto es: *responsable*), tiene un pie en un ámbito estructurado como “espacio de las razones”. Los distintos intentos de conciliar esta escisión (el reduccionismo, el idealismo, etc.) son producto de esta “ansiedad metafísica” que se produce cuando se identifica lo natural con la legalidad propia de la ciencia físico-matemática.

Fiel a esta visión naturalista del hombre, McDowell debe responder la pregunta arriba formulada de un modo original y sin reponer la escisión del hombre como un ser “pseudo-natural”. Y aquí sobreviene la tensión que quiero mostrar. En primer lugar,

McDowell defiende la idea de que las demandas racionales son constituidas en un proceso concreto de adquisición de capacidades conceptuales por parte de la actividad humana. Lejos de ser estructuras “desvinculadas” y “abstractas”, las demandas racionales adquieren su sentido y fuerza normativa en el desarrollo concreto de las capacidades conceptuales del hombre. Éstas no son innatas; sino que son potencialidades del organismo humano que serían irrealizables sin el esfuerzo de una “instrucción”, aquello que McDowell mienta bajo el concepto de *Bildung*. Con la *Bildung*, el hombre adulto se encuentra, por así decir, “entrenado” a ser racional. McDowell expresa esta idea diciendo, en un vocabulario wittgensteiniano, que las demandas racionales son parte de nuestra *forma de vida (Lebensform)*. Pero, en segundo lugar, McDowell reconoce que la objetividad de las demandas racionales no podría estar constituida solamente por la *Bildung*, pues, si así fuese, éstas serían relativas a los modos de interacción de cada grupo humano, dando lugar a un relativismo historicista. Para McDowell, en cambio, las demandas racionales “...están ahí en todo caso, seamos o no seamos capaces de responder ante ellas...” (McDowell, 2003, p.140). No olvidemos que en la economía de su pensamiento, las “razones” son “descubiertas” en el mundo, y no en las convenciones histórico-culturales de los hombres.

Como puede verse, la subrepticia tensión entre *historia y estructura*, que ya Derrida había advertido en la fenomenología de Husserl, vuelven a confrontarse en el proyecto de la elucidación mcdowelliana de la racionalidad humana. En su planteo, la tensión surge cuando se quieren satisfacer dos requisitos: (a) dar cuenta del *origen* de las demandas racionales en el contexto de la *historia natural* del hombre, y (b) dar cuenta de la *objetividad* como un fenómeno relativo a la *verdad* y no a meras prácticas sociales. Como vemos, las exigencias de una explicación *estructural* y las de una explicación *genética* proporcionan modelos mutuamente conflictivos, pero a su vez necesarios. A continuación veremos cómo el proyecto teleosemanticista se erige como un intento de superar dicha tensión.

## 2. La propuesta teleosemanticista

En la literatura contemporánea, no han faltado quienes consideren que todo el proyecto mcdowelliano debería considerarse como un preámbulo, o un capítulo del proyecto teleosemanticista. Para entender cabalmente este proyecto, nos sirve contrastarlo con la clásica teoría causal de la referencia. Según la teoría de la referencia, el contenido de una creencia era aquél objeto u evento que la *causaba*. Por tanto el contenido de una creencia como “Allí hay una serpiente” se determina por aquello que la causó, a saber, una serpiente. La obvia debilidad de este planteo es su incapacidad de explicar el error, pues la misma creencia podría haber sido causada, digamos, por una rama, o por una serpiente de juguete. Pero dado que la relación causal determina el contenido, tendríamos que decir que el contenido nunca *deja* de corresponder, nunca es *falso*.

La teleosemántica intenta explicar el contenido semántico de una representación mental apelando al análisis biológico de las *funciones evolutivas* (Papineau, 2006, p. 3). El contenido de una representación mental está determinado por la función biológica que viene a cumplir. Por ejemplo: la función biológica de la creencia “Allí hay una serpiente” podría ser activar un mecanismo de escape: salir corriendo. Por lo tanto, la verdad o falsedad de esa creencia está determinada por *un estado de cosas objetivo*, a saber, por la serpiente que está allí. Así, el teleosemanticista puede distinguir *lo que dice* una creencia (su contenido semántico) de *lo que causa* la creencia (un estado de cosas objetivo). La proposición “Hay una serpiente” es correcta sólo en el caso de que lo que

la causa sea una serpiente, y no una rama, porque la función biológica de esa creencia era precisamente escapar a las serpientes. Con el concepto de *función*, entonces, el teleosemanticista intenta dar una elucidación naturalista del contenido de una creencia y de su relación normativa con el mundo objetivo, es decir, es un intento de explicar *la responsabilidad de lo mental*.<sup>1</sup>

Ahora bien, ¿en qué medida esto responde a la tensión antes expuesta? El proyecto teleosemanticista se vuelve atractivo cuando parece poder cumplir ambas exigencias (la *estructural* y la *genética*) sobrepasando la tensión que subsiste en el planteo de McDowell. La exigencia estructural es satisfecha desde el momento en que una estructura (la *función biológica*) se sustrae de sus condiciones concretas (como son las causas de una creencia individual) y puede dar lugar a la posibilidad de que una creencia sea *falsa*, es decir, hay una relación normativa. Pero la “verdad” de un juicio empírico no es nada independientemente del mecanismo interpretativo que ha *evolucionado* funcionalmente para la especie humana. La teoría biológica de la evolución permite dar cuenta del *origen* de estas funciones. Pero en esta reconstrucción el historicismo no tiene lugar, pues bajo la multiplicidad de tradiciones posibles que entrañan una *Bildung* descansa una naturaleza humana común: *la naturaleza común de la especie biológica*. Así, la teleosemántica satisface los dos requisitos que tensionaban el pensamiento mcdowelliano: (a) da cuenta del *origen* de las demandas racionales en el contexto de la *historia evolutiva* del hombre, y (b) da cuenta de la *objetividad* de las demandas racionales abriendo la posibilidad del *error* para con las mismas.

### 3. Hermenéutica de la historia natural

Vimos cómo la teleosemántica es capaz superar la tensión entre *génesis* y *estructura* presente en el planteo mcdowelliano. Otra ventaja que hace al proyecto atractivo es que la teleosemántica responde al proyecto naturalista desde un punto de vista metodológico: la ciencia natural encargada de explicar las relaciones epistemológicas que hay entre el pensamiento y las demandas racionales es la *biología*. Por eso se ha reprochado a McDowell la total ausencia de referencias de una teoría tal en su famoso libro *Mind and World*. Incluso se ha sugerido que el “espacio lógico de las razones” debería identificarse al “espacio lógico de las funciones” (MacDonald, 2006, p. 228). Pero, ¿es esta identificación correcta?

Cuando McDowell presenta la idea de *Bildung*, dice que ésta es necesaria para la adquisición de las capacidades conceptuales, que no son otra cosa que la capacidad de responder a las demandas racionales. Ahora bien, para comprender aquella facultad que se “adquiere” a partir de la *Bildung*, McDowell curiosamente apela a la ética aristotélica, en particular a la idea de φρόνησις. Para Aristóteles la φρόνησις es una facultad que se adquiere mediante una praxis continuada en el seno de una determinada vida moral. Como han observado varios autores (Rüdiger Bubner, Axel Honneth) esta praxis, que McDowell desea recoger con el nombre de *Bildung* tiene un carácter

<sup>1</sup> Hay principalmente dos rasgos de la función biológica que, como dice Papineau, la hacen un candidato atractivo para caracterizar las demandas racionales. En primer lugar, son *irreducibles* a propiedades físicas. Esto se debe a que las funciones biológicas son *múltiplemente realizables*, es decir, que pueden ser instanciadas por entidades heterogéneas desde el punto de vista estructural. Por ejemplo, el ‘ala’ de una mosca y el ‘ala’ de un cóndor tienen la misma propiedad funcional pero difieren en su *estructura*. La segunda característica atractiva de las funciones biológicas reside en el hecho de que, si bien son irreducibles a propiedades físicas, les supervienen. Esto significa que las funciones biológicas están, en última instancia, determinadas por su microestructura, de modo tal que no puede haber dos objetos estructuralmente idénticos y sin embargo funcionalmente diferentes. Como puede verse, ambas notas contribuyen a la idea de un análisis naturalista, mas no reductivo, de la normatividad de lo mental.



*hermenéutico*. La referencia mcdowelliana a la *Ética a Nicómaco* (1095b4) apunta a mostrar esto. Allí, el estagirita afirma que “...para ser capaz de ser un competente discípulo de las cosas buenas y justas, y en suma, de la política, es menester que haya sido bien conducido por sus costumbres” (Aristóteles, 1985, p. 135). Aristóteles emplea una forma participial del verbo ἀκούω (que literalmente significa “escuchar”) y que en esta forma frecuentemente asume el sentido de un “prestar atención” o un “obedecer”. Aristóteles parece querer decir que *reconocer* un hecho del mundo como involucrando un conflicto ético supone que el agente *ya* dispone de una “pre-comprensión” que lo guía en la deliberación moral, pues sin esta guía, la problematicidad no tendría lugar. “El único punto de vista desde el cual uno puede abordar la cuestión de si esas razones son razones auténticas es el punto de vista en que uno se encuentra precisamente porque posee ya una perspectiva ética específica” (McDowell, 2003, p. 168). Indudablemente, el objeto de la interpretación que McDowell hace de la ética aristotélica es emplearla como modelo para comprender las relaciones epistemológicas que hay entre la mente y el mundo, esto es, la *responsabilidad*. Si tuviéramos que aplicar este modelo a la propia praxis epistemológica, tendríamos que decir que el hecho de reconocer un hecho del mundo (la serpiente frente a nosotros) como involucrando una demanda racional para una creencia (“allí hay una serpiente”) supone que el agente *ya* dispone de una “pre-comprensión” que lo guía en la deliberación epistemológica.

Pero la teleosemántica no parece acomodarse bien a este modelo. Cuando uno especifica el contenido de un pensamiento a través de la función biológica que ese estado tiene, se está aplicando una noción teórica bien comprendida [*función biológica*] a partir de otra disciplina respetable [la *Biología*] para facilitar la caracterización y la organización de los datos en un dominio supuestamente diferente [*el propio de la ciencia natural*]. Pero entonces la pretensión del funcionalismo para dar cuenta de la *responsabilidad* supone la previa adquisición de la misma por parte de los propios investigadores, supone el discernimiento conceptual que McDowell quiere señalar como *ya presente* en la experiencia de cada sujeto epistemológico. Todo se hace *desde dentro* del espacio lógico de las razones, no desde “afuera”. Esto no significa otra cosa que, desde la perspectiva del involucramiento, “tener tal o cual función biológica” no es *para mí* una razón para creer tal o cual cosa. *Este* es el sentido de la apelación a la imagen de Neurath: el barquero que construye su barco mientras lo navega (McDowell, 2003, p. 139).

Esta distinción metodológica de perspectivas no implica en modo alguno que el fenómeno de la normatividad (que involucra tanto las relaciones epistemológicas como las morales) no tenga una base absolutamente natural, pero sí implica que no debemos *identificar* lo que llamamos “natural” con lo que pueda ser descripto en términos científicos. El paso apropiado para investigar las demandas que nuestra *forma de vida* nos impone, en tanto somos *animales responsables*, no es una disciplina biológica, sino más bien una dimensión de análisis que asumiría la forma de una “hermenéutica” de nuestra historia natural. La idea, que McDowell toma de Wittgenstein, de una “historia natural” (*Naturgeschichte*) responde precisamente a la *exigencia genética* denunciada por Derrida. Y en esta irreductibilidad de la responsabilidad se satisface la *exigencia estructural* de las demandas racionales: su objetividad basada en la universalidad de la *especie humana*. Al preguntar, como *animales* y como *filósofos*, por la génesis y la estructura de la racionalidad, debemos comprender, como Neurath, que no podemos saltar del barco para hacernos esa pregunta.

**Referencias bibliográficas**

- Aristóteles (1985), *Ética Nicomáquea*, (trad. J.P. Bonet), Madrid: Gredos
- Derrida, J. (1967), *L'Écriture et la différence*, Paris: Éditions du Seuil, pp. 229-253
- McDowell, J. (2003), *Mente y Mundo*, (trad. M. A. Quintana Paz), España: Sígueme S.A.
- Smith, N. (Ed.) (2002), *Reading McDowell*, London: Routledge
- MacDonald, G. & C. (Eds.) (2006), *McDowell and his critics*, USA: Blackwell, pp. 222-240
- Papineau D., MacDonald, G., (Eds.) (2006), *Teleosemantics*, NY: Oxford University Press, pp. 1-23

## Hermenêutica enquanto fenomenologia do “como”: o “Natorp Bericht” de Heidegger

Roberto Wu (Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC)

A publicação do texto *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles: indicação da situação hermenêutica*, também conhecido como Informe Natorp (*Natorp Bericht*), tornou possível uma clareza maior sobre a importância da hermenêutica na obra de Martin Heidegger, visto que disponibilizou elementos e relações que não se tinha acesso anteriormente. Pode-se perceber a ênfase na palavra hermenêutica, apesar de sua interconexão com a ontologia e a fenomenologia, na medida em que a tarefa da filosofia é definida em termos de uma hermenêutica da facticidade, isto é, a vida mostrando a si mesma em sua própria mobilidade (*Bewegtheit*)<sup>1</sup>. Essa tarefa deveria ser realizada por meio de uma interpretação fenomenológica da obra de Aristóteles, a respeito do âmbito da vida humana que se expressa em termos heideggerianos como queda, ocupação, cuidado, dentre outros. No Informe Natorp, a ênfase está na palavra interpretação, pois é ela que tem de tornar visível o “como” (*Wie*) da vida fáctica, um como que não pode ser reduzido a um “quê” (*Was*), já que a pesquisa é sobre a mobilidade da vida fáctica, que não pode ser apreendida teoreticamente, mas apenas por meio da descrição fenomenológica. O objetivo do presente texto é identificar e explicitar a abordagem hermenêutica no Informe Natorp, como indicação fenomenológica dos conceitos fundamentais da vida fáctica em seu “como” constitutivo. Para isso, interpretar-se-á a primeira parte do Informe, isto é, o desdobramento do “como” em indícios formais da vida fáctica.

### I. As condições de interpretação

No Informe Natorp, é possível encontrar uma articulação interdependente de ontologia, fenomenologia e hermenêutica. Contudo, a importância do texto de 1922 não reside, de forma alguma, em apresentar uma versão preliminar dos temas de *Ser e tempo*. Na verdade, o objetivo do Informe Natorp é uma interpretação do ser da vida fáctica a partir da mobilidade fundamental correlativa à inquietação (*Bekümmern*) e não uma elaboração da questão sobre o sentido do ser tal como seria desenvolvida posteriormente. Nesse texto, há uma profusão de conceitos que desempenham o papel de clarificar a conexão entre as três abordagens acima, conexão que se transformaria sutilmente nos anos seguintes até a publicação de *Ser e tempo* em 1927. O propósito desse artigo é delinear a importância do termo “como” (*Wie*) na articulação entre a ontologia, a fenomenologia e a hermenêutica, especialmente na sua relação com esta última. O conceito de hermenêutica possui um acento expressivo no Informe Natorp, em contraste com a forma discreta e implícita de *Ser e tempo*; em outros termos, pode-se dizer que *Ser e tempo* incorpora a hermenêutica em seu próprio movimento articulativo, mesmo quando não se menciona esse termo, ao contrário da discussão mais enfática no Informe Natorp.

O próprio título do Informe Natorp delinea os propósitos heideggerianos: “Interpretações fenomenológicas de Aristóteles: indicação da situação hermenêutica”. Em primeiro lugar, essa obra investiga o tipo de interpretação que é, ela mesma, uma forma de apreensão fenomenológica do ser da vida fáctica. A interpretação não significa aqui um método que leva a uma compreensão final de algum tipo de objeto, como na

<sup>1</sup> Sigo a tradução de Courtine (Heidegger, 2002) que verte *Bewegtheit* por *mobilité*, termo que se distingue de *Bewegung* enquanto *movimento*. Para mais detalhes sobre essa diferença, confira o estudo de Carmem Segura Peraíta (2002).

hermenêutica clássica, mas a explicitação da vida fáctica em sua própria mobilidade. Esse tipo de aproximação não toma a vida como algo que pode ser examinado objetivamente, como se o investigador não tivesse qualquer tipo de relação com esse suposto objeto. A interpretação tem que tornar visível o fenômeno da vida; portanto, é preciso assumir que a interpretação está sempre relacionada com a tarefa fenomenológica de tornar o ser do fenômeno visível por si mesmo. Esse objetivo pressupõe a clarificação da situação hermenêutica, que consiste nas condições da compreensão e da interpretação. Assim sendo, a interpretação fenomenológica ou hermenêutica fenomenológica tem a pretensão de possibilitar uma indicação (*Anzeige*) da situação hermenêutica, isto é, que o ser da vida fáctica se mostre por si mesmo na clarificação das condições hermenêuticas nas quais se move. Essa indicação tem o caráter de uma indicação formal (*formale Anzeige*), o que implica uma abordagem que torna visível a vida fáctica a partir de si mesma, rejeitando explicações teóricas e universais dela, visto que a hermenêutica fenomenológica está sempre relacionada à situação concreta em que se está inserido.

Para que a situação concreta se apresente como tal, Heidegger começa o texto relacionando a interpretação com as condições que tornam possível tal espécie de atividade. Essas condições são: a) a posição inicial de visada (*Blickstand*); b) a direção de visada (*Blickrichtung*); e c) o âmbito de visada (*Sichtweite*). Poder-se-ia pensar que esses conceitos atendem tão somente a uma exigência metodológica e surgem apenas como uma introdução preliminar ao tema principal. Por certo, as condições de interpretação e compreensão aparecem logo nas primeiras linhas, mas não desaparecem ao longo do texto.

Há duas seções principais no Informe Natorp: a segunda é aquela em que Heidegger interpreta mais detidamente o pensamento de Aristóteles, nomeadamente a *Ethica Nicomachea*, a *Metafísica* e a *Física*; a primeira seção, contudo, é a justificação do modo como a segunda pode ser realizada. Na primeira seção, pode-se notar que a posição inicial de visada está relacionada ao *Dasein* humano e à sua atividade constitutiva, isto é, à sua mobilidade (*Bewegtheit*) enquanto vida fáctica. Ou seja, a posição inicial de visada não é aquela estabelecida pela filosofia tradicional, em particular, aquela fundada na moderna concepção de subjetividade e na visão teórica sobre o ser humano. Tomando como ponto de partida a vida fáctica, pode-se olhar para a história da ontologia e ver um desenvolvimento sucessivo sobre o pensamento da vida humana como realização e, ao mesmo tempo, um velamento do fenômeno primordial que a interpretação greco-cristã da vida tornou acessível. Essa direção de visada é originada pelo ponto de partida da vida fáctica e encontra na experiência fundante da ética aristotélica, enquanto estrutura desse “ser em vida” (*im Leben Sein*) (Heidegger, 1992, p. 34), o escopo dessa visada.

Esses três momentos constitutivos fundamentais descrevem a situação hermenêutica a partir da qual qualquer interpretação e compreensão ocorre. A argumentação heideggeriana não consiste num artifício filosófico que contorna ou minimiza os efeitos da *Blickstand*, da *Sichtweite* e da *Blickrichtung*; muito pelo contrário, Heidegger tem como propósito a apropriação desses elementos constituintes da situação hermenêutica. Em outras palavras, o Informe Natorp não tem como propósito evitar a situação hermenêutica, mas encontrar o acesso para aquela direção de visada que possa apreender o ser da vida fáctica em seu próprio horizonte. Na minha leitura, esses três componentes, na medida em que estão relacionados à visão, antecipam a formulação da visão prévia (*Vorsicht*), que é um dos momentos constitutivos da estrutura prévia da compreensão no parágrafo 32 de *Ser e tempo*. Contudo, apesar de o Informe Natorp lidar com o conceito de ter prévio (*Vorhabe*) e concepção prévia

(*Vorgriff*), que complementam a essa estrutura prévia, não há referências ao *Vorsicht*, o que não implica, de forma alguma, uma lacuna, pois o que esse conceito aponta está formalmente indicado pelos componentes que caracterizam a correlação da visão com a situação hermenêutica.

A vida fáctica não consiste em um objeto que pode ser inspecionado teoricamente, como se o pesquisador já não estivesse envolvido no assunto que investiga. É por isso que esse tipo de investigação é essencialmente hermenêutico, já que o seu movimento é circular: “a situação de interpretação, enquanto apropriação e compreensão do passado, é sempre a situação viva do presente” (Heidegger, 1992, p. 17). Portanto, torna-se claro que a investigação sobre a vida fáctica precisa discutir o seu próprio ponto de partida, visto que este coincide com o destino da própria investigação como um todo, muito embora haja uma diferença qualitativa entre ambos. Se alguém quer alcançar o fenômeno da vida fáctica, ele precisa começar a investigação a partir da própria situação concreta, e não a partir de um ponto de vista exterior. A tarefa é muito mais uma apropriação da mobilidade em termos de ser, desse ente que o *Dasein* humano já sempre é, que uma descoberta de um novo objeto. Mesmo que o objeto da investigação se encubra na sua cotidianidade, ele já se fez, ao mesmo tempo, acessível em algum aspecto. Nesse sentido, é preciso destacar que o passado não aparece aqui como um peso morto, mas ele é a condição mesma de apreensão do ser da vida, por meio de uma apropriação do pensamento originário do tendo sido da tradição ontológica.

## II. Diferenciação entre o “como” e o “quê”

De acordo com Bertorello (2010, p. 214), “a indicação formal consiste em despojar os conceitos de seu conteúdo (*Was*). Esta redução permite aceder ao modo (*Wie*) em que tais conceitos se dão”. Acrescentaríamos apenas que o conteúdo despojado é o conteúdo quiditativo, isto é, o “quê”, e não o conteúdo enquanto *Gehalt*. O procedimento da indicação formal trata, sem dúvida, do modo ou do como (*Wie*) em que se dão os conceitos relativos à vida fáctica. A abordagem hermenêutica não vê o passado como um saber superado, mas como o que é absolutamente fundamental e sem o qual a investigação filosófica se tornaria uma teoria abstrata e imaginária sobre o ser humano. Para o Heidegger de 1922, a hermenêutica tem de realizar a tarefa de repetir as experiências primordiais que desvelaram o ser do fenômeno da vida, cada uma delas em seu contexto próprio. A repetição, no sentido heideggeriano, é sempre uma apropriação do passado na situação de quem investiga, isto é, para o seu próprio presente. A investigação não visa a um “quê” (*Was*) da vida, mas a um “como” (*Wie*) da mobilidade do *Dasein* humano. Um “quê” não pode ser repetido, no sentido heideggeriano, pois é o objeto da investigação metafísica sobre o ser. O “quê” consiste, no limite, em uma característica ou propriedade do ser que seria a sua íntima essência. Na visão metafísica, o ser humano tem, assim como os outros entes, uma essência substancial que pode ser apreendida pela reflexão racional. O tempo desse tipo de atividade é sempre um presente contínuo. Por outro lado, a hermenêutica filosófica investiga o “como” da vida fáctica, tentando apreender o fenômeno que é em si mesmo mobilidade. Nessa espécie de filosofia, a linguagem não é pensada como um “simplesmente-dado” (*Vorhanden*), a partir do qual a verdade seria uma concordância do juízo com seu objeto; antes, a linguagem tem que seguir a mobilidade da vida no seu “como”. O “como” não pode ser reduzido a um “quê” sem perder sua própria dinâmica. É por esse motivo que a investigação do “como” é essencialmente hermenêutica, pois a hermenêutica lida ao mesmo tempo tanto com a parte quanto com o todo, articulando e explicitando a

mobilidade constitutiva da vida fáctica. A interdependência de ambos é mantida na hermenêutica, ao contrário da abordagem metafísica que reduz a complexidade dos significados a um “quê” essencial. Em *Ser e tempo*, a distância entre o *Wie* e o *Was* é modalizada para o tema específico da analítica existencial, visto que trata do como (*Wie*) do quem (*Wer*) do *Dasein*, o que nunca pode ser realizado mediante uma investigação metafísica quiditativa. Percebe-se que, apesar das diferenças concernentes aos projetos de 1922 e 1927, ainda há elementos comuns na forma de apresentar suas análises: “‘Fenomenologia’ nem designa o objeto de suas pesquisas nem caracteriza seu conteúdo quiditativo. A palavra apenas nos informa sobre o *como* da demonstração e do tratamento do *que* nesta ciência deve ser tratado” (Heidegger, 2002, p. 34-35).

A investigação sobre a vida fáctica não pode ser satisfeita com um “quê”, pois ela consiste numa inquietação (*Bekümmern*) sobre o próprio ser do *Dasein* humano. Essa inquietação não pode ser apreendida teoreticamente, pois envolve a facticidade do ente que vive em possibilidades. As categorias metafísicas não podem apreender o “como” da vida fáctica que tem a tendência para a queda, já que para o *Dasein* humano, “a ausência forçada de inquietação (*erzwungene Unbekümmernheit*) sobre a morte no cuidado (*Sorge*) da vida se realiza (*vollzieht*) através da fuga em direção a ocupações mundanas” (Heidegger, 1992, p. 25). A inquietação é sempre sobre a morte. Nesse sentido, a vida evita a si mesma, ocultando-se na sua absorção mundana. O que muda na vida e a define enquanto fáctica é a compreensão sobre seu caráter básico de inquietação no qual a vida pode ser apreendida na sua possibilidade mais própria frente à morte, atualizando-se em termos de temporalidade. De acordo com Heidegger: “através da inquietação sobre a existência não se muda nada nas circunstâncias da vida de alguém num momento particular. O que muda é o como da mobilidade da vida de alguém, e este como nunca pode se tornar assunto da publicidade e do ‘impessoal’” (Heidegger, 1992, p. 26). O Informe Natorp tem um nível hermenêutico de argumentação que segue a mobilidade característica da vida fáctica em seu “como”, ao invés de tomar a vida como objeto teórico. O “como” da vida fáctica está relacionado à mobilidade da inquietação que se temporaliza em modos de ser da existência humana. A publicidade e o impessoal não podem apreender o “como” da vida fáctica, pois esta está sempre relacionada ao ser que é meu. A universalidade dos termos filosóficos não pode adentrar no fenômeno da vida fáctica, pois eles advêm da interpretação pública do mundo, isto é, da queda (*Verfallen*). Se a queda é caracterizada pela tranquilidade e pela temporalização que a acompanha, o “como” da vida fáctica se temporaliza de outra forma, seguindo a urgência da inquietação sobre a morte, ao invés de sua absorção pelas ocupações mundanas, numa atitude escapista frente à morte.

A formulação do sentido básico da vida fáctica em termos de cuidado está relacionada com o fato de que o *Dasein* humano é, no limite, mobilidade ou atividade, e jamais um sujeito substancial que acabaria por agregar atributos ao longo do tempo. Nesse sentido, ser mobilidade implica também que o *Dasein* humano é uma pluralidade de atividades, na medida em que o cuidado é essencialmente múltiplo. As diversas direções do cuidado dizem respeito ao mundo em torno (*Umwelt*), ao mundo compartilhado (*Mitwelt*) e ao mundo do si mesmo (*Selbstwelt*)<sup>2</sup>. Diz Heidegger que esse cuidado concerne ao cuidar “da subsistência, da profissão, dos prazeres, de não ser incomodado, de não morrer, de estar familiarizado com, de saber sobre, de assegurar a vida em seus fins últimos” (Heidegger, 1992, p. 21).

<sup>2</sup> *Selbstwelt*, ou seja, o mundo do si mesmo, não deve ser entendido num sentido solipsista, como se fosse uma espécie de mundo interior contraposto ao mundo exterior. Esses três mundos dizem respeito a direções da atividade do cuidado, portanto, âmbitos intencionais relativos ao cuidado, e nunca regiões ontológicas num sentido metafísico.

No Informe Natorp, ainda não há menção à preocupação (*Fürsorge*) enquanto estrutura do cuidado, embora aquilo que concerne à sua mobilidade no âmbito do *Mitwelt* esteja pressuposta nos exemplos acima relacionados ao cuidado. Por outro lado, o conceito de ocupação (*Besorgen*), em que o *Dasein* lida (*Umgang*) com uma totalidade apreendida na circunvisão (*Umsicht*), desempenha um papel fundamental, na medida em que explicita a reunião de uma multiplicidade de afazeres. O *Dasein* humano não é algo substancial ao lado dessa multiplicidade; pelo contrário, a vida fáctica se caracteriza justamente pelo comportamento prático em relação ao ser, ou seja, o *Dasein* humano é ele mesmo essa pluralidade de comportamentos. “A mobilidade da ocupação mostra vários modos diferentes de realização e de estar-relacionado ao com-que (*Womit*) de suas lidas: por exemplo, mexer com, preparar de, produzir de, garantir através de, fazer uso de, utilizar para, tomar posse de, custodiar, perder” (Heidegger, 1992, p. 21).

Cabe lembrar que os diversos modos de ser correlativos à vida fáctica, isto é, a multiplicidade de comportamentos e atividades possíveis, correspondem a uma leitura heideggeriana dos modos pelos quais Aristóteles afirma que a verdade ocorre. Se a tradição acabou por valorizar e priorizar a *theoria*, Heidegger pretendeu, nos anos 1920, demonstrar que a *poiesis* e principalmente a *praxis* deveriam ser interpretadas ontologicamente, o que acabou por explicitar concomitantemente o caráter derivativo do ver teórico em relação a esses âmbitos. Portanto, a multiplicidade de comportamentos correlativos à lida na ocupação, ou ao cuidado em geral, tem o propósito de indicar formalmente o “como” da vida fáctica, como afirma Escudero:

A indicação formal não compartilha o interesse da teoria em ordenar e catalogar os entes. Não podemos esquecer que a hermenêutica arranca de uma orientação prévia da qual faz parte um determinado sentido de ser da vida fáctica. O *Dasein* não acontece sem mais como um puro estar aí, como um conjunto de propriedades. Sua existência está condicionada pelo *factum* de um ter que ser, um ocupar-se de seu próprio ser. O decisivo na abordagem existenciária de Heidegger é que os traços que constituem sua essência têm de ser realizados, executados, levados à prática. O ser pré-compreendido na orientação prévia não é uma essência dotada de um “quê” (*Was*), um conteúdo material ou eidético, mas um “como” (*Wie*), um determinado modo de ser. A autorreferência da vida adquire em Heidegger um sentido ativo e não meramente cognoscível, tem mais a ver com fazer-se do que reconhecer-se. (Escudero, 2010, p. 411):

Mesmo que Heidegger afirme em *Ser e tempo* que a ontologia é possível apenas enquanto fenomenologia, e a fenomenologia enquanto tal é hermenêutica (Heidegger, 2002, p. 35; p. 37), a ênfase sobre a hermenêutica é muito mais evidente no Informe Natorp. A filosofia é definida como ontologia fundamental (*prinzipielle Ontologie*), isto é, uma “ontologia da facticidade” que interpreta as categorias do discurso e da interpretação. Esse projeto é finalmente formulado como “hermenêutica fenomenológica da facticidade” (Heidegger, 1992, p. 28), uma hermenêutica cujo “domínio de objeto, nomeadamente, a vida fáctica em relação ao como de seu ser e de seu falar, é tematicamente e metodologicamente trazido à visão enquanto *fenômeno*” (Heidegger, 1992, p. 28).

A hermenêutica, no sentido específico do questionamento do “como” da vida fáctica, permeia todo o Informe Natorp. Esse “como” deve mostrar-se por si mesmo, realizando a tarefa fenomenológica, mas isto é realizável apenas enquanto interpretação fenomenológica. Heidegger discursa sobre a hermenêutica e “sua força efetiva enquanto

a abordagem fundamental da problemática filosófica” (Heidegger, 1992, p. 29), mas isto implica que o fenômeno não aparece como simplesmente-dado, e sim como algo descoberto em seu ser no âmbito concreto da mobilidade da vida fáctica. É por isso que a posição inicial de visada (*Blickstand*) deve ser considerada em um duplo aspecto: a) toda interpretação se move dentro do tendo-sido-interpretado da vida fáctica, mas, inicialmente, esta interpretação é inautêntica, pois é resultado da queda; b) ao invés de um mero distanciamento do tendo-sido-interpretado, deve-se destruí-lo por meio de uma apropriação das experiências originárias e fundamentais. De acordo com Heidegger: “a hermenêutica realiza suas tarefas apenas por meio da destruição” (Heidegger, 1992, p. 31). A destruição do tendo-sido-interpretado direciona a visão para a correta apreensão das fontes originárias que levaram às interpretações sobre o conceito de vida ao longo da história. “Aqui a forma de crítica que já surge precisamente por meio da realização (*Vollzug*) concreta da destruição é, pois, centrada não no fato de *que* nós estamos sempre dentro de uma tradição, mas antes no *como* do nosso estar dentro da tradição” (Heidegger, 1992, p. 31).

É na interpretação desse “como” que a vida fáctica pode ser apropriada em sua mobilidade, pois isso implica o modo correto pelo qual a tradição pode ser encontrada. A hermenêutica se realiza por meio de um regresso desconstrutivo (Heidegger, 1992, p. 31), isto é, por meio de uma destruição da facticidade (Heidegger, 1992, p. 31). A destruição da facticidade libera a possibilidade autêntica dessa mesma facticidade que se encontra velada na cotidianidade. O impessoal e a correspondente publicidade oferecem uma interpretação já consolidada, em que o ente se mostra apenas em sua medianidade. Mesmo o *Dasein* humano compreende-se inicialmente e na maior parte das vezes desde o impessoal. Mas ele é ao mesmo tempo história e isso significa que o tendo-sido-interpretado da vida fáctica ocorre sempre no interior de uma tradição. Uma compreensão do mais próprio da vida fáctica pode ser realizada exclusivamente por meio de uma interpretação explicitadora da tradição; em outros termos, a possibilidade mais autêntica da vida fáctica envolve a liberação das experiências fundamentais da tradição.

Não se pretende, entretanto, uma exclusão do “quê” do âmbito fenomenológico, mas uma reconsideração do seu papel na custódia do ser na verdade (*Seinsverwahrung*). De fato, Heidegger afirma que “o que também é estabelecido nisso é o sentido particular que o *Dasein* da vida possui, o ‘enquanto-quê’ (*Als-was*) e o ‘como’ (*Wie*), nos quais os seres humanos mantêm a si mesmos dentro do seu ter-prévio” (Heidegger, 1992, p. 22). O termo *Als-was* ainda não é apresentado no Informe Natorp dentro do esquema conceitual que ficaria consagrado no parágrafo 33 de *Ser e tempo*. Na obra de 1927, Heidegger raramente utiliza o termo *Als-was* na discussão sobre a relação derivada da proposição em relação à interpretação. O parágrafo 33 tem como propósito a demonstração da modificação da estrutura-enquanto (*Als-Struktur*) na passagem do “enquanto hermenêutico-existencial” (*existenzial-hermeneutische ‘Als’*) para a forma proposicional do “enquanto apofântico” (*apophantischen ‘Als’*), passagem do enquanto originário à forma proposicional adequada ao nivelamento com o simplesmente dado (*Vorhanden*). No Informe Natorp ainda não há essa nomenclatura e certamente não é correto pressupor o mesmo alcance temático e conceitual de *Ser e tempo*, mas ainda assim há o elemento comum às duas obras<sup>3</sup>, a estrutura “enquanto-quê” que é discutida no Informe Natorp na sua relação com o *logos*, no contexto da interpretação de Aristóteles. Na interpretação heideggeriana de Aristóteles, a apreensão sensível (*aisthesis*) ou, nos termos de Heidegger, “a apreensão (*Vernehmen*) no *como* do

<sup>3</sup> Confirma o §32 de *Ser e tempo*: “*Das im Verstehen Erschlossene, das Verstandene ist immer schon so zugänglich, daß an ihm sein ‘als was’ ausdrücklich abgehoben werden kann*” (Heidegger, 2002, p. 149).



sensorial” (Heidegger, 1992, p. 38) é uma forma originária de desvelamento do ser do ente e por isso sempre verdadeira. Ou seja, a *aisthesis* não é verdadeira porque ocorreu uma transferência da verdade do *logos* para ela (Heidegger, 1992, p. 38); antes, é o *logos* que pode ser verdadeiro ou falso num sentido derivado. O *logos* é, portanto, a realização do que foi desvelado pela *aisthesis* e é apenas nesse enquanto que o ente pode se mostrar tanto como algo que ele é quanto como o que ele não é. De todo modo, o tratamento da estrutura “enquanto-quê” ainda não oferece ao leitor, no texto de 1922, a complexidade de análise que haveria com os conceitos de “enquanto hermenêutico-existencial” e “enquanto apofântico”, sendo que Heidegger afirma tão somente as possibilidades de realização ou execução da intelecção (*nous*) e da *aisthesis* no *logos*, isto é, as possibilidades do verdadeiro ou do falso no “enquanto” que ocorre discursivamente. “Entes no como de suas possíveis “determinações-enquanto-quê” não estão simplesmente aí, antes, isso é uma ‘tarefa’. E entes no como de seu ser-desvelado, isto é, *on hos alethes*, necessitam serem levados à custódia da verdade e protegidos contra possível perda” (Heidegger, 1992, p. 39).

### Referências:

- Bertorello, A. (2010) A práxis e o alosemiótico: a apropriação heideggeriana da *téchne* aristotélica como ponto de partida da formação dos conceitos ontológicos. In: SANTOS, J. F. dos; FLEIG, M. (org) *Heidegger e Aristóteles: da assimilação à confrontação*. São Leopoldo: Nova Harmonia.
- Escudero, J. A. (2010) *Heidegger y la genealogia de la pregunta por el ser: Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (1992) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. Transl. J.-F. Courtine. Mauvezin: Trans-Europ-Repress.
- (2002) *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Peraita, C. S. (2002) *Hermenéutica de la vida humana: en torno al informe Natorp de M. Heidegger*. Madrid: Trotta.