





**Juan Luis Mejía Arango**  
Rector

**Julio Acosta Arango**  
Vicerrector

**Hugo Alberto Castaño Zapata**  
Secretario General

**Jorge Alberto Giraldo Ramírez**  
Decano, Escuela de Ciencias y Humanidades

**Alberto Rodríguez García**  
Decano, Escuela de Ingeniería

**Francisco López Gallego**  
Decano, Escuela de Administración

**Félix Londoño González**  
Director, Investigación y Docencia

**Martha Senn**  
Directora, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas

## **Misión**

---

La Universidad EAFIT tiene la Misión de contribuir al progreso social, económico, científico y cultural del país, mediante el desarrollo de programas de pregrado y de postgrado -en un ambiente de pluralismo ideológico y de excelencia académica- para la formación de personas competentes internacionalmente; y con la realización de procesos de investigación científica y aplicada, en interacción permanente con los sectores empresarial, gubernamental y académico.

## **Valores Institucionales**

---

### **Excelencia:**

Calidad en los servicios ofrecidos a la comunidad  
Búsqueda de la perfección en todas nuestras realizaciones  
Superioridad y preeminencia en el medio en el que nos desenvolvemos

### **Tolerancia:**

Generosidad para escuchar y ponerse en el lugar del otro  
Respeto por las opiniones de los demás  
Transigencia para buscar la conformidad y la unidad

### **Responsabilidad:**

Competencia e idoneidad en el desarrollo de nuestros compromisos  
Sentido del deber en el cumplimiento de las tareas asumidas  
Sensatez y madurez en la toma de decisiones y en la ejecución de las mismas

### **Integridad:**

Probidad y entereza en todas las acciones  
Honradez o respeto de la propiedad intelectual y de las normas académicas  
Rectitud en el desempeño, o un estricto respeto y acatamiento de las normas

### **Audacia:**

Resolución e iniciativa en la formulación y ejecución de proyectos  
Creatividad y emprendimiento para generar nuevas ideas  
Arrojo en la búsqueda soluciones a las necesidades del entorno

**La Revista *Co-herencia* está registrada  
en los siguientes índices y bases de datos:**

**Biblioteca Saavedra Fajardo** (Universidad de Murcia, España)

**CIBERA** (Virtuelle Fachbibliothek Ibero-Amerika / Spanien / Portugal  
– DFG Alemania)

**Clase** (Universidad Nacional Autónoma de México)

**CREDI** (Centro de Recursos Documentales e Informáticos – OEI)

**CSA** (Sociological Abstracts, USA)

**DOAJ** (Directory of Open Acces Journals – Lund University – Suecia)

**Fuente académica** (EBSCO)

**GOOGLE Académico** (-Scholar- USA)

**Índice Bibliográfico Nacional-Publindex** (Colciencias-Colombia)  
Categoría B

**International Bibliography** (Modern Language Association–MLA, USA)

**LatAm-Estudios** (América Latina y el Caribe)

**Latindex** (Universidad Nacional Autónoma de México)

**Redalyc** (Universidad Autónoma del Estado de México)

**SciELO** (Scientific Electronic Library Online)

**Ulrich's International Periodicals Directory** (New York, USA)

**Vlex** (Argentina, Ecuador, España, Chile, Perú y Venezuela)

**Worldwide Political Science Abstracts Database** (ProQuest, USA)

# Co-herencia Revista de Humanidades

Universidad EAFIT - Departamento de Humanidades

ISSN 1794-5887 - Fundada en 2004

Periodicidad semestral

Medellín, Colombia

---

## DIRECTORA

**Liliana María López Lopera, M.A.**  
Universidad EAFIT, Medellín

## COMITÉ EDITORIAL

**Iván Orozco Abad, Ph.D.**  
Universidad de los Andes, Bogotá

**Manuel Alberto Alonso Espinal, M.A.**  
Universidad de Antioquia, Medellín

**Jorge Iván Bonilla Vélez, M.A.**  
Universidad EAFIT, Medellín

**Francisco Cortés Rodas, Ph.D.**  
Universidad de Antioquia, Medellín

**Saúl Echavarría Yepes, M.A.**  
Universidad EAFIT, Medellín

**Juan Camilo Escobar Villegas, Ph.D.**  
Universidad EAFIT, Medellín

**Jorge Giraldo Ramírez, Ph.D.**  
Universidad EAFIT, Medellín

**Enrique Serrano Gómez, Ph.D.**  
Universidad Autónoma Metropolitana  
de Iztapalapa, México D.F.

## EDITOR

**Leonardo García Jaramillo**  
Universidad EAFIT, Medellín

## DISEÑO Y EDICIÓN

Universidad EAFIT, Medellín  
Departamento de Humanidades

## DIAGRAMACIÓN E IMPRESIÓN

Editorial Artes y Letras S.A.S.

## COMITÉ ASESOR

**Carmen Bernard, Ph.D.**  
Universidad de París X-Nanterre

**Roger Chartier, Ph.D.**  
Escuela de Altos Estudios en Ciencias  
Sociales, París

**Roberto Gargarella, Ph.D.**  
Universidad de Buenos Aires, Argentina

**Serge Gruzinski, Ph.D.**  
Escuela de Altos Estudios en Ciencias  
Sociales, París

**Antonio Hermosa Andújar, Ph.D.**  
Universidad de Sevilla, España

**Jesús Martín Barbero, Ph.D.**  
Investigador independiente

**Jerónimo Molina Cano, Ph.D.**  
Universidad de Murcia, España

**José Luis Villacañas, Ph.D.**  
Universidad Complutense, España

## ASESORÍA PLÁSTICA

**Imelda Ramírez, Ph.D.**  
Universidad EAFIT, Medellín

## SECRETARIA

Gloria Patricia Escobar Callejas

## Suscripciones

Nacional anual (2 ejemplares) \$30.000  
Nacional bianual (4 ejemplares) \$60.000  
Exterior anual US\$ 36, ejemplar US\$ 19  
Ejemplar \$15.000

---

Las contribuciones publicadas en esta Revista son responsabilidad exclusiva de sus respectivos autores y no comprometen la posición oficial de ninguna instancia institucional. Se autoriza la reproducción de los artículos con la solicitud expresa de mencionar la fuente. Las obras de arte que acompañan la publicación requieren la autorización escrita del autor o entidad propietaria de las mismas.

# Perfil

---

La revista *Co-herencia* editada por el Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT, es una publicación semestral que tiene como propósito difundir informes derivados de investigación, reflexiones teóricas, debates especializados, traducciones y reseñas críticas en torno a temas relacionados con los estudios literarios, filosóficos, históricos, políticos y comunicativos.

*Co-herencia* está dirigida a profesores, investigadores, estudiantes y estudiosos de las disciplinas o saberes que concursan en el amplio espectro de los estudios humanísticos, pero también a otros lectores con afinidades por los temas académicos que se priorizan en cada número. Pretende ser un foro de discusión interdisciplinaria y un espacio de diálogo entre pares sobre los aportes de las humanidades en la configuración de una comunidad pensante y deliberante en Colombia.

COMITÉ EDITORIAL

## Contenido

R	La hermenéutica como ciencia rigurosa según Emilio Betti (1890-1968) <i>Jean Grondin</i>	15-44
E	La filosofía como ciencia falible <i>Thomas Nenon</i>	45-67
I	La fenomenología y el ideal de la ciencia (En el centenario del artículo: "La filosofía, ciencia rigurosa") <i>Germán Vargas Guillén</i>	69-87
S	Sobre el principio de investigación de la <i>Filosofía como ciencia estricta</i> de Husserl <i>Julio Cesar Vargas</i>	89-111
S	Husserl y la filosofía como ciencia rigurosa Análisis desde el contexto nihilista actual <i>Pedro Juan Aristizábal</i>	113-128
O	En el nombre de Edmund Husserl: el caso Gadamer, o la escalera al vacío <i>Juan Manuel Cuartas Restrepo</i>	129-144
D	Sobre la comprensión <i>Mauricio Vélez</i>	145-184
	El cuerpo: un modo de existencia ambiguo. Aproximación a la filosofía del cuerpo en la fenomenología de Merleau-Ponty <i>Cruz Elena Espinal Pérez</i>	187-217
	Hermenéutica: una vía para la comprensión del poema <i>Juan Camilo Suárez</i>	219-236
	<i>Elogio de la madrastra</i> de Mario Vargas Llosa, obra de arte total, límites y vecindades <i>Efrén Giraldo</i>	239-268

Cotidianidades transmitidas en el ciberespacio El fenómeno del <i>Lifecasting</i> <i>Mauricio Vásquez</i> <i>Diego Fernando Montoya</i>	269-294
--	---------

## RESEÑAS

Bibliográfica <i>Literatura y anarquismo en Manuel González Prada,</i> de Juan Guillermo Gómez García <i>Gustavo A. Bedoya S.</i>	299-304
--	---------

Artística Jorge Julián Aristizábal: el dibujo explica la vida <i>María del Rosario Escobar</i>	307-308
--	---------

Guía para los autores	314-316
-----------------------	---------

<i>Guidelines for Authors</i>	317-318
-------------------------------	---------

## Content

R	Hermeneutics as Rigorous Science According to Emilio Betti (1890-1968) <i>Jean Grondin</i>	15-44
E	Philosophy as Fallible Science <i>Thomas Nenon</i>	45-67
I	Phenomenology and the ideal of science. (In the century of article <i>Philosophy as Rigorous Science</i> ) <i>Germán Vargas Guillén</i>	69-87
S	On the principle of the philosophical project of promoting philosophy to a "strict science" <i>Julio Cesar Vargas</i>	89-111
S	Husserl and the Philosophy as a Strict Science Analysis from the Current Nihilistic Context <i>Pedro Juan Aristizábal</i>	113-128
O	In the name of Edmund Husserl: the Gadamer affair or the stairway to emptiness <i>Juan Manuel Cuartas Restrepo</i>	129-144
D	On Understanding <i>Mauricio Vélez</i>	145-184
	Body: an ambiguous sort of being. Approach toward philosophy of body in Merleau-Ponty's phenomenology <i>Cruz Elena Espinal Pérez</i>	187-217
	Hermeneutics: A path to understand the poem <i>Juan Camilo Suárez</i>	219-236
	Mario Vargas Llosa's <i>Elogio de la madrastra</i> , total work of art, limits and proximities <i>Efrén Giraldo</i>	239-268

Everyday life transmitted in cyberspace: The phenomenon of <i>lifecasting</i> <i>Mauricio Vásquez</i> <i>Diego Fernando Montoya</i>	269-294
Bibliographical Review <i>Literatura y anarquismo en Manuel González Prada,</i> by Juan Guillermo Gómez García. <i>Gustavo A. Bedoya S.</i>	299-304
Artistic Note Jorge Julián Aristizábal: Drawing explains Life <i>María del Rosario Escobar</i>	307-308
<i>Guidelines for Authors</i>	317-318



# *Dossier*







---

Búsqueda II, 2004. Acrílico sobre lienzo, 34 x 46 cm. Jorge Julián Aristizábal.



# La hermenéutica como ciencia rigurosa según Emilio Betti (1890-1968)\*

Recibido: octubre 10 de 2011 | Aprobado: noviembre 21 de 2011

Jean Grondin\*\*

jean.grondin@umontreal.ca

**Resumen** Con frecuencia se ha querido ver en la hermenéutica pre-heideggeriana una metodología de las ciencias humanas. Aunque la idea se remonta a finales del siglo XIX, esta metodología hermenéutica de las ciencias humanas no fue elaborada de manera propiamente sistemática más que después de Heidegger y en reacción a su concepción ontológica de la interpretación, por el jurista italiano Emilio Betti (1890-1968). Dado que su pensamiento ha sido poco conocido, se presentarán, con ocasión de su centenario, las ideas directrices, pero también los límites, de su teoría hermenéutica. Se subrayará la simetría entre las hermenéuticas de Betti y de Gadamer: mientras que el jurista Betti encuentra su paradigma de la comprensión en la actividad contemplativa del filólogo, Gadamer, cuya formación es filológica, se inspira en el modelo jurídico para desarrollar su hermenéutica universal de la aplicación.

## Palabras clave

Emilio Betti, teoría hermenéutica, Hans-Georg Gadamer, modelo jurídico, concepción ontológica de la interpretación.

## Hermeneutics as rigorous science according to Emilio Betti (1890-1968)

## Abstract

Preheideggerian hermeneutics has often seen as an attempt to develop a methodology of the human sciences. If this project goes back to the later XIXth century, this hermeneutic methodology of the human sciences was carried through for the first time after Heidegger, and against his ontological conception of interpretation, in the work of the Italian jurist Emilio Betti (1890-1968). This paper will present, on the occasion of his centenary, the main tenets as well as the limits of his hermeneutic theory. The symmetry of Betti's and Gadamer's hermeneutics will be stressed: Whereas the jurist Betti finds his paradigm of understanding in the contemplative activity of the philologist, Gadamer, whose formation was mainly philological, takes his inspiration from the juridical model in order to put forward his universal hermeneutics of application.

## Key words

Emilio Betti, hermeneutic theory, Hans-Georg Gadamer, legal model, ontological conception of interpretation.

\* «L'herméneutique comme science rigoureuse selon Emilio Betti (1890-1968)». En conmemoración del centenario de nacimiento del jurista y hermeneuta italiano Emilio Betti. Artículo recogido en *Archives de Philosophie*, n° 53-2, abril-junio, Université Laval – Canadá, 1990, pp. 177-199. (Trabajo hecho posible gracias a una subvención de la Fundación Alexander von Humboldt). Traducción del original en francés: Juan Manuel Cuartas R. Profesor, Departamento de Humanidades, Universidad EAFIT, Medellín-Colombia (jcuartar@eafit.edu.co).

\*\* Profesor titular, Departamento de Filosofía, Universidad de Montreal-Canadá. Ha publicado artículos y libros en francés, inglés y alemán; traductor al francés de libros de Hans-Georg Gadamer.

La filosofía hermenéutica contemporánea goza de la reputación de ser bastante relativista. Se advierte aquí generalmente una línea de pensamiento que glorifica la historicidad y cuya insistencia en el perspectivismo de la comprensión no puede conducir más que al abandono de la noción clásica de objetividad. Dado el denominador común del post-modernismo dominante, la hermenéutica sería así una versión pluralista y pragmática, para la que todas las interpretaciones serían equivalentes. Esto significa olvidar que la hermenéutica ha nacido para defender la objetividad en el mundo de la interpretación. Desde la antigüedad hasta el siglo XIX, la hermenéutica ha querido ser una ciencia normativa de las reglas de la interpretación en disciplinas como la exégesis, la filología y el derecho. Hacia finales del siglo XIX, se comenzó a buscar en la hermenéutica una metodología de las ciencias humanas, teniendo entendido que éstas, a diferencia de las ciencias exactas, fundadas en la inducción o la observación, son ciencias interpretativas<sup>1</sup>. Si Schleiermacher fue el gran maestro al pensar esta tradición metodológica, él mismo no consiguió relacionar la hermenéutica con el problema de la autojustificación epistemológica de las ciencias humanas, cuya distinción entre ciencias puras y ciencias humanas data de la segunda mitad del siglo XIX. Los grandes pioneros de la metodología de las ciencias no exactas fueron August Boeckh, quien propuso una teoría diferencial de la hermenéutica en su metodología de las ciencias *filológicas* (Boeckh, 1886) y Johann Gustav Droysen, que lo imitó desarrollando una metodología de las ciencias *históricas*, no obstante no aparecer allí la palabra «hermenéutica» más que una sola vez (Droysen, 1927). Sin embargo, toda la teoría de Droysen se funda en la noción de *Verstehen*, heredada del romanticismo, y con justeza se ha saludado en su *Historik* la primera fundación hermenéutica de la ciencia histórica<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> A partir de Popper y Kuhn sabemos que las ciencias puras también se basan en interpretaciones, por lo que la hermenéutica estaría llamada a ser una epistemología general. Pero los representantes de la hermenéutica continental creen haber dado fin a toda problemática epistemológica. Es por tanto en el seno mismo de la epistemología de las ciencias en la tradición analítica donde ha sido descubierto el carácter hermenéutico de las ciencias exactas, en autores tan diferentes como Feysabend, Rorty, Goodman y Kuhn.

<sup>2</sup> Cf. La introducción de G. Birtsch y J. Rüsen a su edición de Johann Gustav Droysen (1972: 6).

De ordinario es a Dilthey a quien se reconoce el mérito de haber querido hacer de la hermenéutica una metodología de las ciencias humanas. Es seguro que el gran problema de Dilthey era el de una fundación epistemológica de las ciencias humanas, anunciada bajo el título de una crítica de la razón histórica. Pese a que Dilthey se interesó muy pronto por Schleiermacher y por su hermenéutica<sup>3</sup>, no parece haber establecido una relación estrecha entre sus investigaciones metodológicas y la hermenéutica más que hacia el final de su vida. En el primer tomo de su *Introducción a las ciencias humanas* de 1883 (el segundo tomo no aparecerá nunca<sup>4</sup>), y en publicaciones conexas, es ante todo en una psicología descriptiva donde Dilthey ha querido encontrar un fundamento epistemológico de las ciencias humanas, pero sin nunca llegar a resultados definitivos, como testimonio el estado con frecuencia fragmentario de sus escritos. En 1900, Dilthey pronuncia una conferencia sobre los orígenes de la hermenéutica en la que retoma lo esencial de las investigaciones sobre la génesis de la hermenéutica de Schleiermacher que había adelantado al comienzo de su carrera, pero sin llegar a publicarlas. Salvo error, es en esta conferencia donde Dilthey formula por primera vez la idea de que la hermenéutica puede servir de fundamento a las ciencias humanas definiendo las reglas rigurosas de la interpretación, pero lo hace sobre todo en las adiciones manuscritas que no aparecerán más que en el tomo V de sus *Gesammelte Schriften* en 1924. Se constata que Dilthey jamás define propiamente esas reglas y que la hermenéutica metodológica de las ciencias humanas permanece en él en el estado de proyecto. Por lo demás, las investigaciones de Dilthey sobre la hermenéutica no suscitaban mucho interés estando vivo. Fue de otra manera cuando comenzó a aparecer después de su muerte la edición de sus obras completas, particularmente los tomos V y VI. Estos volúmenes descubrirían la amplitud de lo que tendría

---

<sup>3</sup> Wilhelm Dilthey gana el premio de la Fundación Schleiermacher en 1860 gracias a su estudio *Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik*, que no aparecerá más que en 1966 en la edición de las *Gesammelte Schriften*, hrsg. von M. Redeker, vol. XIV/1, Vandenhoeck, Göttingen, pp. 595-787. Su tesis de doctorado de 1864 lleva la etiqueta de Schleiermacher. Entre 1867 y 1870 Dilthey publica el primer volumen de su biografía de Schleiermacher.

<sup>4</sup> Se encuentra alguna reconstrucción en el importante volumen XIX de las *Gesammelte Schriften*. Vandenhoeck, Göttingen, 1982 (Cf. a este respecto mi reseña en *Archives de philosophie*, n° 48, 1985, pp. 685-688).

que llamarse ahora la «última» filosofía de Dilthey. Georg Misch, yerno y discípulo de Dilthey, no erraba al observar que las investigaciones diltheyanas habían terminado por sobrepasar su marco metodológico para tomar la forma de una filosofía de la vida y de la historicidad (incluso aquella que criticó vigorosamente Husserl en su *Logosaufsatz* de 1911). Con el tiempo, esta filosofía toma, a falta de uno mejor, el nombre de hermenéutica. Todos los discípulos y los filósofos que han querido prolongar la obra de Dilthey se han inscrito en el horizonte de tal «hermenéutica». Se alejaban de la vocación inicialmente metodológica del proyecto hermenéutico, pero pensaban seguir así el espíritu del último Dilthey.

El joven Heidegger se ampara en sus cursos de la noción de hermenéutica para presentar su filosofía del *Dasein* bajo el título de una «hermenéutica de la facticidad»<sup>5</sup>, concepción que desembocara en *Sein und Zeit* donde la hermenéutica de la facticidad deja de ser el título técnico de sus investigaciones, y donde la hermenéutica queda como una característica indeleble de la fenomenología. Ese intento de dotar a la fenomenología de un instrumento hermenéutico de interpretación provocará su divorcio con Husserl.

A su manera, la escuela de Dilthey intenta respetar la ortodoxia del maestro. Georg Misch hace de la hermenéutica el denominador común de una filosofía historicista de la vida (Misch, 1930), seguido en esto por O. F. Bollnow (1983). J. Wach (1926; II, 1929; III, 1933) presenta una larga crónica de las teorías hermenéuticas del siglo XIX, pero sin hacer él mismo una contribución sistemática original a la constitución de una hermenéutica de las ciencias humanas. En cuanto a E. Rothacker (1927), desarrolla su teoría de las ciencias humanas en el seno de una filosofía de las visiones de mundo. Entre tanto, Bultman sigue la vía trazada por Heidegger radicalizando el problema hermenéutico en el seno mismo de la teología protestante, allí donde ésta había nacido en el siglo XVI (con Luther y Flacius). Finalmente, Gadamer (1960: 5; 1986 I; 1976)<sup>6</sup> elabora una

<sup>5</sup> Cf. también Martin Heidegger (1988: vol. 63).

<sup>6</sup> Sobre la génesis de esta obra y su relación con la hermenéutica de las ciencias humanas, Cf. mi estudio «Zur Komposition von *Wahrheit und Methode*», en *Der Sinn für Hermeneutik*. Darmstad. 1994; traducción al inglés: «On the Composition of *Truth and Method*», en *The Specter of Relativism, Truth, Dialogue and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*, Editado por Lawrence K. Schmidt. Northwestern University Press. Evanston, Illinois, 1995, pp. 23– 38.

ambiciosa filosofía hermenéutica, todavía inspirada en las ciencias humanas, pero que renuncia a toda ambición metodológica.

Pero, ¿qué ocurre al proyecto de una hermenéutica concebida como metodología general de las ciencias humanas? La idea permanece asociada al nombre de Dilthey, pero se dejaba entrever que Dilthey no había propuesto más que el esquema. Los diltheyanos no han seguido verdaderamente a su maestro en su investigación de una hermenéutica que asegure la universalidad y la objetividad de las ciencias humanas. Georg Misch deja caer la pretensión de la *Allemeingültigkeit*, de la validez universal, estimando que ésta resultaba de una visión bastante cientificista de las ciencias humanas. Intentando partir la pera en dos, Bollnow guarda la pretensión de objetividad, pero abandona la idea, juzgada como insostenible, de la universalidad (Bollnow, 1937).

Quien ofreció la realización más completa del proyecto diltheyano fue un jurista italiano, Emilio Betti (1890-1968). Imbuido de cultura germánica y fortalecido por una erudición innegable en el campo de la hermenéutica, este historiador del derecho publica en 1955 una voluminosa *Teoria generale della interpretazione* (Betti, 1955), de la cual aparece en 1967 (Betti, 1967) una traducción alemana, abreviada un tercio, pero puesta al día. El título alemán, *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften* (*Doctrina general de la interpretación como metodología de las ciencias humanas*), subraya bien la intención diltheyana. Antes de esta edición alemana, Betti había presentado su concepción hermenéutica a los lectores alemanes en panfletos densos y polémicos: «Fundamentos de una doctrina general de la interpretación» (Betti, 1954: 79-168) en 1954 y, en 1962, «La hermenéutica como metodología de las ciencias humanas»<sup>7</sup>. Este opúsculo de 1962 entabla con la hermenéutica recientemente aparecida de Gadamer el debate, no, la cruzada que los escritores anteriores habían dirigido contra la «perversión» relativista y subjetivista de la hermenéutica en Heidegger, Bultman y sus adeptos. Aunque se presente como teoría autónoma y hasta cierto punto sistemática, la hermenéutica de Betti

---

<sup>7</sup> Emilio Betti (1962). Este opúsculo retoma el argumento de una conferencia de 1961, «L'ermeneutica storica e la storicità dell'intendere», en *Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bari*, n° 16, 1961, pp. 3-28.

comporta una dimensión netamente reaccionaria, no en un sentido ideológico, sino en el sentido en el que quiere la reacción contra la desviación de sentido que había sufrido la teoría hermenéutica bajo la influencia de Heidegger y sin duda también bajo el último Dilthey (del que Betti dirá menos, porque prefiere mostrarse solidario con el propósito metodológico de Dilthey y del romanticismo en general). Todo en la hermenéutica heideggeriana le repudiaba: el abandono del proyecto metodológico, la ontologización de la precomprensión (que de obstáculo había pasado a ser condición del comprender), el lugar preponderante otorgado al ser-en-el-mundo práctico, a la comprensión de sí y a la historicidad, pero también, y sobre todo, a su éxito. A sus ojos, esta doctrina equivalía a una destrucción de la objetividad y de la científicidad de las ciencias humanas. Betti religa por tanto la hermenéutica con sus orígenes metodológicos, movilizándolo en notas eruditas todas las luces de la hermenéutica como ciencia rigurosa que se despliega de Schleiermacher a Dilthey, reclamándose de todos los pensadores de la tradición alemana, Kant, Hegel, Humboldt, Nicolai Hartman, Droysen, Husserl e incluso Nietzsche, como para aislar a Heidegger en el seno de su propia tradición. Es aquí donde su hermenéutica, incluso cuando es una contribución autónoma, toma la forma de una reacción. La hermenéutica de Betti nunca ha sido ni ha querido ser del gusto del momento. Fue enormemente eclipsada por el éxito de la hermenéutica gadameriana que, prolongando a Heidegger, mandaba de vacaciones a la tradición diltheyana. Pese a que los trabajos de Betti aparecieron en los años sesenta en la misma casa editorial que los de Gadamer, muy probablemente a instancias de este último, su eco fue limitado. En ocasiones fue asunto de discusión en Italia<sup>8</sup> y en Alemania, pero siempre en la perspectiva gadameriana, contemporánea y concurrente, pero más original. En los países anglosajones, la tendencia objetivista de Betti fue retomada con brío en los sobresalientes trabajos de E. D. Hirsch (1967), asociado para salvaguardar la pretensión de objetividad de la interpretación. El panfleto herme-

---

<sup>8</sup> Para un sobrevuelo esclarecedor de las investigaciones hermenéuticas en Italia, Cf. F. Bianco (1988: 459-490). Cf. la bibliografía al final de este artículo.

<sup>9</sup> Cf. por ejemplo, Bleicher (1980: 27-50).

néutico de Betti fue traducido al inglés y su pensamiento continúa suscitando cierto interés en los países anglosajones<sup>10</sup>, donde las preguntas epistemológicas han estado beneficiadas siempre de un lugar de honor. En Francia por su parte, Betti permanece desconocido. Con ocasión de su centenario, se recordarán algunas de las líneas directrices de su teoría de la interpretación. Su inactualidad podría tener aún verdades para enseñarnos.

El título italiano de la obra maestra de Betti anuncia una teoría de la interpretación que se quiere *general*. No obstante, esta generalidad no corresponde a la universalidad de la hermenéutica de la que se hace objeto en la filosofía contemporánea. Para Nietzsche, Ricoeur y el postmodernismo (Rorty, Vattimo, Lyotard), la universalidad de la hermenéutica, aquello que le permite instituirse en temática filosófica fundamental, reside en la ubicuidad virtual del orden interpretativo. Según la expresión de Nietzsche, no hay hechos, sino solamente interpretaciones, no se escapa a una interpretación más que por la vía de otra interpretación, iteración que hace por supuesto problemática la noción de objetividad. Este problema del panhermeneutismo sigue siendo extraño a las preocupaciones de Betti. En su consideración, lo que autoriza el propósito de una teoría *general* es que todas las actividades interpretativas —se pensará aquí en la indagación histórica, la filología, la traducción, la aplicación del derecho, pero también la presentación de una pieza de música, que se llama propiamente «interpretación»— comportan una estructura epistemológica común. El papel de una hermenéutica general es esclarecer los fundamentos y distinguir los tipos a fin de definir las condiciones de una interpretación que sea objetiva. El denominador común de toda interpretación es de orden cognitivo (Betti, 1955: 77; 1967: 50). Todo proceso de interpretación, escribe reiteradamente Betti al comienzo de sus tratados (Betti, 1955:

---

<sup>10</sup> Cf. Friedrich Schleiermacher (1988: 99): «como arte de la comprensión la hermenéutica no existe aún bajo una forma general, sino que hay solamente varias hermenéuticas especiales». Con frecuencia se presenta a Schleiermacher como el primero en haber reivindicado un estatus universal para la hermenéutica. Esto no es del todo exacto. J. Dannhauer (Cf. a propósito del artículo de H. E. Hasso Jaeger (1974: 35-84), Johann Martin Chladenius y C. F. Meier han desarrollado mucho antes de él hermenéuticas generales. L. Geldsetzer lo ha recordado justamente en sus prefacios a las reediciones de J. M. Chladenius (1742); reimpresión: Düsseldorf, 1969, y C. F. Meier (1757); reimpresión: Düsseldorf, 1965). Betti, cuya erudición es, ciertamente, enciclopédica, parece conocer poco estas hermenéuticas de los siglos XVII y XVIII.

157; 1967: 100; 1962: 11; 1987: 12), tiene por vocación resolver el problema estrictamente epistemológico de la comprensión. Es la unidad del problema del comprender, en todos los tipos de interpretación, la que asegurará la universalidad de la hermenéutica como ciencia rigurosa.

Betti se inspira en el hecho de que Schleiermacher había puesto a gravitar la hermenéutica en torno del problema de la *comprensión*. Constatando el desmoronamiento de la hermenéutica en disciplinas particulares cuyas reglas son dictadas siempre por el objeto a interpretar<sup>12</sup> (la *Biblia*, el texto de la ley, etc.), Schleiermacher había dado un impulso subjetivista a la hermenéutica incitando a derivar en una *Kunstlehre des Verstehens*, un arte del comprender mismo. Según Paul Ricœur (1986), Schleiermacher extendería así al mundo de la hermenéutica la revolución copernicana de Kant: si se quieren definir las reglas de la interpretación, no sólo es necesario reglamentar sobre los tipos de textos o los objetos a interpretar, sino también sobre la actividad misma de la comprensión. Betti se identificará también con esta revolución copernicana, declarando situar su análisis en el piso epistemológico de la subjetividad trascendental (Betti, 1955: 45; 1967: 4; 113), allí donde se ordenan los preceptos universales que presiden el trabajo de la interpretación.

Si bien Betti se inspira en Schleiermacher para decretar la universalidad de una hermenéutica volcada sobre el problema de la comprensión, reactualiza igualmente el acento puesto por Dilthey sobre las objetivaciones del espíritu, cuando define los términos del problema epistemológico del comprender. «Damos el nombre de hermenéutica», proclamaba Dilthey, «a esta técnica de la interpretación de las manifestaciones vitales fijadas por escrito» (Dilthey, 1927: V, 332). Betti preferirá hablar de «formas representativas», es decir, de objetivaciones que son depositadas en las formas portadoras de sentido, porque el comprender no se limita, según él, a las manifestaciones escritas. El comprender se extiende también a los sonidos, a los trazados, a los monumentos, a los recuerdos, a los gestos, etc. Betti reclama que es siempre un espíritu el que se anida en estas objetivaciones. Comprender quiere decir aquí estar en condiciones de reconstruir, reconocer, recrear el espíritu extraño que se ha objetivado en formas portadoras de sentido que me interpelan

de cierta manera. Dichas formas me invitan a pasar junto a ellas a fin de que yo reconstruya, invirtiendo el proceso de producción, el pensamiento creador que las anima. La condición de posibilidad de la comprensión es la comunidad universal de los espíritus humanos, que son capaces de comprenderse gracias a las formas portadoras de sentido. Betti recuerda aquí a Vico, que lo influencia profundamente (Betti, 1957)<sup>11</sup>. El mundo cultural de las objetivaciones espirituales, habiendo sido producido por el espíritu humano, puede de hecho ser reproducido por todo espíritu. Se sabe que Vico, oponiéndose al cartesianismo de su tiempo, vio aquí un aventajamiento de las ciencias de la historia sobre las ciencias exactas de la naturaleza. La naturaleza continúa siendo para nosotros ampliamente impenetrable porque no ha sido creada por nosotros. Habiendo sido hecha por el hombre, la historia puede tomarse directamente, por empatía, por así decirlo, reconociéndose el sujeto de entrada con su objeto.

Lo que la hermenéutica de inspiración gadameriana ha retenido de Vico, es precisamente su crítica de las ciencias exactas y su valoración de las ciencias humanas. Con frecuencia Vico ha sido reivindicado como un precursor de una filosofía de la historicidad que viene a limitar la objetividad monopolista del método científico. Ahora bien, si se puede decir, Betti recartesianiza a Vico, esforzándose en desarrollar sobre la base de la simpatía de los espíritus humanos un método de comprensión histórica. Este método echa raíces en lo que éste denomina la estructura triádica del comprender: sujeto, forma representativa, objeto. El comprender no es más que un *aspecto* del problema del conocimiento, pegado a la dicotomía sujeto-objeto. Lo que especifica la comprensión en el universo del conocimiento, es que el sujeto no accede al objeto más que por la intermediación de «formas representativas» (Betti, 1955: 62; 1967: 44). Aún si Betti despliega una gnoseología hermenéutica bastante elaborada<sup>12</sup>, esta noción de «forma» continúa siendo bastante vaga, designando toda relación (*rapporto* en italiano, *Zusammenhang* en alemán) unitaria de elementos sensibles propios para conservar la

---

<sup>11</sup> Cf. a este respecto S. Noakes (1988).

<sup>12</sup> Cf. Emilio Betti (1955: Capítulo II: Il proceso interpretativo in generale: gnoseología hermenéutica). (Emilio Betti (1967: Kap. II: Der Auslegungsprozess überhaupt: Hermeneutische Erkenntnistheorie).

marca de aquel que la ha forjado, o la ha encarnado (en su mirada, por ejemplo). Es por no estar restringido a las formas escritas, que el concepto de forma continúa siendo bastante amplio.

Incluso si la comprensión se refiere en primera instancia a la forma, ésta no es más que un fin en sí: no es más que un instrumento, un vehículo del espíritu que se expresa en ella. Dichas formas son propiamente representativas (*rappresentativa*) o portadoras de sentido (*sinnhaltig*). A través de ellas se expresa un espíritu distinto al nuestro, pero que nos está íntimamente emparentado en virtud de la comunidad humana y del diálogo de los espíritus que somos nosotros. El intérprete debe tornar de esta exteriorización a la interioridad espiritual que la ha engendrado.

Según Betti, esto no entraña ninguna psicologización del proceso o del objeto hermenéuticos<sup>13</sup>. Porque lo que apunta a la comprensión, no es una «voluntad» como tal (Betti, 1955: 67; 1967: 49), sino una forma representativa de un espíritu, que no es únicamente o en sí «psicológico». Betti apelará a su experiencia como jurista a fin de ilustrar su pensamiento: quien busca comprender una ley o un texto constitucional no busca penetrar el espíritu de su fundador, sino el espíritu de la ley misma, la entidad ideal representando el orden jurídico que ha encontrado su expresión en tal o tal ley. Betti invocará encantado la noción hegeliana de espíritu objetivo, y la noción hartmaniana de un ser-en-sí espiritual de las objetivaciones del espíritu, con miras a descartar toda psicologización del proceso hermenéutico. En el gran género del conocimiento, el comprender es aquella especie que quiere comprender el espíritu, cualquiera que sea, que nos vincule a través de formas representativas. Esta estructura forma la armadura del problema epistemológico de la comprensión cuya objetividad debe ser asegurada por una hermenéutica general.

Si Betti insiste tanto sobre el aspecto propiamente epistemológico de la comprensión, es sobre todo a fin de excluir del propósito de una hermenéutica sería el comprender «práctico» tematizado por

---

<sup>13</sup> Emilio Betti (1967: 182 ss); pasaje ausente en la obra de 1955. Betti responde aquí a una crítica formulada por Gadamer en «Hermenéutica e historicismo» (1961), postfacio a *Wahrheit und Methode*, vol. 2 (1965: 483 ss) (*Gesammelte Werke*, II, 1986, pp. 394 ss.); traducción al español: «Hermenéutica e historicismo», en *Verdad y Método I*, pp. 599-640).

Heidegger. *Sein und Zeit* se había apoyado en la locución alemana «*etwas verstehen*» (que significa, si se comprende alguna cosa aquí, dar la vuelta) para revolucionar la inteligencia estrictamente epistemológica del comprender que había tomado curso tanto en Dilthey como en los neokantianos (Heidegger, 1977: 143). El «*Verstehen*» encarna ante todo, para Heidegger, un modo de ser esencial, menos teórico que práctico, del *Dasein*, es decir, de un estar siendo para el cual va de suyo en su ser ese ser mismo. El comprender designa una habilidad práctica, cierto saber-hacer, mejor aún, un poder-hacer. El ser-en-el-mundo nos confronta con situaciones que «comprendemos» dominándolas, estando a su altura<sup>14</sup>. El comprender entendido como proceso de conocimiento que se podría distinguir del explicar de las ciencias exactas, no es más que un derivado (Heidegger, 1977: 143) del comprender práctico original que caracteriza el *Dasein* como ser-del-mundo al modo del cuidado constante. Es claro que la hermenéutica del *Dasein* que se fundamenta en tal comprender, no tendrá nada que ver con las empresas hermenéuticas de Schleiermacher y de Dilthey. La hermenéutica vendrá a ser una teoría fenomenológica, entiéndase ética, de nuestro ser-en-el-mundo y de sus posibilidades.

Betti no verá aquí más que una perniciosa desnaturalización de la hermenéutica que desconocía la diferencia esencial (*Wesensunterschied*) (Betti, 1988: 13) que separa el dominio práctico de una situación del comprender científico, centrado en un conocimiento, el único que interesa a la hermenéutica. En verdad, Heidegger no ignora esta diferencia; él simplemente ha querido hacer derivar el comprender de los científicos de una fuente más original, particularmente del suelo de un *Dasein* sobrecogido por el cuidado de sí. Heidegger recordaba así, como lo hará a su manera Husserl en *Krisis*, que la ciencia no es una actividad abstracta, *sui generis*, sino que procede de una preocupación elemental del *Dasein* en búsqueda de orientación. Lo que está en juego de la problemática heideggeriana es la pertinencia de la actividad científica. La respuesta de Heidegger retorna a un pragmatismo sin palabras: la comprensión está en conjunto interesada en aquello que procede de una mirada pre-

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 143: «*Ihr gewachsen sein*».

via de sentido o de lo que Bultmann llamará una precomprensión (*Vorverständnis*). En un gesto inmensamente provocador, Heidegger pretenderá igualmente que la interpretación se funde sobre la comprensión (previa) del *Dasein*, y no a la inversa. No se interpreta a fin de comprender, como lo querría el sentido común, se interpreta solamente para explicitar sus propios presupuestos, para tomar conciencia de la estructura de anticipación del comprender. Heidegger invierte aquí lo que Betti llama la estructura teleológica de la interpretación, según la cual la interpretación es una actividad cuya comprensión designa el fin o el resultado (Betti, 1988: 13).

Es innegable que Heidegger va un poco lejos subyugando la interpretación al comprender previo, pero su problemática tiene el interés de relanzar la pregunta por la pertinencia del trabajo científico, problema que no preocupa en absoluto a Betti. Lo que Betti teme, no sin razón, es que la pregunta por la objetividad sea rápidamente descartada en Heidegger. De ahí su empeño por denunciar las «herejías» de la hermenéutica «existencialista», que barrenaría el proyecto de una hermenéutica científica, pasando por encima del comprender puramente práctico, del rol de la precomprensión y de toda la problemática de la «comprensión de sí», que serían el trabajo de todo comprender verdadero. Si los escrúpulos de Betti no carecen de fundamento, su unilateralidad consiste en reducir el comprender a un acto estrictamente epistemológico.

Queriendo a todo precio cazar el espectro del subjetivismo, Betti apunta a que la interpretación continúe siendo un proceso verificable. Si la interpretación es propiamente una actividad teleológica cuyo fin es el comprender, su desarrollo y sus resultados deben poder ser controlados de manera objetiva (Betti, 1988: 13). Este control se efectuará con la ayuda de cánones bien definidos. De Agustín a Schleiermacher, Boeckh y Dilthey, la hermenéutica se ha esforzado en desarrollar tales reglas generales o cánones de interpretación. Estos cánones expresaban regularmente, de manera no sistemática, lo que entendemos hoy por *truísmos*, como la necesidad de conocer la lengua de los autores que se interpreta, de tener acceso a diccionarios y ediciones críticas, de aclarar los textos oscuros a partir de pasajes paralelos, de interpretar los textos según su intención general (*sco-*

*pus*), las partes a partir del todo, de tener en cuenta el contexto, de conocer los tropos, etc.<sup>15</sup> La interpretación gramatical de Schleiermacher, por ejemplo, comportaba dos grandes cánones. El primero enseña que «todo lo que requiere una determinación más precisa en un discurso dado, no debe ser definido más que partiendo del dominio lingüístico común al autor y a su público», el segundo que el sentido de cada palabra debe ser determinado también a partir de las palabras que la rodean en el texto a interpretar (Schleiermacher, 1959: 41-69; 1977: 101-116). No vemos aquí más que evidencias que no siempre han estado presentes. Basta recordar la práctica exegética de un san Pablo, por ejemplo, o la de los autores antiguos, para constatar que los textos con frecuencia interpretados por fuera de su contexto, independientemente de la intención del autor y sin tener siempre en cuenta el uso lingüístico. Estos defectos se encuentran, entiéndase bien, en las interpretaciones de hoy, pero los preceptos generales de la interpretación no son problema. Tales cánones eran útiles aún para la exégesis de los textos antiguos en una época en la que los principios del método histórico y crítico no se habían conquistado aún, si bien han devenido en desuso en el siglo XX. Dilthey suscita muchas esperanzas lanzando el programa de una hermenéutica de las ciencias humanas que dispone de cánones rigurosos, pero olvida precisar la naturaleza. El principio de los cánones de interpretación perdió su lugar en la concepción heideggeriana de una hermenéutica que trata primero de la facticidad de la existencia.

Betti estima necesario resucitar la idea, a fin de hacer oposición a lo arbitrario recogido de la hermenéutica existencialista. El anacronismo viene felizmente a significar que hay en realidad interpretaciones más objetivas o menos extravagantes que otras porque respetan ciertos principios generales. Betti propondrá una discusión exhaustiva, que no tiene igual en toda la tradición hermenéutica. Epígono afortunado, será quien lleve a su más alto grado de realización el proyecto de una hermenéutica canónica de las ciencias humanas. Para acentuar el rigor sistemático de su empresa, Betti

---

<sup>15</sup> Cf. Agustín. *De doctrina christiana*, libro III.

deducirá dichos cánones de la dicotomía sujeto-objeto, constitutiva según él de todo conocimiento. En el caso de la comprensión, dirá Betti, dicha dicotomía tomará la forma de una tensión, de una antinomia, rota por una doble exigencia de objetividad y de subjetividad (Betti, 1955: 262; 1967: 184; 1962: 13; 1988: 17). Imperativo de objetividad primero, puesto que las formas representativas deben ser interpretadas lo más fielmente posible, conforme a su sentido original o propio. Sin embargo, la reconstrucción de tal sentido objetivo no puede alcanzarse más que gracias a la subjetividad del intérprete, a su espontaneidad, a su sensibilidad y a su capacidad de apertura. El intérprete tiene como tarea reproducir en él mismo un pensamiento extraño, apropiarse lo que quiere ser comprendido en su alteridad como algo objetivo y distinto. Considerando la antinomia: ¿puede uno apropiarse de lo que le es extraño? ¿Deja lo otro de ser diferente si es asimilado por una subjetividad interpretante? Toda la dialéctica de la interpretación, escribe Betti, se desprende de esta antinomia de la subjetividad y de la objetividad. Las reglas hermenéuticas encargadas de resolver la antinomia del sujeto y del objeto de la interpretación se revelaron. Se decretarán cuatro cánones, de los cuales los dos primeros se relacionarán con el objeto, los otros dos con el sujeto.

Como para marcar el objetivismo de su hermenéutica, de la que hemos visto que es reacción al subjetivismo de la hermenéutica existencial, Betti comenzará por enunciar los cánones que tienen relación con el *interpretandum*. El primer canon es el de la *autonomía del objeto o de la inmanencia del criterio hermenéutico*. Significa simplemente que las formas representativas deben ser comprendidas según el espíritu que es allí objetivado (Betti, 1955: 305; 1967: 217; 1962: 14; 1988: 22). En términos negativos: el sentido del texto no es el que nosotros le conferimos, en virtud de nuestras preguntas, sino el sentido original del texto mismo. El sentido debe ser sacado del texto y no dictado del exterior. «*Sensus non est inferendus, sed efferendus*», repite siempre Betti. Este sentido original es el sentido que la forma tenía del punto de vista de su autor o de su voluntad artística desde el proceso de creación (Betti, 1962: 14; 1988: 22). Sin decirlo, este canon hace de la *mens auctoris* el criterio de la in-

terpretación. Este canon expresa claramente un ideal buscado por toda interpretación, pero se puede preguntar si es también fácilmente aplicable. ¿Podemos hacer abstracción de todas nuestras preconcepciones cuando interpretamos un texto o, más generalmente, una «forma representativa»? El problema de la ausencia de regla para la aplicación también debe plantearse aquí: ¿cuándo sabemos que el espíritu del autor tal como lo hemos reconstruido corresponde claramente con el espíritu del autor mismo? Para resolver este dilema, sería necesario encontrar un punto de vista situado fuera del proceso de interpretación, que permita juzgar si la interpretación corresponde a su objeto. Esta perspectiva *sub specie aeternitatis* no nos es devuelta.

Incluso si su aplicación tiene problema, este primer canon de la autonomía del objeto comporta un aspecto crítico importante. Contrapone en efecto una finalidad: no recibir las interpretaciones puramente actualizantes que proceden de la alteridad irreductible del texto a interpretar. No ver en la interpretación más que una apropiación contemporánea, una aplicación al día de hoy, es desconocer la alteridad de lo otro. Esto apunta, anota acertadamente Betti, a transformar el diálogo que es en su esencia toda interpretación en simple monólogo. ¿O un monólogo tal amerita también el nombre de interpretación?<sup>16</sup> Betti hace valer aquí un punto capital, la exigencia de justicia cara a cara de la forma a interpretar. Pero su realización suscita algunas dificultades. Sin tomar la forma de un monólogo en sentido único, ¿puede la interpretación ser un verdadero diálogo, si lo otro no puede hablar más que a través mío? El discurso de lo otro continúa siendo el que yo le presto. ¿Cómo verificar aquí la adecuación al objeto?

El segundo gran canon del objeto hermenéutico ofrece un elemento de respuesta. Es el canon de la *totalidad* o de la coherencia de la apreciación hermenéutica. Exige que el objeto sea interpretado como un todo donde las partes se esclarecen recíprocamente. Impo-

---

<sup>16</sup> Emilio Betti (1962: 30-31). Cf. también «L'ermeneutica storica e la storica dell'intendere», en Betti (1961: 10). Por trivial que pueda parecer, este canon de la autonomía del objeto retoma ciertos elementos de la filosofía de la alteridad en autores como Levinas (*Totalité et infini*, 1961) y Marion (*L'Idole et la distance*, 1977). Puede pensarse también en la primacía del objeto que la dialéctica negativa de Adorno opone al imperialismo de la subjetividad totalizante.

ne constatar que la coherencia no es primero la de la interpretación, sino la del objeto mismo. Es el objeto el que se beneficia de una presunción de coherencia. Este canon recupera en parte lo que Gadamer había llamado el *Vorgriff der Vollkommenheit*, la anticipación de la perfección. Toda comprensión, sostiene este principio, supone que lo que debe ser comprendido forma una unidad de sentido perfecta, que lo que nos es dicho constituye, si no una verdad, al menos una entidad inteligible. Pero Gadamer se aparta un poco de Betti cuando afirma que «comprendemos los textos transmitidos sobre la base de las expectativas de sentido sacadas de *nuestra* propia relación preparatoria con la cosa del texto»<sup>17</sup>. Objetivista, Betti no habla de *nuestras* expectativas en su canon de la coherencia, sino solamente de la cohesión del texto misma, que es necesario interpretar en función de su estructura y de su totalidad<sup>18</sup>. Según él, el círculo hermenéutico del todo y de las partes nos entrega aquí nada menos que una regla hermenéutica. Esta concepción tiene por qué sorprender. De ordinario percibido como una dificultad o un obstáculo, el círculo hermenéutico viene a ser en Betti una *Richlinie* (Betti, 1988: 26), una directiva que nos incita a comprender el sentido del todo a partir de sus partes y a aprehender las partes relacionándolas con el todo. Betti manifiesta algo de resignación: lejos de considerar el círculo hermenéutico como una traba a la objetividad, ve allí una regla que la hace posible<sup>19</sup>.

Se ve cómo, incluso si Betti no lo indica, el canon de la totalidad o el de la coherencia puede en un sentido servir de «criterio» para medir la adecuación de la interpretación al texto autónomo que ésta busca comprender. Es claro que la ambición de toda interpretación

---

<sup>17</sup> Hans-Georg Gadamer (1960); *Gesammelte Werke* (1986: vol. I) (los subrayados son míos). Entre los antecedentes de esta anticipación de la perfección, se pensará particularmente en la regla de la igualdad hermenéutica en G. F. Meier. *Versuch einer allgemeiner Auslegungslehre*, Halle: «Die hermeneutische Billigkeit (aequitas hermenéutica) ist die neugung eines Auslegers, diejenigen Bedeutungen für hermeneutisch wahr zu halten, welche, mit den Vollkommenheiten des Urhebers der Zeichen, am besten übereinstimmen, bis das Gegenteil erwiesen wird».

<sup>18</sup> F. Bianco (1978: 55), no tiene menos razón al subrayar que esta anticipación de la totalidad representa ya una reivindicación de la subjetividad interpretativa.

<sup>19</sup> Según Bianco (1978: 55), el problema del círculo de la interpretación, que Bianco tiene como el problema capital de toda teoría hermenéutica, no ocupa más que un lugar de segundo plano en Betti. De todos los teóricos de la hermenéutica, Betti es quien tratará menos los problemas que entraña este círculo. Todo va como si Betti hubiera escogido eludir una problemática susceptible de poner en peligro el objetivismo de su hermenéutica.

consiste en encontrar la coherencia del texto a interpretar. No se negará tampoco que una interpretación puede ser invalidada si se consigue mostrar que ésta no hace justicia al todo o a algunas partes de una obra. Pero la coherencia que se reconoce al objeto interpretativamente reconstruido no es siempre más que la coherencia de *nuestro* propósito con el texto. Efectivamente, nos es permitido distinguir la coherencia interna de una interpretación –al límite, todas las interpretaciones son coherentes en ellas mismas– de la coherencia del texto mismo, pero esta última no es siempre más que la cohesión que prestamos al texto por la vía de otra interpretación. ¡Esto demuestra que es tenaz el orden interpretativo! En otras palabras, la ausencia de contradicción, es bien conocido, no constituye en sí un criterio suficiente de verdad. El canon de la coherencia no ofrecería así más que un criterio negativo de la verdad.

Los otros dos cánones harán intervenir más abiertamente la subjetividad interpretante. El parecer de Betti será incorporar a su hermenéutica la parte que concierne a la subjetividad constituyente, velando para que ésta no ponga en peligro la pretensión de objetividad de la interpretación. El tercer canon será el de la *actualidad de la interpretación*, según el cual, el intérprete está llamado a recorrer de nuevo en el interior de sí mismo el proceso genético de creación, partiendo de su punto terminal, y a reconstruir en sí mismo (entiéndase, en el interior del intérprete), para reactivarlos, un pensamiento o una experiencia de vida del pasado, todo ello a través de una trasposición en el círculo de su propia vida espiritual (Betti, 1955: 314; 1967: 226). La terminología, nacida del romanticismo, es pesada y sin duda torpe. En efecto, ¿es el proceso genético el que nos interesa, o qué nos interesa única y exclusivamente en la interpretación? ¿Es necesario reconstruir todo este proceso? Esto no es seguro. Los dos primeros cánones indicaban más hábilmente que la interpretación apunta sobre todo a un sentido autónomo y coherente.

A fin de medir lo que está en juego de este tercer canon, es necesario recordar contra qué está dirigido. Betti se toma como el primer defensor de los puros objetivistas, aquellos que, rechazando la revolución copernicana, conciben la subjetividad como simple *tabula rasa*. Betti juzga completamente absurda la exigencia de una erradicación total del sujeto, sugerida por ejemplo en la frase célebre

de Ranke sobre la *Selbstausslöschung* del individuo (Betti, 1988: 34). Si Betti se toma el trabajo de insistir aquí, es porque esta ilusión contaba aún con muchos adeptos entre sus colegas juristas<sup>20</sup>. Para la hermenéutica contemporánea, Betti no empuja aquí más que puertas abiertas. Ahora bien, Betti tiende justamente a que su canon de la actualidad del comprender no abra las puertas a cualquier forma de subjetivismo<sup>21</sup>, de las cuales se ha visto todo lo mal que pensaba.

Pero ¿en qué consiste precisamente esta subjetividad a la cual Betti está dispuesto a conceder actualidad? Seguramente esta no es ni la subjetividad de los prejuicios, ni la de la comprensión de sí. Para su hermenéutica metodológica, estas doctrinas sobre el aporte productivo de la subjetividad histórica no son más que herejías<sup>22</sup>. El único elemento que Betti estima indispensable es el del *interés* que incita la subjetividad a inclinarse sobre su objeto. Pero la interpretación no realiza aquí más que su comienzo (*Anstoss*) (Betti, 1988: 35), y este interés debe poder ser suspendido, Betti no dice cómo, más allá de la interpretación verificable (Betti, 1962: 46). Excepto esta dimensión del interés, que no debe quedar más que como el comienzo del esfuerzo de comprensión, Betti parece reducir la parte de la subjetividad a la espontaneidad de la subjetividad trascendental. Esta subjetividad no es más que la instancia anónima encargada de reconstruir al interior de sí las formas espirituales extrañas. Esta subjetividad tácitamente purgada de toda traza de individualidad no es más un obstáculo a la objetividad, sino su vehículo y su condición de ejercicio. La historicidad se encuentra asfixiada por la subjetividad trascendental. Se puede preguntar uno si esta concepción hace justicia al papel que ocupa la individualidad realmente existente en el orden interpretativo.

No se subestimaré por tanto la lección crítica que se saca de este tercer canon. Incluso si parece tratar sobre el aporte productivo de la subjetividad, su propósito es sobre todo prevenirnos contra una asimilación bastante rápida de la interpretación con una simple aplicación de aquello que quiere ser comprendido. Si en toda

---

<sup>20</sup> Cf. la nota bibliográfica en Betti (1962: 6).

<sup>21</sup> Betti (1967: 226, n. 1), nota ausente en la edición italiana.

<sup>22</sup> *Irlehre*, en Emilio Betti (1967: 37); Cf. también Betti (1962: 39), donde se rechaza la tesis «paradojal» que hace Gadamer de los prejuicios de las «condiciones de la comprensión».

comprensión hay una parte indeleble de aplicación a la obra, la interpretación, y por encima de todo la interpretación histórica y científica, no se reduce aquí por completo. Sino que en realidad la interpretación corre el riesgo de tomar la forma de un monólogo donde todas las aberraciones son permitidas. ¿Qué es lo que se resiste en nosotros a estas interpretaciones forzadas, si no es la idea de un sentido objetivo puesto como *télos* asintótico del comprender? Es, de hecho, posible identificar y relativizar las lecturas por ser demasiado modernizantes, si bien el sentido de un texto se pone a favor de una interpretación actualizante, llamémoslo el «sentido enriquecido», puede con frecuencia disociarse del «sentido original», incluso si este último no conserva en ocasiones más que una función propiamente heurística. No podemos determinar con certeza lo que Platón entendía por «idea», pero podemos mostrar que ésta no se reduce ni al concepto puro de la razón, que develará Kant, pretendiendo comprender mejor a Platón que lo que él mismo se hubo comprendido, ni los métodos de las ciencias matemático-físicas según la interpretación de Cohen y Natorp. He aquí el sentido crítico, y no ontológico de la distinción que establecerá Betti, a partir de la discusión de su tercer canon, entre la significación (*Bedeutung*) de un texto, su sentido «original», querido por el autor, y la *Bedeutsamkeit* (su pertinencia, su valor, su aplicación a nuestra situación), que se llamará el «sentido enriquecido»<sup>23</sup>. La significación original no goza de un estatus ontológico o epistemológico, como si se tratara de un en-sí conocible (expresión ya paradójal), sino de una función heurística. Porque, si la *Bedeutsamkeit* puede en ocasiones ser identificada como tal, la *Bedeutung* original del texto no es nunca más que un fin asintótico del comprender, lo que Betti reconoce cuando recuerda, siguiendo a Schleiermacher, que la interpretación queda como una tarea infinita, esencialmente inacabable. En la elaboración de su obra hermenéutica, centrada en la aprehensión objetiva de un en-sí ideal y reificado, tal vez Betti no previó todas las consecuencias.

El ideal de una correspondencia de la interpretación con su *interpretandum* es planteado en el cuarto y último precepto general de

---

<sup>23</sup> Emilio Betti (1962: 27-28) (Cf. la conferencia de Bari, 1961, p. 8). Esta distinción crítica fue retomada por E. D. Hirsch. Cf. a este respecto la crítica de G. B. Madison (1978: 393-425).

la hermenéutica, el canon de la *adecuación* de la *comprensión* o el canon de la *correspondencia* y de la *congenialidad hermenéutica* (Betti, 1955:317; 1967: 230; 1962: 53; 1988: 41). De acuerdo con este canon, el intérprete debe esforzarse en poner su propia actualidad viviente en estrecha armonía con el mensaje que proviene del objeto, de manea que el sujeto y el objeto, así acordados, vibran al unísono. Terminología pasablemente lírica cuya primera intención es incitar al intérprete a un acto de humildad cara a cara con su objeto. Lo que este canon exige del sujeto, es una apertura o una amplitud de espíritu que permita la institución de una «congenialidad fraternal» entre el intérprete y su objeto. Este cuarto canon viene a limitar así el alcance del tercero que parecía exaltar, más bien tímidamente, lo hemos visto, la actualidad del comprender. La actualidad no basta, esta debe ser relevada por una actitud de humildad. Es un canon de alcance ético, por no decir religioso, por lo que espera del intérprete un altruismo puro, una abnegación de sí («*umiltà e abnegazione di sè*» (Betti, 1955: 318), que el alemán entiende por «*Uneigennützlichkeit und Selbstentäußerung*») (Betti, 1967:230; 1962: 53), en otras palabras, una disposición espiritual, en el sentido fuerte del término, por la cual el sujeto ensaya ponerse en el diapason del otro. Betti invocará con énfasis las fórmulas de Humboldt y de Schleiermacher sobre la trasposición del sujeto en el espíritu del otro. La comprensión gozará de una congenialidad de espíritu tal, estando sólo en condiciones de conocer adecuadamente lo mismo.

Este cuarto canon deja un poco perplejo. Se puede preguntar primero, esta fue la objeción de Gadamer (1961), si la congenialidad postulada por Betti no quiere decir que sólo un espíritu genial o del mismo nivel está en condiciones de comprender la obra de un genio. Esta sería con toda seguridad una consecuencia absurda. Se puede preguntar también si este canon representa verdaderamente una «regla» hermenéutica cuya aplicación garantizaría la objetividad de la interpretación, como parece creerlo Betti. ¿La idea de una correspondencia del sujeto con el objeto no designa más bien en el sistema de Betti el *resultado* de la interpretación? Este no es, propiamente hablando, un medio para llegar allí.

El problema mayor de todos los cánones de la hermenéutica de Betti es el de su aplicación y, para comenzar, de su alcance. La

autonomía del objeto, el principio de la coherencia, la actualidad de la comprensión y la correspondencia con la interpretación de su objeto no anuncian más que evidencias. Estas son operantes en toda interpretación concreta, pero sin imponerles reglas que asegurarían por ellas mismas su objetividad. La cuestión no es saber si la interpretación debe ser adecuada a su objeto (cuarto canon) o si debe hacerse conforme a su objeto (primer canon), esto va de suyo, sino determinar *cuándo* la interpretación corresponde a su objeto. Para esto, no hay canon. No hay regla para la aplicación de la regla misma. En todos estos cánones, se tiene la impresión de que Betti se contenta con soluciones puramente verbales (Bianco, 1978: 75), que no contribuyen a resolver las antinomias de la interpretación.

Le corresponde a Betti reconocer –pero siempre, si hemos leído bien, en respuesta a Gadamer– que la función de los cánones resulta ante todo negativa, consistiendo su papel crítico en prevenir los errores y en descartar los prejuicios<sup>24</sup>. Precisión útil, pero ¿no pone en causa finalmente todo el programa de una hermenéutica normativa de las ciencias humanas que estaría en condiciones, por sí misma, de garantizar la objetividad de la interpretación? Es evidente que una interpretación puede ser criticada si no hace honor a su objeto y a su coherencia, pero ¿puede decirse, positivamente, cuándo una interpretación es objetivamente válida (y no solamente eficaz desde un punto de vista retórico)? Esto ninguna hermenéutica normativa puede enseñarlo. Su función no es a lo mejor más que preventiva. La idea de una hermenéutica que podría ayudarnos a poner en orden la multiplicidad de interpretaciones que están en curso en ciencias humanas no es por tanto más que un sueño cientificista. Dicha hermenéutica fracasa allí donde prometía suministrarnos una brújula, en el terreno de la aplicación.

Se encuentra un testimonio indirecto en la posición relativamente secundaria que ocupa en Betti todo el problema de la aplicación, del que se conoce la importancia en la hermenéutica gadameriana. El tema de la aplicación aparece sobre todo en la distinción hecha por Betti entre las diferentes funciones de la interpretación.

---

<sup>24</sup> Betti, 1967: 217, N. 1: «Übrigens gebührt den hermeneutischen Kanons nicht so sehr eine positive als eine negative, kritische Rolle der Vorbeugung vor solche Vorurteile und Voreingenommenheit, die auf eine falsche Fährte führen Könen».

Betti distingue la interpretación puramente *recognitiva*, la interpretación *reproductiva*, o *representativa*, y la interpretación *normativa* (Betti, 1955: 347 ss; 1967: 258 ss; 1988: 64). El interés didáctico de esta distinción es asignar los diferentes tipos de interpretación, Betti nombrará nueve, a tres grandes funciones. Así, la función *recognitiva*, cuyo propósito es estrictamente cognitivo, comprende la interpretación filológica (1), histórica (2) y morfológica (3), la última de las cuales intenta abarcar las grandes estructuras del espíritu objetivo, los ideales-tipos, siguiendo la terminología de Max Weber; la función *reproductiva*, donde la comprensión no es un fin en sí, sino un medio con miras a presentar una obra a un público, engloba la traducción (4), la interpretación dramática (5) y musical (6); la función *normativa*, finalmente, cuya intención es aplicar un sentido general a una situación concreta, no abarca más que la interpretación jurídica (7), teológica (8) y «psicotípica» (9) (esta última concierne a la aplicación a los individuos de rasgos generales, como en la psicología de los caracteres).

Se advierte que la aplicación no interviene más que en el último momento. Betti no ve aquí un rasgo constitutivo de toda interpretación, sino la diferencia específica que no caracteriza propiamente más que a la interpretación jurídica (la aplicación de una ley a un caso particular) y teológica (sobre todo en la homilía). Según el autor de la *Teoría generale della interpretazione*, el denominador común de la tarea hermenéutica es de orden epistemológico, apuntando a la justa inteligencia de formas representativas de un espíritu extraño. Esta función se ejerce más puramente en el primer tipo, la interpretación *recognitiva* o *cognitiva* que es exclusiva de la filología y de la historia. Su tarea se quiere estrictamente *contemplativa* (Betti, 1962: 49). No se trata de transmitir ese sentido a un público, como en la interpretación *representativa*, o de aplicarla de cualquier manera, sino de descubrir un sentido en una perspectiva estrictamente «noética».

Esta función *noética*, literalmente fundamental, se encuentra en la interpretación *representativa* de una pieza musical o dramática, o en el caso de la traducción, de la misma manera como en la interpretación *normativa*, jurídica o teológica, pero a esta primera función viene a trasplantarse otra, propia a tal o tal dominio. Se trata de representar ante un público o de aplicar lo que ha sido tomado primero *noemáticamente*.

Esta concepción epistemológica y contemplativa del comprender se encuentra con toda seguridad en las antípodas de la hermenéutica gadameriana. Esta hermenéutica ve, en efecto, en la aplicación el problema central de toda hermenéutica, problema que permite definir y fundar su universalidad. Según Gadamer, incluso la comprensión filológica o histórica no es más que una aplicación a nuestra situación de lo que está por comprender. Comprender quiere decir encontrar en lo que debe ser comprendido alguna cosa que corresponda o, mejor, que responda a nuestras preguntas. El éxito de la interpretación está en función de tal aplicación a nuestra situación. Este es el rasgo existencial de la hermenéutica gadameriana, heredado de Heidegger y de Bultmann.

Es interesante observar en este punto el paralelismo subyacente en los recorridos opuestos de Gadamer y Betti. En un caso como en el otro, se trata de rodear el nudo del problema hermenéutico, aquel que lo habilitará para erigirse en problemática universal. Betti descubre este común denominador en la actividad teórica, cognitiva o contemplativa, realizada lo más perfectamente en el seno de la interpretación filológica, en tanto que Gadamer lo encuentra en la dimensión práctica de la aplicación. Y según Gadamer, es en la interpretación jurídica donde se despliega de la manera más manifiesta la función de la aplicación. El título de un capítulo clave de *Verdad y método* hablará en consecuencia de «la función ejemplar de la hermenéutica jurídica». Varias razones mueven a Gadamer a tomar como modelo la interpretación jurídica. Es primero indudable que la aplicación juega allí un papel esencial. El juez intenta siempre comprender un texto de la ley con vistas a su aplicación a un caso preciso. Aquí, la actividad del comprender no es distinta de la función de aplicación: no se ha «comprendido» la ley si no se llega a aplicarla convenientemente. Esto vale igualmente para la interpretación llevada a cabo por el *historiador* del derecho, insiste Gadamer confrontando a Betti<sup>25</sup>. La tarea de este último no consiste únicamente en reconstruir el sentido de la ley, como lo quiere Betti, ya que este sentido no puede alcanzarse más que aplicándolo o

---

<sup>25</sup> Cf. Betti, 1952, cuyo propósito es distinguir rigurosamente la tarea hermenéutica del historiador del derecho de la aplicación práctica que lleva a cabo la jurisprudencia. En cuanto a la respuesta de Betti a Gadamer sobre este asunto, Cf. La conferencia de Bari, 1961, pp. 21 ss.

comparándolo con la situación jurídica contemporánea, la cual forma el horizonte de toda relación con el pasado jurídico. (Gadamer, 1960: 308; 1986 I: 331; 1976: 167-168). Gadamer estima que incluso si su trabajo es propiamente práctico, el juez no se encuentra en una situación diferente de la del historiador del derecho, porque el juez debe «comprender» también, históricamente, el texto legal que debe aplicar. Pero semejante comprensión no es distinta de la aplicación, en tanto que se encuentra orientada de entrada hacia la solución de un caso concreto.

Si la hermenéutica jurídica juega un papel ejemplar en Gadamer, es también porque ésta ilustra de una manera bastante plástica el principio cardinal de *Verdad y método*, aquel del *Wirkungsgeschichte* o del trabajo de la historia. En efecto, la aplicación de un texto de ley es siempre un acto histórico donde se mediatizan el pasado y el presente. Su aplicación resulta del encuentro de un código de ley del pasado, de la jurisprudencia que nos la ha transmitido y de la particularidad del caso presente. La jurisprudencia revela el trabajo subterráneo de la historia, su aporte productivo al texto inicial. Ahora bien, esta historia, la jurisprudencia de un texto de ley, *liga* al jurista contemporáneo. Recorta el horizonte a través del cual debe comprender la ley y aplicarla a su situación. Esta nueva aplicación jurídica, la misma que practicamos hoy, recaerá a su vez sobre la historia, haciendo jurisprudencia, como bien se dice. La decisión jurídica que toma hoy en consideración un caso siempre concreto y particular, fecundando de nuevo la historia del derecho, determinando la percepción que los juristas futuros podrán hacerse de la ley y de los casos individuales que deberán afrontar.

Es a través de la aplicación de un sentido transmitido del pasado al presente que se articula el trabajo de la historia. La aplicación representa cada vez un acontecimiento de tradición en el que se interpenetran el pasado y el presente (Gadamer, 1960: 275; 1986 I: 295; 1976: 130), mediación que permanecerá constitutiva de la forma que podrá tomar este sentido en el futuro. Es partiendo de este problema capital de la aplicación que Gadamer procurará reconquistar la unidad hermenéutica de las ciencias humanas (Gadamer, 1960: 323; 1986 II: 346; 1976: 184), particularmente de la historia, de la

filología, de la teología, de la filosofía y, por supuesto, del derecho. El esfuerzo fundamental de todas estas ciencias, piensa Gadamer, está en la aplicación. Se trata en cada caso de volver actual y hablante un sentido surgido del pasado a fin de que pueda iluminar nuestra situación concreta.

Hay una sabrosa simetría en el privilegio que Gadamer reconoce al derecho y en la que Betti reconoce a la filología. En efecto, Gadamer goza de una formación de filólogo y Betti de una formación de jurista. Ambos han desarrollado bastante tarde en sus carreras (Betti tenía sesenta y cinco años, Gadamer sesenta) una teoría general de la interpretación a fin de esclarecer los principios de sus prácticas hermenéuticas. Pero cada uno ha propuesto su modelo hermenéutico, para Gadamer la aplicación y para Betti la contemplación, de un sentido objetivado en las formas sensibles, en la disciplina del otro. En tanto que Betti exalta la comprensión teórica realizada en filología, Gadamer saca su inspiración de la aplicación practicada por los juristas. Este es un bello ejemplo de la apertura al otro que debe distinguir toda reflexión hermenéutica ■

## Bibliografía

Me limitaré aquí a los estudios de Betti que interesan al proyecto de una teoría general y, por tanto, filosófica de la interpretación, excluyendo en consecuencia sus numerosas publicaciones sobre cuestiones jurídicas. Para una bibliografía completa de las publicaciones de Betti hasta 1962, me remito a la lista establecida por Giuliano Crifó: «Scritti scientifici di Emilio Betti», en *Studi in onore di Emilio Betti*, Giuffrè editore, Milano, 1962, vol. I, pp. xiii-xxiv (276 títulos). Cf. también las indicaciones bibliográficas en Emilio Betti (1987). *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, edición a cargo de G. Mura, Città Nuova, Roma, pp. 49-53.

### A. Escritos hermenéuticos de Emilio Betti

(1948) «Ergänzende Rechtsfortbildung als Aufgabe der richterlichen Gesetzesauslegung», en *Festschrift für L. Rappe*, hrsl. von Ipsen, Rechts- und Staats-wissenschaftlicher Verlag, Hamburg, pp. 391-399.

(1948) «Le categorie civilistiche dell'interpretazione», en *Rivista italiana per le scienze giuridiche*, n° 55, pp. 34-92.

(1949) *Interpretazione della legge e degli atti giuridici. Teoría geeral e dogmatica*, Giuffrè, Milano.

(1949) «Posizione dello spirito rispetto all'oggettività. Prolegomeni a una teoria generale dell'interpretazione», en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, XXVI, pp. 1-38.

(1952) «Jurisprudenz und Rechtsgeschichte vor dem Problem der Auslegung», en *Archiv für Rechts- und Sozialgeschichte Jg*, n° 40, pp. 354-374.

(1953) «Probleme der Übersetzung und der nachbildenden Auslegung», en *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, n° 27, pp. 489-508.

(1954) «Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre», en *Festschrift für Ernst Rabel*, 2 vols. Mohr, Tübingen, pp. 79-168; reimpresión: (1988) mit einem Nachwort von Hans-Georg Gadamer, Mohr, Tübingen.

(1955) *Teoria generale della interpretazione*, 2 vols. Giuffrè, Milano.

(1955) «L'Istituto di teoría della interpretazione presso l'Universalità di Roma», en *Nuova Rivista di diritto commerciale*, n° 8, pp. 73-74.

(1957) *Das Problem der Kontinuitat im Lichte der rechtshistorischen Auslegung*, en den Vorträgen des Mainzer Institus für europäische Geschichte, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden.

(1957) «Di una ricerca generale dell'interpretazione», en *Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Univesità di Bari*, n° 14, pp. 1-28.

- (1957) «I principi di scienza nouva di G. B. Vico e la teoríá della interpretazione storica», en *Nouva Rivista di diritto commerciale*, n° 10, pp. 48-59.
- (1959) «Moderne dogmatische Begriffsbildung in der Rechts und Kulturgeschichte», en *Studium generale*, n° 12, pp. 87-96.
- (1961) «L'ermeneutica storica e la storicità dell'intendere», en *Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bari*, n° 16, pp. 3-28.
- (1962) *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Mohr, Tübingen.
- (1964) «L'ermeneutica storica nella prospettiva di Fraz Wieacker», en *Syntelesia*, Arangio-Ruiz, Napoli, pp. 66-73.
- (1967) *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, Mohr, Tübingen (traducción de la obra de 1955).
- (1967) «Traduzione e interpretazione», en *Responsabilità del Sapere*, n° 81, pp. 3-36.
- (1969) «Problematik der Auslegung in der Rechtswissenschaft», en *Festschrift für K. Engisch*, Frankfurt am Main, pp. 205-223.
- (1987) *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, Città Nuova, Roma, edición a cargo de G. Maura, Roma.

#### B. Estudios sobre la hermenéutica de Betti

- Bianco, F. (1978) «Oggettività dell'interpretazione e dimensioni del comprendere. Un'analisi critica dell'ermeneutica di Emilio Betti», en *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, n° 7, pp. 13-78.
- Bianco, F. (1988) «L'ermeneutica in Italia dal 1945 ad oggi», en *Rivista di Filosofia*, vol. LXXIX, pp. 459-490.
- Bleicher, J. (1980) *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method philosophy and Critique*, Routledge et Kegan Paul, London / Boston / Henley, pp. 27-50.
- Caiani, L. (1955) «Emilio Betti e il problema dell'interpretazione», en *La filosofia dei giuristi italiani*, Padova, pp. 163-169.
- Crifö, G. (1962) «Scritti scientifici di Emilio Betti», en *Studi in onore di Emilio Betti*, Giuffrè editore, Milano, vol. I, pp. xiii-xxiv.
- Crifö, G. (1968) «In memoriam Emilio Betti», en *Bulletino dell'istituto di diritto romano*, n° 70, pp. 293-320.
- Caro, A. di (1982) «Metodo e significato nell'ermeneutica di E. Betti», en *Hermeneutica*, n° 1, pp. 217-230.
- Ferraris, M. (1988) *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano, pp. 363-369; traducción al español: «La hermenéutica metódica de Emilio Betti (1890-

1968)», en *Historia de la hermenéutica*. Siglo XXI editores. México, 2002, pp. 274-278.

Francisco, P. de (1951) «Emilio Betti e i suoi intorno all'interpretazione», en *Rivista italiana per le scienze giuridiche*, Serie III, Año V, pp. 1-49.

Funke, G. (1962) «Problem und Theorie der Hermeneutik: auslegen, deuten, verstehen in Emilio Bettis *Teoria generale della interpretazione*», en *Studi in onore di Emilio Betti*, vol. I. Giuffrè. Milano, pp. 127-150.

Gadamer, H.-G. (1961) «Hermeneutik und Historismus», en *Philosophische Rundschau*, 9, pp. 241-276; reproducción en *Wahrheit und Methode* 1. Auflage, 1965, pp. 477-512 y en *Gesammelte Werke* II. Mohr, Tübingen. 1986, pp. 387-424; traducción al francés en *L'art de comprendre*. Aubier, Paris, 1982, pp. 91-98; traducción al español: «Hermenéutica e historicismo», en *Verdad y Método* I. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1977, pp. 599-640.

Gadamer, H.-G. (1978) «Emilio Betti und das idealistische Erbe», en *Quaderni Fiorentini*, n° 7, pp. 5-11; reproducido en E. Betti. *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*, Mohr, Tübingen, 1988, pp. 91-98.

Griffero, T. (1985) «Ermeneutica e canonicità dei testi», en *Rivista di Estetica*, n° 19-20, XXVI, pp. 93-111.

Griffero, T. (1988) *Interpretare. L'ermeneutica di Emilio Betti*, Rosenberg et Sellier, Torino.

Guarino, A. (1955) «Una teoría generale dell'interpretazione», en *Labeo*, n° 1, pp. 301-313.

Hufnagel, E. (1976) «Kap. V. Bettis Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften», en *Einführung in die Hermeneutik*, Kohlhammer, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, pp. 128-148.

Maura, G. (1987) «La teoria ermeneutica di Emilio Betti», introduzione a E. Betti, en *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, Crifö, Roma, pp. 5-53.

Noakes, S. (1988) «Emilio Betti's Debt to Vico», en *New Vico Studies*, n° 6.

Oedingen, K. (1958) «Zur Emilio Bettis *Teoria generale dell'interpretazione*», en *Kant-Studien*, n° 50, pp. 230-233.

Vandenbulcke, J. (1971) «Betti-Gadamer: Eine hermeneutische Kontroverse», en *Tijdschrift voor Filosofie*, n° 32, pp. 105-113.

Wagner, F. (1956) Zur Nachwirkung Droysens: Emilio Bettis Hermeneutik», en *Archiv für Kulturgeschichte*, n° 38, pp. 258-263.

### C. Bibliografía complementaria

Boeckh, A. (1886) *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, 2. Auflage, Leipzig. Reproducción: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966.

- Bollnow, O. F. (1937) «Zur Frage nach der Objektivität der Geisteswissenschaften», en *Studien zur Hermeneutic*. Band I, Alber, Freiburg / München, 1982.
- Bollnow, O. F. (1982) *Studien zur Hermeneutik*, Band 2: *Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps*, Alber, Freiburg / München.
- Chladenius, J.-M. (1742) *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, Leipzig. Reimpresión: Düsseldorf, 1969.
- Dilthey, W. (1966) «Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik», en *Gesammelte Schriften*, hrsg. Von M. Redeker, Band XIV/1, Vandenhoeck, Göttingen, pp. 595-787.
- Dilthey, W. (1966) *Gesammelte Schriften*, V, hrsg. Von M. Redeker, Band XIV/1, Vandenhoeck, Göttingen. Traducción al francés: «Origines et développement de l'herméneutique», en *Le monde de l'esprit*, vol. I. Aubier, Paris. 1990
- Droysen, J.-G. (1927) *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, 7. Auflage. München. Reproducción: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977.
- Droysen, J.-G. (1972) *Text zur Geschichtstheorie*, Vandenhoeck, Göttingen.
- Gadamer, H.-G. (1960) *Wahrheit und Methode*. Mohr. Tübingen; *Gesammelte Werke I*, Mohr, Tübingen. 1986; traducción al francés: *Vérité et méthode I*. Seuil. Paris. 1976; traducción al español: *Verdad y método I*. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1977.
- Grondin, J. (1985) «Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*» (reseña). Vandenhoeck, Göttingen, vol. XIX, 1982, en *Archives de philosophie*, n° 48, pp. 685-688.
- Grondin, J. (1994) «Zur Komposition von *Wahrheit und Methode*», en *Der Sinn für Hermeneutik*. Darmstad; traducción al inglés: «On the Composition of *Truth and Method*», en *The Specter of Relativism, Truth, Dialogue and Phronesis in Philosophical Hermeneutiks*, Editado por Lawrence K. Schmidt. Northwestern University Press. Evanston, Illinois, 1995, pp. 23– 38.
- Heidegger, M. (1977) *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 14, Auflage.
- Heidegger, M. (1988) *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe, vol. 63, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Hirsch, E. D. (1967) *Validity in Interpretation*. Yale University Press. New Haven.
- Levinas, E. (1961) *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, LGF, Paris.
- Marion, J.-L. (1977) *L'Idole et la distance: cinq études*, B. Grasset, Paris.

- Madison, G. B. (1978) «Eine Kritik an Hirschs Begriff der Richtigkeit», en *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, hrsg. von Hans-Georg Gadamer und G. Boenm, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 393-425.
- Meier, C. F. (1757) *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*. Halle; reproducción: Düsseldorf, 1965.
- Misch, G. (1930) *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, 2. Auflage, Teubner, Leipzig / Berlin, 1931.
- Palmer, R. E. (1968) *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Northwestern University Press, Evanston.
- Ricœur, P. (1986) *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris; traducción al español: *Del texto a la acción, ensayos de hermenéutica II*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 2001.
- Rothacker, D. (1927) *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Oldenburg, München / Berlin.
- Schleiermacher, F. (1959) *Hermeneutik*, hrsg. von H. Kimmerle, Carl Winter, Heidelberg.
- Schleiermacher, F. (1977) *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. von Manfred Frank, suhrkamp, Frankfurt am Main; traducción al francés: *Herméneutique*. Labor et Fides, París, 1988.
- Wach, J. (I, 1926; II, 1929; III, 1933) *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*. Mohr. Tübingen.

# La filosofía como ciencia falible\*

Recibido: octubre 18 de 2011 | Aprobado: noviembre 11 de 2011

Thomas Nenon\*\*

tneon@memphis.edu

**Resumen** Cien años después de la publicación del *Artículo* de Husserl titulado “La filosofía como ciencia rigurosa” la relación entre la descripción de nuestros estados mentales, de nuestro acceso a ellos, y, la relación entre los puntos de vista sobre nuestro acceso a nuestros propios estados mentales y su concepción del estatus de la filosofía como ciencia rigurosa, en ese *Artículo*, aún no está del todo clara. Si el objetivo es responder a la pregunta si Husserl mantiene, y con qué alcance, su compromiso con el proyecto de la fenomenología descrito en este *Artículo* como clave para hacer realidad las aspiraciones de la filosofía de ser una ciencia en absoluto, el primer paso será abordar estas preguntas en ese orden. En un segundo paso, y mucho más breve, me referiré a la pregunta de si los puntos de vista de Husserl sobre estos temas han cambiado más adelante y cómo éstos afectan sus puntos de vista acerca de la viabilidad de la fenomenología como un medio para alcanzar los objetivos tradicionales de la filosofía, como él los describe en el *Artículo*.

## Palabras clave

Fenomenología, ciencia, ciencia rigurosa, conciencia, estado mental.

## Philosophy as Fallible Science

**Abstract** One hundred years after the publication of Husserl's essay “Philosophy as a Rigorous Science,” the relationship between his description about mental states, our access to them, and the relationship between his views about our access to our own mental states and his conception of the status of philosophy as a rigorous science in this essay is still not completely clear. If the aim is to answer the question about whether and to what extent Husserl remained committed to the project of phenomenology described in that essay as the key to realizing philosophy's aspirations to be a science at all, the first step would be to address these questions in that order. In a second, much briefer step, then, I will address the question about whether Husserl's views on these issues later changed and how these affect his views about the viability of phenomenology as a means to achieve the traditional goals of philosophy as he describes them in the essay.

## Key words

Phenomenology, Science, Rigorous Science, Consciousness, Mental States.

\* Este artículo fue presentado, originalmente, como ponencia en el seminario *Vigencia y límites del proyecto de “La filosofía como ciencia estricta”*, Universidad Industrial de Santander (UIS), Bucaramanga, 19 a 22 de octubre de 2011. (Traducción del original en inglés: Germán Vargas Guillén, Profesor titular, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá D.C. – Colombia).

\*\* Ph.D., Universidad de Friburgo, Alemania. Profesor, Universidad de Memphis. Trabajó como editor en los *Archivos Husserl* y como instructor en la Universidad de Friburgo. Ha servido de editor de *Husserl Studies*, ha sido miembro del Comité Ejecutivo de la *Society for Phenomenology and Existential Philosophy* y de Director del *Center for the Humanities*.

Cien años después de la publicación del *Artículo* de Husserl titulado “La filosofía como ciencia rigurosa”<sup>1</sup> la relación entre la descripción de nuestros estados mentales, de nuestro acceso a ellos, y la relación entre los puntos de vista sobre nuestro acceso a nuestros propios estados mentales y su concepción del estatus de la filosofía como ciencia rigurosa, en ese *Artículo*, aún no está del todo clara. Si el objetivo es responder a la pregunta si Husserl mantiene, y con qué alcance, su compromiso con el proyecto de la fenomenología descrito en este *Artículo* como clave para hacer realidad las aspiraciones de la filosofía de ser una ciencia en absoluto, el primer paso será abordar estas preguntas en ese orden. En un segundo paso, y mucho más breve, me referiré a la pregunta de si los puntos de vista de Husserl sobre estos temas han cambiado más adelante y cómo éstos afectan sus puntos de vista acerca de la viabilidad de la fenomenología como un medio para alcanzar los objetivos tradicionales de la filosofía, como él los describe en el *Artículo*.

El objetivo general, por supuesto, es el de establecer la filosofía como “ciencia rigurosa... que satisfaga las necesidades teóricas supremas y haga posible, en sentido ético-religioso, una vida regulada por normas racionales puras” (7/289) Sin embargo, los objetivos principales del *Artículo* son mucho más modestos. Su pretensión principal es refutar lo que Husserl percibe como una doble amenaza para la posibilidad misma de la filosofía como una empresa científica: el llamado *reduccionismo*, en la forma de *naturalismo*, por un lado; y, el *historicismo*, por otro. Al primero lo ve como una amenaza porque sólo reconoce las verdades empíricas acerca de los hechos observables externamente, como formas válidas de conocimiento; y, al último porque niega la posibilidad misma de la verdad filosófica en absoluto, tras reducir las propuestas filosóficas a expresiones de la mentalidad de las culturas y sociedades en las cuales se formulan, mientras que niega la posibilidad de los medios para juzgar su validez. Entonces está en juego la cuestión de si y cómo las afirmacio-

---

<sup>1</sup> Las citas corresponden, respectivamente, a las ediciones alemana y castellana: Husserl (1987: pp. 3-62) con la numeración correspondiente a la edición en la Revista *Logos* (pp. 289-341, referida en esta versión al comenzar el paréntesis de las citas). Husserl (2009: 7-86) referida en esta versión antes de finalizar el paréntesis de las citas. Las demás obras de Husserl, citadas en este artículo, corresponde a la edición académica de *Husserliana*.

nes filosóficas pueden ser razonablemente confirmadas o negadas de manera que esa filosofía pueda unirse al rango de las disciplinas que, aunque “imperfectas” (290/91), ya sea porque están incompletas o incluso erróneas porque incluyen contenidos que posteriormente serán refutados, han establecido los medios para decidir entre las pretensiones sobre el contenido adecuado a sus campos. En este sentido, al ser una “ciencia rigurosa”, ha de ser una “disciplina” en el sentido de que se limita asimismo a las afirmaciones que puedan ser verificadas por medio de un método establecido.

Sin embargo, en lugar de abordar la cuestión de cómo la filosofía puede ser establecida como una ciencia de una manera directa, Husserl trata en primer término el *naturalismo*. Lo trata en términos de la diferencia entre la naturaleza de los objetos externos y nuestro conocimiento acerca de ellos; y, la naturaleza de los acontecimientos mentales –que llama “*das Psychische*”– y cómo sabemos acerca de ellos. Husserl señala que el *naturalismo* incluye tanto la tendencia a reducir la conciencia, incluyendo “todos los datos de conciencia intencional-inmanente” (“*aller intentional-immanenten Bewußtseinsgegebenheiten*”) (16/295), y también la tendencia a reducir todos “los ideales y normas absolutas”: a fenómenos naturales. Con el término “naturaleza” quiere señalar un nexo de espacio-temporalidad localizado, fenómenos causalmente determinados.

Antes de abordar el objeto principal de su crítica a la llamada *naturalización de la conciencia*, Husserl hace notar que el enfoque naturalista de las ideas es un sentido autocontradictorio puesto que incluso la misma empresa naturalista se basa en normas como la verdad, la falsedad, el valor del pensamiento científico y la racionalidad –que son entidades no-empíricas y que no pueden ser en sí mismas un fundamento empírico. Su argumento a favor de esta observación es muy breve, pero la referencia a argumentos similares de los *Prolegómenos* de las *Investigaciones Lógicas* indica la dirección que ellos podrían tomar.

En esta misma dirección, el tema de la conciencia es entonces explícitamente abordado –tal como Husserl lo refiere en la relación fundamental entre la filosofía y las ciencias naturales (junto con todas las demás “*Tatsachenwissenschaften*”: “ciencias de hechos” o “ciencias empíricas”)– afirmando que las premisas básicas en las que

las ciencias empíricas se basan son meras suposiciones sobre la naturaleza de la realidad y del conocimiento que no pueden ser empíricamente justificadas, por las mismas razones que había mostrado en los *Prolegómenos* de las *Investigaciones Lógicas*. Allí, recordemos, Husserl se había centrado en el papel fundamental que los principios lógicos básicos juegan en la idea de la ciencia y demuestra que es imposible fundamentarlos empíricamente, sin poner en peligro su condición de principios lógicos. Por lo tanto, la meta principal de Husserl en su refutación del *naturalismo* es el novedoso campo emergente de la psicología experimental que se propone formular preguntas sobre la naturaleza de la conciencia y las leyes que lo rigen con los métodos adoptados a partir de modelos mecanicistas que han tenido tanto éxito en explicar y predecir fenómenos naturales en el mundo observable externamente. En el camino, sin embargo, refiere nuevamente sus refutaciones del psicologismo de las *Investigaciones Lógicas*, cuando señala que los adeptos de la psicología naturalista no sólo afirman ser capaces de descubrir los misterios de la conciencia por medio de la psicología experimental y que, por lo tanto, hacen superfluos todos los otros enfoques para el estudio de los fenómenos psíquicos, sino que también proporcionan una solución a los problemas básicos de la teoría del conocimiento, ya que el conocimiento después de todo es también un acontecimiento mental.

Sin embargo, la respuesta de Husserl a este desafío en el Artículo de 1911 indica que no sólo sostiene aún todos los argumentos que presentó en las *Investigaciones Lógicas* en contra de este tipo de enfoque, sino que entre tanto ha formulado un programa positivo de la fenomenología, que se anticipa como una alternativa apropiada al psicologismo y a otros programas naturalistas. Si el problema fundamental de la “teoría del conocimiento (*Erkenntnistheorie*)” es la cuestión de la relación entre la “conciencia y el ser” (25/301), entonces debe ser concebido como “*correlatum* de la conciencia, como ‘mentado’” (o ‘intencionado’) por la conciencia (*als bewußtseinsmäßig ‘Gemeintes’*). En lugar del estudio de la conciencia como algo fáctico (es decir, observable y medible) y del estudio de objetos fácticos, Husserl sostiene que una teoría del conocimiento debe tratar de identificar las estructuras esenciales de la conciencia, una de los

cuales había sido identificada en las *Investigaciones Lógicas*, después de Brentano, como la *intencionalidad*, es decir, la *direccionabilidad de la conciencia a un objeto de un tipo o de otro*. De ahí que en este tipo de investigación un estudio de los *objetos de la conciencia* es una parte esencial del proyecto, pero explícitamente como “*objetos intencionales*”, ya que los objetos pueden ser o no, como tales, intencionados; y, en algunos casos, pueden no existir del todo. Sin embargo, parte de lo que hace que una intención sea tal es el *objeto hacia el cual se dirige*, incluso si en realidad no existe. Pensar en Santa Claus y pensar en Sherlock Holmes son intenciones diferentes, precisamente así como pensar que Germán Vargas Guillén es diferente de cualquiera de ellos, a pesar de que sólo uno de estos tres objetos realmente existe. Por otra parte, dicha investigación puede también considerar –como venimos haciéndolo– no sólo de *objetos intencionados*. También puede examinar qué tipo de experiencias cuentan como confirmaciones (o refutaciones y, por lo tanto, nos obliga a revisar) las intenciones, es decir, que las experiencias legítimamente “cumplen” aquellas intenciones y “exponen (*erweisen*)” su objeto “como entes ‘válidos’, ‘reales’” (*als ‘gültig’, ‘wirklich’ Seiendes*)” (25/301). En lugar de intentar establecer correlaciones empíricamente mensurables entre la conciencia y los seres, Husserl propone una investigación sobre “Qué signifique que un objeto sea y que se acredite como siendo, y siendo precisamente así, en el conocimiento, es cosa que, justamente, ha de hacerse evidente –y, así, comprensible de manera exhaustiva– puramente desde la conciencia misma” (26/302). Esta investigación estudiaría un tipo diferente de correlación de las correlaciones empíricas entre los eventos observables y medibles. Se enfocaría hacia los tipos de *objetividades intencionadas* en los distintos *actos intencionales* y hacia qué tipo de experiencias serían adecuadas para contar con la confirmación de la exactitud de los *diferentes tipos de intenciones*. En lugar de estar basado en observaciones empíricas externas, estaría basado en la reflexión sobre lo que Husserl llama “estructuras esenciales” de la conciencia y la objetividad que como tales, desde su punto de vista, no son presupuestas por ningún estudio empírico. Este tipo de investigación es lo que Husserl llama aquí estudios “*fenomenológicos*” (27/302).

Se establece así una oposición entre una “*fenomenología de la conciencia*” frente a una “*ciencia natural de la conciencia*” o psicología, cada una con su propia “actitud” (“*Einstellung*”) (27/301) y añade: “... que la psicología tiene que ver con la ‘conciencia empírica’, con la conciencia en la actitud empírica, existiendo en el contexto de la naturaleza. En cambio, la fenomenología tiene que ver con la conciencia ‘pura’, o sea, con la conciencia en la actitud fenomenológica” (*ibíd.*).

Esto no es nuevo, y no creo que sea muy controversial hasta ahora. Sin embargo, hay algunas cuestiones que todavía deben ser abordadas. En primer lugar, ¿qué quiere decir Husserl con la expresión conciencia “pura”? ¿Es, lo que acaba de decir, lo que ahora llamamos comúnmente “conciencia en primera-persona”, o algo distinto? Si “conciencia ‘pura’” y “conciencia en primera-persona” no significan lo mismo, entonces ¿la “conciencia pura” es simplemente una subespecie de la autoconciencia de la primera-persona o algo completamente diferente? ¿Cómo podemos llegar de la una a la otra? También es necesario aclarar que se supone, por sus afirmaciones, que los resultados obtenidos a través de la fenomenología se dan “evidentemente y por completo” (*ibíd.*). ¿Significa esto que la fenomenología puede lograr resultados que no sólo son verdad, sino que son ciertos? ¿Implica esto que la fenomenología es por lo tanto infalible? ¿Puede realmente superar las limitaciones de todas las demás, genuinas, y sin embargo, “incompletas”, ciencias descritas al comienzo del *Artículo*?

Con el fin de responder a estas preguntas, primero tenemos que ver lo que dice Husserl sobre nuestro acceso a nuestros propios estados mentales. Una de las fallas principales de la psicología experimental, dice, es su negativa a emplear la información derivada de lo que llama “la esfera inmanente”: “El rasgo fundamental que la impregna es que margina todo análisis directo y puro de la conciencia –a saber: el ‘análisis’ y la ‘descripción’ de los datos que se ofrecen en las diferentes direcciones posibles de la mirada inmanente– a favor de todo tipo de fijaciones indirectas de hechos psicológicos o de relevancia psicológica (...)” (28/302). Husserl afirma que este tipo de psicología, así como la sociología con la misma orientación, puede

descubrir elementos interesantes, en algunos casos valiosas regularidades, pero esto presupone una familiaridad real con los fenómenos que investiga, en su opinión, porque sin “una ciencia sistemática de la conciencia que investigue inmanentemente lo psíquico, carecen de toda posibilidad de ser hondamente entendidos y valorados de manera definitivamente científica” (29/303). En otras palabras, la psicología empírica podría ser capaz de registrar interesantes regularidades sobre, por ejemplo, una correlación entre la capacidad de los estudiantes de memorizar información específica y el orden y la frecuencia de la forma en que se presenta el material, pero lo que no puede hacer es aclarar lo que significa la memoria misma.

Husserl, por ejemplo, en sus *Lecciones de Fenomenología de la conciencia interna del tiempo* hace la famosa distinción entre lo que podríamos llamar la “memoria primaria” o “retención” de la “memoria secundaria” o lo que –normal y más comúnmente– llamamos “memoria”, identificando diferencias muy importantes entre ellas. O para usar un ejemplo, más problemático quizás: en la reciente conferencia OPO en España<sup>2</sup> escuchamos de un experimento en el que los investigadores australianos estaban tratando de identificar la parte del cerebro en el que surgen los prejuicios. Parte del diseño experimental incluía la presentación de los sujetos de investigación con algunos ejemplos de afirmaciones que los investigadores consideraron “prejuicios”, como ciertas características de comportamiento asociadas con los diferentes grupos étnicos; luego trataron de encontrar un área del cerebro que mostraba una mayor actividad cuando los sujetos respondían a las afirmaciones que exhibían dichos prejuicios. Por supuesto, el problema sería distinguir unos “prejuicios” de otros, tal vez de creencias bien fundadas que los sujetos puedan tener. El prejuicio de una persona puede ser algo que otra considere políticamente incorrecto, pero sin embargo puede ser una creencia bien fundada. Así que la tarea de los investigadores primero sería definir exactamente qué se entiende por “prejuicio”; y, luego, podrían quizá llegar a una forma de decidir qué creencias son prejuicios, cuáles lo son exactamente; cuáles, tal vez, son gene-

---

<sup>2</sup> IV OPO Meeting “Reason and Life. The Responsibility of Philosophy”, Segovia – España, 19 a 23 de septiembre de 2011.

alizaciones apresuradas; y, cuáles son creencias bien fundadas que normalmente se procesan de forma casi automática. Los comentarios de Husserl acerca de los límites de la psicología empírica llegan a decir que sin una base sólida para tales distinciones preliminares, el valor científico de los experimentos que pretenden decirnos algo acerca de la memoria o de los prejuicios está sujeto a la duda. Basta simplemente recordar los debates polémicos del reciente libro de Herrnstein y Murray: *The Bell Curve*, para tener una ilustración de cómo los supuestos fundamentales sobre la naturaleza de la inteligencia y la forma en que se mide son cruciales en la evaluación de la validez de los estudios que pretenden decirnos algo significativo acerca de cómo la inteligencia se distribuye o no de manera diferente a través de los diversos grupos raciales<sup>3</sup>.

Husserl reivindica lo que denomina “ver inmanente”, usualmente llamado (tanto en inglés como en español) “introspección”; este “ver inmanente” es crucial para hacer frente a este tipo de problemas de forma adecuada. La razón de esto es que a lo que comúnmente se hace referencia como “eventos mentales” o “estados mentales” son por naturaleza objetos externos muy diferentes y éstos se dan en formas, a su vez, diferentes. Husserl está de acuerdo con el punto de vista, común desde el último de Locke, de que la justificación última de conceptos debe estar basada, directa o indirectamente, en una “experiencia” de los objetos que se nombran. Donde Husserl forma parte de muchos de los adeptos de la psicología moderna naturalista, y de los enfoques filosóficos relacionados con ellos, es en la cuestión de que tan estrechamente se entiende este concepto. La experiencia de los objetos perceptibles externamente, “*Dinge*” (traducido a veces como “cosas”, pero tal vez sea mejor simplemente traducirlo como “objetos físicos”), es siempre mediada por las percepciones externas. Sabemos de estos objetos a través de las propiedades que experimentamos en la percepción externa –sus formas, olores y texturas se nos dan de manera visual, olfativa y por la percepción táctil de ellos–. Además, estas “cosas” en esencia y siempre tienen múltiples tipos de

---

<sup>3</sup> Desde un punto de vista no fenomenológico, Stephan Jay Gould hace una observación similar de este debate en su ensayo “Mismeasure by Any Measure.” (Extractos disponibles en <http://www.indiana.edu/~intell/bellcurve.shtml>).

propiedades y quizá nunca cambien las propiedades que persisten en el tiempo: “Son *lo que* son únicamente en esta unidad: tan sólo en la relación causal o en la recíproca vinculación reciben su identidad individual (sustancia), y la reciben como portadora de ‘propiedades reales’” (40/310).

Husserl contrasta éstos con el mundo de lo psíquico, con los eventos mentales a los que se refiere como “fenómenos”. Son diferentes de los objetos físicos, observa. Vale la pena enumerar las diferencias que Husserl identifica:

1. “Lo psíquico se reparte (dicho metafóricamente y no metafísicamente) en mónadas que no tienen ventanas y entran unas en *commercium* con otras sólo por empatía” (42/312). Asumo que esto es equivalente a la intelección que guía la distinción entre las cosas que se presentan en la perspectiva de la tercera persona y en la de la primera persona. La perspectiva de la primera persona es precisamente a la que sólo se puede acceder desde mí y a la que tienen acceso otras personas basadas en las cosas que dicen o hacen, que tomo como indicaciones o expresiones que me son comunicadas a mí (cuando eso sucede) (311). Ellos los tienen y conocen acerca de ellos sin necesidad de tener que ver lo que sus cuerpos hagan o digan; por el contrario, yo sé sobre ellos en otras personas por lo que veo que hacen o dicen.

2. “El ser psíquico, el ser como ‘fenómeno’, no es, por principio, una unidad susceptible de experiencia, como algo individualmente idéntico, en varias percepciones separadas, ni siquiera en varias percepciones separadas del mismo sujeto” (42/312). Tal vez podamos llamar a los diferentes eventos de desear o creer lo mismo a la luz de lo que deseamos o creemos a través de ellos como lo mismo, pero como *eventos mentales*, fenómenos, no son los mismos cuando son contemplados por diferentes personas o incluso por la misma persona en diferentes momentos. Esto es diferente de una silla, que es la misma silla cuando se perciben por distintas personas o por la misma persona en diferentes momentos (*ibíd.*).

3. Por esta razón: “En otras palabras, en la esfera psíquica no hay diferencia entre aparecer y ser” (312). De ahí que Husserl use la palabra griega que significa apariencia, es decir, *phaenomenon*, como otro nombre para ellos.

4. “Un fenómeno, por tanto, no es ninguna unidad ‘sustancial’; no tiene ninguna ‘propiedad real’; no conoce partes reales (*realen*) ni causalidad (entendidos todos estos términos en el sentido de la ciencia de la naturaleza)” (42-43/312).

5. En contraste con las “cosas”, los eventos mentales no duran en el tiempo (*ibíd.*). Por tanto, es imposible volver atrás y confirmar o no sus propiedades por medio de otra mirada en ellos.

6. No se percibe como “algo que aparece” (43/312), en el sentido de algo que está detrás de la manifestación.

a. Esta es la manifestación del evento mismo, por lo que Husserl también lo describe como un “*Erlebnis*”, una experiencia en el sentido de lo que se produce en la vida mental. No tiene una existencia aparte de que esto ocurra.

b. Además, y esto es *extremadamente* significativo, “es ‘vivencia’, vivencia intuita, que aparece ella misma por sí misma” (“*es ist ‘Erlebnis und in der Reflexion erschautes Erlebnis, erscheint als selbst durch sich selbst*”) (43/312)

c. “... como ahora ...”

d. “... y ya ‘atenuándose’, hundiéndose continuamente, de manera visible, en algo pasado (en un haber-sido, *Gewesenheit*)” (43/312).

La vida mental es entonces poblada de eventos que son eventos en la vida mental, precisamente porque soy consciente de ellos. De lo contrario, no se producirían como experiencias, no serían fenómenos o aparencias en absoluto. Por otra parte, cada uno de ellos como un evento ocurre en un momento particular, que es siempre un ahora que va retrocediendo constantemente en un solo-haber-sido. Esto deja en claro que lo que Husserl entiende por conciencia, aquí, es al mismo tiempo la *conciencia de sí*, los eventos mentales o estados de los cuales estoy inmediatamente consciente, tal y como aparecen ahora, y que continuamente aparecen justo después de que ya no es ahora.

7. Juntos, estos eventos constituyen un “río de fenómenos” –“una unidad en el río (...) en su fluir” (43-44/313-314)– que juntos constituyen la vida mental del sujeto cuya vida mental es “una unidad ‘monádica’ de conciencia” (44/313) que no es una sustancia

detrás de estas apariencias, sino más bien el flujo unitario de estos mismos eventos.

8. Como se mencionó anteriormente con respecto a la situación de los objetos de la conciencia, los eventos mentales son “intencionales”, son formas de relacionarse con las cosas que ellas mismas no son: “Todo esto lleva el título ‘conciencia de’ y ‘tiene’ una ‘significación’ y ‘mienta’ algo ‘objetivo’; y esto último –tanto si lo denomina desde algún punto de vista de ‘ficción’ como si lo llama ‘realidad’– se tiene que describir como ‘objeto inmanente’, como ‘lo mentado en tanto que tal’ –y mentado en uno u otro modo del mentar–” (45/314).

9. Cada uno de ellos tiene “esencia” (“*Wesen*”) que puede ser observada, descrita y capturada en el lenguaje, y son estas esencias las que son presupuestas por la psicología cuando se habla de los acontecimientos mentales de diferentes tipos, tales como percepciones, recuerdos, deseos o creencias.

Estas observaciones no son el relato completo que Husserl cuenta sobre la vida mental, sino que ellas incluyen algunos puntos muy importantes. En primer lugar, los eventos mentales están directamente dados a la persona cuya vida mental los componen, pero teniendo en cuenta a los demás de manera indirecta por medio de expresiones y de las indicaciones que están a disposición de los demás desde la perspectiva en tercera persona. Esto significa no sólo que los fenómenos mentales son cosas que están directamente disponibles sólo en la perspectiva de la primera persona, sino también que la perspectiva de la primera persona implica no sólo que estos eventos mentales tienen lugar, sino que el yo que las tiene es consciente de ellos como tal. Por lo tanto, la vida mental, como se describe aquí, implica no sólo los estados mentales de primer orden (creencias, deseos, etc.), sino, por lo menos, algunos estados mentales de segundo orden, es decir, la conciencia de estos estados mentales. De lo contrario, no serían fenómenos del todo porque no se daría su aparecer. Podría ser que ocurrieran, pero sin aparecer. O, para utilizar el lenguaje de la filosofía continental, en lugar de la tradición analítica, el tipo de conciencia que Husserl está describiendo aquí también involucra la subjetividad como conciencia de sí mismo.

Otro punto importante es que, si su aparecer y su ser son una misma cosa, entonces parecería que no tiene sentido preguntarse si realmente están ocurriendo cuando se produce debido a que aparece mientras ocurre, y viceversa. En este sentido, entonces, la descripción de Husserl parece consistente con una visión básica de Descartes de que no tiene sentido para el sujeto el dudar de la existencia de *cogitationes* como existentes, es decir, que tienen lugar en forma de pensamientos, esté donde esté, pensando en el sentido más amplio. Sin embargo, las aserciones de Husserl por sí solas no implican, de hecho parecen negar, la interpretación de Descartes de lo que pasa cuando se describen estos eventos mentales como cosas que tienen una clase de ser en sí mismos como eventos sin que necesariamente se apunte, de nuevo, a algún sustrato del cual son las propiedades o predicados (punto 4, mencionado anteriormente). En conjunto, estos constituyen un “flujo”, una vida mental como una serie de eventos mentales que tienen lugar en los momentos siempre nuevos del ahora y que retroceden mientras se mantiene un sentido de orden temporal en el flujo de la vida mental, pero esto no implica verlos como “propiedades” de un sujeto que de alguna manera subyace a ellos, como una sustancia<sup>4</sup>.

Una cuestión importante, especialmente para la pregunta relativa a la relación entre la naturaleza de nuestro acceso a los estados mentales y la fiabilidad de la fenomenología de la ciencia es si Husserl aquí está aprobando al punto de vista de Descartes (y de Brentano) donde se considera que el sujeto no sólo tiene acceso directo a sus estados mentales, sino que esta inmediatez asegura que el sujeto tiene acceso completo e infalible a todos sus propios estados mentales, siempre y cuando se mantenga la suposición de que las cosas que ellos representan son, por tanto, verdaderamente coherentes con la forma que los representan, es decir, si nos concentramos en ellos simplemente como representaciones y suspendemos el juicio

---

<sup>4</sup> Debo señalar, entre paréntesis, que Husserl tiene una idea más sólida de la personalidad que de la mera subjetividad como conciencia de sí mismo, según la cual las creencias de una persona, los valores y las acciones constituyen un punto de regreso a un carácter personal que se adquiere en el curso de una vida, y que este “carácter” comparte algunas características de las nociones tradicionales de la sustancia así como la continuidad en el tiempo y a través de los cambios, pero también hay diferencias muy importantes incluso en la manera que concebimos los objetos externos como sustancias con propiedades concebidas en términos causales. Yo estaría encantado de hablar de este punto en discusión, pero en este Artículo Husserl no aborda ese tema, así que no seguiré adelante por el momento.

sobre el estado de cosas y objetos de los cuales son representaciones. Ciertamente, las afirmaciones de Husserl relativas a la identidad entre *aparencia* y *ser*, que acabamos referir, parecen sugerir que apoya este punto de vista. Y muchos comentaristas (y críticos) de Husserl también toman éste como su punto de vista. Estos leen sus comentarios aquí y en sus descripciones de la reducción fenomenológica en *Ideas I* y las lecciones de 1907, publicadas posteriormente bajo el título de *La Idea de la Fenomenología*, bajo este supuesto, a saber, que el primer paso hacia la fenomenología como ciencia está soportado en la puesta entre paréntesis de toda suposición sobre la validez de nuestra toma de posición o nuestras intenciones, lo cual nos lleva a abstenernos de asentar todo juicio sobre la existencia y naturaleza de los objetos de nuestras intenciones, y, a concentrarnos en nuestros estados mentales, nuestras intenciones, como tales, sobre las cuales no nos podemos errar si nos enfocamos en ellas, a saber, *como tales*, como sucesos reales en nuestra vida mental.

Sin embargo, este no es el camino que Husserl toma realmente en este *Artículo* (o en alguna de esas dos obras programáticas). En *La filosofía como ciencia rigurosa*, introduce el proyecto de la fenomenología no en términos de una pretendida infalibilidad en el acceso a los estados mentales propios y a la descripción de ellos como tal, sino más bien en términos de lo que llama “relaciones esenciales” (“*Wesensbeziehungen*”) o “conexiones esenciales” (“*Wesenszusammenhänge*”) que se obtienen en el ámbito de la reflexión pura. En lugar de hacer una afirmación acerca de la integridad o infalibilidad de nuestro acceso a la vida mental como tal, en cambio, afirma que “si los fenómenos no son como tales *naturaleza* alguna (*Sind die als Phänomene solche keine Natur*), tienen, sin embargo, una *esencia* captable, captable incluso de modo adecuado, en la intuición inmediata (*Schauen*)” (46/314).

El principio en que descansa la fenomenología es entonces una subespecie del principio de la razón y del conocimiento en general. El principio general, el llamado principio de todos los principios –como se indica *Ideas I*–, es “... que toda intuición presentativa originaria es una fuente de legitimación del conocimiento, que todo lo que originariamente (por decirlo así, realmente ‘en-persona’) se nos da en la ‘intuición’ tiene que ser aceptado simplemente como

el ser que se presenta, dentro de los límites en que se presenta allí” (III, 44). Ejemplos de tal “intuición originaria presentativa” en los fenómenos naturales podrían ser las percepciones sensoriales, en las ciencias naturales, que implicaría la realización de experimentos de tipos adecuados; para las afirmaciones matemáticas, sería “hacer las matemáticas”, “matematizar”; para las afirmaciones sobre las esencias, serían intuiciones eidéticas en general, ya sean intuiciones eidéticas sobre las relaciones espaciales de la geometría o las cantidades en la aritmética, las relaciones lógicas de la lógica pura, o la comprensión de las estructuras eidéticas de lo que Husserl llama “conciencia” en este *Artículo*: “Todas las afirmaciones que describen los fenómenos mediante conceptos directos lo hacen, en la medida en que son válidas, con conceptos de esencia, o sea, con significados lingüísticos conceptuales que se dejan canjear por intuiciones de esencia” (46/314). Esto, y no un acceso supuestamente completo e infalible a los estados mentales propios, como tal, es la base de la fenomenología como ciencia. Al igual que cualquier otra ciencia, la fenomenología debe tener su base en una especie de intuición, y puesto que está haciendo afirmaciones sobre lo que Husserl llama “esencias”, su método debe incluir el recurso a la intuición eidética.

Como acabo de sugerir, las intelecciones fenomenológicas no son un tipo de intelección que sólo sirve de base a la intuición eidética; antes bien, son también la base de otras disciplinas eidéticas como las matemáticas y la lógica formal. Lo que distingue a la fenomenología de las demás ciencias eidéticas es que la fenomenología eidética no investiga las estructuras de espacio, cantidad, o, lógica formal, sino más bien de lo que aquí se llama “conciencia”. Pero, ¿qué significa eso exactamente si estas no son descripciones de nuestros estados mentales como eventos reales de nuestra experiencia en diferentes momentos de nuestra vida mental?

Husserl deja muy claro que las afirmaciones fenomenológicas no son observaciones empíricas sobre eventos mentales individuales. Tampoco son afirmaciones apodícticas, en el sentido de las afirmaciones supuestamente infalibles que se basan en eventos mentales para lograr el acceso directo y privilegiado a ellos. De hecho, Husserl nunca afirma en este *Artículo* que las afirmaciones fenomenológicas

son infalibles. Sin embargo, pretende que las afirmaciones eidéticas, en general, son diferentes de las afirmaciones empíricas; y que aquellas pueden ser confirmadas o refutadas, a través del método que ha llamado “intuición eidética”. Sus argumentos para apoyar esta aserción no se derivan de una explicación de *cómo* esto es posible, sino más bien a partir de ejemplos que a su juicio demuestran *que* es posible. Por ejemplo, dice, es evidente para cualquiera que los haya experimentado que los colores son diferentes a los tonos. Esto no es una generalización empírica, según él, porque si lo fuera tendríamos que ser capaces de imaginar que podemos encontrar un color que no sea diferente de un tono en algún momento en el futuro. Pero cree que en realidad no es imaginable. Otros ejemplos serían la diferencia entre la “intuición” y “la intención vacía” o entre “la intención vacía” y el “cumplimiento” o entre el “querer” y el “percibir”. Estos son fundamentalmente diferentes tipos de cosas y, cuando pensamos a través de ejemplos, podemos “ver” las diferencias –en un primer momento quizás vaga e imprecisamente, pero a través de una reflexión más profunda y más de cerca– de manera clara y distinta. También cree que estas diferencias no son meramente lingüísticas, sino que las diferenciaciones lingüísticas guían más o menos precisamente las distinciones que se pueden verificar por sí mismas en las variaciones reales o imaginativas en la experiencia reflexiva de los fenómenos a los que se refieren los conceptos.

Si la fenomenología no es entonces una especie de “introspección”, si no se apoya primariamente en la exactitud y fiabilidad de nuestro acceso a nuestros propios estados mentales, entonces ¿por qué Husserl insiste en que la fenomenología tiene una conexión tan íntima con las concepciones no-naturalistas de la “conciencia”? Y si muchas de las estructuras eidéticas que son los temas de la fenomenología tienen que ver con las diferencias entre los distintos tipos de objetos, por ejemplo entre “objetos naturales” concebidos a lo largo de las líneas de la ciencia natural moderna y los “objetos matemáticos”, tales como los números, o entre cualquiera de ellos, y el “uso de objetos” o “personas”, entonces ¿por qué es que lo que afirma Husserl, que es por referencia a las estructuras eidéticas de la “conciencia”, que la fenomenología gana sus intelecciones? No creo

que Husserl provea una respuesta directa y clara a esta pregunta, pero creo que podemos, sin embargo, discernir que la respuesta debe basarse en las cosas que dice en este *Artículo* y en otros lugares.

En primer lugar, con respecto a los objetos de la psicología, los estados mentales, yo creo que la respuesta es clara. Los nueve puntos resumidos dejan claro que Husserl considera que las nociones mismas de la vida mental y de eventos mentales no tendrían ningún sentido si no se tiene acceso a ellos directamente, si no posemos ya algo así como al menos la implícita autoconciencia de algunos de los eventos mentales que conforman nuestra vida mental. Como lo he formulado en otra parte en lo que respecta a los sujetos, “hay que tomarse a sí mismo para conocerse” e incluso, dicho con más fuerza, “hay que tomarse a sí mismo para conocerse a sí mismo (en cuanto portador de estados mentales) en cuanto uno mismo se conoce”, es decir, la idea misma de los “estados mentales”, como tal, no se basa en observaciones externas de nosotros mismos y de otros, sino en la experiencia directa que tenemos de –al menos– algunos de ellos (Nenon, 2002: 1-22). Para decirlo de otra manera, las únicas entidades que tienen estados mentales de segundo orden, una conciencia de algunos estados mentales de primer orden, o la autoconciencia, alguna vez llegan a la categoría de “estados mentales” o “conciencia” en absoluto. Eso no significa que sólo los sujetos, los seres de los estados mentales de segundo orden o conciencia, tienen conciencia, sino que sólo son las únicas entidades que se percatan de ellos como tales. Creo, por ejemplo, que hay algunas entidades más simples como animales no humanos que tienen creencias y deseos, es decir, conciencia o estados mentales de primer orden, sin poseer autoconciencia, es decir, estados mentales de segundo orden. ¿Cuáles entidades? Se trata de una cuestión empírica. Pero también creo que sólo los seres de estados mentales de segundo orden atribuyen todo tipo de estados mentales a otras entidades. No creo que la mayoría de los animales haga eso, a pesar de que sabemos que ellos reaccionan a los comportamientos de otros animales. Nosotros mismos como seres humanos a menudo hacemos más que eso, a menudo creemos que entendemos lo que los animales u otras personas están pensando y lo que quieren porque entendemos los estados mentales

en los cuales se basa la propia conciencia que tenemos de nosotros mismos. La afirmación de Husserl sobre el rol necesario que la fenomenología juega en la psicología empírica es que ésta supone la vida mental y usa distinciones establecidas en nuestra propia experiencia cotidiana, en nuestra vida mental como tal en su propio trabajo; algunas de estas suposiciones son adecuadas, pero algunas otras son vagas y poco claras. La reflexión fenomenológica sobre estos fenómenos puede ayudar a marcar esas distinciones de manera más claras y evitar problemas y confusiones resultantes de un fracaso; para lograr reflejar cercana y cuidadosamente, con suficiencia, la naturaleza de estos fenómenos.

Pero, ¿qué se puede decir acerca de otro tipo de objetos que no son eventos mentales? Aquí la intelección clave que guía las afirmaciones de Husserl es que una aproximación fenomenológica a la “conciencia” es esencial a un abordaje propiamente filosófico de ellos, es el hecho de que estos objetos son, sea que lo reconozcamos o no, objetos intencionales. A pesar de nuestra noción cotidiana de los objetos como objetivos en el sentido de estar precisamente “ahí fuera” con propiedades que les son inherentes que no tienen nada que ver con nosotros y con cómo llegamos a saber y a pensar sobre ellos, Husserl sostiene que estos objetos no-mentales son también en un sentido importante *fenómenos*, es decir, son cosas que pueden o no aparecer a nosotros y se conciben en relación con la forma en que se nos presentan (que incluye no sólo cómo ellas están presentes, sino también cómo están ausentes). Por otra parte, la manera en que se nos presentan es siempre mediada a través de *sentidos* (*meanings*). La “objetividad” misma, en el sentido de la ciencia natural moderna, es una manera específica de ver las cosas que implica abstracciones complicadas de nuestra experiencia cotidiana y es, en este sentido, concebible también en términos de un marco específico intencional –que Husserl llama “naturaleza” en este *Artículo*–. De hecho, el término “intenciones” es en realidad una abreviatura para el término completo introducido en la Primera Investigación Lógica, llamada “intenciones significativas” (“*meaning-intentions*”). El “cumplimiento”, como experiencia directa de las cosas como son intencionadas, es el cumplimiento de un “sentido-intención”. Así,

las investigaciones fenomenológicas de las estructuras esenciales de diferentes tipos de objetividades es posible solamente porque también ellas son constituidas en términos de algunos sentidos y los sentidos están presentes sólo para las entidades que poseen conciencia. En *Ideas I*, Husserl expresa esta esencial co-relación en términos de la correlación necesaria entre *noesis* y *noema*, por lo que para cualquier objeto intencionado hay una intención correspondiente de ese objeto y viceversa. Esto también explica por qué Husserl vuelve al análisis fenomenológico de los estados mentales como tales y se dirige, en primer lugar, a la conciencia como intencional y sostiene que la comprensión adecuada de las estructuras de la intencionalidad es la clave para la solución de los problemas tradicionales de la teoría del conocimiento que puede superar lo que él llama la ingenuidad no sólo de la psicología experimental como ciencia, sino de las ciencias empíricas como un todo que hace ciertas suposiciones sobre la naturaleza del conocimiento y de la objetividad que puede o no ser correcta y, ciertamente, no son en sí empíricamente verificables.

Por último, como se mencionó anteriormente, Husserl también sostiene que las ciencias empíricas, incluyendo la psicología experimental, presupone normas que ellas mismas no pueden fundamentar. El hecho de que la idea misma de las normas sólo tiene sentido con respecto a las entidades que poseen conciencia parece prácticamente obvia. El pensamiento normativo implica un cierto tipo de conciencia de las cosas, una conciencia no sólo de cómo son, sino también de la forma en que no lo son con respecto a alguna manera deseada o imaginada que podría o debería ser. Así, todo análisis de la estructura esencial de las normas también, al menos implícitamente, implicará un análisis de la conciencia. Por otra parte, las más importantes cuestiones normativas son las preguntas acerca de la idoneidad de nuestras propias creencias, valores y voliciones. Todas estas cosas son eventos mentales y nuestras evaluaciones normativas de ellas son formas de los estados mentales de segundo orden, las creencias acerca de la idoneidad de esas creencias, de esas valoraciones y de esas voliciones. Las autovaloraciones implican necesariamente conciencia de sí mismo, pero también la valoración positiva o nega-

tiva de aquellos estados mentales de primer orden del creer, valorar y desear, que también pueden dar lugar a un despliegue distinto en el futuro de la forma de creer, de valorar o de la volición. Husserl es muy claro, en los artículos *Kaizo* y en sus lecciones de ética, sobre cómo esta capacidad que tienen las personas está basada en la posesión de los estados mentales de segundo orden –como los sentimientos de orgullo o de vergüenza que afectan a nuestra propia conducta futura– es la condición de posibilidad de la libertad. Asimismo, las evaluaciones normativas de otras personas que pueden estar relacionadas con propiedades “objetivas” de ellas, como su altura o complexión, pero más a menudo se refieren a lo que piensan, dicen o hacen. Las valoraciones morales o jurídicas de nosotros mismos y de otros, entonces, implícitamente consisten en las imputaciones de libertad, es decir, los estados mentales de segundo orden y el papel que pueden desempeñar en nuestras vidas para que cualquier análisis de las normas morales y jurídicas también lleve implícitamente referencia no sólo de las estructuras de la conciencia como tal, sino que de la conciencia de sí mismo también.

De hecho, como señala Husserl en el comienzo del *Artículo* “La filosofía como ciencia rigurosa”, el objetivo tradicional de la filosofía es la evaluación normativa de la adecuación de nuestras más básicas creencias teóricas y de las normas prácticas que guían nuestras acciones. La fenomenología, desde el punto de vista de Husserl, es el enfoque filosófico que se adapta para hacer esto posible en una manera sistemática por medio de un análisis minucioso de la vida intencional del sujeto, no sólo en términos de sus afirmaciones teóricas, sino también de sus valores y deseos y, sobre todo, a través de un análisis eidético de qué tipo de experiencias serían adecuadas para hacer las veces de realización de diferentes tipos de creencias, valores y voliciones. En cada caso, estos cumplimientos tendrán la estructura general de una clase de intuiciones. Por otra parte, la base de las afirmaciones fenomenológicas sobre las relaciones esenciales entre intenciones y realizaciones tendrá por sí mismas la forma de intuiciones, llamadas intuiciones eidéticas en la estructura de las relaciones esenciales. Esta es la respuesta de Husserl a la pregunta de cómo hacer de la filosofía una ciencia rigurosa.

¿Esto la hace una ciencia infalible? De acuerdo con la interpretación común de las bases de la fenomenología en relación con el acceso directo y completo a los propios estados mentales de uno, se podrían leer tal vez las afirmaciones de Husserl acerca de la filosofía como ciencia rigurosa, como también lo que implica que sea o pueda ser una ciencia infalible si uno sólo se centra con suficiente cuidado en aquellos eventos mentales como tales. Muchos críticos de Husserl atacan este punto de vista, tomándolos como si fuesen los de Husserl. Y, en efecto, los propios análisis de Husserl, por ejemplo, en la tercera parte de *Ideas II* nos muestran que hay muchos casos en los que una persona no está completa y directamente al tanto de lo que él o ella quiere o valora, pero sólo descubre estas cosas mediante la interpretación de sus acciones de una manera que es similar a la forma en la que se descubre lo que otras personas desean o valoran basados en las acciones que veo que realizan. Lo que he tratado de mostrar es que esta no es la manera en que los argumentos de Husserl proceden, incluso en este *Artículo* relativamente temprano. Por el contrario, su afirmación acerca de la capacidad de la fenomenología para satisfacer las aspiraciones de la filosofía y para convertirse en una ciencia se basa en afirmaciones acerca de la posibilidad de confirmar (o refutar) suposiciones filosóficas y posiciones a través de intuiciones eidéticas.

¿Son las intuiciones eidéticas, por lo tanto, apodícticas; y, hace esto que sean infalibles? Ellas lo son, en efecto, cuando resultan ser auténticas intelecciones, que no están sujetas a refutación empírica y, por lo tanto, proveen un tipo distinto de certeza al que ofrece la verificación empírica. Esto se sostiene para todas las verdades eidéticas, no sólo para las filosóficas como las descubiertas a través de la fenomenología. Como señala Husserl en *Investigaciones Lógicas*, y en muchos otros lugares, las afirmaciones sobre los principios lógicos y los estados de cosas matemáticas son verdaderas o falsas, no son probables. Sin embargo, eso no quiere decir que las personas que hacen afirmaciones acerca de los principios lógicos o matemáticos sean infalibles. Si Ud. quiere mostrar que no lo son, todo lo que necesita hacer es una prueba en una clase de lógica formal o lógica matemática; incluso el profesor experto en esas áreas empezará a tener

algunos problemas si ingiere suficiente alcohol, por ejemplo. Por lo tanto, Husserl asevera que la fenomenología si se puede poner, como filosofía, en el camino de convertirse en una ciencia rigurosa, eso no significa que la filosofía fenomenológica sea una ciencia exacta, sino únicamente que la fenomenología reconoce el método apropiado para juzgar las exigencias de sus afirmaciones, análogamente a los métodos que se imponen otras áreas de la investigación científica. Cuando Husserl dice que las afirmaciones fenomenológicas se pueden verificar “evidente y completamente”, hace una exigencia análoga a las demandas en la lógica y en las matemáticas. En principio, todos podemos hacer cálculos matemáticos y ver que una respuesta dada a un problema de matemáticas es la correcta, una, “evidente y completamente”. En la práctica, es una buena idea revisar los cálculos matemáticos y hacerles pruebas lógicas para asegurarse que no se haya cometido errores porque los profesionales de la lógica, las matemáticas y la fenomenología son siempre seres humanos que siguen siendo falibles.

Tomando este trasfondo, uno puede leer el famoso pasaje de alguno de los últimos escritos de Husserl no como un abandono del proyecto fenomenológico, sino como el reconocimiento de que es un proceso continuo y no una tarea completa. El famoso pasaje de *Lógica Formal y Trascendental* en el que admite que incluso las pretendidas intelecciones eidéticas requieren la verificación a través del tiempo (y, no lo dice, pero podría: a través de diversos sujetos) no es incompatible con las afirmaciones del *Artículo de Logos*, según mi lectura. Cuando Husserl dice en *Crisis* que el “sueño de la fenomenología fue soñado (*ausgeträumt*)”, se refiere no a la posibilidad y necesidad de la filosofía como una ciencia, sino a sus expectativas relativas a la fenomenología como un movimiento intelectual que pasaría a dominar la filosofía. De hecho, uno puede ver el énfasis en la autorresponsabilidad y la reflexión autocrítica en su última obra como una continuación, precisamente, del proyecto fenomenológico que fue el que se articuló en forma impresa por primera vez hace cien años en su ensayo sobre la “Filosofía como ciencia rigurosa”.

La fenomenología nunca no abandonó la razón como elemento central de la fenomenología misma, de la filosofía y de la vida huma-

na en general; antes bien la afirma y reafirma a través de sus últimos escritos.

Uno de los problemas es la dependencia de la fenomenología del supuesto incorrecto respecto a la subjetividad “cartesiana” y la centralidad de estos supuestos para la fenomenología como un proyecto. Los propios análisis de Husserl socavan estos supuestos. Al menos, abandonó cualquier idea de que la fenomenología dependa de ellos.

Otro de los problemas es lo que significa proveer “fundamento último a las normas” y si en realidad ellas pueden ser fundadas de una manera similar a las de las matemáticas. Mi afirmación (y esto es algo que Husserl reconoce en sus lecciones de ética) es que su validez es diferente de manera significativa con respecto a las verdades matemáticas **■**

## Referencias

Husserl, Edmund (1987). *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Dordrecht / Boston / Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers. Thomas Nenon y Hans Reiner Sepp (eds.)

Husserl, Edmund (2009). *La filosofía, ciencia rigurosa*. Madrid: Ediciones Encuentro, tr. Miguel García-Baró.

Nenon, Thomas (2002). "Freedom, Responsibility, and Self-Awareness", en: *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 2, pp. 1-22.



# La fenomenología y el ideal de la ciencia

## En el centenario del artículo *La filosofía, ciencia rigurosa*\*

Recibido: septiembre 16 de 2011 | Aprobado: noviembre 16 de 2011

Germán Vargas Guillén\*\*

gevargas@pedagogica.edu.co

### Resumen

¿Abandonó Husserl el *ideal de la ciencia rigurosa* —expuesto y llevado a su máxima exigencia en el *Artículo* para la revista *Logos*, en 1911?, o, por el contrario, ¿conduce el ideal de *ciencia rigurosa* toda la obra de Husserl, y es este ideal el “santo y seña” de *toda la fenomenología* desde sus comienzos hasta el final? Si se adoptara la posición de *abandono del ideal de ciencia estricta*, entonces la observación de *Krisis (Hua. VI, p. 508)* tendría el carácter de *corrección* de todo el proyecto fenomenológico; en cambio, si se adoptara la idea de la ciencia rigurosa como *hilo conductor* del comienzo al final del pensamiento de Husserl entonces la mentada observación se restringiría a una *metáfora*. Para llevar a cabo nuestra reflexión, vamos a establecer lo que se indica bajo el título *ciencia* y, más exactamente, *ciencia rigurosa* en el *Artículo* del mismo nombre; caracterizar el sentido en que la *fenomenología es psicología*; y cómo una y otra son fundamento para las ciencias. Queda aquí aludido, pero sin discusión, el tema del *historicismo* y la *crítica* que hace Husserl del mismo. Igualmente, queda fuera del análisis tanto el *naturalismo* —en general—, como sus consecuencias en relación con la *psicología* y con la *historia*.

### Palabras clave

Fenomenología, Filosofía, ciencia rigurosa, sentido, subjetividad, psicología, historia

### Phenomenology and the ideal of science. In the century of article *Philosophy as Rigorous Science*

### Abstract

Did Husserl give up the ideal of the *rigorous science* —exposed and brought to its maximum demand in the *Article* for *Logos Journal* in 1911? Or, in the contrary, does this ideal of rigorous science lead the whole Husserl's work, and is this ideal the *key* of the whole *phenomenology* since its beginnings to the end? If it is adopted the view of the *abandonment of the strict ideal* of science, the observation of *Krisis (Hua. VI, p. 508)*, it might have the character of *correction* of the whole phenomenological project. On the other hand, if the idea of *rigorous science* is adopted as *conducting thread* from the beginning to the end of Husserl's thought, the mentioned *observation* would be restricted to a *metaphor*. To develop our reflection, we will go to establish what is indicated under the title *science* and more exactly *rigorous science* in the *Article* given the same name. It is going to characterize the sense where *phenomenology is psychology*; and as one and another are principles for sciences. It is here mentioned without discussion, the topic of the *historicism* and the *criticism* that Husserl does about it. Likewise, the *naturalism* —in general— as well as its consequences in relation to the *psychology* and *history* is out of the analysis.

### Key words

Phenomenology, Philosophy, Rigorous Science, Mean, Subjectivity, Psychology, History.

\* Este artículo se inscribe en los desarrollos del grupo interinstitucional de investigación *Filosofía y Enseñanza de la Filosofía* (cat. A. Colciencias. Germán Vargas Guillén, director), línea “Fenomenología del Sentido”. Grupo avalado por las Universidades Pedagógica Nacional, Antioquia y Cauca. Actualmente conformado por investigadores de las universidades Pedagógica Nacional, Antioquia, Cauca, Industrial de Santander y Texas-Arlington-EEUU.

\*\* Doctor en Educación, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia. Profesor titular, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá-Colombia.

¿Abandonó Husserl el *ideal de la ciencia rigurosa* —expuesto y llevado a su máxima exigencia en el *Artículo* para la revista *Logos*, en 1911?, o, por el contrario, ¿conduce el ideal de *ciencia rigurosa* toda la obra de Husserl, y es este ideal el “santo y seña” de toda la *fenomenología* desde sus comienzos hasta el final?

Si se adoptara la posición de *abandono del ideal de ciencia estricta*, entonces la *observación* de *Krisis* (*Hua*. VI, p. 508) tendría el carácter de *corrección* de todo el proyecto fenomenológico; en cambio, si se adoptara la idea de la *ciencia rigurosa* como *hilo conductor* del comienzo al final del pensamiento de Husserl entonces la mentada *observación* se restringiría a una *metáfora*.

Por mi parte, sostengo la tesis de que el lugar en el cual se asienta la diferencia entre la filosofía de E. Husserl y la de M. Heidegger es en que el primero la concibe como *ciencia* mientras el segundo *rechaza* tal pretensión. Debe tomarse postura sobre las dos cuestiones señaladas y, al mismo tiempo, evaluar la posibilidad de la filosofía en la dirección de la *ciencia* o del *pensamiento* —que renuncia a la *pretensión* de ser científico, incluso en el sentido fenomenológico dado por Husserl a este título.

Para llevar a cabo nuestra reflexión, vamos a dar los siguientes pasos:

1) Se va a establecer lo que se indica bajo el título *ciencia* y, más exactamente, *ciencia rigurosa* en el *Artículo* del mismo nombre.

2) Se va a caracterizar el sentido en que la *fenomenología* es *psicología*; y cómo una y otra son fundamento para las ciencias.

Como queda indicado, no se expone el *Artículo*, sino que se revisa en función de los intereses y cuestiones de investigación planteados para el desarrollo del Seminario. En consecuencia, queda aquí aludido, pero sin discusión, el tema del *historicismo* y la *crítica* que hace Husserl del mismo. Igualmente, queda fuera del análisis tanto el *naturalismo* —en general—, como sus consecuencias en relación con la *psicología* y con la *historia*.

## 1. El título *ciencia en La filosofía, ciencia rigurosa*<sup>1</sup>

Acaso desde Platón, y pese a algunos olvidos en el Medioevo, así como a través del paso por el Renacimiento y por la Modernidad: la filosofía siempre ha pretendido ser *ciencia* (pp. 7-8). Y lo ha pretendido porque ella misma tiene el “sentido ético-religioso” de guiar la humanidad por “normas racionales puras” (ob. cit., p. 7). La dialéctica de este interés que orienta toda la *filosofía como investigación* se puede describir así: por una parte, la filosofía halla el *eidos* del *sentido histórico* –vía la reflexión–, su sentido ideal; por otra, una vez hallado ese *sentido histórico* –esclarecido en y como *télos*–, éste guía la acción humana –*hic et nunc*–, y, permite evaluar las actuaciones en términos de su *validez*, de su pleno sentido de humanidad o sus respectivos contrarios.

Ahora bien, como en el ideal aristotélico (981 b 79), según el cual propio de la ciencia es que puede ser enseñada, Husserl vuelve su mirada sobre Kant indicando que a éste:

(...) Le gustaba decir (...) que no se puede aprender filosofía, sino sólo a filosofar. ¿Qué otro significado tiene esta frase más que la confesión de que la filosofía no es ciencia? A donde llega la ciencia, la ciencia real, llega la posibilidad de enseñar y aprender, en todas partes en el mismo sentido. (...) el aprendizaje científico (...) siempre estriba en la actividad propia, en el íntimo producir, según fundamentos y secuelas, las evidencias racionales que obtuvieron los espíritus creativos (pp. 8-9).

Así, entonces, la filosofía si quiere contribuir a un sentido pleno de humanidad –entendido como *compromiso ético-religioso*– tiene que proyectarse como ciencia; y ésta apunta a combatir y superar el *relativismo*. Y, sin embargo, aquí *cientificidad* no es abandono de la *subjetividad*, sino, por el contrario, actividad propia de cada quien. En esta actividad emerge un producir de cada quien a partir de *fundamentos* que *valen para uno* y *valen para todos*. Por eso, al mismo tiempo que se acepta que “la filosofía (...) no es ciencia aún (...)

<sup>1</sup> (Husserl, 2009). [Salvo indicación expresa: esta es la edición citada entre paréntesis –así: (p. y número)–. La traducción corresponde al texto de *Husserliana XXV* (citada: *Hua. XXV*): Husserl, Edmund. *Aufsätze und Vorträge* (1987: 1-62).

aún no ha empezado a ser ciencia (p. 9)”, se observa cómo “se suscita la cuestión de si querrá la filosofía seguir manteniendo la meta de ser ciencia rigurosa, de si puede y debe quererlo” (p. 11), pues ahí es donde radica su compromiso. Y no interesa que todavía no se haya alcanzado este nivel de autofundamentación; antes bien, se trata de trazar como ideal investigativo no sólo la conquista de cientificidad, sino también de poder proceder con un método que al mismo tiempo ofrezca un proyecto y un proceso cooperativo de emergencia de la verdad como tarea compartida, y, de despliegue de la subjetividad en cada quien, hallando los fundamentos últimos del querer y del aspirar. Así se entiende que “(...) los intereses supremos de la cultura humana exigen que se construya una filosofía rigurosamente científica; (...) se necesita (...) la crítica positiva de sus fundamentos y sus métodos” (pp. 13-14). O sea, no es una aspiración a la ciencia por sí misma, sino por la intrínseca necesidad de dar con un sentido de *verdad universal y total* con la debida y rigurosa mostración del modo como se ha alcanzado la misma; pues, por el contrario, “(...) las convicciones universales significan poca cosa cuando no se las puede fundamentar, (...) cuando no se divisa camino alguno hacia sus metas. (...) Esto es lo que hemos de lograr y (...) hemos de alcanzar la confianza viva y eficaz en la ciencia, [en] (...) su comienzo real” (p. 19).

Ahora bien, el método de investigación ha de ser el apriórico en cuanto se orienta hacia el *conocimiento de esencias* y en cuanto tiende, por eso mismo, a ser una *teoría científica de la razón*:

(...) en la medida en que la investigación fenomenológica es investigación de esencias, o sea, apriórica en el auténtico sentido, hace al mismo tiempo plena justicia a todos los motivos legítimos del apriorismo. (...) la idea de la filosofía rigurosamente científica (...) indica (...) el verdadero camino que conduce a una teoría científica de la razón y, por tanto, a una psicología que realmente sea satisfactoria (p. 58).

La investigación de los fundamentos de la razón es simultáneamente *ciencia fenomenológica* y *ciencia psicológica*. ¿Por qué? Porque en sí trata de explicitar y comprender a la razón misma –en su *verdad universal y total*–; y se orienta a explicitar la manera como los sujetos

–*intuitio personae*– configuran, en su propia experiencia, *el despliegue de la verdad*, en su absoluta radicalidad. Aquí, entonces, debe convivir la “comprensión esclarecedora” de “la relación entre la vigencia fluyente y la validez objetiva, entre la ciencia como fenómeno cultural y la ciencia como sistema teórico válido” (p. 62); o expresado de otro modo: la experiencia en que cada quien llega a configurar la verdad con base en unos principios válidos y un método radicalmente científico. Aquí cabe, entonces, acudir a los “términos platónicos” que ponen en “relación (...) la idea y su forma fenoménica enturbiada” (p. 62). Por más, pues, que se mezclen elementos de *daciones empíricas* con verdades *a priori*, la tarea de la *crítica de la razón (fenomenología)* y el modo del *experienciar subjetivo (psicología fenomenológica, psicología pura)* intentan hallarse ante lo *puro mismo*, sea en una u otra dimensiones de la vida del conocimiento.

Pero la *idea de la ciencia*, de la *ciencia rigurosa*, si por algo se caracteriza es porque tiende a la realización de *valores supremos*, de *valores universales*. Éstos implican la *clarificación de un sentido pleno de humanidad*. Se trata, entonces, de vivir de cara a unos valores *universales y totales*, que se puedan fundar en la reflexión, en la razón, metódicamente; pero, simultáneamente, de estar hondamente enraizados en el presente histórico. La búsqueda de la filosofía consiste en *vivir la infinitud del sentido de humanidad* desde la *finitud* que es propia de cada quien como miembro de la especie.

(...) la idea de la filosofía [satisface] (...) valores que, desde *ciertas perspectivas*, son superiores: los de la *ciencia filosófica* (...) una *universitas* de ciencia rigurosa supratemporal (...). / La «idea» de la ciencia (...) es supratemporal, (...) no está limitada por relación alguna con el espíritu de una época. (...) nuestras metas vitales son de doble índole: unas, para el tiempo; las otras, para la eternidad; unas, al servicio de nuestra propia perfección y de la de nuestros contemporáneos; las otras, al de la perfección también de los que vivan después de nosotros, hasta las más lejanas generaciones. Ciencia es título de valores absolutos, intemporales. Cada uno de tales valores, una vez que es descubierto, queda perteneciendo al tesoro de los valores de *toda* la humanidad posterior y es evidente que también determina el contenido material de la idea de formación, sabiduría, visión del mundo, como, asimismo, el de la filosofía como visión del mundo (p. 73).

La *filosofía*, la *fenomenología*, puede acudir a experiencias concretas de la humanidad esclareciendo su sentido pleno y auténtico: los ideales político-democráticos, las sucesivas declaraciones que promulgan y asientan los *derechos humanos* como patrimonio universal, las aspiraciones de paz bajo todas las formas de la política –con todo y sus extravíos fácticos–, las instituciones que aparecen como expresión del cultivo de la humanidad, las obras de arte que prosiguen su obrar silencioso del sentido de lo bello, los hallazgos en las diversas ciencias.

En esa relación *infinitud de valores-finitud de la vida concreta de cada persona*: se instalan tanto la *formación* como la *sabiduría* y la *visión del mundo*. De éstas se sabe, por anticipado, que son *legados perfectibles*; de aquélla, que es auténtica si procura *vivificar* los *legados*, precisamente, *perfeccionándolos* mediante la *crítica* y el *obrar* en dirección de *valores universales y totales* que den posibilidades para la realización a la *humanidad plena*.

Aquí la función del “(...) hombre teórico” en cuanto “investigador vocacional” –que en otros momentos llegará a ser llamado por Husserl: *funcionario de la humanidad*– radica en que “(...) donde la ciencia puede hablar, aunque tarde siglos en hacerlo, rechazará con menosprecio vagas «intuiciones»”; la radicalidad de su tarea consiste en que “(...) defiende un derecho de la humanidad del futuro” (p. 76). La lucha contra el *relativismo* estriba en que lo humano mismo tiene que ser llevado a *plena universalidad*.

Para el *investigador vocacional* “(...) las ciencias todas, trae[n] consigo una dimensión de enigmas cuya solución se nos vuelve una cuestión / vital (pp. 77-78); pues, no se trata sólo de un investigar como *mera tarea profesional* –que no compromete la existencia misma del investigador–, sino que, por el contrario, es *asunto ético* que compromete en *primera persona* a quien efectúa la labor científica. Es por esto por lo que “(...) hay que insistir (...) en no olvidar la responsabilidad que tenemos para con la humanidad” (p. 79). Ni las ciencias ni las artes son *ornato*; por el contrario, son cultivo de lo humano, clarificación de normas ideales y de metas que enaltecen la vida de todos y cada uno de los miembros de la especie. La ciencia nos involucra a todos; es un proyecto hecho en comunidad, colec-

tivamente. Y requiere de la comunidad no sólo para proseguir las tareas emprendidas; sino también para dar cada vez más posibilidad de realización al *principio de corregibilidad*.

(...) la ciencia debe considerarse logro del trabajo colectivo de las generaciones de investigadores (...) que (...) tienen funciones distintas y maneras diferentes de actuar y enseñar (...). La ciencia (...) es impersonal. Los que trabajan en ella en colaboración no precisan sabiduría sino aptitudes teóricas. Su contribución enriquece el tesoro de vigencias eternas que han de constituir una bendición para la humanidad (p. 82).

El desarrollo de una *actitud reflexiva, fenomenológica*, que vuelve sobre el reconocimiento de todos y cada uno de los *sujetos* no sólo como *humanos*, sino también como *sujetos reflexivos*: deshace tanto la *visión heroica de la historia* como la suposición de que la *creación* es asunto de «genio». Más bien, la *creación* es trabajo paciente, expuesto a la *corrección*, a ser *complementado*, a impulsar *nuevas comprensiones*. Como modesto trabajador, el artista o el científico son contingentes en la tarea de llevar a cabo la *elaboración del sentido*; mas éste es lo que en sí se valida en su *intemporalidad*, en su *validez eterna*. De ahí que la *filosofía como ciencia rigurosa* pueda llegar a tener la aspiración de *universal y eterna*; y que, en sí, la *fenomenología* preserve el ideal de *philosophia perennis* (Hua. IX, p. 301). Aquí, entonces, lo que define la validez no es la «genialidad de un creador», sino un método riguroso que permita dar cuenta, paso por paso, del modo como se llega a una verdad plenamente basada en la *evidencia*.

Cada fragmento de ciencia acabada es una totalidad de pasos intelectuales, cada uno de los cuales es de evidencia inmediata, o sea, en absoluto profundo. La profundidad es cosa de sabiduría; la claridad y distinción conceptuales, de la teoría rigurosa. Acuñar de nuevo, en configuraciones racionales unívocas, lo que la profundidad adivina, es el proceso esencial de la reconstrucción de las ciencias rigurosas. / (...) la ciencia rigurosa es lo que más necesita nuestro tiempo (pp. 83-84).

Si es posible dar cuenta de los *pasos intelectuales* que llevan a una *evidencia*, entonces lo que se afirma en la ciencia queda sujeto a la

discusión, a la corrección. Y no es que no existan talentos intelectuales, *talentos extraordinarios*<sup>2</sup>, que ofrecen valiosas intuiciones; es que es preciso dar el paso de la *intuición* a la *evidencia*. Más aún, la *cosa misma* anticipada en la *intuición* es *lo genial*; no lo es, en cambio, el *creador* o el *descubridor*.

El paso de la *intuición* a la *evidencia* no sólo debe ser *metódico*, sino que se requiere que muestre cómo se produce el desplazamiento de las *prefiguraciones intuitivas* a las *configuraciones racionales*. Así, entonces, la *ciencia* se caracteriza por un *proceder reconstructivo*; que al mismo se le pueda llamar o no *genético* no es ahora el tema y, sin embargo, tal denominación no resulta “extraña” ni “extralimitada”, pues: (...) la filosofía es, por su esencia, la ciencia de los verdaderos comienzos, de los orígenes, de los *ριζώματα παντων*. La ciencia de lo radical tiene que ser también radical en su procedimiento, y tiene que serlo en todos los sentidos (p. 85).

## 2. La fenomenología como psicología

Si se pregunta: ¿qué es lo que persigue la *investigación fenomenológica*? La respuesta no se hace esperar: la *conciencia «pura»*, no los *procesos psicofísicos* –que se han convertido en el campo de exploración de la *psicología como ciencia natural*; la cual, a su vez, *naturaliza* la *psiquis*–; es como:

Tropezamos así con una ciencia –de cuyo formidable alcance nuestros contemporáneos no tienen aún idea– que es ciencia de la conciencia (...): la *fenomenología de la conciencia* (...). (...) la fenomenología tiene que ver con la conciencia «pura», o sea, con la conciencia en la actitud fenomenológica (p. 27).

¿Qué puede querer decir, en este caso *actitud fenomenológica*? En parte está dicho: *conciencia «pura»*. Pero debe darse un paso más

---

<sup>2</sup> Tal vez conviene llamar la atención en cómo, por ejemplo, en las *Lecciones de Psicología fenomenológica* de 1925: Husserl recomendaba a sus alumnos “un estudio más cuidadoso de todos los escritos de este espíritu extraordinario (*dieses ausserordentlichen Geistes*)” que había ya logrado una “fenomenología genial, previa y preliminar (*geniale Vorschau und Vorstufe der Phänomenologie*)”, refiriéndose a la obra de W. Dilthey (*Hua*. IX, p. 35).

hacia su comprensión: tal *actitud es conciencia reflexiva* que se atiene a los datos que se ofrecen *inmanentemente*, que pone al *sujeto* que los experiencia como su *asunto*, como *cosa misma*. Al formularlo de este modo, prácticamente quedan *borrados* o, al menos, *borrosos* los límites entre *psicología* y *fenomenología*, puesto que:

La ciencia psicológica en sentido pleno (...) es (...) análisis directo y puro de la conciencia (...) «análisis» que ha de llevarse a cabo sistemáticamente y la «descripción» de los datos que se ofrecen en las diferentes direcciones posibles de la mirada inmanente (...) análisis de la conciencia (...). A esta psicología le bastan (...) rudos conceptos de clase tales como percepción, intuición de la fantasía, afirmación, cuenta y cálculo, estimación de magnitudes, reconocimiento, espera, retención, olvido, etc. (p. 28).

Así, pues, tanto la *fenomenología* como la *psicología* son estudio de lo *meramente subjetivo*. Desde luego, habrá que llegar a establecer: cómo y en qué se *diferencian*. Ahora lo que nos queda visto es el enlace que se da entre ambas. Lo que las enlaza es el estudio de la conciencia, de la subjetividad, de lo psíquico. En este sentido, “(...) todo lo psíquico (...) debe ser el primer objeto de investigación tanto para la psicología como para la fenomenología” (p. 32). Aquí hay que observar que todo lo psíquico “posee el carácter de (...) «conciencia de»” (*íd.*); y aunque la investigación *eidética* busca ofrecer su *esencia*, lo invariante de ella, es preciso advertir que “(...) tiene una cantidad desconcertante de configuraciones” (*íd.*). Esto, desde luego, significa que la variedad que *signa* a la *conciencia*<sup>3</sup> tiene que ser perseguida en lo esencial a sus diversas *formas de aparición*. Este *invariante* es su estar siempre en *correlación* o el vivir en *enlace* que la hace ser *de...*, esto es, su *estructura intencional*.

Ahora puede decirse: lo que caracteriza “la psicología originaria” como “ciencia sistemática de la conciencia” es el hecho de “que investigue inmanentemente lo psíquico” (p. 29). Lo psíquico es experimentado como *vivencia subjetiva*, en los modos –como ya se

---

<sup>3</sup> “(...) el sentido y el método del trabajo (...) sólo se manifiestan en la fenomenología pura y sistemática (...) se hace patente en la inmensa riqueza de diferencias de conciencia (...), [en] el análisis de la conciencia misma” (p. 30).

vio— de: percepción, intuición de la fantasía, afirmación, cuenta y cálculo, estimación de magnitudes, reconocimiento, espera, retención, olvido, etc.; esto es, son experiencias que aluden a la *primera persona*. En estas investigaciones lo que se refiere es la “fuerza de las (...) cosas psíquicas (...)” (*íd.*); sobre éstas es, en sí, que se hace posible que “se lleven a cabo (...) análisis de la conciencia[, de] los fenómenos sensibles subjetivos, cuyas descripción y / designación (...) trata con fenómenos (...), conceptos” (*íd.*); éstos son materia de investigación, precisamente, porque entran en “la auténtica esfera de la conciencia” (*íd.*). Es a esto a lo que, sin más, se puede llamar *esfera de lo inmanente*; y, por ello, es que:

(...) la investigación analítica (...) descriptiva de las vivencias intencionales (...) investiga seriamente lo inmanente (...). [Se orienta al] análisis inmanente o (...) análisis de esencias. (...) [Así] el analista fenomenológico (...) mira los fenómenos que el lenguaje suscita con las respectivas palabras, o (...) se adentra en los fenómenos que constituyen la realización plenamente intuitiva de los conceptos empíricos, de los matemáticos, etc. (p. 31).

La investigación de las *vivencias* parte de ellas mismas, puesto que son *daciones originarias*. *Originariedad* e *inmanencia* son notas equivalentes y concordantes. Y, sin embargo, cuando un fenómeno es enunciado: la investigación fenomenológica requiere operar una *reconducción* o una *reducción* (*reducere*) de lo *dado*, *predicativa* o *proposicionalmente*, hasta tornar a la fuente prístina de la experiencia, de la vivencia originaria, *pre-predicativa*; ésta es *dación intuitiva*.

Así, entonces, se encuentra un circuito complementario: si las *daciones originarias* o *vivencias* o *intuiciones* son la primera forma de experiencia, entonces la investigación consiste en llevar a plena exposición este darse; esa plena exposición implica la *racionalización de la experiencia*. Entre tanto, si, por el contrario, la primera forma de dación es *predicativa*, *proposicional*, se trata de que la investigación revele los fundamentos *plenamente intuitivos* de lo aseverado. Se comprende, entonces, que “¡Tenemos que consultar las cosas mismas! ¡Volvamos a la experiencia, a la intuición, que son las únicas que pueden dar sentido y legitimidad racional a nuestras

palabras!” (p. 32). Sólo, pues, la *intuición* es la que puede ofrecer las *cosas mismas*; y, a su vez, queda entonces visto, *cosas mismas* lo son exclusivamente en tanto *dadas a la experiencia subjetiva*. Si con base en lo referido sobre la *intuición* se pregunta: “¿cuáles son estas cosas y cuál es esta experiencia hacia la / que debemos volver en psicología?” (pp. 32-33), aparece la posibilidad de trazar un límite –no el único– entre *fenomenología* y *psicología* puesto que en esta última los “análisis de conciencia que han de haberse hecho (...) / a partir de experiencias ingenuas (ya sean o no observaciones y ya transcurran en el marco de la actualidad presente de conciencia o en el recuerdo o la empatía)” (pp. 33-34); es decir, mientras la *psicología* como ciencia realiza los estudios que clarifican la *constitución* a partir de las *experiencias ingenuas*, de cuyo la *fenomenología* implica recurrir a la *conciencia* «*pura*» o *reflexiva*. Y, sin embargo, tanto la una como la otra “sólo con *respecto a* lo que dan de sí percepciones o recuerdos *reales*” (p. 35) es que pueden llegar a establecer los “fundamentos de legitimidad de la validez de un concepto, de su poseer esencia o carecer de ella y, además, de su aplicación válida en el caso concreto que se aduzca” (*íd.*). Lo que diferencia *psicología* y *fenomenología* es, a su vez, lo que las une: una y otra laboran sobre lo *meramente subjetivo*; una, en su operar ingenuo, natural, espontáneo; otra en su actitud reflexiva, críticamente consciente. Y, sin embargo, es posible la transformación de la una en la otra; y, viceversa. Aquí cabe decir: la *subjetividad* es el *campo fenoménico* tanto para una como para otra disciplinas: “la fenomenicidad (...) –en (...) que se mueven constantemente la intuición y el pensamiento (...)– es (...) tema de la ciencia (...) de (...) la psicología y (...) la fenomenología” (p. 41, nota). Más aún, si se negara su mutua complementariedad, sería tanto como decir: es posible conocer al *sujeto* en *actitud reflexiva* sin conocer su *operar mundanal cotidiano* –natural, ingenuo, espontáneo–; o, es posible conocer al *sujeto* en su *operar ingenuo*, natural o espontáneo, sin tender a conocer su ser *a priori*, su *constitución trascendental*. El enlace de estas dos disciplinas, precisamente por su *comunidad fenoménica*, es la que puede llegar a ofrecer una auténtica y radical fundamentación de la ciencia toda, de *la filosofía como ciencia, como ciencia rigurosa*. Esta doble fundamentación: *natural-*

*reflexiva, mundanal-trascendental, espontánea-a priori* es en sí una exigencia de radicalidad, de *plena justificación de la ciencia*<sup>4</sup>. Por eso es que la *fenomenología* le ofrece una vía de clarificación a la psicología contemporánea si “quiere ser ciencia (...) de los «fenómenos psíquicos»” (p. 35). Esta vía es, precisamente, un proceder científico, repitémoslo, de base fenomenológica. Así, pues, si este es el objetivo que persigue la psicología, entonces “ha de poder describir y determinar estos fenómenos con rigor conceptual. Tiene que apropiarse de los conceptos rigurosos que necesita trabajando con método” (p. 35). Por el recurso a este método, a esta vía, partiendo entonces de su *fenómeno* –dado en experiencia ingenua– la *psicología* ha de investigar el “sentido de lo psíquico” (p. 37) mediante la ejecución de “análisis de esos contenidos conceptuales y reconoce por válidas otras tantas relaciones fenomenológicas que aplica a la experiencia” (*íd.*) que terminan por ofrecerlos en su darse en la “experiencia (...) *a priori*” (*íd.*); entonces, de este modo, se logra en ella misma el tránsito hacia los “fenómenos mismos” (*íd.*). La promoción de la psicología como ciencia de base fenomenológica implica:

(...) profundizar en la cuestión (...)[:] cómo, por qué método, quepa traer del estado de confusión al de claridad y validez objetiva aquellos conceptos que entran esencialmente en los juicios psicológicos[,] (...) el «sentido» de la experiencia psicológica y [las] «exigencias» [que] plantea *de suyo* al método el ser en el sentido de lo psíquico (p. 38).

Interesa, pues, establecer como un *punto de partida* de la investigación *psicológica* el *vivir cotidiano del sujeto*. Éste profiere, en su *vivir*

<sup>4</sup> La siguiente indicación sirve de ilustración de cómo se da la mutua complementariedad entre *psicología* y *fenomenología*.

“(...) se reconocerá pronto universalmente que una ciencia empírica de lo psíquico en sus relaciones con la naturaleza que sea realmente suficiente, sólo puede ponerse en marcha si la psicología se construye sobre la base de una fenomenología *sistemática*; o sea, si se investigan y fijan de modo intuitivo puro y en su nexo sistemático las configuraciones esenciales de la conciencia y de sus correlatos immanentes y si se aducen las normas acerca del sentido y el contenido científico de los conceptos de toda índole / de fenómenos, es decir, de los conceptos con los que el psicólogo empírico expresa lo psíquico en sus mismos juicios psicofísicos (...) la psicología está en estrecha, en estrechísima relación, con la filosofía (...) la fenomenología (...) constituye el fundamento común de la filosofía y la psicología” (p. 55-56). En muchos momentos de su trabajo investigativo, Husserl –por ejemplo en *Investigaciones lógicas*– crítica al *psicologismo*, hasta hacer perder la idea de esta complementariedad. Acaso una de las razones por las que la llamada *vía psicológica* no llegó, al menos en los primeros tiempos, a un progreso equivalente a los que sí alcanzaron las otras *vías*, sea, precisamente, el “ocultamiento” del valor de la misma en el difícil límite entre *psicología* y *psicologismo*; entre *ciencia de la actitud natural* y *ciencia reflexiva sobre la actitud natural*. Sobre esta última, el progreso y desarrollo de la *psicología fenomenológica* ofrece inocultables aportes.

*espontáneo*, aserciones que expresan *estados psíquicos* –por extensión, se podría hablar de *estados mentales*; y, en esta misma dirección de *cambios de estado*. La investigación metódicamente considerada eleva estas expresiones al rango de *cosa misma* para su estudio, en términos de clarificar qué es lo que está implicado en el mismo desde la perspectiva del *sentido de lo psíquico*.

Ahora bien, *volver la mirada sobre el sujeto* no implica considerarlo como *solus ipse* (Fink, 1988: 216). Por el contrario, “cuando las percepciones se piensan repartidas en distintos «sujetos»” (p. 40), entonces se puede afirmar que lo “que existe corporalmente” (*íd.*) puede “ser experimentado como algo individualmente idéntico por muchos sujetos y”, (*íd.*) en ese sentido, puede “ser descrito como siendo intersubjetivamente lo mismo. Las mismas entidades del estilo de las cosas (cosas, procesos, etc.) se alzan ante los ojos de todos nosotros y pueden ser determinadas por todos nosotros conforme a su «naturaleza»” (*íd.*). Así, entonces, ganar el *reino de los fenómenos subjetivos* es hacerse con los que *valen para uno* y *valen para todos*, es “determinar intersubjetivamente lo psíquico (p. 53).

No se trata de una *dación* a secas; antes bien, se indica que hay *dación intersubjetiva*: lo que me es dado como fenómeno, en cuanto individuo, es materia de referencia, de comunicación, de *diálogo intersubjetivo*. Entonces se da el paso a la experiencia del *sujeto* que sólo puede ser comprendida como *dación intersubjetiva*. De este modo se alza ante la vista de cada quien un *mundo* que es *común* para todos, que es esfera de las interacciones y de las *transacciones de sentido*. Por ello, “«naturaleza» quiere decir que, al exhibirse en la experiencia en «fenómenos subjetivos» que varían de múltiples formas, se alzan, sin embargo, como unidades temporales de propiedades o permanentes o cambiantes, y lo hacen en tanto vinculadas en el contexto omnivinculante del único mundo de los cuerpos, con su espacio único y su tiempo único” (p. 40). Hay, pues, un *mundo* que nos es *común* porque lo experimentamos como fuente de sentidos; y, sobre todo, porque es *omnivinculante*: me contiene, contiene a los demás, contiene las cosas de las que hacemos referencia unos y otros. En tanto *omnivinculante*, ese *mundo* se nos ofrece como *común*.

Ese *mundo común* es el que permite llevar a cabo “toda investigación intuitiva” (p. 41), dentro de él es que resulta determinable “lo que la cosa es en *verdad*”, su ser “objeto de la experiencia”, su carácter de “algo”, de “ente”, que puede ser “determinado y (...) determinable”(í.d.). En ese *mundo común* cada cosa “aparece (...) siempre, en medio del cambio de sus apariciones y de las circunstancias fenoménicas, como algo que constantemente es de otro modo” (í.d.). En este *mundo común* se ofrece la *dación* “de lo que la cosa misma, en tanto que objeto de experiencia, pretende, por así decirlo, ser” (í.d.).

Queda, pues, fuera de juego la idea de un *mundo solipsista*, de un *solipsismo vulgar*. La investigación de la *psicología* desde luego recaerá sobre el *sujeto*. Sólo que éste es lo que es en *intersubjetividad* (cf. *Hua*. VI, p. 175, 26-28). Que aquí no se desarrolle una *teoría de la intersubjetividad* no implica que la misma no esté implicada como un *presupuesto* de la investigación. Como veremos de inmediato, éste tiene los índices tanto de *commercium* como de *empatía*:

Volvámonos ahora hacia el «mundo» de lo «psíquico» y limitémonos a los «fenómenos psíquicos» (...). (...) Lo psíquico se reparte (dicho metafóricamente y no metafísicamente) en mónadas que no tienen ventanas y entran unas en *commercium* con otras sólo por empatía (...) en la esfera psíquica no hay diferencia entre aparecer y ser (...) los apareceres mismos en cuestión (...) no son a su vez un ser que aparezca gracias a apareceres que están detrás de él, como lo evidencia cualquier reflexión sobre la percepción de cualquier aparecer. (...) cuanto llamamos fenómeno psíquico (...) es (...) en sí y por sí (...) fenómeno y no naturaleza (p. 42).

*Commercium* es un título para indicar *transacciones entre sujetos*; por eso mismo, *transacciones intersubjetivas*. ¿Qué implica el uso metafórico del título *mónada* –sin ventanas–, aquí? Que un *sujeto* no puede estar en el lugar del otro, que dos *sujetos no se pueden volver uno*, que en toda relación entre *sujetos* cada uno en sí es *irreductible* –más aún, *residuo irreductible*–; acaso podré conocer al *otro* en *analogon* (*Hua*. I, § 44): *como si* estuviera en su lugar, pero jamás estaré en su propio lugar. La vida psíquica de un sujeto puede, por *empatía*, comprender lo que otro dice, lo que experimenta del *mundo*, del

*mundo común*. Se comparte, pues, un *mundo* y un *pathos*. De allí surge el ser pares (*paarung*). Y ese *mundo* y ese *sentir el mundo* ofrecen una *pura fenomenidad*. Ahí no se entrega un dato “*natural*” por sí determinante; en cambio *emerge* un dato, una *dación*, que *motiva*.

Aquí lo que *se ofrece*, lo que *se da*, es “algo psíquico (...) un «fenómeno»” que “*va y viene*”, que “no conserva ser alguno permanente e idéntico que quepa determinar como tal objetivamente” (p. 43). Y aquí –que, queda visto, se rechaza la *causalidad*, el reino de la *determinación*– dado que hay un *yo viviente*: emerge el *reino de la motivación*. La fenomenología es el estudio de este *reino*. En éste, “lo que «es» el ser psíquico (...) es «vivencia», vivencia intuitiva en la reflexión, que aparece como ella misma, por sí misma, en un río absoluto, como ahora y ya «atenuándose», hundiéndose continuamente, de manera visible, en algo pasado” (p. 43). La *motivación* es esfera de la *temporalidad*. Y en ella el *yo* tiene experiencia de *sí mismo* y del *mundo* como «rememorado», como lo «que fue percibido» (*íd.*); en la rememoración lo experienciado puede ser dado al sujeto “«repetidamente», en actos de rememoración que forman unidad en una conciencia” (*íd.*). El estudio *fenomenológico* de estas experiencias psíquicas abre el “contexto, y únicamente en él” es en el que “puede *a priori* lo psíquico ser objeto de «experiencia» como ente y ser identificado como lo idéntico de esas «repeticiones»” (p. 44).

Es como *dación a priori* que “todo lo psíquico (...) se inserta (...) en un contexto abarcante, en una unidad «monádica» de conciencia: una unidad que nada tiene que ver en sí con la naturaleza” (*íd.*). Así, pues, el arribo al *reino de la motivación* es, en cuanto despliegue de la *temporalidad subjetiva, inmanente*: el momento en que es posible vérselas con “«formas» exclusivas suyas” (*íd.*). Allí es donde el *yo*, *en su mundear*, se descubre como “un río de fenómenos ilimitado por sus lados, que tiene una línea intencional que lo impregna a todo él: la línea del «tiempo» inmanente, que carece de principio y de fin; un tiempo que no mide cronómetro alguno” (*íd.*). Y, *en coincidencia*, se da el hecho de que otro(s) *sujeto(s)*, otro *yo*, es (son), así mismo, una “unidad en el río comprendida ella misma en su fluir. (...) Gracias a (...) la experiencia de cosas y esta experiencia de relación, aparece a la vez la empatía como una especie de visión mediada de

lo psíquico, caracterizada en sí misma como una mirada a un segundo nexo monádico (*íd.*). Porque compartimos un *mundo común* y una *estructura temporal de la experiencia*: los sujetos nos podemos *comprender unos a otros*. Estos *grados de comprensión* son *grados de copertenencia* y *coparticipación en el mundo común*; esto se descubre y describe por *empatía*.

Paradójicamente, cuanto más excavemos en las estructuras y formas de dación de lo plenamente *subjetivo*, por *empatía*, más cerca nos hallaremos de la comprensión de la vivencia del *alter*. Para el propósito de una ciencia radical basta, entonces, con “convertir a lo psíquico (...) en objeto de investigación intuitiva” (p. 46); pero si este postulado se aplica al campo de la búsqueda la *psicología*, entonces se satisface “la condición básica de la *psicología plenamente científica*” (p. 47), la cual, a su vez, constituye “el campo de la auténtica crítica de la razón” (*íd.*). Ésta sólo llega a satisfacerse cuando da cuenta de la *intuición de esencia*, cuando ofrece la *esencia de la percepción*, cuando alcanza, al fin, la *intuición de esencias*. Es evidente que hablar de *esencias* se prestó, desde siempre, en la filosofía y fuera de ella, a *escarceos místicos*. Sin embargo, conviene ver en su estricta delimitación a qué se alude, fenomenológicamente, con este título:

La intuición de esencias no alberga mayores dificultades o «místicos» secretos que la percepción. Cuando traemos intuitivamente a plena claridad, a pleno dato, «color», lo dado es una «esencia»; y asimismo cuando, en intuición pura, dirigiendo la mirada de percepción en percepción, traemos a dato qué es «percepción», percepción en sí misma –eso idéntico de cualesquiera singularidades perceptivas fluyentes–, hemos captado intuitivamente la esencia percepción. A donde llega la intuición, el tener conciencia intuitiva, allí llega también la posibilidad de una «ideación» correspondiente a aquella (...) o de la «intuición esencias». Y en la medida en que la intuición es pura y no encierra co-menciones que la sobrepasen, la esencia intuitiva es algo adecuadamente intuitivo: un dato absoluto (p. 47).

La *psicología* no sólo puede sino que debe transformarse en *fenomenología*, como se ha venido viendo. Y esto se logra en cuanto se desarrolla la investigación –en aquélla– que tiende a la *descripción de esencias*. Ésta nos da en plena *universalidad*, y por tanto de mane-

ra *abarcante*, la totalidad de los tipos. Entonces puede decirse que *psicología* en cuanto *fenomenología* ofrece una “tipología descriptible del fluir” de la experiencia psíquica; la posee en “«ideas», las cuales, captadas y fijadas intuitivamente, hacen posible un conocimiento absoluto” (*íd.*). Así esta investigación pasa del estudio primero y, si se quiere primario, de la percepción y se desplaza al estudio de “títulos psicológicos” cada vez más complejos tales como la “voluntad”, para dar con “el dominio onmiabarcante de los «análisis de conciencia»”, o sea, para dar con la investigación de esencia de los más altos dominios de lo *meramente subjetivo*, en su darse *a priori*, en su universalidad, su verdad y su completud (cf. *íd.*).

En esta constante transformación de la *psicología*<sup>5</sup> en *fenomenología*, ésta última se funda y despliega como “ciencia” que “mientras es pura (...) solamente puede ser investigación de esencias, y en absoluto investigación de existencias” (p. 52). A diferencia, pues, de la *psicología*, la *fenomenología* no tiene como referente una *subjetividad concreta y particular*, sino el *eidos puro subjetividad*. Si en algún momento la *fenomenología* aludiera a lo “singular, en su inmanencia” sólo podría considerarlo, en tanto “puesto como ¡esto de aquí!: esta percepción, este recuerdo, etc., que fluyen” (*íd.*); pero este recurso sólo se ejecuta para volver, una y otra vez, a ponerlo todo “bajo los conceptos esenciales rigurosos que se deben al análisis” (*íd.*), esto es, para establecer cómo lo singular se corresponde y “«tiene» una esencia que se puede afirmar de él con validez evidente” (*íd.*).

Con lo indicado en esta sección se evidencia que el proyecto de la *psicología fenomenológica* –que el mismo Husserl enraíza en las *Lecciones de 1925 sobre Psicología fenomenológica en las Investigaciones lógicas* (Hua. IX, pp. 20-46)– tiene en el *Artículo* de 1911 una exposición no sólo sistemática, sino y en especial programática.

Toda gran filosofía no es sólo un hecho histórico, sino que también tiene una gran función, una función teleológica de índole peculiar, en la evolución de la vida espiritual de la humanidad: es un

---

<sup>5</sup> “(...) todo conocimiento psicológico (...) *presupone* conocimiento de esencias de lo psíquico, y (...) la esperanza de querer investigar mediante experimentos psicofísicos y percepciones internas no premeditadas –experiencias– la esencia del recuerdo, del juicio, de la voluntad, etc., y querer así obtener los únicos conceptos rigurosos que pueden dar valor científico a la designación de lo psíquico” (p. 55).

supremo ascenso de la experiencia de la vida, de la formación humana y de la sabiduría de su tiempo (p. 67).

Como se ha visto, la *formación* corresponde simultáneamente a un proyecto de la persona, de la comunidad, de la cultura, de la *humanidad*. Como proyecto ofrece un *sentido teleológico* que se aclara sólo por *vía de la reflexión*; y, en ese proceso de *racionalización* la filosofía misma devine como un íntimo *sentido de responsabilidad*.

Desde luego, esta *praxis* concierne a *todos y cada uno de las personas*. Husserl consideró en *Krisis* (*Hua.* VI, p. 333, 23) que este proceso filosófico se desarrolla mediante la *formación* (*Bildung*) y la investigación (*Forschung*); y, de hecho, según sus palabras, este proceso implica un “movimiento de formación cultural (*der in der Bildungsbewegung*)” que una y otra vez repercute en la “educación de los niños (*Kindererziehung*)” (*íd.*, l. 39-40) que conlleve a una “*praxis universalmente transformada*” (*ob. cit.*, 334, 1). Lo que interesa, a manera de colofón, es dejar indicado que este proyecto se funda en la *psicología transformada en fenomenología*, esto es, que la *psicología fenomenológica sienta las bases de una total transformación de la educación toda vez que lleve a crear las condiciones para la emancipación del sujeto*, para que él se haga plenamente responsable de sí y del sentido radical de la historia. ¿Cómo lograr paso a paso esta *transformación*? No fue un tema elaborado por Husserl en este *Artículo*. Quizá es la *cosa misma* de la *vía psicológica de la fenomenología sobre la subjetividad* que en su radicalidad sólo es lo que es en la relación con el *alter*, en la *cultura*, haciendo *instituciones*, en últimas, ejerciendo la *subjetividad como praxis política* ■

## Referencias

Husserl, Edmund (2009). *La filosofía, ciencia rigurosa*. Madrid: Encuentro – *Opuscula Philosophica*. Presentación y traducción de Miguel García-Baró. La traducción corresponde al texto de *Husserliana XXV* (1987). *Aufsätze und Vorträge*. Dordrecht, Martinus Nijhoff. Thomas Nenon y Reiner Sepp (eds.).

Fink, Eugen. VI. (1988). *Cartesianische Meditation*. Teil 1. *Die Idee Einer Transzendentalen Methodenlehre*. Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, Hans Ebeling, Jann Holl y Guy van Kerckhoven (eds.).



# Sobre el principio del proyecto de elevar la filosofía a “ciencia rigurosa”\*

Recibido: septiembre 30 de 2011 | Aprobado: noviembre 18 de 2011

**Julio César Vargas Bejarano\*\***

juliocesarvargasb@gmail.com

**Resumen** Husserl sostuvo que la intuición es el “principio de los principios” que rige la investigación fenomenológica y que garantizaría elevar la filosofía al nivel de “ciencia rigurosa”. Esta investigación se propone mostrar la manera como la fenomenología se encamina hacia este principio y para ello practica la *epoché* y la reducción fenomenológicas. Posteriormente, examinamos algunas críticas a esta propuesta metódica, para luego mostrar algunas dificultades de acceder a la “experiencia originaria”, al “presente viviente”. Finalmente mostramos en qué medida la apertura al “acontecimiento”, antes que un límite enriquece el proyecto de “filosofía rigurosa” y lo conduce a la orilla de la metafísica y de la sabiduría.

## **Palabras clave**

*Epoché*, intuición, acontecimiento, inconsciente, psicología fenomenológica

## **On the principle of the philosophical project of promoting philosophy to a “strict science”**

**Abstract** Husserl argued that intuition is the “principle of principles” governing phenomenological research, and that it would guarantee philosophy to be raised to the level of “strict science.” This research project aims to show how phenomenology is directed towards this principle through the practice of *epoche* and the phenomenological reduction. Subsequently, we examine some criticisms to this methodological proposal, and then we show some difficulties of access to the “original experience”, the “living present.” Finally we show to what extent the opening to the “event” rather than being a project limit rather enriches the “strict philosophy” conception, and leads it to the edge of metaphysics and wisdom.

## **Key words**

*Epoche*, intuition, event, inconscious, phenomenological psychology

\* Este artículo forma parte de la investigación titulada *Mundo de la vida como tema de investigación fenomenológico y hermenéutico*, inscrita en agosto de 2011 en la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Valle, y en el marco de las actividades del grupo de investigación “Hermes”.

\*\* Doctor en Filosofía, Universidad de Wuppertal, Alemania. Profesor titular, Departamento de Filosofía, Universidad del Valle, Cali-Colombia.

En 1923 Husserl escribe a Daubert, quien en una anterior carta le había comunicado su decisión de dedicarse a administrar una hacienda:

“Para mí usted es *semper ídem*, plenamente filósofo (‘esencialmente’), y si se siente bien como hacendado, esto es, sin lugar a dudas, correcto, pues es auténticamente filosófico. Filosofía también es vivir y no meramente un quehacer profesoral.” (Husserl, 1993: 80)

Esta respuesta podría ofrecer indicios de una concepción de la filosofía que no se ajusta completamente al proyecto del artículo de 1911 titulado *La filosofía como ciencia rigurosa* (Husserl, 2009), pues ¿cómo garantizar que todo estilo de vida se pueda regir bajo el ideal de la evidencia postulado por la “ciencia estricta”? ¿Cómo no sucumbir ante los engaños e ilusiones de la razón? Como se sabe, Husserl plantea en este artículo el proyecto de llevar a cabo el añorado ideal del pensamiento occidental: elevar la filosofía al estatuto de la ciencia, *philosophia prima*; una ciencia que abarque todos los modos y expresiones de la racionalidad humana. En este contexto surge la pregunta por la manera como se debe iniciar este proyecto y por la posibilidad de alcanzar el origen del conocimiento que garantice la evidencia y validez propia de todo sistema científico.

Dos años después, Husserl publica su obra programática *Ideas I* (Husserl, 1986), en la que expone los principios metódicos de la fenomenología pura que aspira a ser la disciplina esencial de la filosofía, y que garantizaría la realización del ideal de la “ciencia rigurosa”. Esto es posible, gracias a que su método se rige por “el principio de los principios”, esto es, por la “intuición” (Husserl, 1986: 58-59) que permite el acceso “a las cosas mismas”, en tanto que aparecen y en los límites de su aparecer. Este sería el principio metódico de la “ciencia rigurosa”. Pero, ¿basta atenerse a la intuición para acceder al principio ontológico, a la fuente originaria del saber científico y de toda realidad? En esta investigación indagamos en qué medida la *epoché* y la reducción fenomenológicas indican el camino para acceder a la experiencia originaria, o al principio de la filosofía como ciencia rigurosa y estricta.

La técnica del *epoché* y la reducción fenomenológica, como principio metódico de la fenomenología pura, ha sido blanco de numerosas críticas, que la acusan de ser una variante del solipsismo. Puesto que la mayor parte de estas críticas son externas, dirigimos la atención a dos críticas que se ocupan de “la cosa misma” y que apuntan a lo que— a nuestro juicio — constituye el límite del proyecto de la “filosofía como ciencia rigurosa”, a saber: la imposibilidad de acceder plenamente al trasfondo originario de la experiencia: al proto-ego trascendental o presente viviente.

En la primera parte presentamos los rasgos generales del *epoché* y de la reducción fenomenológicas, como vía de acceso a la subjetividad trascendental. En la segunda parte, examinamos las objeciones de Natorp y Patocka a esta primera versión de la *epoché* y su crítica de que ésta aún permanece en el marco de la filosofía cartesiana. En la última parte, ponderamos los límites de la estructura noético-noemática, con base en la experiencia “anónima”, que es receptiva siempre al “acontecimiento”.

## **1. La *epoché* fenomenológica y la reducción trascendental**

Para el año de 1911 Husserl contaba con un claro proyecto de trabajo filosófico que si bien había empezado al menos una década atrás, con las *Investigaciones Lógicas* (Husserl, 1982), en ese momento habría alcanzado una madurez tal que le permitía anunciar el esperado advenimiento de una “*Filosofía como ciencia rigurosa*”. Ya desde el comienzo de este artículo Husserl enuncia los rasgos propios del ideal de una disciplina que adquiriera el estatuto de “*ciencia*” en el sentido más pleno. A la filosofía le había llegado por fin el momento, después de más de dos milenios de investigación, de acceder al estatuto de “*ciencia*”, lo cual exigía un rigor mucho mayor que el de las ciencias positivas (puras, naturales y sociales) modernas. El ideal más exigente de científicidad se remonta al origen de la filosofía griega, incluso hasta Heráclito y por su puesto al esplendor de los grandes clásicos del siglo IV, a Platón y Aristóteles. Husserl sostiene que la filosofía tan solo alcanza la anhelada *episteme* si ella

fundamenta todo su saber en la evidencia, de tal manera que sobre esta base se puedan resolver todos los problemas de la razón teórica, valorativa, volitiva y práctica en general. Tan solo la filosofía que pueda mostrar cómo acceder al fundamento originario de todo conocimiento y actividad humana, puede ganar la autoridad y el reconocimiento de “ciencia”.<sup>1</sup>

En este contexto, y con base en el proyecto de 1911, nuestro autor publica dos años después su obra programática *Ideas I*, en la que busca presentar sistemáticamente cómo es posible la realización filosófica de este ideal y el camino para acceder al fundamento de todos los modos de la racionalidad humana. De acuerdo con esta obra programática, la filosofía tan solo es ciencia estricta si se atiene a las exigencias de la “fenomenología pura” y, si procede fenomenológicamente, todos sus problemas alcanzarán la claridad y rigor propios de la ciencia. En esta parte presentamos cuál es la vía que propone Husserl para acceder a esta fuente originaria que permite la realización de la ciencia rigurosa, a saber la *epoché* y la reducción fenomenológica.

Husserl es heredero y continuador de la tradición filosófica, que puede remontarse incluso hasta Heráclito, en cuanto plantea la posibilidad de que el conocimiento supera la parcialidad de los saberes contextuales y relativos (las cosmovisiones y la sabiduría) y logra dar cuenta del mundo, entendido como el horizonte general o la totalidad que está a la base de todo conocimiento y de todo saber relativo. Dicho conocimiento no debería limitarse a ciertos sectores de la realidad, como es el caso en la actitud natural, pues ellos contendrían siempre aspectos desconocidos que influirían en nuestro concepto general del mundo. En otros términos, la filosofía fenomenológica tan sólo puede llegar a ser lo que aspira, ciencia

---

<sup>1</sup> Pero, si la fenomenología ya había surgido once años atrás, surge la pregunta: ¿en qué consistía la novedad de este proyecto, en comparación con la primera versión de las *Investigaciones Lógicas* (1900-1901)? En relación con esta pregunta tan solo podemos ofrecer, en el marco de esta investigación, una indicación general y es que en dicha obra Husserl había descrito el origen del conocimiento lógico y teórico en general, con base en la descripción de los actos objetivantes de la conciencia. Si bien es cierto que allí había adelantado un esquema general de los actos volitivos, valorativos y prácticos, algunos años después descubrirá cómo se realiza el conocimiento empírico y sobre qué base se realiza la constitución de los valores, de los ideales éticos y religiosos y de todo aquello hacia lo que se orienta la acción en general. Véase: Bernet, R., Kern, I. y Marbach, E., 1995.

del mundo, si explica cómo es posible que el conocimiento no se restrinja a la apariencia o manifestación, y que por ello mismo sea relativo (sofística) e incluso hasta inviable (escepticismo), sino que más bien acceda a la verdad, esto es al ser de los objetos y del mundo. El tratamiento de esta pregunta conduce a Husserl a la *epoché* o puesta entre paréntesis de la tesis de la actitud natural.

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

En la actitud natural el ser humano está dirigido a los objetos otorgándoles un carácter de ser, objetivo y en sí. El mundo y las “cosas” poseen un ser que va de suyo, es decir, no tienen que ver con los actos de la conciencia, sino que ella se encuentra con ellos mediante una relación cognoscitiva. En esta actitud, los objetos y el mundo son lo otro de la conciencia y el conocimiento es un proceso que se

realiza mediante sucesivas aproximaciones a la evidencia, por ejemplo mediante los métodos inductivos, deductivos o simplemente por el ensayo y error. Quien vive en esta actitud realiza sus actividades de acuerdo con sus intereses personales, que corresponden siempre a un oficio o profesión, de tipo práctico y teórico. Allí se busca siempre tener el dominio de uno o varios temas y el conocimiento de las técnicas que permitan el control y uso práctico de un objeto y la familiaridad con una región de la realidad. Las reflexiones que se llevan a cabo en la actitud natural pueden dar pie a la duda sobre el ser del objeto, pero sin poner por tema la relación con el ser de la totalidad o el ser del mundo. Esta creencia en el ser del mundo, como una entidad que soporta toda toma de posición sobre el ser de la realidad la denomina Husserl “tesis general de la actitud natural” (Husserl, 1986: 69).

En la actitud natural constatamos que cada objeto no aparece aislado, sino en un contexto particular que ofrece siempre un campo de posibilidades. Así, por ejemplo, puedo dirigir la atención al maletín que está sobre la mesa y luego mirar tanto la mesa, como la pared, la ventana, el salón que sirve como el campo de percepción. En este ‘campo de acción’ nos podemos desplazar libre, pero no caprichosamente, pues cada objeto tiene modos típicos de aparecer, ya sea en relación a los sucesivos aspectos que están ahora ocultos a la mirada y que pueden ser anticipados, ya sea en relación con los otros objetos que constituyen su trasfondo de aparición. Las reglas que determinan estas remisiones, tanto internas como externas al objeto, junto con sus respectivas anticipaciones, retenciones y rememoraciones, conforman el horizonte general del aparecer. El horizonte designa el campo subjetivo de posibilidades que no solo incluye el libre desplazamiento espacial, sino que también contiene todas las capacidades o potencialidades subjetivas (*Vermöglichkeiten*) que determinan las interacciones o transformaciones que se pueden llevar allí a cabo. Así las cosas, el horizonte incluye tanto las quinestecias, como las habitualidades, las convicciones, las valoraciones, entre otros, que conforman el “yo puedo” (Husserl, 1996: 309).

Una de las características de esta “potencialidad” del horizonte es que permite avanzar en el conocimiento del objeto sin llegar a

agotarlo y sin que las remisiones de uno a otro objeto conduzcan finalmente a la nada o vacío. Puesto que a cada objeto le corresponde un horizonte, y dado que siempre existe la posibilidad de desplazarse sucesiva e indefinidamente de un contexto general a otro, se presupone la existencia del mundo uno, el horizonte general que esté a la base de los diferentes horizontes o contextos del aparecer. El mundo se concibe como el horizonte último e insuperable que sirve de marco general a toda experiencia; Klaus Held (2003) señala una analogía entre dos correlaciones: así como el objeto funge como una unidad sintética de sus múltiples modos de aparición, del mismo modo a la conciencia del objeto le corresponde la creencia en el ser del mundo. De una parte, el objeto permanece idéntico, a pesar de que se ofrece a través de distintas perspectivas o modos de manifestación y, de otra parte, existe una creencia inalterable en el ser del mundo, que es correlativa a todas las vivencias que podamos tener de los objetos (Held, 2003: 37-41).

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

En consecuencia, a diferencia de la actitud natural, la actitud fenomenológica dirige su atención hacia los modos de donación de los

objetos, al mundo como horizonte último y a sus estructuras, para examinarlos y describir cómo funcionan en nuestra experiencia en general. Para ello se requiere suspender la tesis de la actitud natural; para así, sobre esta base, examinar la relación entre el aparecer y los modos de ser, que allí se asume como obvia. De este modo, surge el interrogante de cómo es posible que en un aparecer siempre se dé algo, o que algo se aparezca *en tanto que...* (*als*) (Husserl, 1986: 58-59). Por esta vía se explicita no solo el aparecer de algo singular, sino también las remisiones de éste hacia otros fenómenos, o si se prefiere hacia el horizonte de remisiones contextuales que determinan el objeto. La desconexión se realiza mediante la *epoché*, como vía para ganar el campo fenoménico. Lo que es puesto entre paréntesis no queda anulado, sino tan sólo neutralizado. La *epoché* permite la tematización del *cómo del aparecer* del objeto y del horizonte general del mundo que permanecen ocultos para la actitud natural. En otros términos, la *epoché* permite la tematización no tanto de aquello que aparece como de su modo de aparecer, esto es, de los supuestos que determinan que aparezca así y no de otro modo, como concreción de una de las formas de la modalización. Por esta vía se busca comprender mejor el qué, el contenido de lo que se manifiesta y sus determinaciones.

La *epoché* exige un cambio radical o de principio, en el cual descubrimos un nuevo reino o dominio: la conciencia. Sin embargo, ello no es posible de un momento a otro, pues si bien la desconexión es total y se realiza en un solo paso, la conquista de la nueva región no se logra sino gracias a una nueva actitud y mediante un proceso. En este contexto, debemos tener presente que no estamos dispuestos a cambiar fácilmente nuestras actitudes. Ellas consisten en las disposiciones habituales que los sujetos tienen hacia determinados objetos, personas o el mundo; una actitud designa diversos modos de comportamiento guiados por convicciones, habitualidades y creencias. El tránsito hacia la actitud filosófica supone un desencanto o desilusión de la actitud natural: empezar a percibir la realidad de un modo distinto. ¿Cómo es posible la ejecución de este tránsito? Si bien la tesis de la actitud natural es susceptible de ser modalizada, puesta en duda, cuestionada y por ello asumida como probable, po-

sible etc., en ello no consiste la *epoché* fenomenológica; de lo que se trata es de un tipo especial de modalización, a saber: la neutralización de la tesis de la actitud natural, esto es, la abstención de cualquier toma de posición sobre el ser (real) de los objetos y del mundo. De manera que una vez que la tesis es “puesta fuera de juego” o “desconectada” el mundo permanece como el horizonte general de los horizontes, el trasfondo de remisiones fenoménicas que se torna ahora en tema de descripción.

Si asumimos que para realizar la *epoché* se debe poner fuera de juego cualquiera toma de posición sobre el ser del mundo, surge la pregunta por el estatuto de los actos dóxicos, es decir, por aquellos actos que rinden las tomas posición sobre el ser y sus modalizaciones. Y esto porque que no es posible hablar de una ciencia estricta, una descripción de una región de la realidad o del mundo, si prescindimos de una toma de posición sobre su ser. Frente a esto la fenomenología *se dirige a aquella instancia desde la cual se realizan estas tomas de posición*; el método fenomenológico no se propone acallarlas o aniquilarlas, si no por el contrario examinarlas y describir cómo es su estructura interna, y cómo se desarrollan o se gestan, desde sus origen en el presente viviente y en los datos originarios de la sensibilidad. Para ello, se hace cargo de los ingredientes o componentes a través de los cuales se hace presente el objeto, y que sirven de base para la aprehensión o constitución de su sentido de ser, como ser real, probable, dudoso o cuestionable, posible, entre otros.

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

tenemos acceso tan sólo desde una perspectiva subjetivo-relativa. Con este proceder la fenomenología trascendental resulta ser una variante más del idealismo clásico.

## 2. Primera crítica al modelo trascendental

Este núcleo fundamental de la reducción fenomenológica, común a todas las vías propuestas por Husserl para acceder a la subjetividad trascendental, recibió tempranamente una crítica de fondo por parte de Natorp y fue tan decisiva que la retomaron posteriormente varios fenomenólogos, entre ellos especialmente Patocka. El centro de la crítica se puede ver ya en el parágrafo 14 de la “Quinta Investigación Lógica” (Husserl, 1982: 473-589), pero su alcance no afecta tan solo a esta temprana versión de la fenomenología, sino también a la reformulación trascendental de 1913 presentada en Ideas I.

En relación a la distinción entre el contenido (*reell*) de las vivencias y el contenido en el sentido del objeto percibido, Natorp objeta lo siguiente: “puedo considerar el sonido por sí o en relación con otros contenidos de conciencia, sin tomar en cuenta su existencia para un yo; pero no puedo considerarme a mí mismo, ni considerar mi oír, por sí, sin pensar en el sonido” (citado en Husserl, 1982: 500). Esa misma tesis la expresa más adelante del siguiente modo:

Toda la riqueza, toda la múltiple variedad de la conciencia, reside exclusivamente en el contenido. La conciencia de una *simple sensación* no se distingue en nada, por su naturaleza y en cuanto conciencia, de la conciencia de un mundo; el momento del “ser conscio” es en ambas exactamente el mismo; la diferencia reside exclusivamente en el contenido (citado en Husserl, 1982: 504).

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

Husserl sólo ve aquí una dificultad especial de la tarea de una descripción psíquica pura. A mí me parece que hay algo más. Para Husserl la subjetividad es a todas luces una segunda objetividad del mismo tipo

que la habitualmente mentada y coordinada con ella. Eso es, justamente, lo que no puedo reconocer como correcto (Natorp, 1912: 283)<sup>2</sup>.

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

---

<sup>2</sup> Para este pasaje sigo la traducción de (Ruiz, 2007: 212).

alguien escucha un sonido, *eo ipso* oye directamente – por ejemplo – una moto, y tan solo después distingue, mediante el acto reflexivo, esto es, de un modo indirecto y por tanto no fenomenológico, los componentes noético y noemático.

La crítica de Natorp se dirige especialmente a la trascendentalización; a su juicio ella sería un proceso constructivo (teórico) de diferenciaciones que en último término se contraponen al sentido originario de la correlación intencional. Al respecto leemos en Patocka, quien desarrolla la misma crítica:

La pregunta es, precisamente, acerca de la estructura *cogito-sum*; si es posible convertir el *cogito* en *cogitatum* y en qué circunstancias. La fenomenología trascendental constantemente se empeña en hacer del *sum* un *cogitatum*, para que haya un objeto al que poder dirigir la mirada. (Patocka, 2005: 147)

Frente a esta crítica, podemos decir que se basa en una interpretación unilateral de la reflexión fenomenológica: ella consistiría en volver la mirada sobre un yo anterior y sus vivencias, para elevarlas al nivel de *cogitatum*, de un objeto con el mismo estatuto que cualquier objeto intencional. De acuerdo con esa interpretación, la estructura intencional funge efectivamente bajo el esquema *ego-cogito-cogitatum*, pero siempre y cuando esté referida directamente al objeto que se manifiesta. El problema consistiría en explicar cómo es posible dirigir la atención hacia las propias vivencias intencionales y en tematizarlas sin que sean constituidas como “objeto”. Al respecto, podemos constatar que Husserl no solo plantea explícitamente esta posibilidad, sino que describe la tarea de la fenomenología (estática) como “la mostración y descripción esencial de la forma total de una vida anímica en general, esto es, el modo esencial de una corriente de conciencia” (Husserl, 1968: 286). Sin embargo, los datos sensitivos (hiléticos), las perspectivas y los modos de donación en general, ellos mismos no son resultado de una constitución, de una aprehensión del yo presente que vuelva su mirada hacia el pasado, hacia la inmanencia de la conciencia (Husserl, 1968: 406). Antes bien, lo que sucede es que una vez practicada la reducción fenomenológica la mirada atenta del yo se dirige no tanto a su nú-

cleo noemático, a su momento objetivo, sino a los datos hiléticos, de la sensación, que o bien fungen como medio para la presentación de un objeto, o bien forman parte de una experiencia pasiva, de los datos que están presentes en el campo de conciencia, pero que no han ganado suficiente relevancia, como para dirigir a ellos explícitamente la atención.

Es probable que Husserl haya considerado esta crítica de Natorp, de tal manera que la elaboración de esta objeción le haya permitido profundizar aún más en la subjetividad trascendental y advertir que – en conexión con sus investigaciones sobre la temporalidad y la fantasía – la división entre el yo pasado, o mejor, el campo de conciencia observado, y el yo espectador es “artificial”, pues de lo que se trata es de un *presente viviente*, un continuo, gracias al cual podemos volver la atención hacia los modos de la presentación, sin que esto signifique que éstos se constituyen de igual manera a como sucede la constitución del objeto. Los datos hiléticos, la aprehensión y toda la vida del *cogito* no devienen objeto de la conciencia, sino que ellos fungen como medio para la presentación del objeto trascendente en general. De este modo, es necesario diferenciar entre el yo puro, activo y consciente y el proto-yo: aquella instancia de la vida personal, cuyo principal atributo es que siempre es presente, está en actividad constitutiva y no se deja aprehender suficientemente mediante el lenguaje conceptual. Esta “instancia” de la subjetividad tiene un carácter “anónimo”<sup>3</sup>, es decir, pertenece al nivel de la experiencia previa a la predicación y a la atención explícita del yo.

El error que Natorp y Patocka le atribuyen a la fenomenología reflexiva es pretender que la vida inmanente de la conciencia se constituye de igual manera que los objetos que en ella aparecen. A su juicio, los datos hiléticos nunca pueden comparecer directamente a la experiencia y por tanto, las descripciones fenomenológicas son construcciones conceptuales, que nunca pueden dar razón de la manera como se constituye el aparecer. Este es el centro de la propuesta de una fenomenología asubjetiva, que lleva a Patocka a seguir la propuesta de Heidegger, de una analítica existencial del *Dasein* y a

---

<sup>3</sup> Ver pie de página No. 6

proponer que la auténtica *epoché* consiste en la efectiva desconexión total del ser en general, que tiene lugar en la nada que anonada, en los estados de angustia; pero la experiencia de esta nada, ya no es resultado de una actitud filosófica, sino que en ella caemos involuntariamente (Patocka, 2005: 150-158). Sin embargo, esta crítica no tiene presente que la fenomenología accede a una dimensión de la subjetividad, de tal manera que el objeto no es simplemente aquello que está ante la conciencia, ni el sujeto un yo natural que se toma a sí mismo por objeto. Más allá de esta dualidad, la fenomenología se dirige hacia la fuente primera, el *presente viviente*, en el que tienen lugar toda la actividad constitutiva de los objetos y que a su vez nunca puede ser constituido de modo objetivo.

### **3. Segunda crítica al modelo de reducción trascendental**

La crítica de Natorp y de Patocka a la reducción fenomenológica se puede entender como una denuncia al dualismo o cartesianismo implícito en la pretensión fenomenológica de exponer sistemáticamente cómo es posible acceder al fundamento, que sirva a su vez de base para elevar la filosofía al nivel de una ciencia estricta. Sin embargo, tal y como lo presentamos anteriormente, Husserl tuvo presente ese problema, de tal manera que intentó nuevas vías de aproximación al venero de la experiencia humana – piedra angular de la ciencia rigurosa -, se trata de la vía psicológica. En lo que respecta a la presentación del camino psicológico, nos atenemos menos a la manera como Husserl entendía la psicología fenomenológica, que a su tesis de la “hermanamiento” (Husserl, 1991: 214) entre psicología y fenomenología. La psicología eidética o pura planteada por Husserl accedería a las estructuras esenciales de los actos de la conciencia, que sirven de punto de partida a toda explicación teórica de la psicología empírica. Debido a que en este lugar no podemos abordar la compleja relación entre psicología fenomenológica y la psicología como ciencia del espíritu subjetivo (en particular el psicoanálisis y las diversas corrientes humanistas), restringimos la atención a los puntos de encuentro entre la fenomenología tras-

cidental y la psicología empírica, para luego mostrar un problema nuclear del proyecto fenomenológico que busca elevar la filosofía a ciencia estricta.

La psicología como *ciencia del espíritu* tiene como meta la comprensión de la vida personal, esto es, clarificar el proceso mediante el cual cada persona despierta a la autoconciencia, a su madurez, de tal manera que oriente su vida de acuerdo con resoluciones que le llevan a elegir una profesión y a regular su comportamiento de acuerdo con imperativos éticos. Para ello, la psicología tematiza la complejidad del psiquismo humano, esto es, tiene presente qué significan y qué papel juegan la historia, los condicionamientos y las expectativas, las voliciones y valoraciones, la afectividad y los actos cognitivos, entre otros. Pero, el autoconocimiento – propio de las psicologías que siguen métodos reflexivos, entre ellas la fenomenología – no consiste en una simple introspección, sino que se logra en la medida en que se aclare el *origen* del sí mismo, esto es, se logró dar cuenta de la manera como se constituyó el psiquismo desde las primeras fases del desarrollo psicogenético. Esta descripción se realiza atendiendo tanto al componente biológico, como a la manera como influyó el medio familiar y social en la formación del “sí mismo”, es decir, se hace cargo de cómo se establecieron – desde la infancia – los vínculos afectivos con los padres, la familia y con la sociedad en general. De este modo se puede establecer cómo se constituyó el “sí mismo” en las experiencias interpersonales y en las diversas fases de su desarrollo personal.<sup>4</sup>

Ahora bien, la tesis que sostiene el “hermanamiento” entre psicología y fenomenología sólo es comprensible si se aclara en qué consiste el enfoque específico de cada disciplina. De la psicología no se puede esperar que ofrezca una fundamentación del ser de la realidad del mundo y de sus diversas regiones objetivas, pues ella se ocupa de describir la génesis y función de las estructuras psíquicas. La psicología, mejor dicho, las diversas corrientes psicológicas construyen sus teorías mediante la “generalización” y la “formalización”

---

<sup>4</sup> Para una caracterización de la psicología como ciencia del espíritu – en particular el psicoanálisis – y sus relaciones con la fenomenología se puede consultar la investigación de Ricoeur (1965).

(Husserl, 1986: 38-40) de los actos psíquicos, de tal manera que sus descripciones puedan alcanzar el nivel de leyes empíricas. Desde esta perspectiva, la psicología debe contribuir, antes que a la adaptación de la persona a su mundo, a la *formación* de la subjetividad, es decir, la psicología enfrenta el problema de cómo es posible que – en cada caso – la persona descubra su vocación y se oriente en relación con su mundo entorno, de forma tal que se integre a la construcción generativa del mundo de la vida. Como se sabe, este es el sentido clásico de la *humanitas*.

La fenomenología – como ciencia estricta – tiene por tema el *ser del mundo*, y sus descripciones se proponen acceder al “ser esencial” de la vida psíquica, de la conciencia, y por esta vía descender al origen, es decir, a aquella instancia siempre activa y presente, que efectúa la constitución de todo objeto, de toda realidad posible: el presente viviente, el proto-ego originario (trascendental) responsable de la constitución del sentido objetivo.<sup>5</sup> A esta altura nos encontramos en un punto neurálgico, central, en el que se realiza el entrecruce, pero también donde se marca la diferencia entre fenomenología y psicología. El idealismo trascendental de la fenomenología asume que mediante la reducción es posible acceder al proto-ego, al presente viviente o “el yo originario, existente en el pre-ser más originario” (Manuscrito AV5: 5, citado por Held, 1966: 106), esto es, al hontanar de toda constitución y en el que están implícitos siempre el pasado y el porvenir. En relación con esta fuente prístina de la experiencia el “hermanamiento” con la psicología tan solo puede entenderse como una subordinación de ésta a la fenomenología trascendental, que ya habría descubierto la fuente de evidencia de todo conocimiento posible, de toda *doxa* y de toda *episteme*. Así las cosas, el idealismo trascendental podría erigirse en la ciencia fundamental, punto de referencia de todas las teorías científicas, pues gracias a él se podría reconstruir cómo es posible la constitución de todas las regiones de la realidad: la región natural, la psíquica, la social, la política, entre otras. Sin embargo,

---

<sup>5</sup> Para una presentación detallada del camino psicológico hacia el yo trascendental se puede consultar el artículo de la “Enciclopedia Británica” redactado por Husserl en 1927. Cfr. Husserl, 1990 y Vargas B. (1999).

este idealismo trascendental hacia el que deriva el proyecto de la “filosofía como ciencia rigurosa” se encuentra con un límite o problema de principio del que nos ocuparemos en nuestras siguientes reflexiones.

El idealismo trascendental presupone que accede a la proto-ego o presente viviente o absoluto, desde el cual se realiza la constitución de todo sentido. Frente a esto surge la pregunta de la manera como el lenguaje puede describir fielmente esta fuente originaria, si la experiencia vivida no se deja expresar plenamente en el lenguaje. El acceso a esta dimensión originaria de la experiencia parece más bien producto de una idealización – que a su vez sucumbiría a la misma crítica que Husserl dirigió al objetivismo y al cientificismo moderno – que de una descripción rigurosamente fenomenológica. Como reacción al idealismo trascendental, podemos explorar otra manera de entender la experiencia y proponer, con Merleau Ponty (1964:181-185), Waldenfels (2002; 2008: 150), Richir (2001, 37) y Tengelyi (2007:144), una experiencia “anónima”<sup>6</sup> cuyo sentido no esté plenamente sometido a las anticipaciones del yo trascendental. Los análisis fenomenológicos (adelantados por Husserl) del mundo familiar y de la experiencia de lo extraño, permiten identificar que el mundo no solo proporciona experiencias previsibles, cuyo sentido de ser estaría plenamente constituido por la subjetividad, sino que en último término la riqueza de la experiencia radicaría en su novedad. La subjetividad está determinada (ya desde sus primeros años de vida) por los acontecimientos, cuyo sentido misterioso no resulta del todo descifrable y no se reduce a las expectativas y anticipaciones del ego trascendental. El núcleo de este modelo se puede ver esbozado en las lecciones de Husserl editadas bajo el título *Análisis sobre la síntesis pasiva* (Husserl, 1966); no obstante Husserl le otorgó mayor relevancia al modelo idealista trascendental.

El concepto de experiencia designa especialmente la apertura a lo novedoso, es decir, ella no se limita a estar abierta a lo nuevo, sino que siempre puede ser afectada por lo novedoso. Lo novedoso, a

---

<sup>6</sup> Experiencia “anónima” que ya había sido anticipada por Husserl en sus investigaciones sobre el “presente viviente”. (Held, 1966: X)

diferencia de lo nuevo, lleva a reestructurar las anticipaciones y a reformular aquello que hasta el momento se tenía como modos típicos o patrones de donación. Este fenómeno lo denominó Husserl como “decepción” (Husserl, 1965, 32), pero no desarrolló suficientemente las consecuencias que tiene para la estructura intencional de la conciencia. Lo novedoso que se ofrece en la experiencia no siempre aparece como algo negativo o adverso, sino que también hay sorpresas felices. En todo caso, la novedad nunca puede ser total, sino que siempre hay un núcleo de coincidencia con las anticipaciones subjetivas. La experiencia de lo novedoso, del acontecimiento, lleva a reformular la intencionalidad y a ver que no todo el sentido está implícito en las anticipaciones del ego trascendental. Lo novedoso se presenta como una “facticidad residual”, un en-sí que ofrece “resistencia” a la estructura anticipativa de la intencionalidad y que corresponde a lo que Husserl denominó “cola de cometa natural” (Husserl, 1996: 391) de la vida subjetiva.

Para desarrollar este concepto de experiencia la filosofía de Fichte puede ofrecer algún apoyo, en cuanto plantea que el yo sufre un choque o una influencia extraña, que como tal no puede deducirse del yo. Se trata de una fuerza, cuyo ser es totalmente opuesto al yo y que le ofrece resistencia (Fichte, 1971: 276). Si se traslada este esquema a la experiencia, se puede ver que las anticipaciones pueden ser decepcionadas, y sin embargo, hay siempre un núcleo de concordancia. De tal manera que a la estructura de la experiencia pertenece el hecho de que no hay confirmación sin desengaño, ni desengaño sin confirmación. Asimismo, lo real solo aparece en correlación con la anticipación imaginada, pero bajo la condición de mostrar los límites de lo imaginado, esto es, la imposibilidad de que éste se realice plenamente.

Lo novedoso funge como un “en-sí”, pero no como aquello que está allende el fenómeno, sino como acontecimiento que determina la historia personal, esto es, como aquella experiencia que ya ha sido vivida y de la cual no es posible acceder a su sentido de un modo inmediato, sino que se va clarificando progresivamente con el paso del tiempo. El acontecimiento contiene una fuerza tal que lleva a reconfigurar el horizonte general de la experiencia, y hasta la auto-

comprensión del ‘sí mismo’; por eso, el sentido del acontecimiento, antes que presentarse como algo claro y prístino, pertenece a una región de la experiencia, que Husserl denomina como el “horizonte latente de la voluntad” (Husserl, 1973b: 378). Este horizonte tiene un carácter “oscuro” del cual surgen intereses y pulsiones específicos, o la “oscura voluntad de vida” (Husserl, 1973b: 378). Esta interpretación abre el camino para acceder a la subjetividad, desde una perspectiva condicionada y motivada por algo que en su origen no está totalmente sujeto a su dominio volitivo, y que de ningún modo tiene un carácter causal o natural; pero que tampoco es atribuible a la espontaneidad y libertad del centro-del-yo. Desde esta perspectiva, el control de la vida personal no radica totalmente en la vigilia de la conciencia; por eso, los cambios de actitud y las decisiones centrales de la vida, si bien tienen en efecto un componente volitivo – consciente –, también están determinados por condicionamientos inconscientes, por la apertura al acontecimiento. Si bien es cierto que el acontecimiento irrumpe como lo novedoso y misterioso cuyo sentido no es plenamente anticipable, sin embargo confirma lo que ya sabíamos desde siempre, pero inconscientemente. Esta consideración del inconsciente como una “instancia” de la subjetividad que predetermina toda la actividad de la conciencia es uno de los temas centrales en que colindan la fenomenología, el psicoanálisis, y aún la filosofía del Schelling maduro. Al respecto nos parecen pertinentes las siguientes apreciaciones de Miguel García Baró:

... aunque toda experiencia es una explosión repentina de novedad, también es muy cierto (y muy importante) que es un reiterarse algo que ya sabíamos. Sólo gracias a este aspecto conseguimos sumar a nuestra vida hasta la mayor de las novedades con que tropezamos (...) Por eso es por lo que, normalmente, a la experiencia le sigue una recapitulación. Precisamos quedarnos a solas, incluso cuando más estamos necesitados de consuelo. La explosión de ese largo presente de la experiencia ha removido hasta tal punto nuestra realidad sedimentada a base de rutinas, que el intenso afecto vivido queda resonante como un eco (García-Baró, 2006, 86-87).

El presente viviente también está conformado por un trasfondo oscuro de experiencia: el inconsciente, que no simplemente funge

como el envés de la conciencia, sino como lo no disponible, al que tan solo se puede acceder indirectamente a través de las distorsiones del sentido que emergen a la conciencia y que pueden descifrarse acudiendo a los esquemas de relación entre sentido y fuerzas psíquicas (represoras) propuestos tanto en la fenomenología genética de Husserl como en la primera tópica del psicoanálisis freudiano. De este modo, se abren caminos para dar cuenta de la experiencia de lo traumático, del dolor, del sentido del humor, y de todos aquellos acontecimientos en los que el sentido desborda los marcos de referencia que tenemos para comprenderlos.

Estas consideraciones llevan a plantear la necesidad de reformular cómo opera la estructura noético-noemática, pues de una parte el *Sinn* noemático está cargado de un momento irreductible de novedad, y de otra parte, afrontando la crítica de Natorp, la reflexión debe dirigirse a establecer en qué medida el horizonte oscuro y latente de la voluntad determina de antemano, la manera como el yo dirige la atención a un objeto e incluso orienta – silente e inconscientemente – sus resoluciones.

Así las cosas, asumir el carácter misterioso del acontecimiento permite superar el idealismo trascendental y a la vez contribuye a explicar el modelo de la constitución intersubjetiva del mundo. Al respecto Husserl planteó el siguiente interrogante:

Soy ‘hijo del tiempo’, estoy en una comunidad-nosotros más amplia, que tiene su tradición, que una vez más de un modo nuevo tiene comunidad con los sujetos generativos, con los antepasados. Y ella ha ‘tenido efecto’ sobre mí; soy lo que soy como herencia. ¿Qué es entonces efectivamente original propio mío, y hasta donde soy efectivamente protoinstituyente? (Husserl, 1973a: 223).

A modo de conclusión podemos decir que el proyecto de una ciencia rigurosa se encuentra ante un límite de principio, a saber: la imposibilidad de acceder plenamente al principio, esto es, al yo trascendental, proto-constituyente, como el origen de toda experiencia. El acceso a esta instancia originaria de la experiencia, condición de la evidencia, está determinado tanto por la dificultad propia de su expresión mediante el lenguaje, como por las distorsiones

del trasfondo oscuro de la conciencia, esto es, del inconsciente. El inconsciente determina todo proceso de constitución del sentido de lo nuevo y de los acontecimientos. El acontecimiento, antes que ser resultado de una planeación por parte del yo trascendental, es algo que le sucede a la conciencia. De ahí que el nivel primordial de la experiencia (“anónima”) no se le pueda atribuir exclusivamente a una subjetividad, sino que se realiza al modo de un tejido intersubjetivo. Sin embargo, el camino avanzado por Husserl nos ha dejado un aspecto central de su método: ceñir la investigación filosófica a “las cosas mismas”, esto es, describir la génesis del sentido, así no tengamos garantía de acceder a un conocimiento sistemático, pues lo decisivo es siempre darle la posibilidad al lenguaje para que se haga cargo del sentido de la experiencia, para que sondee las profundidades de la vida subjetiva (el horizonte oscuro de las pulsiones, las tendencias y los símbolos) y que avance siempre en la comprensión del acontecimiento primordial de la vida: la experiencia “plena”, “originaria” y “cumbre” de la infancia (García Baró, 2006).

En consecuencia, la “contingencia”<sup>7</sup> del proyecto de una ciencia rigurosa no nos desalienta, sino que antes bien, abre el espacio para el desarrollo de una sabiduría que de una parte pueda excavar mediante la reflexión las capas constituyentes del sentido, hasta aceptar la necesidad en la que ya está inscrita su experiencia (arqueología). De otra parte, esta sabiduría nos permite orientarnos en relación con el mundo de la vida, como mundo uno, en cuanto comprende que la racionalidad humana siempre es parcial, y que el último garante de la evidencia, no es la subjetividad sino Dios (teleología). Aquí llegamos de nuevo al carácter metafísico de la filosofía: probablemente a Dios no le es indiferente la acción humana y respeta profundamente la historia. Con ello surge de nuevo la pregunta de Schelling sobre la compatibilidad entre la revelación de Dios, el sistema filosófico y la libertad humana. ■

---

<sup>7</sup> Como se sabe, Husserl expresó sus dudas con respecto a la viabilidad del proyecto de la filosofía como ciencia estricta. Al respecto leemos en un manuscrito anexo a la última obra publicada por Husserl: “Filosofía como ciencia, la ciencia más seria y estricta, apodécticamente estricta – el sueño ha terminado.” (Cfr. Husserl, 1954: 508)

## Referencias

- Bernet, Rudolf, Kern, Iso y Marbach, Eduard (1995). *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- García-Baró, Miguel (2006). *Del dolor, la verdad y el bien*. Salamanca: Sígueme.
- Fichte, J. G. (1971). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Werke* Bd. I. Berlin: Gruyter.
- Held, Klaus (1966). *Lebendige Gegenwart*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Held, Klaus (2003). *Husserl's Phenomenology of the Life-World*. En: Don Welton (ed.). *The new Husserl*. Bloomington: Indiana University Press.
- Husserl, Edmund (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana VI. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1965). *Analysen zur passiven Synthesis*. Husserliana XI. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1968). *Phänomenologische Psychologie*. Husserliana IX. The Hage: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1973a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (1921-1928)*. Husserliana XIV. The Hage: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität(1928-1935)*. The Hage: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1982). *Investigaciones Lógicas*. Volumen I y II. Madrid: Alianza
- Husserl, Edmund (1986). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (citado como "Ideas I"). México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, Edmund (1990). *El artículo de la Encyclopedia Britannica*. México: UNAM.
- Husserl, Edmund (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica.
- Husserl, Edmund (1993). *Briefwechsel. Die Münchener Phänomenologen*. Bd. II. Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, Edmund (1996). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Volumen II ("Ideas II"). México: UNAM.
- Husserl, Edmund (2009). *La filosofía como ciencia rigurosa*. Madrid: Encuentro.
- Merleau Ponty, Maurice (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Natorp, Paul (1912). *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*. Tübingen: Mohr/Siebeck.

- Patocka, Jan (2005). *Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Herder.
- Ricoeur, Paul (1965). *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil.
- Richir, Marc (2001). *Phänomenologische Meditationen*. Wien: Turia.
- Ruiz Fernández, José (2007). "Un problema de la fenomenología: la controversia entre Husserl y Natorp", en: *Investigaciones fenomenológicas. Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*. No. 5. Madrid. pp. 209-223.
- Tengelyi, Lazlo (2007). *Erfahrung und Ausdruck*. Dordrecht: Springer.
- Vargas B., Julio C. (1999). *Fenomenología y psicología pura*. Bogotá: Universidad del Bosque y Universidad del Valle.
- Waldenfels, Bernhard (2002). *Bruchlinien der Erfahrung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (2008). *La experiencia radicalizada*. En: Alfredo Rocha (ed.). *La responsabilidad de pensar. Homenaje a Guillermo Hoyos Vásquez*. Barranquilla. Ediciones Uninorte.



# Husserl y la filosofía como ciencia rigurosa

## Análisis desde el contexto nihilista actual\*

Recibido: septiembre 24 de 2011 | Aprobado: noviembre 12 de 2011

**Pedro Juan Aristizábal Hoyos\*\***

juansipaso@utp.edu.co

**Resumen** Este trabajo indaga el propósito de Husserl de establecer una filosofía como ciencia rigurosa en tres tópicos: primero señala algunos avances en la consecución de tal fin, segundo, establece algunas reflexiones sobre la propuesta, refiriéndose a su condición heroica y nihilista, y evaluando la propuesta desde la necesidad que plantea el autor de establecer dicha ciencia, y al final, piensa la relación filosofía científica y filosofía de la cosmovisión, con el fin de indagar la viabilidad de la propuesta y el papel de la filosofía desde la cultura postmoderna.

### **Palabras clave**

Husserl, ciencia rigurosa, filosofía, contexto nihilista, fin de la modernidad.

### **Husserl and the Philosophy as a Strict Science. Analysis from the Current Nihilistic Context**

**Abstract** This work search for the purpose of Husserl in establishing a philosophy as a strict science in three topics: First, it points out some advances in the realization of such a goal ; secondly it establishes some reflections on the suggestion, referring to its heroic and nihilist feature, and evaluating such proposal from the need that the author proposes to establish such a science, and at the end it , shows the relationship between the scientific philosophy and the philosophy of life, in order to search for the viability of the proposal, and the role of the perspective of the postmodern culture

### **Key words**

Husserl, strict science, Philosophy, nihilist context, the end of modernity.

\* Este artículo presenta resultados del proyecto "Fenomenología y Teoría Crítica", adscrito al grupo de investigación en *Fenomenología y teoría crítica de la sociedad*, avalado por la Universidad Tecnológica de Pereira Pereira, Risaralda-Colombia.

\*\* Doctor en Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín-Colombia. Profesor asociado, Universidad Tecnológica de Pereira, Risaralda-Colombia. Dirige el grupo de investigación *Fenomenología y teoría crítica de la sociedad*. Co-fundador y colaborador del Anuario Colombiano de Fenomenología. Miembro ordinario de Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN).

## Presentación

Esta indagación sobre el sueño de hacer de la filosofía una ciencia rigurosa<sup>1</sup>, se hace en el ámbito de lo que he denominado un *proyecto definitivamente heroico* en tanto que, visto hoy, se plantea desde el escenario nihilista del fin de la modernidad y de la muerte de los grandes relatos propio de la actual cultura postmoderna y que, para el caso específico de Husserl, es manifiesto de alguna forma de “nihilismo heroico”. Luego de la corta presentación, me propongo señalar algunos avances alrededor de la propuesta, y en la segunda parte, partiendo del tema, *filosofía y nihilismo*, evaluó su significado bajo la hipótesis fundamental del filósofo que alude a que *los intereses más elevado de la cultura humana “requieren” de un saber rigurosamente científico*, hasta mirar, de este modo, el papel de la filosofía, y la relación entre *filosofía de la cosmovisión (o de la visión del mundo)* y *filosofía científica*, en la cual, en esta última, en sus objetivaciones ideales, se refleja igualmente alguna especie de “nihilismo teórico”.

El concepto nihilista, que pongo a consideración solo pretende resaltar mi posición frente a esta temática que se debate desde la cultura postmoderna y nihilista de la época actual; con ello creo y creemos prestar atención al destino histórico que nos ha conducido hasta el presente; no pretendo desconocer y olvidar la nueva condición del saber anunciada por el pensamiento postmoderno.

El fenómeno del nihilismo, está ligado necesariamente a la filosofía de Friedrich Nietzsche, bajo la figura del *filósofo pájaro* quien representa aquel ave, que en su vuelo huye cada más distante hacia las altas montañas, a fin de tener “cada vez más cosas por debajo de sí” y con ello alcanzar una *mirada transhistórica*; en su lucidez y clarividencia, el *filósofo-pájaro* ve y revela el advenimiento del nihilismo en occidente como una fuerza histórica con la que tenemos necesariamente que contar<sup>2</sup>, y por eso, esa situación histórica no hemos de olvidarla.

---

<sup>1</sup> En un estudio anterior hice una indagación sobre el mismo tema (Aristizábal, 2005).

<sup>2</sup> Para un estudio sobre la filosofía de Nietzsche y el significado del Nihilismo (Aristizábal, 2005: 51-71).

De este modo, aunque me sienta involucrado en ese mismo nihilismo sin la ingenuidad de una época, creo firmemente en la invitación del filósofo. La propuesta vista desde este escenario postmoderno corre el riesgo de ser nihilista. Pero asumo el riesgo de verme envuelto en él, en tanto que considero válida la necesidad de una ciencia rigurosa y universal para evitar hundirnos en el escepticismo filosófico total al que tan decididamente se enfrentó el filósofo.

## **1. Introducción. El desarrollo de la filosofía como ciencia rigurosa**

Desde sus primeras obras y en lucha contra el escepticismo, el filósofo se dio a la tarea de fundar una filosofía como ciencia rigurosa. La propuesta desarrollada en el artículo de *Logos* de 1911 (Husserl, 2009: 7-ss.), tiene hoy, cien años después, una candente actualidad para los estudiosos de esta disciplina. Una pregunta de múltiples respuestas nos ha convocado en este presente, ¿En qué quedo el sueño de hacer de la filosofía una ciencia rigurosa?

Al final de su vida, en el verano de 1935, el filósofo expresó: la filosofía como ciencia apodícticamente rigurosa un sueño que ya ha terminado<sup>3</sup>. Pero ese sueño terminó, no porque hubiese previsto su imposibilidad, en el sentido de no poder generar ciertas objetividades ideales que le sirvieran de base, sino porque no pudo tener a su lado una “comunidad de investigadores” alrededor del tema. En este sentido y refiriéndose a la dispersión de los espíritus filosóficos Husserl escribió: “(...) los filósofos se reúnen; pero por desgracia no las filosofías. Falta a estas la unidad de un espacio espiritual en que poder existir la una para la otra y obrar la una sobre la otra” (Husserl, 1986a: 8). Pero no es solo esa ‘escisión de los espíritus’ la causa de haber renunciado al sueño de la filosofía como ciencia, sino que al indagar el anexo 28 de la Crisis (Husserl, 1954: 508-513), uno se percató del hecho de que todo ello se debió igualmente a la situación personal y política del filósofo frente al resurgimiento del nacionalsocialismo con su ascenso al poder desde el año de 1933.

---

<sup>3</sup> El texto dice así: “Philosophie als Wissenschaft, als ernstliche, strenge, ja apodiktisch strenge Wissenschaft –der traum ist ausgeträumt” (Husserl, 1958: 508).

Con dicha propuesta de ciencia rigurosa, como nos recuerda Schutz, Husserl se dio a la tarea de poner a la vista los presupuestos implícitos que sirvieran de base a las ciencias de la naturaleza, a las ciencias del mundo social y a la filosofía<sup>4</sup>. Él mantendrá como ideal, ser un “principiante” en filosofía, seguramente ligado este ideal, a su método, que al abstenerse deliberada y sistemáticamente de establecer juicios existenciales sobre el mundo, o sobre nuestra creencia en su existencia; se propone, por el contrario, describir aquello que se nos presenta y nos es dado en la experiencia y sus múltiples estructuras. El método, con rasgos claramente trascendentales heredados del pensamiento kantiano, no pretende en sí ocuparse de la realidad efectiva de la existencia del mundo, sino del sentido que tiene para nosotros dicha existencia, algo que nos lleva a clarificar y a evidenciar esa estructura de experiencia. (Uno de sus rasgos trascendentales es que no indaga nuestra relación de conocimiento con las cosas, con el mundo efectivo).

Pero como dice Schutz acertadamente, “Solo laboriosos análisis, una audaz coherencia y un cambio radical en nuestros hábitos de pensamiento puede permitirnos revelar la esfera de una “filosofía primera” que cumpla con los requisitos de una “ciencia rigurosa” digna de tal nombre” (Schutz, 2003: 111). Por eso, poniendo como requisito mantener una duda filosófica rigurosa sobre los presupuestos inherentes de todo nuestro pensar *habitual, científico o no*, tendremos la garantía de la “exactitud no solo de tal intento filosófico, sino también de todas las ciencias que directa o indirectamente abordan nuestra experiencia del mundo” (Schutz, 2003: 111).

En verdad no se puede asegurar que la rigurosidad implícita a muchas ciencias y que lo son al ofrecer en forma matemática su contenido científico, sea la idea de rigurosidad que pretendió Husserl, como piensan algunos comentaristas, por el hecho de haber sido un experto *matemático*. Pues es innegable ver, que la “profunda comprensión del pensamiento matemático y la admiración por sus logros, no le impidió ver que tenía limitaciones. (...) /Dado que/

---

<sup>4</sup> Ese presupuesto implícito apunta a lo que ulteriormente nombra como *mundo de la vida* (Lebenswelt) (Schutz, 2003: 112-ss.).

ninguna de las llamadas ciencias rigurosas, que con tanta eficacia utilizan el lenguaje matemático, puede conducirnos a la comprensión de *nuestra experiencia del mundo*” (Schutz, 2003: 111); es precisamente *esa experiencia subjetiva de mundo en correlación la cosa misma* de la que trata la fenomenología.

Si la fenomenología se ocupa de la *experiencia subjetiva de mundo*, que es por antonomasia, el ser humano en el mundo vital; Husserl en *Filosofía Primera* muestra la necesidad de hacer un *análisis genético* de los comienzos históricos de la ciencia de la subjetividad. Allí, haciendo una reconstrucción desde la antigüedad, pone en evidencia la forma como la psicología, la disciplina de la subjetividad por excelencia, irrumpió en el escenario científico, transformándose por cierto en la “perpetua calamidad de los espíritus filosóficos” (Husserl, 1998: 95-ss.), pues aunque desde la antigüedad se tuviera referencia a una “razón cognoscente y práctica”, ella desde un principio se mostró insuficiente para desarrollarla en su integridad. Husserl señala allí tres elementos fundamentales para originar lo que resultaría ser esta verdadera ciencia: 1. la consideración del método, 2. la esfera de los actos de conciencia y 3. Poner en evidencia la intencionalidad de la conciencia (Husserl, 1998: 95-ss.). Con base en esos tres aspectos uno podría indagar los alcances y el desarrollo de la propuesta de una filosofía como ciencia rigurosa.

Husserl, comienza preguntando “¿Qué es en cada pulsación vital la vida psíquica (...) sino conciencia de esto y aquello?” (Husserl, 1998: 96), en su integridad él la identifica como:

flujo continuo y unitario de conciencia que constantemente se está configurando, de conciencia que se representa, que juzga, que siente, que aspira, que actúa, una conciencia multiforme, en la que cambiando incesantemente según los objetos y modos de aparición subjetivos, devienen conscientes, por un lado, las vivencias subjetivas mismas, como datos de la sensibilidad, sentimientos y voliciones, pero, por otro lado, también y en conjunto, cosas en el espacio (...) múltiples figuras culturales (...) fenómenos sociales (Husserl, 1998: 96).

Por eso pregunta: ¿Cómo podría una psicología encaminarse en su camino sin llegar antes a estos análisis? “¿Al alfabeto de la vida

psíquica?” ¿A una analítica de la conciencia intencional? (Husserl, 1998: 96).

La filosofía moderna como filosofía de la subjetividad no advirtió dos tipos de problemas<sup>5</sup>; de un lado, la total interconexión del flujo de pensamiento en el tiempo inmanente (o íntimo), y de otro lado, tampoco estableció una distinción radical entre el acto de pensar y el objeto de pensamiento.

Sobre el *primer problema* hace notar que las *cogitaciones* (o pensamientos) que aparecen dentro del flujo de pensamiento no aparecen nunca como entidades aisladas puesto que todo fenómeno psíquico, toda vivencia, se da en el ahora, como captación del presente vivido y se amplía en la retención y en la protención, como sucede con una nota musical o una melodía, que se oye dentro de un marco de retenciones (o recuerdos primarios) y esperas (o protenciones), que aparecen al interior del flujo del pensamiento. Pero en los términos propios de Husserl, no se trata del tiempo psicológico, o del devenir del tiempo objetivo humano, sino de lo dado en todo vivenciar, por eso dice “nosotros no insertamos las vivencias en ninguna realidad. Con la realidad solo tenemos que ver en tanto en cuanto es realidad mentada, representada, intuida, pensada en conceptos (...) nos interesan las *vivencias del tiempo*” (Husserl, 2001: 31).

Aquí se revela su concepción de la conciencia como temporalidad inmanente: Al querer captar el sentido pleno de una vivencia, ninguna de ellas puede ser considerada aisladamente, pues cada una de las vivencias, como dice Julia Iribarne, es un “acontecer *dinámico intencional* (...) /un/ horizonte /que/ no solo abarca las intencionalidades co-presentes, sino el pasado y el futuro” (Iribarne, 2002: 50-ss.). El filósofo describe precisamente, desde sus primeras obras, el campo de la conciencia como un eterno río heracliteano de fenómenos: “Toda vivencia, /dice/, es en sí misma un río de generación (...) un río constante de retenciones y protecciones unificado por un aspecto, él mismo fluyente, originariedad, en que se tiene conciencia del vivo ahora, de la vivencia frente a su “antes” y “después” (Husserl, 1986b: 195).

---

<sup>5</sup> Aquí la referencia explícita de Husserl es el pensamiento cartesiano que funda la filosofía de la subjetividad (Husserl, 1998: 93-133).

En sus últimas obras, como lo reitera Gadamer, Husserl ya hace referencia a la noción de vida, sin referirse tan denodadamente al de conciencia acuñando el concepto mundo de la vida (*Lebenswelt*) que define el mundo abierto de la experiencia y que influiría luego en las ciencias naturales y humanas.

El *segundo problema*, el de la distinción entre el acto de pensar y el objeto de pensamiento encontró solución, cuando su maestro Franz Brentano, puso en evidencia la naturaleza *intencional* de nuestro pensar. Para Brentano, las experiencias, tal y como se nos dan en el flujo de nuestro pensamiento, indefectiblemente apuntan al objeto experimentado. Pues *todo fenómeno psíquico contiene en sí intencionalmente un objeto*; toda percepción, recuerdo, representación o apetito, en tanto son vivencias intencionales apuntan al objeto percibido, recordado, representado, apetecido, etc. (Husserl, 1982: 275, Parág. 10).

Para dar cuenta de la articulación entre los elementos objetivos y subjetivos de toda experiencia vital, El filósofo fijó la expresión *intencionalidad*. “El carácter intencional de todas nuestras cogitaciones supone necesariamente una distinción tajante entre el acto de pensar, temer, recordar, etc. y los objetos a los cuales estos actos se refieren” (Husserl, 1982: 114). Entonces, la máxima “toda conciencia es conciencia de” fue denominada como el principio de intencionalidad y significa que ella, no solo tiende hacia algo, sino que es en su ser relación con el ser. En términos existenciales, La conciencia implica en su esencia un rebasarse a sí misma en lo otro, en el mundo, y en su constante acción, como ha dicho Sartre, se capta, negándose, al reafirmarse como ser en el mundo. Esta cuestión de la intencionalidad llegó a convertirla Husserl en tema fundamental de su investigación.

El buscar la radicalidad de la distinción entre el acto de pensar y el objeto de pensamiento tiene como trasfondo la indubitabilidad del flujo de pensamiento inherente, por ejemplo, a una percepción, a un recuerdo, etc. Ello implica presuponer esa clara distinción establecida ya desde *Investigaciones Lógicas* entre lo que llamaría a partir de las *Ideas*, los ingredientes de toda experiencia (o vivencia) que serían la sensibilidad y el acto de pensamiento (que denominaría

*hyle* como pasividad y *nóesis* como actividad, frente al objeto de pensamiento o polo objetivo de la vivencia (denominado *nóema*). Pero ambos se distinguían obviamente del fenómeno propiamente percibido, de la cosa externa, por ejemplo, de la silla o del árbol florecido en el jardín. Así nos lo narra en *Ideas 1*

(...) la cosa de la naturaleza, es todo menos *esto percibido*, el *árbol en cuanto tal*, que es inherente como sentido perceptivo a la percepción, y lo es inseparablemente. El árbol pura y simplemente puede arder, descomponerse en sus elementos químicos, etc. ‘/puede cambiar de color y de matices por el juego del sol y de las nubes. Pero el fenómeno ya percibido “árbol florecido tal como se me aparece” no es afectado por todos esos sucesos (Schutz, 2003: 117); no tiene elementos químicos, ni fuerzas, ni propiedades reales en sentido estricto (Husserl, 1986b: 216).

En esta perspectiva, el acto de percepción y su objeto intencional son elementos indudables de mi flujo de pensamiento. De esta estructura de la experiencia, la *hyle sensible* es la esfera originaria de la pasividad y recibe animación intencional, de la *nóesis*, que es el ingrediente activo de toda vivencia y que se presenta de dos maneras; como actividad fluyente primigenia que apunta a lo que denomina *síntesis pasiva*, en la que aún no hay intervención del yo, por contraposición a la espontaneidad preconsciente que sí tiene la intervención del yo. Y el *nóema*, que a diferencia de los otros dos elementos, no es ingrediente de la vivencia sino su correlato intencional<sup>6</sup>.

Teniendo a la mano los aspectos precedentemente mencionados, vemos que hay efectivamente resultados en este proceso de explicitación de las estructuras fundamentales de la experiencia humana que lleva a cabo la fenomenología. Ahora bien, si el sueño de

---

<sup>6</sup> Las investigaciones que desarrolla el filósofo de la estructuras de toda vivencia, en la que se incluye también la vivencia del conocimiento, son algunas veces complejas a lo largo del tomo 1 de *Ideas*, y configuran la descripción de la constitución intencional de la realidad, desarrollada en el segundo tomo de ideas que abarca desde la constitución de la naturaleza material, pasando por la naturaleza animal con su realidad anímica a través del cuerpo vivo (Leib) que es cuerpo que se orienta desde dentro de sí mismo, tema que influiría tan profundamente en la obra de Merleau-Ponty, y la constitución del mundo espiritual (o cultural), con el cual la fenomenología se abre al mundo de la vida social y que despliega los fundamentos para la sociología fenomenológica, con innumerables textos dedicados al tema de la fenomenología de la intersubjetividad.

Husserl, por ingenuo que pueda parecer a algunos filósofos contemporáneos, no se cumplió en grado sumo, puede ser una tarea, que pudieran retomar, o continuar, futuras generaciones de filósofos e investigadores de las ciencias humanas<sup>7</sup>.

## 2. Algunas reflexiones alrededor de la propuesta de la filosofía como ciencia rigurosa

Algunas reflexiones alrededor de la propuesta quiero hacer: su carácter heroico y nihilista, la tarea de la filosofía según Ricoeur, y algunos comentarios heideggerianos sobre la filosofía de la cosmovisión.

### 2.1. Filosofía y nihilismo

Ante la incipiente evolución de la filosofía frente a las ciencias positivas y sus éxitos indudables, hasta el punto de exclamar luego su *decapitación* por el *positivismo*, la propuesta de Husserl parece tener un carácter heroico al que se inscribe también una especie notable de optimismo socrático; ante la crisis provocada por la *aberración racionalista*, ante el *escepticismo*, *el irracionalismo* y *el misticismo* que se estaba apoderando de la filosofía, el filósofo había promovido, una profunda confianza en la razón y en un humanismo auténtico de *renovación*<sup>8</sup>, sin compartir, claro está, la ingenuidad que acompaño, en su generalidad, a la filosofía de la ilustración

Este heroísmo husserliano, al que he nominado como nihilismo heroico, tiene un elemento fundamental que quiero destacar; implica para el filósofo una confianza en el mejoramiento de una humanidad auténtica, en la cual la filosofía fuese rectora y hacedora de aquella tarea: el filósofo, el *funcionario de la humanidad* requiere crear los fundamentos para alcanzar una verdadera humanidad, en

---

<sup>7</sup> Ese sueño quizás hubiera de cumplirse en esa relación tan explorada hoy día de las relaciones existente entre esta disciplina y las Ciencias cognitivas, tema al que por supuesto harán referencia algunos otros autores.

<sup>8</sup> Aquí la referencia es uno de los ensayos preparados por el autor entre los años 1922 y 1924 para la revista japonesa *The Kaizo* conocida bajo el título: «Renovación. El problema y el método» (Husserl, 2002b: 1-ss.).

sus tiempos aciagos, en sus tiempos de la guerra. La guerra significó para el filósofo la mayor degradación de los auténticos valores culturales y puso a la vista la miseria de la filosofía.

La filosofía entonces está enferma, la otrora maestra de la humanidad ya no tiene nada que enseñarnos, esgrimía Husserl. Pero ante este requerimiento husserliano solo queda el valor heroico de la propuesta.

## **2.2. Una hipótesis del Filósofo y la tarea de la filosofía según Ricoeur y Heidegger**

Husserl exponía en el artículo de “logos” la exigencia de un giro de la filosofía para su tiempo. Una de las hipótesis de este ensayo, es precisamente el supuesto de que “los intereses supremos de la cultura humana exigen que se construya una filosofía rigurosamente científica; Si ha de haber razón para un giro filosófico en nuestro tiempo, /dice/, tiene sin duda que estar animado por la intención de refundar la filosofía en el sentido de la ciencia rigurosa” (Husserl, 2009: 13); puesto que este propósito, sigue diciendo, no es extraño, por ejemplo, al naturalismo de su época que persiguió una reforma científica de la filosofía<sup>9</sup>. ¿Cuál es su planteamiento en este sentido?

La filosofía desde sus inicios pretendió dicha rigurosidad al señalar la necesidad de establecer juicios universales y necesarios que persiguieran por un lado, cumplir con los requerimientos de un fundamental saber teórico y de otro lado cumplir con los requisitos de una vida ética regulada por prescripciones racionales. La responsabilidad individual y colectiva ante la historia y la cultura universal, aclamada en los artículos para la revista japonesa *The Kaizo*, sí puso al descubierto la necesidad de una renovación del ser humano y de la cultura ante la cual el *auténtico científico (el filósofo)*, tendría que cumplir el álgido papel para el mejoramiento de las comunidades.

Pero sigue diciendo como en ningún momento de su desarrollo, ni con la aparición de la filosofía crítica, ni en el presente, la filosofía

---

<sup>9</sup> Para una referencia al tema de la filosofía naturalista que impugna Husserl en el ensayo de “Logos”, Cf. (Aristizábal, 2003: 25-34, parág 1).

pudo cumplir el sueño de erigirse en ciencia rigurosa aún valiéndose de la reflexión crítica y de una voluntad plenamente consciente a lo largo de la historia “Una y otra vez la investigación vuelve a orientarse a los verdaderos comienzos, a las formulaciones decisivas de los problemas, al método correcto” (Husserl, 2009: 12).

Exclama luego que el resultado de ese proceso fue la separación entre las ciencias del espíritu y las ciencias naturales. ¿Qué motivo esa separación? Pienso que esta tiene origen en la pugnacidad del pensamiento romántico frente al pensamiento ilustrado. Previo al estallido de la revolución francesa, se produjo, a fines del siglo XVIII, un nuevo ambiente cultural que entraría en conflicto con el pensamiento de la ilustración: el “*Sturn und Drang*” (tempestad del sentimiento) a la que se adhirieron luego poetas como Goethe y Schiller y que sería el preludio del romanticismo. La reivindicación del sentimiento, de la fantasía, el gusto por el misterio y el pasado, era algo que entraba en pugna con el análisis explicativo de la fría razón ahistoricista de la ilustración, que en su generalidad, consideraba supersticiosa y errónea la revaloración de las tradiciones y su rechazo de los prejuicios. Tal vez, por eso nos da a entender Husserl, que el fruto maduro de ese proceso fue la autonomía de las ciencias humanas frente a las ciencias naturales tal y como se hace notorio en la fenomenología, en la hermenéutica y en el ulterior desarrollo de la sociología.

Aquí entonces encontramos a Ricoeur indicando el papel que le queda a la filosofía en una época de crisis y en el colapso de los grandes sistemas, (aunque él no refiera explícitamente el tema). Él exponía con justeza la aporía entre *explicar* y *comprender* para determinar en qué situación se encuentra la filosofía con respecto al debate entre las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*) y las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) tema tan central en el ensayo de Husserl.

Señala, Ricoeur, como la tarea de la filosofía, es asentar la multiplicidad de métodos y su discontinuidad epistemológica entre los tipos de ciencias en el “modo de ser tanto de la naturaleza” como del “modo de ser del espíritu” (Ricoeur, 2002: 149); por eso se plantea como objetivo, cuestionar esa dicotomía y reemplazarla por una dia-

léctica final. La tarea de la filosofía sería entonces más universal, ya que iría más allá del debate entre la pugnacidad de los tipos de ciencias, en tanto que se trataría de “subordinar la idea de método a una concepción más fundamental de nuestra relación de verdad con las cosas y con los seres” (Ricoeur, 2002: 150), tratando obviamente de no verse envuelto en uno de los polos como da a entender en el caso de la hermenéutica de Gadamer.

Ricoeur señala que efectivamente no hay dos métodos, explicativo o comprensivo, sino que solo la explicación es metodológica, pues “la comprensión es más bien el momento no metodológico que, en las ciencias de la interpretación, se combinan con el modelo metodológico de la explicación” (Ricoeur, 2002: 167). Pero este juego de mediaciones logra también mostrarse en la analogía esencial entre la *relación primordial de pertenencia*, en la que los seres humanos pertenecemos a un mundo pre-dado, y allí la interpretación se muestra como estructura fundamental (ontológica) que hace posible el mundo de la comprensión, y el *movimiento de la distanciamiento*, que por no ser ontológicamente primero se ha vuelto alienante puesto que el ser humano olvida que se conduce en el mundo en un inmediato pre-comprender (Ricoeur, 2002: 168).

Por esa importante labor que Ricoeur asigna a la filosofía, no dejará de lado este objetivo y esta tarea filosófica y mantendrá este juego de mediaciones también en el ámbito de la investigación histórica y en la investigación narrativa. Esto nos muestra en este sentido que a la filosofía aún le queda un papel fundamental en la época actual.

Respecto a la discusión frente a la filosofía de la cosmovisión (o de la visión de mundo), la audacia de la propuesta científica de la filosofía diferenciándola de las cosmovisiones, que hace Husserl, pudo resultar extraña a sus propios colegas y discípulos. Heidegger había desarrollado este problema planteando que la cuestión, de que si es posible la filosofía como ciencia, eso solo puede decidirlo la filosofía misma. En su concepción de la filosofía como ciencia, plantea que esta no puede restringirse solo y en primera instancia, a ser una *ciencia teórica*, sino que debe aspirar a orientar eficazmente la *aprehensión de las cosas y sus relaciones* tanto como a instaurar y servir de

guía al esclarecimiento del ser del hombre (de su existencia) y de su *sentido* (Heidegger, 1999: 79-ss.). Así, la filosofía de la cosmovisión (*Weltanschauung*)<sup>10</sup> “surge de la existencia fáctica del hombre (...) a la medida de sus posibilidades fácticas de comprensión y de toma de posición, y se desarrolla así para esa existencia fáctica” (Heidegger, 1999: 85).

Entonces, haciendo una clara orientación hacia la defensa de la cosmovisión dice que esta, no es un resultado anexo de la filosofía sino que su configuración es la esencia y el fin propio de la filosofía. Así, “el que la filosofía aspire a lo universal del mundo y a lo último de la existencia en la forma del conocimiento teórico y su diferencia con las ciencias particulares y los otros ámbitos de la cultura”, llega a la conclusión de que “si la filosofía es construcción científica de la cosmovisión” se desvanece la diferencia entre *filosofía científica* y *filosofía de la cosmovisión* puesto que en ambas se sintetiza la esencia propia de la filosofía (Ibíd. p 86), de este modo, en contradicción con Husserl, Heidegger encontrará superficial esa distinción.

## Conclusiones

1. Para terminar digamos que la aberración racionalista que señala Husserl, no es una prueba contra la razón misma, la crisis parece responder a una actitud natural del ser humano, de su razón, ya que no responde al *telos* de razón infinita que viene desde los orígenes de la filosofía; la crisis representa el desmoronamiento manifiesto del racionalismo, pero no se refiere a la esencia misma del racionalismo, sino que se expresa, en lo inquietante que pueda ser el naturalismo y el escepticismo. Pero por esa misma situación, es necesario exigir para la humanidad un racionalismo genuino, un heroísmo de la ra-

---

<sup>10</sup> Cosmovisión, expresión alemana usada por primera vez en Kant refiriéndose al mundo sensible “mundus sensibilis” como mera aprehensión del mundo de la naturaleza, con este sentido la usan Goethe y Von Humboldt, es expresada luego por el romanticismo alemán de Schelling asignándole al concepto un sentido hacia lo inteligible (inteligencia) en vez de sensible (aunque inconsciente), y se subraya el *construir autónomo de la visión* que se acerca más al significado contemporáneo de la visión (Heidegger, 1999: 84). En Dilthey, representa una imagen que nos hacemos del mundo y que se determina como acción vital en “un arduo y lento trabajo (...) /en el que confluyen/ la elevación de la vida a conciencia en el conocimiento de la realidad, la estimación de la vida y la realización de la voluntad” (Dilthey, 1978: 179).

zón que contrarreste la fatiga y la incredulidad en la propia razón, este heroísmo de la razón por su propia fuerza convicción y por su entereza, sobrepasaría igualmente todo nihilismo.

2. Asumiendo el riesgo nihilista, no participo del escepticismo actual frente a la propuesta del filósofo, puesto que creo firmemente en la necesidad de no perder la confianza en la razón y en una humanidad verdadera a la que se adhiere de forma tan fundamental el pensamiento de Husserl. Él mismo hablaba de mantener la creencia en una humanidad auténtica y en la necesidad de recuperar la resquebrada razón, hija precisamente de una trágica “aberración racionalista”, de la cual nuestra época es también hija legítima. Pero antes que eso, necesitamos una sociedad solidaria y democrática que se oponga radicalmente a aceptar este brutal resquebrajamiento de la razón y de los valores de la democracia, como un destino inevitable, propendiendo en cambio, por la construcción de una sociedad justa y libre frente a las ataduras de la racionalidad instrumental.

3. En este sentido me adscribo claramente a su pensamiento que considero actual y necesario. *Poniendo ante los ojos* la condición histórica que ha marcado nuestro presente viviente, soy hegelianamente consciente de que la filosofía siempre llega tarde: pareciera que la *lechuza de minerva*, la diosa por excelencia, emprende siempre su vuelo hacia la hora del crepúsculo, cuando ya se ha vivido el día; sin embargo, reivindico la necesidad de que el ave de minerva emprenda su vuelo hacia el amanecer, hacia el presente vivo de nuestra América latina, hacia su renacer.

4. Por eso este ideal husserliano se emprende como una propuesta, en la que los hacedores de la cultura nihilista no ven más que la reivindicación de un nuevo relato metafísico, como los de antaño; juzgando de hecho, que es la añoranza de un pasado, cuyos fundamentos, se confunden con la nada, con la falta de ser; envueltos en una especie de nihilismo que evoca algo ya impensable, como fundamentar verdades universales y transhistóricas que superen incluso las cosmovisiones. Tras de estas reflexiones del filósofo entonces, lo que se esconde es un heroísmo de la razón que triunfe sobre el escepticismo, ante el cual, nada debe fallecer. Ante todo no hemos de rendirnos ante el denominado “cansancio” como si fuese el mal

de todos los males; pues se ha errado tanto, que se puede perder la confianza y la esperanza, y por eso el espíritu de templanza para el filósofo no puede perecer. Esta especie de nihilismo heroico, podría transformarse, positivamente, en un ideal en una idea directriz, ante el esperado resurgir de una nueva humanidad.

5. La filosofía, la otrora maestra de la humanidad tiene un papel fundamental en nuestra época actual, el espacio crítico que ha puesto la filosofía kantiana, pasando por la explicitación de la experiencia humana en el mundo de la vida reivindicado por Husserl y sus logros en la construcción de una ciencia rigurosa, y los logros implícitos a la Teoría Crítica de la Sociedad y a la Hermenéutica, dan a la filosofía un papel fundamental en la crisis actual contemporánea. La filosofía tanto como las ciencias humanas y las artes deben orientar el desarrollo científico de las comunidades, ya que ellas conforman y transmiten, a través de la enseñanza, las condiciones fundamentales para el desarrollo la democracia y de sus valores ■

## Referencias

- Aristizábal Hoyos, P. J. (2003). «Intimidad y temporalidad. Fenomenología e Intuición poética», en *El naturalismo*. Bogotá: Alejandría Libros, pp. 25-34.
- Aristizábal Hoyos, P. J. (2005). «La fenomenología: ¿Ciencia rigurosa o cosmovisión? Un debate alrededor de Husserl y Lyotard», en *Subjetividad Historia y Cultura. Estudios Fenomenológicos*, Estudio VI. Bogotá: Alejandría Libros, pp. 143-156.
- Dilthey, W. (1978). *Teoría de la concepción del mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1999). «Los problemas fundamentales de la fenomenología», en *Praxis filosófica*. Nos. 10/11. Cali, Universidad del Valle, pp. 79-106.
- Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag Martinus Nijhoff (Beilage XXVIII).
- Husserl, E. (1982). *Investigaciones Lógicas I*. Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, E. (1986a). *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: Tecnos, S. A.
- Husserl, E. (1986b). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1998). *Filosofía primera (1923/24)* Bogotá: Norma S. A.
- Husserl, E. (2002a). *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo*. Madrid: Trotta.
- Husserl, E. (2002b). «Renovación. El problema y el método», en *Renovación del hombre y la cultura*. Cinco ensayos. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Husserl, E. (2009). *La filosofía como Ciencia rigurosa*. Traducción y presentación, Miguel García-Baró. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Iribarne, J. V. (2002). *Edmund Husserl, La fenomenología como monadología*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias.
- Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Schutz, A. (2003). *El problema de la realidad social*. Escritos I, Buenos Aires: Amorrortu.

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

Recibido: octubre 2 de 2011 | Aprobado: noviembre 18 de 2011

Juan Manuel Cuartas R.\*\*

jcuartar@eafit.edu.co

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

## Palabras clave

Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia rigurosa*, Hans-Georg Gadamer, filosofía, fenomenología, hermenéutica.

## In the name of Edmund Husserl: the Gadamer affair or the stairway to emptiness

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

## Key words

Edmund Husserl, *Philosophy as a Strict Science*, Hans-Georg Gadamer, Philosophy, Phenomenology, Hermeneutics.

\* Este artículo forma parte del proyecto de investigación «Fascículos para una hermenéutica», registrado en el sistema Investiga de la Universidad EAFIT, CÓDIGO: 342-000010, convocatoria de interna de investigación 2012.

\*\* Doctor en Filosofía, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid-España. Investigador invitado, Universidad de Montreal-Canadá (2005). Profesor, Departamento de Humanidades, Universidad EAFIT, Medellín-Colombia.

Comienza y recomienza en el decir filosófico un acto declarativo que hace lugar común del saber y el preguntar de los autores. Recabando en la trama del pensar, procurando *satisfacer las exigencias teóricas más altas*<sup>1</sup>, en el nombre de Edmund Husserl ha quedado formulada una divergencia sobre las opciones que tiene la filosofía de constituirse en una ciencia seria y profundamente rigurosa. En su célebre ensayo de 1911, *La filosofía como ciencia rigurosa*, la filosofía asistida por la ciencia se torna más vigilante, respondiendo al llamado de tramitar sus hallazgos bajo los preceptos del rigor y la enseñanza crítica, tomando distancia de aquellas las formas del naturalismo extremo y radical que “*reducen a un hecho de naturaleza la conciencia [...], y reducen a hechos de la naturaleza las ideas*”<sup>2</sup>, y del historicismo consecuente que “*conduce a un subjetivismo escéptico radical*”<sup>3</sup>.

Disponemos de una pregunta formulada por el profesor David Vessey, de la Universidad de Chicago: *Who Was Gadamer's Husserl?* El mismo Vessey nos ha puesto en la ruta para responder, mostrándonos que la deuda de Gadamer con Husserl no se redime en el sentido de una apropiación del método, los preceptos y problemas que plantea la fenomenología, como puede decirse del trabajo de autores como Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty y Alfred Schutz. Pero ¿qué puede estar ocurriendo en el caso de Gadamer, tan cercano a todo este movimiento de ideas en torno a la fenomenología, pero a la vez tan indiferente? La evidencia de una vuelta de tuerca hacia la hermenéutica filosófica, revela en el pensamiento de Gadamer, como lo argumenta Vessey, que “*Gadamer nunca asumió el proyecto de una interpretación crítica cabal de Husserl*”<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Haremos uso y usura de paráfrasis ganadas del ensayo de Edmund Husserl, «La filosofía como ciencia rigurosa» (1911), y del de Hans-Georg Gadamer, «Ciencia y filosofía» (1975).

<sup>2</sup> “*Réduisent à un fait de nature la conscience [...], y réduisent à des faits de nature les idées*”. Cf. (Husserl, 1993: 20).

<sup>3</sup> “*On voit aisément que l'historicisme conséquent mène à un subjetivisme sceptique radical*”. *Ibid.*, pp. 63-64.

<sup>4</sup> “*Gadamer never took up the Project of a full critical interpretation of Husserl*”. Cf. David VESSEY. «*Who Was Gadamer's Husserl?*», p. 2. [http://www.davevessey.com/Vessey\\_Gadamer\\_Husserl.pdf](http://www.davevessey.com/Vessey_Gadamer_Husserl.pdf)

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

Aforismo 6:54 del <i>Tractatus Logico Philosophicus</i> , de L. Wittgenstein	Paráfrasis del aforismo aplicado a la deuda de Gadamer con Husserl
"Mis proposiciones sirven como elucidaciones en el siguiente sentido: cualquiera que me entienda, eventualmente las reconocerá como un sinsentido, cuando las ha usado –como escalones– para subir más allá de ellas. (Él debe, por así decirlo, tirar la escalera después de que la ha escalado). Debe trascender esas proposiciones, y entonces verá el mundo de manera adecuada" <sup>5</sup> .	Permanecer en las proposiciones de Husserl –escalón válido que funda la fenomenología–, es no cobrar conocimiento de la insuficiencia de la descripción fenomenológica. (Gadamer debe a Husserl la escalera que, no obstante, se ve obligado a tirar una vez alcanza el último peldaño, donde rigor y conocimiento, verdad y método controvierten). Trascender las proposiciones de Husserl significará pasar a un estado de indagación más adecuado y comprensivo.

## 1. La puesta en común

Se infiere sin dificultad la tesis que buscamos plantear, la cual tiene que ver, dramática o evidentemente, con la escalera al vacío, un procedimiento que no resulta sencillo, si se tiene presente que en asuntos filosóficos la 'tradición humanística' cumple un papel fundamental que difícilmente se abandona. La cercanía entre Gadamer y Husserl tiene un primer momento, en 1923, en el seminario que Gadamer recibió en Friburgo sobre lecciones de lógica trascendental, con un enfoque anti-especulativo admirable, por parte de Husserl, pero que llegó en un momento que Gadamer juzgó como

<sup>5</sup> "My propositions serve as elucidations in the following sense: anyone who understands me eventually recognizes them as nonsensical, when he has used them - as steps - to climb up beyond them. (He must, so to speak, throw away the ladder after he has climbed up it.) He must transcend these propositions, and then he will see the world aright". Cf. Wittgenstein (1996, 6:54).

“demasiado joven para apreciar la complejidad de la fenomenología de Husserl”. Venido de Marburgo o, más exactamente, de la escuela neo-kantiana de Paul Natorp, cuyas tesis resultaban diametralmente contrarias a las de la escuela fenomenológica de Husserl, Gadamer fue recibido como tal, lo que pudo significar para él, en defensa de la ‘tradición humanística’ neo-kantiana, no poca animadversión hacia la escuela y el método fenomenológico. Pero a quien Gadamer estaba destinado a conocer, cuando de Marburgo viajó a Friburgo motivado por su maestro Paul Natorp, era al joven Martin Heidegger, de quien recibió un primer seminario sobre las *Investigaciones lógicas*, de Husserl.

Pero después de que el propio Husserl –escribe Gadamer en su «Autopresentación de Hans-Georg Gadamer» (1977)-, que con todo su genio analítico y su infatigable paciencia descriptiva buscaba siempre una evidencia última, no encontrara un mejor apoyo filosófico que el del idealismo trascendental de cuño neokantiano, ¿de dónde llegaría amparo intelectual? Lo trajo Heidegger (Gadamer, 2006: 378).

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

---

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

paréntesis la realidad. A juicio del propio Gadamer: “La meticulosidad de la descripción fenomenológica, que Husserl convirtió en un deber” (Gadamer, 2007: 27).

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

La filosofía, que de acuerdo con su finalidad histórica, es la más elevada y rigurosa de todas las ciencias, que representa la imperecedera exigencia de la humanidad hacia el conocimiento puro y absoluto... es incapaz de erigirse en ciencia verdadera (Husserl, 1993: 12)<sup>7</sup>.

Jugando a la arbitrariedad, procederemos así: yendo de la exposición doctrinal que realiza Husserl en *La filosofía como ciencia rigurosa* a las observaciones de Gadamer en la conferencia «Ciencia y Filosofía»<sup>8</sup>. Las historias conectadas entre el artículo de Husserl de 1911, y la conferencia de Gadamer, de 1975, ponen de revés en diferentes planos la tutela y autoridad del nombre de Husserl. Veamos:

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

2. Se retendrá la reflexión de Husserl sobre ciencia y filosofía en un momento intermedio de su indagación, sin tener presente sus retractaciones y consideraciones finales, mientras que se concederá a Gadamer el beneficio de la reflexión y la experiencia.

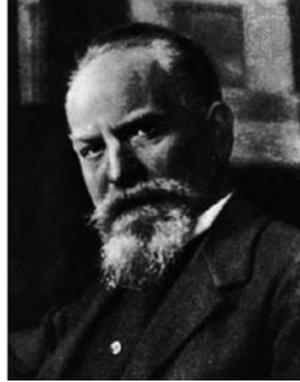
---

<sup>7</sup> “La philosophie –la science la plus élevée et la plus rigoureuse de toutes à en juger par sa propre visée historique- qui représente l’aspiration constante de l’humanité à la connaissance pure et absolue (et à ce qui en est tout à fait indissociable: à une volonté comme à des valeurs pures et absolues), la philosophie est impuissante à se constituer en science effective”.

<sup>8</sup> «Wissenschaft und Philosophie», conferencia presentada por Gadamer ante el Stuttgarter Hegel-Kongress, en 1975; el texto de la conferencia fue publicado dos años después en *Ist systematische Philosophie möglich?* Dieter Henrich (ed.), Bouvier Verlag, Bonn, 1977, pp. 53-67. Posteriormente fue recogido en el volumen *Hermeneutische Entwürfe*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 2000, que Gadamer consideraba como “especie de apéndice de sus *Obras completas*”. Versión en español: Gadamer (2002: 23-39).



Hans-Georg Gadamer



Edmund Husserl

3. Se desatenderá el desequilibrio que representa cotejar las ideas del artículo de Husserl, que influyó enormemente y prendió el debate sobre el sentido práctico de la filosofía, y la conferencia de Gadamer que es, como él mismo la llama, una “acotación”, un escrito al margen, sin mayor relevancia para la historia de la filosofía.

## 2. La divergencia

Gadamer inicia su conferencia declarando:

Está claro que lo que llamamos filosofía no es una ciencia en el sentido en el que lo son las llamadas ciencias positivas; que no tiene ante sí algo positivo, dado, que sea su cometido investigar, y que tenga asignado su lugar entre los demás ámbitos de trabajo de las otras ciencias. La filosofía tiene que habérselas con el todo. Ahora bien, ese todo no es, a diferencia de cualquier otro, el todo compuesto por la suma de sus partes. Es una idea que va más allá de cualquier posibilidad de conocimiento finito, y no es nada que pueda ser conocido científicamente (Gadamer, 2002: 23).

La confrontación con las tesis de Husserl acerca de la filosofía como ciencia rigurosa no es aquí explícita, como tampoco lo es a lo largo del volumen de *Verdad y Método* sin embargo Gadamer tuvo la ocasión de revelar que a partir de la publicación póstuma de *Ideen II* (*Husserliana IV*, 1952) se hizo evidente que Husserl buscaba aplicar

a los problemas de las ciencias del espíritu, la crítica que hiciera a la psicología objetivista y al objetivismo de la filosofía<sup>9</sup>. Lo anterior permite advertir que Husserl tiene presente en todo momento la puesta en rigor de la subjetividad como garantía de la investigación fenomenológica, mientras que, como él mismo señala: “El error fundamental de la psicología moderna, y que le impide ser psicología en un sentido verdadero, plenamente científico, es no haber ni reconocido ni elaborado este método fenomenológico”<sup>10</sup>.

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

a) Husserl emprende la revisión crítica de la que califica como “la ambición de la filosofía de ser una ciencia rigurosa”<sup>11</sup>, que contrasta con lo que él mismo sanciona como “la incapacidad de la filosofía de constituirse en ciencia efectiva”<sup>12</sup>. La analogía de la que se sirve Husserl resulta elocuente: “el edificio filosófico” que se debe sustentar en bases científicas.

b) De su parte, en lo dicho por Gadamer se infiere que, antes que concentrarse en algo positivo, la filosofía se emplaza en “el

---

<sup>9</sup> Cf. Gadamer. «Superación del planteamiento epistemológico en la investigación fenomenológica», (2006: 305-330).

<sup>10</sup> “L’erreur fondamentale de la psychologie moderne, et qui lui interdit d’être psychologie en un sens véritable, pleinement scientifique, est de n’avoir ni reconnu ni élaboré cette méthode phénoménologique”. Cf. Husserl (1993: 56).

<sup>11</sup> “Dès son tout premier debut, la philosophie a toujours eu l’ambition d’être une science rigoureuse” (Husserl, 1993:12).

<sup>12</sup> “La philosophie est impuissante à se constituer en science effective” (Husserl, 1993:12).

Todo”. En la expresión: “*La filosofía tiene que habérselas con el todo*”, Gadamer toma distancia del método analítico-explicativo de las ciencias positivas, que si bien escribe un capítulo importante en la historia de la filosofía en el siglo XX, lo hace a contravía del trabajo hermenéutico, concentrado en la interpretación y mejor comprensión de aquel “todo”.

De momento, si nos dejamos guiar por las analogías, la concepción de ciencia y filosofía se anuncia bastante diferente en uno y otro autor: “el edificio filosófico” vs. “el Todo”. Sin duda lo que está en juego es, como apunta Husserl “la búsqueda del buen método”<sup>13</sup>, que puede entenderse como el trasfondo en virtud del cual la filosofía se convalida como ciencia rigurosa. David Vessey precisa: “La insistencia de Gadamer de que Husserl mantiene todo el tiempo, hasta el final de su vida, su cometido de la fenomenología como una ciencia rigurosa, es controvertida, pero ampliamente aceptada”<sup>14</sup>. Lo anterior significa que, en rigor, ha quedado trazada la tarea de tematizar la fenomenología trascendental en asuntos como: la percepción (M. Merleau-Ponty), la intersubjetividad y el mundo de la vida (A. Schutz), la posibilidad de una fenomenología de las esencias (E. Fink), el ensayo de una ontología fenomenológica (J-P. Sartre). Y aún podría decirse más: como sucede en la ciencia, llevar a la filosofía aquello que resulte susceptible de descripción y enumeración<sup>15</sup>. Pero, una vez más Gadamer es el gran disidente, que no hace causa común ni del método ni del lenguaje husserliano, y que si pone su atención en conceptos como “horizonte”, “intencionalidad” y “mundo de la vida”, es en procura de una revaloración hermenéutica de los mismos, y no como resonador de nociones como ‘subjetividad trascendental’, ‘investigación fenomenológica’ y ‘constitución’. En el discurso gadameriano pueden señalarse otros asuntos diametral-

---

<sup>13</sup> “Le choix de la bonne méthode” (Husserl, 1993:16).

<sup>14</sup> “Gadamer’s insistence that Husserl maintained his commitment to phenomenology as a rigorous science all the way to the end of his life is controversial, but still widely accepted”. Cfr. David Vessey. «*Who Was Gadamer’s Husserl?*», p. 9. [http://www.davevessey.com/Vessey\\_Gadamer\\_Husserl.pdf](http://www.davevessey.com/Vessey_Gadamer_Husserl.pdf)

<sup>15</sup> Hemos señalado en otra ocasión que: “La reducción eidética que Husserl expresó y utilizó a lo largo de su vida, desde *Investigaciones lógicas*, no es otra cosa que la búsqueda de una enumeración completa de las invariables que permitan alcanzar el *eidós* o la plenitud de un significado”. Cf. Cuartas Restrepo (2010: 17-28).

mente diferentes, como la ‘auto-comprensión’, y el ‘lenguaje como horizonte’, los cuales reciben un tratamiento en el marco del que Gadamer denomina “circuito hermenéutico”<sup>16</sup>.

La discusión abierta por Husserl gira en torno a preguntas como: ¿qué quiere decir la filosofía en tanto que ciencia?, ¿por qué la filosofía se querría ella misma científica? Las primeras consideraciones subrayan que aún admitido el carácter no científico de toda la filosofía, ésta conserva la ambición de llegar a ser una ciencia rigurosa. Así las cosas, o Husserl nos envuelve en una trama dialéctica de la que nos cuesta salir, como a los interlocutores de Sócrates, llevándonos a la más completa desorientación una vez aceptados los términos con los que se abordan los problemas, o efectivamente ha quedado por resolver científicamente el papel de la filosofía, dada la amplitud del horizonte al que la han llevado autores como Hegel, Nietzsche y Dilthey. Olivier Lahbib, profesor agregado de Filosofía en el Liceo Merleau-Ponty, de París, plantea: “Así, ¿es preciso reservar el calificativo de “científico” sólo para las ciencias positivas, o bien la fenomenología o la Doctrina de la ciencia o ciencia rigurosa ameritan igualmente ser llamadas ciencias?”<sup>17</sup> En este dilema nos ha puesto Husserl, y mientras un buen número de autores han tomado partido, auscultando positivamente su propósito, aportando a la valoración de la filosofía en función de su relación con la ciencia, otros, como Gadamer, se han apertrechado de argumentos *ad hominem* para zanjar con Husserl una diferencia, cuando no una lucha en la que manifiestan su resistencia al tratamiento de la filosofía como doctrina y ciencia rigurosa.

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

---

<sup>16</sup> En sentido estricto, la expresión “círculo hermenéutico” corresponde a Heidegger, que reconoce en ella: “una posibilidad positiva del conocimiento más originario, que por supuesto sólo se comprende realmente cuando la interpretación ha comprendido que su tarea primera, última y constante consiste en no dejarse imponer nunca por ocurrencias propias o por conceptos populares ni la posición, ni la previsión ni la anticipación, sino en asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma”. Cf. Heidegger (1997: 171).

<sup>17</sup> “Ainsi faut-il réserver le qualificatif de “scientifique” aux seules sciences positives, ou bien la phénoménologie ou la Doctrine de la science ou science rigoureuse méritent-elles également d’être appelées sciences?”. Cf. Olivier Lahbib. «La philosophie comme Doctrine de la science et comme science rigoureuse (De Fichte à Husserl)», en *Dogma*. <http://www.dogma.lu/txt/OL-FichteHusserl.htm>

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

“Esa frase, la ciencia no piensa, que causó gran sensación cuando la dije en una lección en Friburgo, significa: la ciencia no se mueve en la dimensión de la filosofía, pero está, sin que ella lo sepa, referida a esa dimensión. Por ejemplo, la física se mueve en espacio, tiempo y movimiento; lo que sea movimiento, lo que sea espacio, lo que sea tiempo, no lo puede decidir la ciencia en cuanto ciencia; entonces, la ciencia no piensa; no puede en este sentido pensar con sus métodos”<sup>18</sup>.

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

“Hasta que los estudiantes de humanidades no aprendan seriamente un poco de ciencia, hasta que la gente que estudia lenguas clásicas o literatura española no estudie también matemáticas, no estaremos preparando la mente humana para el mundo en que vivimos. Si no

---

<sup>18</sup> Cf. «Martin Heidegger en conversación con Richard Wisser», en *La Lámpara de Diógenes* (2007: 45-49).

entendemos algo mejor el lenguaje de las ciencias no podemos entrar en los grandes debates que se avecinan. A los científicos les gustaría hablar con nosotros, pero nosotros no sabemos cómo escucharles. Este es el problema” (Steiner, 2002: 83-93).

### 3. Las acepciones en juego

No resulta irrelevante entonces involucrar el lenguaje científico, intentando dar cuenta de los saberes que complementan la comprensión de nuestro estar en el mundo. Así, aquellas formalizaciones que se consideran como el lenguaje de la ciencia, no trazan ni deciden un estatus de inconmensurabilidad en relación con el lenguaje humano, y la aspiración de Husserl en relación con la filosofía como ciencia rigurosa, si bien exigente, se ofrece como posible y finalmente realizable; cabe decir, que entre ciencia y filosofía las afinidades se pongan de manifiesto, si bien no en un primer momento en virtud del método, sí en función de un lenguaje que alcance el estatus de causa común por estar sustentado en la educación, el conocimiento de las ciencias y la interpretación de las mismas.

Gadamer recaba sobre lo mismo, preguntando: “¿Tendrá finalmente algún significado la idea de que la ciencia no sólo no «piensa» -en el sentido enfático del término, como lo usa Heidegger en una frase tan mal interpretada casi siempre-, sino que ni siquiera habla realmente una lengua propia?” (Gadamer, 2002: 25). De uno y otro lado se advierte que somos deficitarios de una clara circunscripción la ciencia, y que antes que el hermetismo de una lengua propia, el conocimiento científico reclama la deriva hacia su aproximación y apropiación. En este sentido, y volviendo con los planteamientos de Husserl en relación con la ciencia<sup>19</sup>, podría entenderse que antes que a otra cosa, estamos enfrentados a una polisemia de la palabra ‘ciencia’, que señalaría:

---

<sup>19</sup> Husserl expone: “En todo caso, nuestra crítica deberá haber mostrado claramente que ver en el naturalismo una filosofía errónea en su principio mismo, no significa renunciar a la idea de una filosofía rigurosamente científica, de una «filosofía que parte de la base»”.

“En tout cas, notre critique devrait avoir clairement montré que voir dans le naturalisme une philosophie erronée dans son principe même, ne signifie pas renoncer à l’idée d’une philosophie rigoureusement scientifique, d’une «philosophie qui part d’en bas»”. Cf. (Husserl, 1993: 59).

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

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

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

Esta acepción apunta a la probidad de aquellos lenguajes de los que hace uso la ciencia. Fue precisamente Husserl quien, en las *Investigaciones lógicas* (1900-1901), indagando el significado de las palabras, notó que éste no guarda relación con las imágenes que su uso proyecta en la representación psíquica; esta revelación, que constituye un argumento más a favor de la arbitrariedad del lenguaje, hacía perentoria la exigencia de lenguajes más formales, como los de las ciencias positivas, para registrar y dar rigurosidad a la exposición filosófica. Así lo pide Husserl: “Se dé a la filosofía la forma y el lenguaje de la ciencia genuina y hacerle reconocer como imperfección lo que tantas veces se ha admirado y hasta imitado en ella: a saber, su oscuridad profunda” (Husserl, 1992: 87).

c) Ciencia: La “fenomenología” asumida con rigurosidad.

La exposición más fehaciente de un conocimiento científico equivalente a la precisión fenomenológica con la que se reconocen las más pequeñas diferencias, podemos hallarla en el capítulo «la ciencia de lo concreto», con el que Claude Levi-Strauss da comienzo a *El pensamiento salvaje* (1962). Allí se lee: “Todas las actividades de los hanunó, o casi todas, exigen estar íntimamente familiarizados con la flora local y un conocimiento preciso de las clasificaciones botánicas [...]. Los hanunó clasifican las formas locales de la fauna aviar en 75 categorías... distinguen cerca de doce clases de serpientes... sesenta clases de peces... más de una docena de crustáceos de mar y de agua dulce, y un número igual de clases de arañas y de

miriápodos... Los miles de formas de insectos se agrupan en ciento ocho categorías que tienen nombre, trece de las cuales corresponden a las hormigas y las termitas... Identifican más de setenta clases de moluscos marinos, y más de veinticinco de moluscos terrestre y de agua dulce... cuatro clases de sanguijuelas chupadoras de sangre... En total, llevan un censo de 461 clases zoológicas”<sup>20</sup>.

Pero el reclamo husserliano no naufraga en un galimatías de acepciones de la palabra ‘ciencia’; antes bien, Husserl procura superar la aporía de la objetividad del conocimiento, trazando en compensación el perfil de una fenomenología trascendental en la que el sujeto que conoce, identifica la temporalidad y la finitud humana como inmanentes, sin ello afectar la tarea del conocimiento y la verdad. Así, entre rigurosidad y trascendentalidad, parece no haber distancia, toda vez que se cobra conciencia de que toda deficiencia se supera en la aspiración de rigurosidad científica de la filosofía. En un pasaje de *Verdad y Método*, Gadamer señala: “El que Husserl tenga presente en todo momento el «rendimiento» de la subjetividad trascendental responde sencillamente a la tarea de la investigación fenomenológica de la constitución” (Gadamer, 2007: 301). En aras de la coherencia, Gadamer da en el punto al advertir que es en la teoría de la constitución, tal como había quedado trazada en *Ideas I* (1913), donde Husserl realiza el planteamiento fundamental del método de la fenomenología como filosofía trascendental. En la perspectiva metodológica abogada por Husserl para el ejercicio filosófico, la investigación fenomenológica de la constitución, en tanto que concierne a la objetividad de la conciencia, reclama rigurosidad, tanto en el tratamiento del objeto, como en el examen de la intencionalidad dirigida a las cosas del mundo; rigurosidad que Husserl parangona con la que sustenta el método científico.

## Conclusión

Una vez más, Gadamer es el detractor, quien descrea de las equivalencias entre ciencia y filosofía y vigila que no se haga a un lado

---

<sup>20</sup> Cfr. citado por Levi-Strauss (1970: 15).

el mundo de la experiencia, donde anidan los lenguajes y se colma la verdad. “¿Hasta qué punto el método es una garantía de verdad? –pregunta– La filosofía debe exigir de la ciencia y del método que reconozcan su particularidad en el conjunto de la existencia humana y de su racionalidad” (Gadamer, 2006: 391). Gadamer declara que ha sido la relación ciencia–filosofía, la que lo ha llevado a desarrollar la filosofía hermenéutica que, como insiste en señalar la filósofa española María Teresa Oñate y Zubía<sup>21</sup>, tiene su punto de partida en la desazón que trajo la Primera Guerra Mundial, cuando los Estados europeos se lanzaron a una deriva de fuerza y destrucción, y los conocimientos científicos fueron aplicados al desarrollo armamentístico; cuando campeó la pérdida de valores, pérdida de versiones del mundo y del sentido comportado por la tradición. Sin duda la guerra, no sólo para Gadamer sino para el círculo de pensadores europeo, exponía la desarticulación de sentidos que llevaba a la pregunta ¿qué vive después de la muerte? Gadamer es por tanto un autor melancólico, derruido por la barbaridad de las imágenes, pero portador de la semilla que sobrevive a la tormenta. Así, en el encuentro con Husserl, mientras el trabajo de Gadamer puede equivaler al redescubrimiento de la historicidad humana, el de Husserl lo es del estado de llenura de las disciplinas científicas.

La tarea de Gadamer, puede decirse, está impensada aún, lo que resulta crucial para llegar a la conclusión, intempestiva pero cierta, de la escalera al vacío, porque no se deduce que sencillamente Gadamer ignoró el legado husserliano movido por un afán de notoriedad y diferenciación que le garantizaría un lugar en la historia de la filosofía, más allá del movimiento fenomenológico. Pero ¿qué sucede una vez tirada la escalera? Sirviéndonos del conocimiento que el hermeneuta canadiense Jean Grondin<sup>22</sup> ha alcanzado de la vida y la obra de Gadamer, respondemos: inspirado en las ciencias humanas, donde cobró relevancia la labor hermenéutica a partir de

---

<sup>21</sup> Cfr. Oñate y Zubía (2005).

<sup>22</sup> Cfr. (Grondin, 1994; versión en inglés: 1995: 23 - 38).

los trabajos de Wilhelm Dilthey, renunciando a toda aspiración metodológica, Gadamer elabora sucesivamente una ambiciosa filosofía hermenéutica, al mismo tiempo distante y próxima de la rigurosa fenomenología trascendental de Husserl 

## Referencias

- Cuartas Restrepo, J. M. (2010). «Daniel Herrera Restrepo, enumeración y mundo de la vida», en *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Vol. IV. Popayán: Universidad del Cauca., pp. 17-28.
- Gadamer, H.-G. (2002). *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Editorial Trotta.
- Gadamer, H.-G. (2007). *Verdad y Método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (2006). *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Grondin, J. (1994). «Zur Komposition von *Wahrheit und Methode*», en: *Der Sinn für Hermeneutik*. Darmstadt.
- Grondin, J. (1995). «On the Composition of *Truth and Method*», en: *The Specter of Relativism, Truth, Dialogue and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*. Editado por Lawrence K. Schmidt. Northwestern University Press. Evanston, Illinois, pp. 23– 38.
- Heidegger, M. (1997). *El Ser y el Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica..
- Husserl, E. *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Editorial Almagesto. 1992.
- Husserl, E. *La Philosophie comme Science rigoureuse*. Paris: Presses Universitaires de France. 1993.
- Lahbib, O. «La philosophie comme Doctrine de la science et comme science rigoureuse (De Fichte à Husserl)», en *Dogma*.  
<http://www.dogma.lu/txt/OL-FichteHusserl.htm>
- Levi-Strauss, C. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura económica. 1970.
- Oñate Y Zubía, M. T. *Hans-Georg Gadamer: Ontología Estética y Hermenéutica*. Madrid: Dykinson. 2005.
- Steiner, G. «L'educació humanística és una educació de museu», en: *Tripodos*, N° 12, Barcelona, 2002, pp. 83-93. Disponible en: <http://www.tripodos.com/pdf/steiner.pdf> (5-11-11).
- Vessey, D. «*Who Was Gadamer's Husserl?*». Diponible en: [http://www.davevessey.com/Vessey\\_Gadamer\\_Husserl.pdf](http://www.davevessey.com/Vessey_Gadamer_Husserl.pdf) (5-11-11).
- Wisser, R. (2007). «Martin Heidegger en conversación con Richard Wisser», en: *La lámpara de Diógenes*, Revista de Filosofía, N° 14-15, pp. 45-49.
- Wittgenstein, L. (1996). *Tractatus Logico Philosophicus*. Madrid: Editorial Altaya.

# Sobre la comprensión\*

Recibido: abril 4 de 2011 | Aprobado: agosto 24 de 2011

Mauricio Vélez Upegui\*\*

mavelez@eafit.edu.co

**Resumen** Partiendo del hecho de que la palabra comprensión ha entrado a formar parte del vocabulario filosófico de nuestra época, el texto pretende adelantar una reflexión teórica sobre el modo como dicho concepto ha alcanzado estatuto conceptual en cuatro autores alemanes, a saber; Dilthey, Husserl, Heidegger y Gadamer. Al tiempo que se expondrán las diferencias de concepción que separan a los autores entre sí, se intentarán mostrar dos puntos de toque entre ellos: de un lado, el hecho de que sus respectivas meditaciones avanzan en contra de la tradición que les precede, y, de otro, el hecho de que cada una de ellas, a su manera, no puede evitar implicar el fenómeno del lenguaje a la hora de considerar el fenómeno humano de la comprensión.

## Palabras clave

Comprensión, positivismo, ciencias humanas, fenomenología y verdad.

## On Understanding

**Abstract** Given the fact that the word “Understanding” has become to be part of the philosophical vocabulary of our times, this article pretends to develop a theoretical reflection about how such concept has achieve conceptual status in four German authors, namely, Dilthey, Husserl, Heidegger y Gadamer. The differences between them on his conceptions will be also presented and two point of concurrence will be tried to sustain, namely, the fact that his respective meditations goes against the tradition of thought behind them, and the fact that each one of this, in his ways, cannot avoid to imply the phenomena of language at the time while consider the human phenomena of understanding.

## Key words

Understanding, positivism, human sciences, phenomenology and truth.

\* Este trabajo es resultado de la investigación titulada *Comprensión y lenguaje*, adscrita al grupo de investigación Estudios sobre política y lenguaje del Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT, y desarrollada entre enero y diciembre de 2010.

\*\* Magíster en Literatura Colombiana, Universidad de Antioquia. Profesor, Departamento de Humanidades, Universidad EAFIT, Medellín-Colombia.

Parecen ser innumerables las situaciones sociales ante cuyas causas, despliegues y desenlaces nos inclinamos a decir que comprendemos<sup>1</sup> algo. Decimos, por ejemplo, que comprendemos un mensaje que alguien nos transmite, una película cuya trama parece enmarañada, el contenido de una voz apenas audible, un texto dotado de sintaxis intransitable, la melodía de una pieza musical contemporánea, una obra de arte “no figurativa”. O, al revés, decimos, luego de oír el articulado de una conferencia, que no comprendemos ni jota, o que, en ámbitos que reclaman el concurso de una destreza especial, no somos entendidos en la materia o, incluso, que hace falta mucha experiencia para solucionar ciertos problemas prácticos y no pocos conocimientos especializados para dilucidar teóricamente un asunto determinado. Lo común a ambas situaciones es nombrarlas con una palabra que, de tanto usarse, de tanto abusar de ella, corre el riesgo de vaciarse de sentido: comprensión (o su contrario, incompreensión). Quizás porque tendemos a dar por cierto y averiguado el sentido de la expresión *comprender*, rara vez nos detenemos a pensar en lo que ella entraña. Lo mismo ocurre con el conjunto de palabras del cual echamos mano para desenvolvemos en la vida cotidiana. Sin reparar en los complejos niveles de significación que las palabras recubren, nos servimos de ellas como si fueran monedas contantes y sonantes con el fin de intervenir en rondas de intercambio verbal que no parecen tener fin. Tal vez eso explica el hecho de que para la mayoría de las personas el lenguaje sea considerado, ingenua e impropriamente, como un simple instrumento de comunicación. Es

---

<sup>1</sup> En nuestra lengua contamos con dos expresiones: entender y comprender. La primera, derivada del latín *intendere*, significa “tender hacia”, “orientarse en dirección a algo”, “formarse una idea de alguna cosa”; la segunda, derivada igualmente del latín *comprehendere*, vale semánticamente por “abrazar”, “rodear por todas partes una cosa”, “incluir en sí una cosa”. Con ser la etimología una disciplina que sirve para describir pero no para explicar, de entrada las diferencias de sentido entre las dos expresiones quedan marcadas. Y son esas marcas las que recoge el uso especializado, así en el uso coloquial nos inclinamos a emplearlas por lo regular como sinónimas. La principal distinción lógica, por ejemplo, admite ser planteada en términos que excluyen la doble implicación: quien entiende (algo o de algo), no por fuerza comprende, mientras que quien comprende necesariamente entiende (de algo o algo). Si reservamos el empleo de la segunda expresión para los fines de este trabajo, es porque partimos del supuesto de que toda averiguación acerca del fenómeno de la comprensión es, en rigor, de segundo orden (la comprensión de la comprensión), esto es, una reflexión que vuelve sobre el “objeto” y participa con él de sus propias determinaciones.

innecesario anotar que una suerte de instrumentalización lingüística campea por doquier en los más diversos reductos del acontecer humano.

No obstante, nada nos impide demorarnos en el sentido de la expresión comprender; y demorarnos, no para darle cumplimiento al propósito de encontrar voces equivalentes que satisfagan una necesidad nominal, sino para examinar el modo como el término admite ser elevado al rango de concepto. La historia de las ideas filosóficas constituye un campo idóneo para adelantar esta labor. Por ende, la finalidad de este texto es dar cuenta de lo que proponemos denominar *el lugar movedizo de la comprensión*. La expresión, así acuñada, es figurada y, por lo tanto, fuente de equívocos. Con ella queremos indicar, no que el fenómeno de la comprensión pueda ser localizado en algún espacio, ni que éste –en caso de que pudiera ser concebido– es tributario de un carácter constitutivamente inestable, sino sólo que la comprensión, como objeto de reflexión del quehacer filosófico, admite ser pensado de muchas formas por pensadores diversos. En este texto, en concreto, nos mueve el deseo de exponer el modo como dicho fenómeno es considerado por cuatro pensadores alemanes, a saber: Dilthey, Husserl, Heidegger y Gadamer. Pese a sus diferencias de concepción, ya se verá que dos aspectos son comunes a ellos: de un lado, el hecho de que sus respectivas meditaciones filosóficas, lejos de ser eslabones de la cadena que enlaza a quienes intentan concederle a las disciplinas del espíritu un estatuto de cientificidad comparable al alcanzado –durante la segunda mitad del siglo XIX– por las ciencias naturales, representan, si no una desviación de las expectativas culturales del momento, puntos de quiebre respecto de la situación filosófica de la época; y, de otro, el hecho de que en cada uno de ellos, parece latir la idea, ya en términos negativos, ya en términos positivos, de que la actividad humana de la comprensión es inseparable del lenguaje. Si el primer aspecto común significa agenciar la posibilidad de concebir una historia de las ideas filosóficas basada en cortes y discontinuidades (pero no en continuidades y extensiones de parentesco), el segundo remite a uno de los asuntos centrales en torno de los cuales se focaliza buena parte de la actividad filosófica del siglo XX. Si no fuera porque el

enunciado comporta múltiples matices, diríamos que en cada uno de los autores mencionados parece resonar la creencia compartida de que, en calidad de seres humanos, *no existimos sin comprender* (enunciado de explícito corte gadameriano).

En lo tocante al propósito señalado, procederemos sintéticamente, animados por la esperanza de conseguir reconstruir, en líneas muy generales, el complejo contexto intelectual en el que cada uno de los autores hubo de llevar a cabo su trabajo filosófico. Tal contexto, por lo demás, se mantendrá dentro de unos límites autorales, espaciales y conceptuales definidos. Autorales, puesto que arrancaremos con ciertas notas que aluden a Dilthey (y tangencialmente a Schleiermacher), luego asentaremos –apenas asentaremos– algunas ideas relativas a la fenomenología de Husserl, después nos demoraremos en Heidegger y, finalmente, cerraremos con un mero esbozo del proyecto hermenéutico de Gadamer (Decimos mero esbozo, puesto que, respecto de la economía de este texto, cualquier lector podrá notar que la exposición sobre la obra gadameriana se resiente, en términos de extensión, respecto de la exposición del resto de los autores)<sup>2</sup>. Espaciales, puesto que el marco de referencia, como se desprende de la delimitación anterior, implicará menos el entorno filosófico continental e intercontinental que el alemán. Y conceptual, puesto que la tarea de reconstrucción histórica se centrará, no en la descripción de las circunstancias sociales que rodean a los susodichos autores, sino en la exposición puntual de algunos de sus planteamientos básicos.

Entremos en materia.

## -1-

De entrada, no está de más señalar que el siglo XIX asiste, junto a una especie de descontento colectivo derivado del fracaso de la pretensión de los enciclopedistas de estructurar el saber humano en

---

<sup>2</sup> Para remediar el desbalance expositivo del que hablamos, ya avanzamos en la redacción de un texto titulado “Gadamer o la comprensión de la comprensión”, que hace parte de la investigación antes mencionada, con el cual pretendemos elaborar una síntesis del pensamiento gadameriano tal y como éste queda plasmado en las tres partes que componen su obra cumbre *Verdad y Método*.

un gran edificio jerárquico y estrictamente delimitado, a una especie de apoteosis del pensamiento científico. Es sabido que dicho pensamiento se gesta durante el siglo XVII con ocasión de la llamada primera revolución científica y se refrenda filosóficamente con el imperativo cartesiano de sacrificar el *sensus communis* en aras de la consecución de “ideas claras y distintas”. Sin duda, otras líneas de acción cognoscitiva despuntan en el escenario intelectual del siglo, aunque como producto de búsquedas e iniciativas individuales. Pero, pronto, por doquier, lo mismo en América que en Europa, campea el clamor de adelantar investigaciones que exigen la exclusión de la subjetividad de toda relación con el conocimiento, en nombre del más puro espíritu objetivo. Para la mentalidad investigadora decimonónica, en efecto, el modo como la física encara, desarrolla y se pronuncia sobre los fenómenos de la naturaleza, proporciona el modelo de todo conocimiento humano. Observación, experimentación, regularización de leyes, patrones de predicción y explicación causal de los hechos naturales, y una muy firme tendencia a plasmar los resultados obtenidos en un lenguaje matemático, constituyen los principios metodológicos que dan legitimidad y validez a dicho modelo. Por extensión, las ciencias lógico-matemáticas y las naturales (“*Naturwissenschaften*”) se erigen como signo, causa y efecto instrumental de cualquier esfuerzo conducente a alcanzar un conocimiento exento de errores, libre de prejuicios irracionales y dador de certezas apodícticas. Un aura de optimismo social, fundado en el rigor y la objetividad con que la actividad científica dominante opera aquí y allá, rápidamente se cierne sobre no pocos espíritus que dedican su vida académica al conocimiento.

Frente a la justificación racional de este modelo, que encuentra en Kant a su más destacado defensor, pues su *Crítica* (1781) conduce a una implacable deslegitimación de todo saber que no se ajuste a las exigencias metodológicas de las ciencias exactas, se yergue para las ciencias del espíritu (“*Geisteswissenschaften*”) el desafío de fundamentar su propia actividad, su específica razón de ser. Dado que las “ciencias del espíritu” (filología, sociología, jurisprudencia, filosofía de la identidad, lingüística comparada, historia, etc.) comprometen en su trabajo la actitud especulativa del propio investigador hasta el

punto de forjar una zona de contacto en la que se torna difícil distinguir el sujeto del objeto de conocimiento, una pregunta, de naturaleza reflexiva, resulta inevitable: “¿Cómo producir para el mundo del conocimiento histórico algo parecido a aquello que había producido Kant para el conocimiento científico de la naturaleza?” (Gadamer, 2003: 57). Para quienes se reconocen a sí mismos como cultivadores de las disciplinas humanas, tal desafío obliga a elegir entre dos alternativas contrarias: o se afirma el ideal de una ciencia metodológicamente unificada, en cuyo caso no se daría curso a la diferencia específica entre las ciencias naturales y las denominadas ciencias del espíritu, o se declara el ideal de autonomía de las segundas (tanto en lo que concierne a su objeto como en lo que atañe a su modo de adquirir conocimiento), en cuyo caso se requeriría de una fundamentación lógica, epistemológica y metodológica (Grondin, 2003: 45-46). Muchos son los estudiosos que toman a su cargo la tentativa de resolución de dicho dilema. En el dominio de la investigación histórica, aparte de Mommsen, Von Ranke y Droysen, Dilthey es uno de ellos. En su calidad de representante de la escuela histórica, se inclinará por el segundo componente de la alternativa (Dilthey, 1980: 30).

Si las ciencias naturales, en su pretendido contacto objetivo con una realidad dada, encuentran en la noción *de hecho o fenómeno natural* la esencia última de su actividad, Dilthey se propone hallar, respecto de las ciencias del espíritu, un fundamento propio: el hecho psíquico o de conciencia (noción que servirá de núcleo a la denominada filosofía de la vida). La naturaleza, estructura y funcionamiento de la vida interior del individuo que se materializa en signos sensibles dados a la percepción e interpretación de otros (y cuyo orden codificado es el que se expresa distintamente en los gestos, las iniciativas históricas, las acciones jurídicas o las obras de arte, incluyendo las literarias), se convierte en el detonante de la empresa teórica emprendida por el pensador alemán. Ya que las ciencias naturales postulan que su objeto de investigación es el mundo externo en tanto que integrado por fenómenos no humanos, las ciencias del espíritu deben ocuparse de la experiencia interior humana o, mejor, de la vida humana en cuanto tal. Y deben hacerlo, además, ya que

los estudios humanos, a diferencia de lo que ocurre con aquellos que traban contacto con los fenómenos naturales, se preguntan, no por datos sino por significados, no por leyes constantes sino por variaciones históricas, no por realidades reproducidas artificialmente en el laboratorio sino por vestigios plasmados individualmente en situaciones socio-históricas concretas. De ahí el imperativo gnosológico de concebir una psicología que ayude a sentar las bases del modo de operar de la conciencia como condición primera para legitimar el carácter riguroso de las ciencias del espíritu. Sin una psicología que examine el misterio de la vida psíquica del individuo es muy difícil desarrollar “métodos para obtener interpretaciones ‘objetivamente válidas’ de las expresiones de la ‘vida interna’” (Palmer, 2002: 127).

A contrapelo de la psicología experimental que se había impuesto en Alemania durante la segunda mitad del siglo XIX gracias a los trabajos de Fechner, Wundt y Ebbinghaus, Dilthey escribe, en 1894, *Ideas sobre una psicología descriptiva y analítica*. Antes que una elucidación causal de los fenómenos psicológicos concebida y realizada al modo como procedería el naturalista, o sea, formulando una serie de razonamientos que suplen inductivamente cierto número de experiencias con el fin de proporcionar reglas científicas que sirvan de explicación al comportamiento mental, la percepción, el aprendizaje, la memoria, la cognición, la relación entre magnitudes físicas y sensoriales (psicofísica), etc., y todo espoleado por una pretensión más amplia de descubrir las leyes que regulan el movimiento interno de la psique, Dilthey concibe la idea de elaborar una psicología comprensiva apuntalada en la noción de *Erlebnis* (vivencia o experiencia vivida). Denomina experiencia a “cada unidad englobadora de secciones de vida unidas por un significado común para el curso de la vida, incluso cuando las distintas partes están separadas unas de otras por acontecimientos interruptores” (Palmer, 2002: 138). Según esto, los seres humanos, de un lado, hallamos cierto sustento vital en un sinfín de experiencias, y, de otro, en esa continuidad temporal que es el vivir, no hacemos otra cosa que llevar a cabo experiencias de toda índole, de las cuales tenemos una conciencia clara sin que sea menester apelar al auxilio de los sentidos y menos

al proceder hipotético propio de una psicología explicativa. Como explica Palmer, “esto quiere decir que la experiencia no puede percibirse directamente, ya que hacerlo sería un acto reflexivo de conciencia. Y no es un ‘dato’ de la conciencia, ya que para serlo permanecería frente al sujeto como un objeto que se le da a éste. Luego la experiencia existe antes de la separación del sujeto y objeto, separación que es en sí misma un modelo utilizado por el pensamiento reflexivo” (*Ibid.*, 139). Al estar en juego, no los datos que la naturaleza proporciona, sino las experiencias íntimas que conciernen al ser humano, la nueva psicología tiene por finalidad encontrar herramientas que faciliten la constatación de dichas experiencias y su ulterior comprensión. Según Grondin, este planteamiento, con todo, no fue bien acogido entre sus contemporáneos: “en primer lugar es dudoso si la psicología puramente descriptiva... dispone de un acceso directo y sin hipótesis a la coherencia estructural del alma, cuya evidencia interior se postula. Si tan plausible fuese su existencia, no se daría polémica metodológica alguna en el ámbito de la psicología. En segundo lugar, Dilthey no consiguió establecer una conexión plausible entre su nuevo enfoque psicológico y las ciencias del espíritu concretas cuyas bases tenía que establecer” (Grondin, 2002: 132).

Pese a ello, Dilthey no declina en su intención de estudiar los hechos de la conciencia que configuran la vida concreta e histórica de los individuos. Tiene claro que si quiere alcanzar una más amplia y estricta intelección del problema debe tomar en cuenta los últimos desarrollos de la disciplina hermenéutica, a despecho de la tradición de la cual ésta hace parte: la hermenéutica profana, relativa a la interpretación de los textos clásicos greco-latinos; la sacra, relativa a la exégesis de la Biblia; y la jurídica, relativa a la aplicación de las leyes y a la comprensión de los códigos que las contienen. Decimos a despecho, puesto que dichos tipos de hermenéutica han operado hasta ese momento como herramientas auxiliares de saberes particulares, pero sin haber constituido una franja común de convergencia con valor general o universal.

De ahí que, en 1900, de a la luz pública *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica*

de la razón histórica. En el primero, además de condensar ilustrativamente la historia de la disciplina, Dilthey plasma una pregunta concreta -“¿Es posible el conocimiento científico de las personas individuales?”- y proclama la noción con la cual estima que las ciencias del espíritu, lo mismo que la historia, pueden elevarse “de lo singular a la validez universal”: la noción de comprensión (Dilthey, 2000: 22-23). Dilthey espera de la hermenéutica que “de respuesta a la pregunta por el ‘conocimiento científico’ de lo individual, o sea, reglas de validez general para asegurar la comprensión de la contingencia subjetiva” (Grondin, 2002: 135). A diferencia de las ciencias naturales que se enfrentan a fenómenos dados a los sentidos y, por ende, que se sustentan en una actitud manifiestamente empírica, las ciencias del espíritu tienen que ver con hechos sensibles producidos por individuos. En razón de que es muy difícil acceder a una experiencia individual inmediata, y aún más pretender tener conciencia de la propia individualidad apelando al recurso de la introspección, es preciso intentar ponerse en el lugar del otro, como referente de comparación, para determinar lo que, respecto de la propia experiencia, es diferente de los otros. Y dado que los otros expresan algo de su vida interior mediante hechos sensibles, entonces “llamamos comprensión al proceso en el cual, a partir de unos signos dados sensiblemente, conocemos algo psíquico [del otro] de lo cual son su manifestación” (Dilthey, 2000: 27)<sup>3</sup>.

No es innecesario comentar que en esta definición resuena la diferencia entre comprender e interpretar establecida décadas antes por Schleiermacher al intentar concebir, bajo un punto de vista asentado en algunos de los principios de la estética romántica y la filosofía idealista, una teoría general del arte de la interpretación. Mientras comprender es, según el teólogo alemán, una forma de re-

---

<sup>3</sup> “Este comprender abarca desde el balbuceo de un niño hasta el *Hamlet* o la *Crítica de la razón pura*. El mismo espíritu humano nos habla a nosotros desde piedras, mármol, tonos musicalmente formados, gestos, palabras y la escritura, desde las acciones, las constituciones y las organizaciones económicas, y precisa de interpretación. Y, por cierto, el proceso de comprender, en tanto que está determinado por los medios y condiciones comunes de este modo de conocimiento, tiene que tener caracteres comunes en todas partes” (Dilthey, 2000: 27).

construcción intelectual en virtud de la cual el intérprete parte de los signos escritos e intenta volver a construir la intención original del autor, conforme a una suerte de *congenialidad adivinatoria*<sup>4</sup>, la interpretación “no es más que la formación técnica del proceso de comprender, el cual se extiende a la totalidad de la vida, y se refiere a todo género de discurso y de escrito” (Dilthey, 2000: 66). La asunción de esta distinción por parte de Dilthey busca resaltar la actitud de cada una de las ciencias respecto de su objeto de estudio, pues si las ciencias naturales reclaman el máximo de esclarecimiento objetivo (la denominada explicación naturalista de los fenómenos físicos), en las del espíritu “hay una tendencia especial que degrada el lado físico de los procesos al papel de meros medios para la comprensión” (Grondin, 2002: 133).

Dilthey no ignora que el proceso de desciframiento de los hechos humanos que han sido fijados por escrito entraña un desarrollo notable entre quienes cultivan la disciplina filológica. Que por

---

<sup>4</sup> A partir de los desarrollos teóricos de Ast y Wolf, pero al tiempo en oposición a ellos, Schleiermacher se fija para sí la tarea de concebir una hermenéutica cuyo arte se aplique por igual para intentar comprender la vida cotidiana (materializada en la conversación) y el significado de los textos, en especial los religiosos, jurídicos o literarios. Para él, el punto de partida y centro de toda averiguación es la comprensión (más que la explicación, entendida como la manifestación verbal de lo comprendido). De ahí esta cuestión general: “¿Cómo se ‘entienden’ realmente todas o cada una de las expresiones, ya sean escritas o habladas?” (Palmer, 2002: 113). Tal hermenéutica general serviría de base para cualquier hermenéutica especializada. Al respecto Schleiermacher insiste en distinguir entre dos formas hermenéuticas: gramatical y técnica (o psicológica). En cierto modo, esta distinción da cuenta de la tendencia “a separar la esfera del lenguaje de la esfera del pensamiento” (Palmer, 2002: 116). Gramatical es el procedimiento que intenta comprender una expresión como formando parte de un ámbito de *distinciones lingüísticas* que caracterizan a una comunidad determinada. Técnico es el procedimiento que intenta captar, más allá de los componentes lingüísticos comunes, la singularidad del individuo que emite el mensaje. Gramatical es la vía que indaga por lo que es común respecto de las expresiones utilizadas. Técnico es la vía que se ocupa de pensar en aquello que es propio de quien se expresa. Gramatical es el recurso al cual se apela para hacer un primer examen del contenido expresivo del hablante o escrito. Técnico es el recurso al cual se apela cuando se quiere rebasar la superficie expresiva para ahondar en el sentido de lo dicho. Uno y otro modo de encarar la interpretación, aunque son co-posibles, exigen momentos diferentes. Los procedimientos gramaticales constituyen una primera mirada de reconocimiento de lo dicho y, por ende, son los primeros a atender por parte del intérprete. Los procedimientos técnicos, al cimentarse en los gramaticales, demandan demora y reflexión y, en esa medida, vienen en segundo lugar. Schleiermacher dará prioridad a los segundos sobre los primeros. No en vano ellos tienen por finalidad trascender lo inmediatamente expresado para indagar acerca de lo que el interlocutor (o el autor) ha querido decir. Y como quiera que este hecho implica un fondo insuperable de conjetura, basado en la escucha o en la lectura, Schleiermacher señala que no hay arte interpretativo que no suponga una *voluntad adivinatoria* por parte del intérprete (Ricoeur, 2004: 76). Así, la comprensión es un proceso cognitivo en virtud del cual el destinatario de una conversación o el lector de un escrito, en calidad de intérpretes, remontan -por así decirlo- la distancia comunicativa que los separa del emisor y tratan de revivir, inmediata o morosamente, la dinámica mental que condujo a éste a formular lo dicho o escrito. Dado que es un proceso de índole recursiva, pues de la instancia de producción se pasa a la instancia de recepción a través del lenguaje emitido, y viceversa, lo que en últimas se consigue es una circularidad comprensiva que determina la noción de “círculo hermenéutico”.

filología deba entenderse, no primariamente el gusto por el arte de la conversación (definición ajustada al pensamiento griego clásico), sino subsidiariamente el tratamiento crítico de los monumentos escritos<sup>5</sup>, es una prueba de que es en “conexión con el arte filológico y sus resultados [y no con la tradición de la hermenéutica, según decíamos atrás] como puede madurar cualquier otra interpretación de textos o de acciones transmitidas históricamente” (Dilthey, 2000: 31). Sobre la base de este vínculo entre la disciplina filológica y una hermenéutica de carácter menos instrumental y especializado, Dilthey se propone extender el arte de la interpretación más allá de los textos (sobre todo de los que hablan del pasado y tienen la finalidad de proporcionar un conocimiento histórico). Más importante que juzgar la forma de un relato histórico, la personalidad de quien funge de narrador de los acontecimientos del pasado o, incluso, la posición ideológica del autor, es pensar la historia misma como un gran texto. Por consiguiente, si decir texto equivale a destacar la trama que da cuerpo a la multitud de episodios o secciones que lo componen, decir historia, de manera similar, significa establecer metódicamente los *encadenamientos históricos* (las conexiones internas) merced a los cuales las obras humanas se objetivan sensiblemente y son dirigidas a los demás seres humanos en calidad de destinatarios concernidos (Dilthey, 2000: 109)<sup>6</sup>.

Como regularidades históricas que surgen de la tensión entre los cambios temporales y los sedimentos que se depositan en el fondo del pasado, tales encadenamientos son condición de posibilidad de

---

<sup>5</sup> Para algunos, es posible hipostasiar en los gramáticos alejandrinos del siglo III a. C. (Eratóstenes de Cirene, Dionisio de Tracia) el primer antecedente conocido del gran arte filológico desarrollado en Alemania a finales del siglo XVIII y mediados del XIX. La crítica textual de estos siglos no rehuía los problemas relativos a la *diórtosis* (corrección de faltas gramaticales derivadas de fuentes viciadas o espurias) de los escritos estudiados, justamente una de las cuatro tareas, junto con la *anágnosis* (o lectura), la *exégesis* (o aclaración) y la crisis (o juicio de valor estético o de autenticidad), a las cuales se consagraba en su oficio el antiguo filólogo o, mejor, gramático, pues tal era el término que usaban para designar la actividad que ejercían (Tapia, 1995:26-28).

<sup>6</sup> Tanto Gadamer como Ricoeur, aquél en el texto *Los problemas epistemológicos de las ciencias humanas* y éste en el escrito *La tarea de la interpretación*, son unánimes en reconocer que a Dilthey ahora lo anima el problema consistente, no en someter cualquier tipo de objetivación del espíritu fijada por escrito a un tratamiento crítico-filológico, sino en interpretar los encadenamientos históricos como si de textos se tratara. En palabras de Gadamer, el problema con el que ahora se enfrenta Dilthey se centra en una pregunta: “¿hay un medio de justificar los conocimientos empíricos en la historia?” (Gadamer, 2003: 57). En términos de Ricoeur, el problema puede enunciarse así: “¿cómo incorporar el problema regional de la interpretación de textos al campo más vasto del conocimiento histórico?” (Ricoeur, 2004: 77).

la comprensión de los tipos humanos configurados. Y, como tal, son susceptibles de ser descifrados por otros, siempre y cuando se los aprehenda en su propia situación histórica. Dos son los presupuestos que subyacen a esta concepción: uno, la convicción en Dilthey del carácter constitutivamente temporal de la vida humana y, por tanto, de la historicidad que es correlativa a este carácter temporal; y, dos, el reconocimiento de que la naturaleza del hombre, cualquiera sea el modo de entenderla, siempre está en trance de formación, vale decir, es incompleta pero transida por un deseo de compleción<sup>7</sup>. Llevados al extremo, esos presupuestos desembocan en la postura conocida con el nombre de historicismo. Vista en retrospectiva, esta postura encierra no pocos problemas.

Si por historicismo puede ser concebida la tendencia histórica “capaz de desarrollar una autorreflexión metodológica del mismo modo que las ciencias de la naturaleza” (Ferraris, 2007: 128), es decir, estableciendo un distanciamiento crítico-objetivante entre el historiador y su objeto de conocimiento, ¿cómo podría liberarse el historiador de su propio presente, de sus propios prejuicios, de sus propias adherencias ideológicas, para intentar cernir los objetos del pasado que constituyen su objeto de investigación? ¿No es su propia conciencia histórica la limitación a vencer para poder encarar con sentido histórico su propia actividad? (Gadamer, 2003: 58). Planteado de otra manera, si el conocimiento de los encadenamientos históricos es el modelo de las ciencias del espíritu, pues más importante que determinar la cohesión estructural y coherencia semántica de un texto es determinar “la coherencia de la historia considerada como el gran documento del hombre, como la gran expresión de la vida” (Ricoeur, 2004: 76), y si el historiador que intenta metodológicamente comprender esos conocimientos es un ser cuya individualidad no puede sustraerse a los flujos y avatares de la historia, dado que él es, en atención a las demandas de la nueva

---

<sup>7</sup> “La naturaleza del hombre no es una esencia fija. En toda su objetivación, el hombre no está pintando simplemente interminables murales en las paredes del tiempo para descubrir lo que su naturaleza ha sido siempre [...] Además, no está intentando simplemente descubrir sino que aún no ha decidido lo que será. Lo que será está esperando sus decisiones históricas. Más que el timonel en un barco ya ha acabado es el arquitecto de su propio barco [...] Como el hombre está constantemente tomando posesión de las expresiones formadas que constituyen su herencia, se hace creativamente histórico” (Citado por Palmer, 2002: 149).

conciencia, un ser histórico, entonces ¿en qué medida puede un historiador aprehender los conocimientos históricos con objetividad, dado que ésta es la condición de *cientificidad* de cualquier saber? Y aun suponiendo que el historiador pudiera hacer abstracción de sus propios prejuicios, de sus propias adherencias ideológicas, con el fin de comprender el acontecimiento singular del pasado, ¿de qué manera determinaría el sentido de ese acontecimiento singular? ¿Por ventura como caso particular de una regla general? ¿Y cómo se determinaría lo general? Al respecto, Gadamer será contundente: “El verdadero conocimiento histórico no consiste en explicar un fenómeno concreto como caso particular de una regla general... No es saber cómo los hombres, los pueblos, los Estados se desarrollan en general, sino cómo *este* hombre, *este* pueblo, *este* Estado ha llegado a ser lo que es” (Gadamer, 2003: 50).

A pesar de que Dilthey quiso dar solución a algunos de estos problemas de índole historicista, promulgando por ejemplo la idea de que el hombre, por medio del lenguaje y otros sistemas conexos de significación, se emancipa de su propia finitud y reserva buena parte de su energía a la elaboración de proyectos comunes que comprometen a toda una comunidad, y en esa medida rebasa la particularidad de sus propias visiones para acceder a visiones históricas cada vez más abarcadoras, no logró finalmente el cometido programático que se había fijado. Dilthey, estimulado por su correspondencia con el conde Yorck von Wartenburg, “habría pospuesto definitivamente sus ambiciones metodológicas”, aunque más adecuado sería decir que se “trata de una tensión nunca superada (...) entre la búsqueda científica de un apoyo firme para las ciencias del espíritu y el reconocimiento de la irrevocable historicidad de la vida humana que convirtió el proyecto metodológico en irrealizable” (Grondin, 2002: 136).

## -2-

Siguiendo a Ricoeur, lo que viene después de Dilthey, y aún lo que se agita filosóficamente en paralelo con él, cuando menos en lo que atañe a la tradición académica alemana, no es una conti-

nuación del debate que pretende efectuar en términos definitivos la fundamentación epistemológica y metodológica de las ciencias del espíritu, sino un interrogante radical acerca de la idea de que la hermenéutica deba ser asumida como epistemología, vale anotar, como explicitación teórica de los conceptos que rigen el abordaje y tratamiento metodológico de los saberes particulares que caen bajo la sombra de la designación de ciencias humanas.

Al destacar este momento de la historia de las ideas, Ricoeur pone el énfasis en Heidegger y Gadamer. De ellos, afirma, que “no hay que esperar ningún perfeccionamiento de la problemática metodológica suscitada por la exégesis de los textos sagrados o profanos, por la filología, por la psicología, por la teoría de la historia o por la teoría de la cultura” (Ricoeur, 2004: 83). La contribución de ambos marcha en otra dirección y supone un quiebre inesperado respecto de la línea de pensamiento vigente. Heidegger habrá de anunciar la necesidad de un retorno a los fundamentos de la existencia humana como condición necesaria para explorar la dimensión ontológica de la comprensión y Gadamer, por su parte, propondrá un regreso a la tradición de los humanistas de Renacimiento con el fin de averiguar si en los conceptos en los cuales abreva dicha tradición es posible encontrar una noción de verdad que no sea esclava del modelo preconizado por las ciencias naturales. Esa búsqueda habrá de conducirlo a una revaloración del arte como instancia productora de un tipo de verdad particular, no de correspondencia, sino de pertenencia. Pero hay algo que sorprende en el apunte de Ricoeur: de Dilthey pasa sin más a Heidegger. ¿Cómo explicar ese silencio? Quizás deba ser atribuido al hecho de que Ricoeur sitúa la obra de Husserl en un ámbito de trabajo del cual parecen estar excluidos toda preocupación ontológica por el problema de la comprensión humana y todo desvelo cognoscitivo por el asunto de la verdad considerada en sentido estético.

Si, en relación con la antedicha consideración de Ricoeur, queremos entender la irrupción de Heidegger en el panorama filosófico de la época, quizás no huelgue aludir, aun cuando sea de una manera sumamente condensada, a algunos de los postulados de la vasta,

densa, inacabada y fecunda obra de Husserl, y, concretamente, a dos o tres aspectos nada más del denominado (por Reinach) método fenomenológico en el momento mismo de su gestación.

La fenomenología designa un nuevo modo de pensar tendiente a considerar las condiciones de posibilidad científicas del quehacer filosófico (y, más, proclive a allanar el camino que permite encarnar la vida de un modo filosófico). Tal es el arranque del texto *la Filosofía como ciencia estricta*, publicado por Husserl, en 1911, en la revista *Logos*: “Desde sus primeros comienzos, la filosofía pretendió ser una ciencia estricta, más aún, la ciencia que satisficiera las necesidades teóricas más profundas e hiciera posible, desde el punto de vista ético-religioso, una vida regida por normas puramente racionales” (Husserl, 1962: 43). Sea que se interprete como un proyecto intelectual propio o dirigido a otros, sea que se asuma como una vívida constatación histórica de un sueño común mantenido a lo largo del tiempo, dicha pretensión entraña, de un lado, la necesidad de reencontrar para la filosofía el lugar que mejor le corresponde respecto de los afanes humanos por alcanzar el conocimiento, y, de otro, de sustraerla de la tendencia imperante (ocaso del siglo XIX y comienzos del XX) que considera las posturas naturalista, psicologista e historicista como el modelo a seguir a la hora de una justificación científica de la filosofía. La fenomenología, así considerada, es un intento por rebatir el relativismo derivado de aquellas corrientes de pensamiento que, al ocuparse de la realidad, no van más allá de un simple ejercicio descriptivo o dan por sentado que nuestros juicios sobre ella son un producto subjetivo de la mente o un enorme depósito de constataciones históricas. Por eso, en Husserl “la ciencia es vista, no como un modo originario, como una forma de verdad que se autocertifica y según la cual deben conformarse todos los demás saberes si pretenden ser verdaderos, sino, más bien, como una gnoseología derivada, subordinada al ideal de una fenomenología como *filosofía primera*” (Ferraris, 2007: 176). Liberada de todo condicionamiento positivista, la fenomenología, entendida menos como doctrina o sistema unitario de ideas, que como reflexión o práctica filosófica, no quiere ser más que la expresión, ora sustantivada, ora

bajo la forma de un adjetivo atributivo, del principio que anima y vertebra radicalmente toda búsqueda sería de conocimiento<sup>8</sup>.

Reflexión filosófica que se materializa en una práctica permanente, la fenomenología es también un método utilizado para “alcanzar, mediante la exposición de las capacidades humanas que posibilitan el conocimiento, las condiciones de un saber firmemente fundamentado en todos los ámbitos” (Szilasi, 2003: 24). Por eso Husserl, matemático de formación, primero en Leipzig, luego en Berlín, después en Viena, donde obtiene su doctorado con una tesis dedicada a ofrecer algunas *Contribuciones al cálculo de las variaciones*, y finalmente en Halle, donde se habilita con una disertación *Sobre el concepto de número* (1887), escrito que serviría de impulso para la escritura de su primera obra (*Filosofía de la aritmética*, 1891), consagra sus primeros años de trabajo universitario a discurrir sobre la dimensión psicológica que está a la base de la comprensión de las ideas matemáticas esenciales. El contacto con Brentano, y más tarde con Stumpf, le brinda la oportunidad de ensanchar el horizonte de su naciente filosofía. La noción de intencionalidad, desarrollada por aquél y continuada por éste, en el marco de una descripción psicológica de la estructura de la conciencia, es la piedra de toque de este ensanchamiento.

Del latín *intentio* (“dirigirse a”), la intencionalidad deviene uno de los elementos más relevantes de una *fenomenología descriptiva*. Esta noción, que reaparecerá después en *Ideas* (1913), uno de los textos más relevantes de Husserl, entraña un uso diferenciado que, ciertamente, no se comprende de un modo inmediato. Si en el lenguaje ordinario llamamos intencional a un acto que obedece a los impulsos y fuerzas de nuestra voluntad (y de ahí que tendamos a distinguir entre actuaciones deliberadas o involuntarias, entre conductas mediadas por un empuje consciente o carente de él), en el

---

<sup>8</sup> Por lo menos así lo comprende Heidegger cuando, en el parágrafo 7, de *Ser y Tiempo*, apostilla la expresión como sigue: “El término ‘fenomenología’ expresa una máxima que puede ser formulada así: ‘¡a las cosas mismas!’ –frente a todas las construcciones en el aire, a los hallazgos fortuitos, frente a la recepción de conceptos sólo aparentemente legitimados, frente a las seudopreguntas que con frecuencia se propagan como ‘problemas’ a través de generaciones. Pero, podría objetarse que esta máxima es demasiado obvia y que, por otra parte, no hace más que expresar el principio de todo conocimiento científico...” (Heidegger, 2006: 51).

lenguaje técnico de la fenomenología se denomina intencional a un comportamiento psíquico, una vivencia individual o una actitud anímica en la que *algo queda implicado*. Por ejemplo, quien realiza un acto de percepción, sea cual fuere, a menudo no puede evitar mencionar, empleando proposiciones o enunciados, lo percibido. *Percibir es siempre percibir algo*. No se trata de la percepción de la percepción sino de aquello que es percibido. De ello se sigue que aquél que percibe algo no se limita únicamente a enfocar la visión en una dirección determinada; al mismo tiempo, algo gana su atención: lo percibido. Pero lo percibido no es nunca un *objeto* unitario y aislado en la corriente dinámica de la existencia; es siempre “una cadena sintética de referencias”: el objeto, claro, pero sobre todo su color, su forma, su ubicación en el espacio, etc. Diríase que percibir equivale a captar algo como un estado de cosas. Como anota Szilasi, “es totalmente falsa la observación aislada de percepciones, ya sea en la psicología, en la fisiología o también, naturalmente, en la fenomenología” (2003: 32). Lo dicho para la percepción, vale también para otros tipos de conducta psíquica, para otras clases de actividad descriptivo-fenomenológicas (la rememoración, la anticipación de situaciones, el aprendizaje, el temor, la puesta en palabras del deseo, etc.). En estas -y otras- clases de acto psíquico la conciencia inevitablemente se dirige a algo. Sólo que este algo, en tanto centro de atención de cualquier acto psíquico, no es nunca la conciencia misma. Al tender hacia algo, al reparar en algo que capta su interés, la conciencia escapa a su propia mostración a fin de que un *ser* se muestre, aparezca, no “afuera”, en el espacio-tiempo de una realidad exterior, sino en la conciencia misma.

Por lo tanto, la intencionalidad regula la conciencia al “dirigirse a algo”. Que la conciencia es intencional, inmediatamente intencional, significa que no hay acto de conciencia que no encierre una referencia a otra cosa. Incluso en casos de conciencia distorsionada algo *ocupa* el espacio psíquico de la actividad mental del individuo. De suerte que conciencia y *objeto* se entrelazan mutuamente. Así como resulta difícil concebir un acto psíquico separado de algo a lo cual se dirige intencionalmente la conciencia, igualmente arduo es concebir un objeto al margen de ésta. Gracias a dicha correlación,

la conciencia constituye al objeto como tal. Y éste, antes que real, es intencional (ideal). Constituirlo supone darle un sentido, o, dicho de otro modo, hacer que el objeto se “presente en persona” ante la conciencia durante su proceso de percepción. Entonces, “con total independencia de lo que exista o no en la realidad, la vivencia queda identificada esencialmente con la vivencia de un cierto objeto. Por decirlo así, la esencia de las vivencias tiene un lado subjetivo –que es la propia acción de la conciencia en tanto que ejercitándose intencionalmente– y un lado objetivo. Al lado objetivo de la esencia de una vivencia lo denominará Husserl *nóema* de esa vivencia. Al lado subjetivo, *noesis* de la vivencia” (Fernández, 1997: 4). Siendo aún más ilustrativos, digamos que en esta correlación entre la vivencia y su objeto subyace una de las distinciones cognoscitivas más importantes de la fenomenología: la distinción entre *nóesis* y *nóema* o *nóemata*. *Nóesis* indica aquel tipo de acto mediante el cual la conciencia se dirige hacia su objeto, tiende hacia él, y *nóema* da cuenta de aquello que es tendido, referido, es decir, su contenido. Si el primer término señala el lado subjetivo de una vivencia de conciencia, el segundo enseña el lado objetivo. Cuando hacemos una suma matemática,  $14 + 14$ , podemos ser conscientes de la operación (*nóesis*), y podemos establecer el resultado de esa operación (*nóema*). El contenido de lo realizado es el que valida la operación misma, dado que la certeza de la suma es función del resultado y no del acto de sumar. En una palabra, para Husserl lo característico de la actitud teórica ante el mundo es el contenido (si se quiere el *qué* de la actividad filosófica).

En este orden de ideas, si se acepta que la realidad está conformada por el complejo de nuestras propias vivencias intencionales, entonces no es innecesario señalar que la realidad deriva de la vida subjetiva y no al contrario. De ello se sigue que “antes que la escisión entre sujeto y objeto, existe la *intencionalidad* por la cual un sujeto tiende hacia un objeto, es decir, lo reconoce como objeto para ese sujeto; es esta intención el absoluto *prius* cognoscitivo” (Ferraris, 2007: 177). Husserl, a través del concepto de intencionalidad, pretende demostrar, en contra de los presupuestos positivistas, que las nociones esenciales de las matemáticas, lejos de ser datos que se

ofrecen de manera inmediata a la observación empírica o entidades que admiten una esquemática definición lógico-formal, sólo pueden ser postulados a partir de los fenómenos psíquicos en cuyo interior se producen. Con todo, el fantasma del psicologismo, del cual había abjurado Husserl, deja sentir su sombra. Al parecer es Frege, en sus *Fundamentos de la aritmética*, el responsable de este señalamiento crítico: “Una descripción, aun cuando sea exacta, de los procesos mentales que preceden a la enunciación de un juicio numérico, no puede nunca sustituir a una verdadera determinación del concepto de número (...) Y, en verdad, el número no constituye un objeto de la psicología ni puede considerarse como un resultado de procesos psíquicos” (Citado por Ferraris, 2007: 178).

Pese a la imputación de psicologismo que se le hace a la *Filosofía de la aritmética*, Husserl no abandona su proyecto de proporcionar una explicación filosófica de los fundamentos de las ciencias deductivas, en concreto de la lógica. Por eso dará a su libro de 1900-1901 el título de *Investigaciones lógicas*. Mientras en los *Prolegómenos* Husserl se aplica a desarrollar una extensa reflexión dedicada a una nueva fundamentación de la lógica pura, en las *Investigaciones* intenta acreditar una nueva teoría del conocimiento de carácter fenomenológico. En esa medida, Husserl retoma parte de sus meditaciones anteriores y las reconduce hacia un análisis de la intuición (otro de los elementos fundamentales de una *fenomenología descriptiva*). Si el discernimiento de la intencionalidad había llevado a Husserl a establecer que un acto de conciencia no se da sin un objeto determinado (intencional), ahora es preciso ocuparse de establecer las diferencias entre la captación de lo percibido y lo percibido en la captación. Para ello es de vital importancia el análisis de la intuición, dado que ésta es la experiencia cognoscitiva en la cual el objeto se nos ofrece “en persona”. En atención a ello, Husserl, en la sección segunda de la *Sexta Investigación* (parágrafo 46 y ss.), distingue dos clases de intuiciones: *empíricas o sensibles* y *categoriales*. Las primeras captan los objetos inmediatamente dados, a través de los sentidos, como objetos aislados e individuales (por ende, no son percibidos como articuladores de otros objetos ni como “sometidos a la necesidad de constituirse plurirradialmente”). De ahí que en la percepción sensi-

ble se nos aparece la cosa ‘externa’ de un solo golpe tan pronto cae sobre ella nuestra mirada. Su modo de hacer aparecer la cosa es un modo *simple*” (Husserl, II, 1995: 706). Las segundas, partiendo de los objetos sensibles, captan los contenidos no sensibles de dichos objetos, vale anotar, el significado lógico de éstos, como esencia o idea. Antes que formas, las categorías constituyen experiencias intuitivas de los objetos. Por ejemplo: “si yo veo un gran número de cintas rojas, tomo, además de lo que sensiblemente intuyo como multiplicidad, ‘*el rojo in especie*’; ahora bien, esta especie, ‘no existe realmente ni en esta cinta, ni en ningún lugar del mundo ni mucho menos en *nuestro pensamiento*, puesto que éste forma parte de la esfera del ser real, de la temporalidad” (Ferraris, 2007: 178). Una vez intuido y aprehendido el objeto como idea se tiene acceso a las *esencias*, entendidas como invariantes de significación registradas por la conciencia intencional a partir de las diversas intuiciones sensibles.

La fenomenología, en este sentido, aspira a conseguir un acercamiento estricto, científico, de los fenómenos, con el fin de proveer un conocimiento filosófico dotado de validez universal. Fenómeno, aquí, no significa lo que ordinariamente se entiende por tal: un simple hecho físico que acontece en un tiempo y espacio determinados. Tampoco lo que el positivismo da por sentado: la posibilidad de explicar objetivamente realidades fácticas con independencia del observador. Y menos cabe admitir por fenómeno la apariencia sensible de las cosas. Si Husserl clama por la necesidad de retornar “a las cosas mismas” (I, 1995: 218), es porque tiene claro que la fenomenología no puede ser más que una “ciencia de esencias” (Husserl, 1986: 10). Lo cual no significa que sea forzoso negar la existencia de los hechos (y menos de los hechos psíquicos, estimados como elementos empíricos). Sólo que para Husserl los hechos entrañan contingencia, mientras que las esencias (así, en plural) suponen necesidad. Adicionalmente, al hablar de esencias se puede caer en el error de creer que éstas, sean lo que fueren, existen detrás de las apariencias de las cosas o bajo el peso de ellas. Peor aún: se puede conceptualizar que las apariencias, por ser mudables y cambiantes, y por consiguiente constitutivas de una percepción ingenua o engañosa, encubren, con finos ropajes opacos, la traslúcida estabilidad de las

esencias (*nouúmenos*). El llamado a volver a las cosas mismas implica aceptar que las cosas mismas (los fenómenos, por qué no) no consisten más que en ser una *manifestación aparente*, un mostrarse tal y como se ofrecen a la conciencia, al estado de tener conciencia. Lejos de ser apariencias físicas de cosas, los fenómenos son las cosas en cuanto se muestran a nuestra intuición y según el modo como se muestran a ella y en ella. .

De ahí que, para Husserl, la conciencia mantenga dos relaciones frente al mundo. Al primer tipo lo llama “actitud natural” (Husserl, 1995: 67). Conforme a su exposición, es la actitud adoptada por la mayor parte de los seres humanos. ¿En qué consiste ésta? Para el común de los hombres es natural que la realidad exista. Y más: que exista como algo incontestable y *a-problemático*. Los hombres viven en un estado tal de familiaridad con el mundo circundante que rara vez lo perciben como extraño. Y cuando tal cosa ocurre, tienden a aclarárselo echando mano de racionalizaciones cuyo efecto último es la restitución de la intranquilidad perdida. No tiene sentido la duda, el disponer la mente para formular interrogantes que hagan vacilar las creencias más arraigadas y los pensamientos más seguros, si el mundo en que vivimos se nos revela con una autoevidencia apabullante. Podemos transcurrir la vida en él, atravesarlo de principio a fin, “sin que se nos presente ni una sola vez la más mínima razón para cuestionar su realidad” (Bauman, 2007: 112). De hecho el hombre corriente pocas veces se concede a sí mismo tiempo, espacio y modo para preguntarse acerca de la manera como encauza su existencia en una dirección determinada. Como los prisioneros de la caverna platónica, vive atado a lo que contempla delante de sí sin permitirse pensar sobre la aterradora posibilidad de que existan, más allá de las sombras observadas, otras luces o seres que las produzcan. Seguramente, querría seguir insistiendo, a contrapelo de otras realidades o posibilidades de conocimiento, en aquello que constituye su propio mundo. Para Husserl, regodearse en la placidez de la vida, mantener a raya la duda, permanecer aferrado a las propias certidumbres y creencias, son inclinaciones naturales humanas. Modificar tales tendencias, moverse a cambiarlas, intentar sustituirlas por otras, representa un esfuerzo inusual, cuando no insólito. Mientras

se mantenga o adopte la actitud natural, resulta difícil distanciarse de sí para adelantar un juicio sobre ella o, cuando menos, para comprender su poderosa persistencia. De suerte que esta tenacidad de la actitud natural no puede menos de cerrar la senda que conduciría hacia el conocimiento esencial. Diríase que es la actitud que se nutre de prejuicios, de opiniones no sometidas a raciocinio, de pareceres endebles que se quieren hacer pasar por verdades absolutas. Esta actitud detenta un carácter negativo, en el sentido de que elimina cualquier posibilidad de comprensión que vaya más allá del horizonte de lo natural o naturalizado.

Pero, según Husserl, la vida misma sería muy plana si los seres humanos consagraran su existencia a acatar las pertinaces determinaciones de la actitud natural. La existencia se reduciría a reaccionar orgánicamente ante unos cuantos estímulos, y a esperar la hora de morir. Por fortuna, el hombre no está condenado a vivir la vida al amparo de lo natural, ya que puede superar las limitaciones que se impone a sí mismo al encarnar tal actitud si realiza un esfuerzo de trascendencia. Tal sería la tarea del filósofo. Sólo el filósofo está en capacidad de alzarse por encima del cerco de las falsas apariencias y sobrepasar el limitado horizonte de las verdades autoproclamadas. Si Husserl no es muy explícito al establecer qué motiva la suspensión de la actitud natural, en cambio se expone al explicar cómo puede ser acometida dicha tarea. Realizando lo que denomina “La reducción fenomenológica” o *epoché* (Husserl, 1997: 28-29). Más que negar el mundo existente con su juego vacilante de sombras vanas, o más que dudar de la consistencia de sus articulaciones ónticas, se trata de poner entre paréntesis las determinaciones inherentes a la actitud natural, entre ellas la que nos hace creer que la realidad es aquello que está *allá afuera*. Suspender el juicio de existencia de una realidad exterior equivale, de un lado, a no dar por sentada ninguna evidencia vital, y, de otro, a hacer de la conciencia incontaminada (por la historia, la cultura y la vida social) el fundamento de un conocimiento certero y una comprensión verdadera. Se diría que dicha suspensión del juicio, dicha reducción, dicha puesta entre paréntesis

obedece menos a una invitación procedimental que a una exigencia de orden metodológico. Y ésta deviene tan radical (por no decir tan crítica) que incluso el *yo mismo* (en el que Descartes apuntalaba la certeza de su aventura filosófica) no debe ser excluido del proceso de la *epoché*. La conciencia pura, trascendental, emerge a condición de privar al *ego* de su protagonismo moderno. Así, el hombre, del cual su *ego* no sería más que una mera indicación pronominal (pero nunca su sustituto existencial), no debe ser tomado en cuenta al momento de postular la noción de conciencia trascendental. Por definición, esta conciencia no pertenece a nadie en concreto, y menos admite ser vinculada a procesos colectivos de índole histórica, social o cultural. Si así lo fuere, no se ve cómo podría sustraerse a las impurezas de un sujeto empírico, o a las mudanzas de la historia, los mandatos de la cultura o las luchas sociales. Si se quiere obtener un conocimiento seguro e indubitable, es preciso renunciar a cualquier fuente de distorsión cognoscitiva. Al posibilitar una conciencia liberada de cualquier atadura mundana, de cualquier inscripción terrestre, la *epoché* permite captar los objetos como significados y no como cosas en el mundo. En esa medida, “lo factual fenomenológico es irrelevante. Se trata de llegar al reino de lo *a priori*, de lo que permanece a pesar de las variaciones” (Ferraris, 2007: 180). Si el precio a pagar por la puesta entre paréntesis del mundo sociocultural al que conduce la reducción fenomenológica es una vida desvinculada radicalmente de la intersubjetividad, pues ésta de ningún modo debe quedar implicada allí donde la subjetividad trascendental debe vérselas con la comprensión de los significados que están a la base de un conocimiento apodíctico, entonces la fenomenología se revela como un nuevo reino de las ideas puras, completamente extramundano y sólo alcanzable por mentes que fijan su meta, no en la aceptación de su finitud constitutiva, sino en el infinito. Para encarnar el absoluto, o para alcanzar el sueño de una verdad universal, es menester volver la espalda a las complacientes acechanzas de la actitud natural, zafarse de las coacciones de la historia y la cultura, y cosa asombrosa, despreocuparse de una vez por todas del problema que

supone preguntarse a quién irían dirigidos los hallazgos obtenidos como resultado del propio trabajo fenomenológico.

### -3-

La *epoché* es lo que Heidegger, como asistente y alumno de Husserl desde 1918 en la universidad de Friburgo, acabará por impugnar, debido a que ella pasa por alto el hecho de que los resultados que se pueden obtener siguiendo la vía descriptiva, trascendental y constitutiva de la fenomenología son resultados para “mí” y, más, son resultados que sirven a la comprensión de mi propia situación existencial. Como afirma Bauman en términos no exentos de crítica, si la comprensión, como actividad cognoscitiva de la razón que sirve para fundamentar objetivamente el conocimiento, sólo se alcanza al precio de una *epoché*, al precio de un procedimiento metodológico de reducción de todo lo que es social, histórico y cultural, ¿de qué sirve una comprensión así considerada -por no mencionar el hecho que no hay evidencias de la existencia de una “conciencia pura”- que no pueda ser empleada en la tierra, *aquí y ahora*, sino más bien en el mundo *eidético*, donde al parecer la verdad “se hace

Sin abjurar de la noción de intencionalidad, y reconociendo que de la fenomenología no retendrá más que su carácter de vía de acceso posible a la investigación que se propone adelantar (posibilidad de acceso que supone una relación determinada entre los objetos “tal como aparecen ante un determinado mirar” (Heidegger, 2007: 99)), Heidegger opondrá al método de la reducción fenomenológica de Husserl una rehabilitación, si no de la actitud natural, de la vida fáctica, de la vida en la que este ente que somos cada uno de nosotros en cada ocasión “se articula desde sí mismo y ‘es’ articulándose desde sí mismo” (Heidegger, 2007: 26); justamente la vida de la que Husserl quería desembarazarse al considerarla como fuente de verdades triviales, encubiertas y distorsionadas<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> “El yo no es un espectador desinteresado que pueda mirar trascendentalmente y con independencia de presupuestos histórico-existenciales, el mundo de los fenómenos. Más bien son los prejuicios y los presupuestos los que constituyen al sujeto como ser-ahí, como proyecto inmerso en el mundo, para hacer posible el conocimiento de los fenómenos” (Ferraris, 2007: 185).

Aprovechando su formación como teólogo y filósofo, su oficio como docente universitario, y las intuiciones conceptuales que desarrolla en los cursos que imparte en Friburgo entre 1919 y 1923 (entre ellos, *Introducción a la fenomenología de la religión* y *Ontología: hermenéutica de la facticidad*), Heidegger no parece hacer resistencia a las determinaciones que la tradición pueda haber depositado en él, sino que, antes bien, se propone encararlas críticamente con el propósito de cuestionarlas, en el entendido de que una de las tareas de la vida filosófica, quizás la más relevante, es la que consiste no sólo en repensar aquello que hace parte de lo *ya-interpretado* (tarea que recuerda, aunque en el ámbito de la filología, el lema de Boekh, según el cual “entender es reconocer lo conocido”), sino sobre todo en pensar lo que ha sido objeto de olvido por parte de la tradición misma.

De ahí que su vida filosófica esté destinada a convertir la cuestión ontológica del sentido del ser, que no las ocurrencias ni los problemas al uso (de esos “que ‘uno’ coge al azar de lo que se oye decir, de lo que se lee, y que adereza con un gesto de profundo ensimismamiento”, escribirá en el prólogo de su *hermenéutica*), en la pregunta orientadora de su trabajo filosófico. Tal será el arranque ontológico de la hermenéutica de la facticidad, y tal será el comienzo de *Ser y Tiempo* (1927): “Hoy [la pregunta por el ser] ha caído en el olvido... Esta pregunta mantuvo en vilo la investigación de Platón y Aristóteles, aunque para enmudecer desde entonces -como pregunta temática de una efectiva investigación” (Heidegger, 2006: 25).

Si la pregunta por el ser tiene sentido, puntualiza Heidegger, es porque se basa en tres prejuicios, que ameritan ser “destruidos” o históricamente criticados: a) el concepto de ser, aun siendo el más universal de todos, pues está implicado en cualquier juicio de existencia que hagamos, es, sin embargo, el más “oscuro”; b) el ser, aun siendo usado universalmente por todos, es, no obstante, el más “indefinible” (y por ello mismo invita a su intento de definición); y c) el ser, pese a ser indefinible, resulta “autoevidente”, obvio, familiar, sometido a una comprensibilidad de término medio (cualquiera comprende expresiones del tipo “la casa es grande”, “Eafit es una universidad”, etc.), que, a poco de extremarse el análisis de

su significación, hace aparecer su incomprendibilidad, dado que las preguntas formuladas a propósito del ser corren el riesgo de rayar en la tautología (Heidegger, 2006: 26-27).

El asunto se torna más relevante aun si tenemos en cuenta el hecho de que, de todos los entes que habitan en el mundo, es el hombre el único que está constitutivamente dispuesto a preguntarse por el ser, el ser que es uno mismo en cada caso considerado. Y esa disposición a la pregunta por el ser que es en cada caso uno mismo, determina ontológicamente la hermenéutica de la facticidad, “el carácter de ser de nuestra propia existencia *-Dasein-*” (Heidegger, 2007: 25). Luego, para Heidegger, y es aquí donde empezamos a comprender la afirmación de Ricoeur arriba incluida, el asunto a considerar originariamente (en relación con el debate de las ciencias humanas), no es la relación epistemológica entre un sujeto de conocimiento y un objeto conocido, sino el hecho fáctico de que un ser (*Dasein*) se encuentre ya incluido en la problemática del Ser. Problemática filosófica que, por ahora, puede resumirse así: una filosofía que se asienta en la hermenéutica de la facticidad tiene por tarea esencial “la explicitación de este ente (que es el *Dasein*) en relación con su constitución de ser”. Sólo haciendo explícita dicha constitución en términos ontológicos se puede consolidar una base firme para el despliegue científico del saber, del conocimiento, de la ciencia y, en especial, de las ciencias humanas.

¿Cómo se puede tematizar ontológicamente esta hermenéutica de la facticidad?

Más que una teoría de la interpretación en sentido moderno, vale anotar, como un conjunto de razonamientos elaborados conceptualmente para explicar los problemas suscitados por el fenómeno de la exégesis bíblica, jurídica o literaria, la hermenéutica de la facticidad de Heidegger quiere ser lo que fue en su momento la realización del *hermeneúein* en el mundo griego antiguo: “un *interpretar* que lleva al encuentro, visión, manejo y concepto de la facticidad” (Heidegger, 2007: 33). Si facticidad es la voz empleada por Heidegger para designar la estructura específica del modo de ser de la propia existencia,

de la existencia humana (*Dasein*)<sup>10</sup> que es ella en cuanto tal en cada ocasión, entonces la hermenéutica busca “destacar, indicándolos, algunos elementos que resultan eficaces en la exploración de la facticidad” (Heidegger, 2007: 33). ¿Cuáles son esos elementos?

Para Heidegger, así como no hay existencia humana que no consista en una forma de ser propia, similar y a la vez distinta de las demás, no hay vida humana (la propia, la suya, la de cada quien) que no exista, que no sea, más aún, que no esté situada en un lugar e inscrita en un tiempo determinado. Existir supone, por definición, un *ahí* y *ahora* constitutivos. Pensar la existencia al margen de estas coordenadas equivale a asumirla como conciencia inédita despojada de cualquier vinculación mundana. Mundo y existencia revelan entonces un lazo esencial. Y ese lazo se manifiesta en el lenguaje coloquial en frases tales como “conforme a su forma de ser” o “según su forma de ser” cuyos giros idiomáticos significan, no la valoración objetiva del temperamento de un individuo ni la peculiaridad psicológica de un hombre, sino la reafirmación de una vida que consiste en existir.

Si la vida, en su devenir natural, en su despliegue necesario, tiende hacia su propio ocultamiento, pues a la vez aparece y desaparece según ciclos que se repiten con algún grado de regularidad, entonces “en la hermenéutica [de la facticidad] se configura para el existir la posibilidad de llegar a comprenderse y de ser ese comprender” (Heidegger, 2007: 33); y, más, se construye la opción de encontrar una interpretación que sea capaz de diluir la densidad de los encubrimientos que la vida se hace a sí misma. Por eso el tema de la investigación hermenéutica no puede ser otro que el comprender en tanto que modo de ser de la existencia humana.

¿Qué significa que el comprender (*Verstehen*) sea un modo de ser de la existencia humana? Que, antes que una forma de conocimiento distintiva, a saber, la forma de conocimiento propia de las ciencias humanas de la que había hablado Dilthey en su intento episte-

---

<sup>10</sup> Como anota Aspiunza, en su glosa a la traducción de la *Ontología*, *Dasein* “es el término central del Heidegger de esta época [...] El substantivo *Dasein* significa, entre otras cosas, ‘la vida, la existencia humana’, que es a lo que Heidegger apunta. El verbo correspondiente, *dasein*, dice, por supuesto, el ‘existir’, aún mejor, el ‘haber’ (lo que hay), pero, sobre todo, el ‘estar’...”. (Heidegger, 2007: 19).

mológico por legitimar el carácter científico de éstas, el comprender constituye uno de los rasgos esenciales de la existencia humana<sup>11</sup>. Esencial porque es gracias a la comprensión que se origina en la interpretación de la propia existencia que los seres humanos pueden aclararse y comunicarse la alienación de sí de que están íntegramente aquejados. En esa medida, dicho comprender es algo “que no tiene nada que ver con lo que generalmente se llama entender, un modo de conocer otras vidas; no es ningún actuar con... (Intencionalidad), sino un *cómo del existir* mismo” (Heidegger, 2007: 33), una especie de vigilancia del existir sobre su propia forma de ser. Por eso habría que decir que esta clase de comprensión es co-originaria del ser humano.

Co-originaria, puesto que ese ser que es cada uno de nosotros en cada caso existe, está-en-el-mundo, de una manera “circunspectivamente comprensiva”. La circunspección de la comprensión tiene que ver con el hecho de que el ser humano, a poco de nacer y comenzar a vivir, dirige su mirada en torno de sí, se topa con los objetos del mundo, traba comunicación con los demás, coexiste con ellos y aprehende, de manera no consciente, aquello que determina su situación existencial. Nada en esta fase sugiere que el ser humano empieza a vivir su vida fáctica analizando el mundo en el cual se desenvuelve, a semejanza de un observador tocado por preocupaciones conceptuales, por no decir vitales, que da por sentado que la vida, encerrada dentro de sus propios límites y con unos atributos especiales, existe más allá de sí, en un presunto “afuera” soberano que pudiera convertirse en objeto de investigación. Heidegger es enfático en señalar que “la relación entre hermenéutica y facticidad no es la que se da entre la aprehensión de un objeto y el objeto aprehendido, sino que el interpretar mismo es un *cómo posible distintivo* del

---

<sup>11</sup> En apoyo de estas consideraciones apuntemos que Gadamer, en su intento por descubrir las conexiones residuales de Heidegger con Dilthey y Husserl, afirmará que “comprender no es un ideal resignado de la experiencia vital humana en la senectud del espíritu, como en Dilthey, pero tampoco, como en Husserl, un ideal metódico último de la filosofía frente a la ingenuidad del ir viviendo, sino que por el contrario es la *forma originaria de realización del estar-ahí, del ser-en-el-mundo*” (Gadamer, 1996: 324-325). Así mismo, véase Gadamer (2003: 72-73). Y Bauman, en una dirección interpretativa similar, señalará que “existimos comprendiendo”, incluso sin necesidad de preocuparnos por encontrar un método infalible para agenciar una comprensión cabal, exhaustiva e inequívoca de las cosas del mundo (2007: 143-144).

propio vivir fáctico” (Heidegger, 2007: 33). Este ser que comprende de partida sin necesidad de considerarse a sí mismo como sujeto cognoscente para el que habría un objeto de conocimiento, a salvo de cualquier contaminación trivial, no es otra cosa, en principio, que un “sujeto *habitante* del mundo” (Ricoeur, 2004: 85), integrado a éste, arrojado a él. De ahí que “primero es necesario *encontrarse* (bien o mal), *encontrarse ahí* y *sentirse* (de una cierta manera) aun antes de orientarse” (Ricoeur, 2004: 86). Encontrarse en un mundo es la condición que precede la estructura de la comprensión<sup>12</sup>. En calidad de habitante de un mundo que no elige y como existente en él, el ser humano no puede sustraerse a las coacciones del tiempo y espacio que lo circundan. Lejos de poder asumir estas coordenadas bajo el modo del estar “allí afuera”, es forzoso que las considere como parte armónica de la totalidad del existir mismo.

Dicho comprender-situado aquí y ahora es, en este orden de ideas, un comprender relativo a los objetos que, junto con los hombres, pueblan densamente el mundo. Habitar el mundo, morar en él, encontrarse en situación, implica participar de un *continuum vital* que se caracteriza como algo ya existente. Al participar de dicho *continuum*, los seres humanos no pueden no toparse con útiles o implementos de vida que son el producto de quehaceres técnicos. Dichos objetos se hallan tan vinculados a la existencia, están tan íntimamente unidos a ella, que ordinariamente no se repara en ellos. “Y esto lo damos por sabido. Están ahí, naturalmente y no problemáticamente” (Bauman, 2007: 153). Como “seres a la mano”, los objetos que constituyen el mundo tienen por destino el uso, no el cuestionamiento de su realidad. Con otros términos, en nuestra condición de seres “arrojados” al mundo no tenemos que saber primariamente en términos conceptuales qué son esos cuchillos y tenedores que están a la mano para comer, ni mucho menos tenemos que nombrarlos lingüísticamente cada vez que vamos a comer, o no tenemos que saber de qué materiales está compuesto el mantel con

---

<sup>12</sup> En términos de Bauman, “la comprensión es un problema en el mundo, y si fuera posible resolverlo debe serlo en el mundo. La gente lo resuelve día tras día. Peor para los filósofos si se obstinan en creer que hay comprensión absoluta o verdad absoluta (eso existe sólo en un mundo imaginario)” (Bauman, 2007: 144).

el que la mesa del comedor aparece cubierta, ni si el mantel es el producto de una labor artesanal o industrial, y así con todo aquello que ya encontramos configurado cuando nacemos en el seno de una familia o de una comunidad política. Según Bauman, “*ser-a-la-mano* es la condición sin la cual es inimaginable el conocimiento de los objetos... Los objetos están plenamente dentro de mi mundo vital, sólo que rara vez expreso esa determinación... Estoy familiarizado con el significado de los objetos. Sé que el martillo está allí para martillar, que el perro está para jugar” (Bauman, 2007: 154).

El comprender primario que signa nuestra existencia, y que explica en cierto modo los fundamentos ontológicos de la hermenéutica de la facticidad, no es un comprender vacío de interpretación, sino un comprender que arrastra consigo el carácter de *ya-interpretado* (a lo cual Heidegger da el nombre de *prae-habere*, o haber-previo de la interpretación). Mal haría el hombre en acoger la creencia de que al ser arrojado al mundo, al encontrarse situado en él, el mundo brota y se manifiesta en una especie de esplendor virginal, ajeno a cualquier forma de captación preliminar. Para Heidegger, al revés, es inherente al ser de la facticidad el contar con interpretaciones precedentes o históricamente anteriores que forman parte de la vida misma. A resultas de este *ya-interpretado*, *pre-interpretado* o *comprender anticipado*, las cosas del mundo y los otros, aunque se nos resistan en la mostración de su ser más esencial, no se nos revelan fenomenológicamente, sin embargo, como completamente extrañas. Dado que al ser arrojados quedamos situados en el mundo, con otros y entre otros, con otras cosas y en medio de las cosas, comprendemos, sin necesidad de explicaciones teóricas o epistemológicas ulteriores, si no la razón de ser de los otros y las cosas, el para qué están ahí, bien como útiles que “están a la mano” para ser usados por nosotros en nuestro cotidiano vivir (Heidegger, 2006: 94 ss.), bien sea como entes intra-mundanos a disposición para el trabajo de la ciencia o la técnica.

De ahí que en Heidegger el comprender tiene que ver más bien con ciertas destrezas o pericias que tenemos para vérnoslas todos los días con las cosas del mundo. Destrezas o pericias, habilidades, artes incluso, para arreglárnoslas con los objetos del mundo y orientarnos

dentro de él. Comprender, dicho más puntualmente, denota una posibilidad, una capacidad posible, un *poder ser*. Según Gadamer, quien dice “*verstehet nicht zu lesen*, literalmente ‘él no entiende al leer’, dice tanto como que ‘no se orienta en la lectura’, esto es, no sabe hacerlo” (Gadamer, 1996: 325). Esa es la razón por la cual el comprender se dirige menos a la captación de un dato de la naturaleza que al discernimiento de una opción existencial. Se trata de una especie de competencia, de un saber-hacer en circunstancias concretas: “ser capaz de alguna cosa”, “hacer frente a ella”, “saber hacer algo”. Quien es capaz de tratar con tino a los demás, quien sabe hacer frente a las dificultades cotidianas, quien sabe arreglar un artefacto dañado, etc., no sólo cuenta con las experiencias y maestrías adecuadas sino que lo puede hacer. Antes que importar existencialmente la *cosa podida*, importa, dice Heidegger, “el ser en cuanto existir, el poder-ser” (Heidegger, 2006: 167); y dicho poder-ser constituye una posibilidad afectivamente determinada por temple anímico como la serenidad, el desagrado, el miedo, la preocupación o, al extremo, la conciencia de la finitud representada por la muerte.

A todas éstas, ¿por qué es relevante este comprender? El hombre natural no vería razonable esta pregunta, dado que en su ingenuidad para existir en el mundo racionalizaría los fenómenos del mundo en términos de acontecimientos azarosos o como productos de la contingencia. Para Heidegger, en cambio, “no es por azar que comprendemos al mundo con miras a su utilización” (Grondin, 2002: 142). Es porque al ser-ahí que somos le importa, le preocupa, en cada caso, el ser-ahí. La preocupación por su modo de vivir actual determina su ser-posible ulterior. Al tiempo que el *Dasein* está en el mundo ocupándose de algo, echando mano de los útiles que están a la mano para desplegar su propia ocupación, no puede dejar de pensar, de preocuparse por lo que acaecerá más adelante. El límite de ese tiempo venidero no es otro que la muerte. Diríase que desde el presente de su ocupación actual se proyecta, se comprende a sí mismo como viéndose en otras posibilidades de ser, realizando “uno u otro modo del comprender en lugar de otro. Por supuesto, un margen de incertidumbre y problematicidad caracteriza este momento, pues en él se cuelan, dirá Heidegger, todos los caracteres de ser: “cui-

dado, inquietud, miedo, temporalidad” (Heidegger, 2007: 36). En el reconocimiento de que este pro-yectarse es incierto, temporalmente incierto, más cuando se trata de un pro-yectarse en un “ser-arrojado previo”, se despliega la interpretación, pues tal incertidumbre representa la mayor exigencia de vigilancia de la existencia para sí misma.

Desplegarse significa, uno, intentar explicitar el haber previo de la comprensión, en cuanto soporte inicial de cualquier pro-yecto, y, dos, ayudar al comprender a formarse como tal en el camino, habida cuenta del trabajo que demanda el pro-yecto mismo. En palabras de Grondin, “la interpretación trata de ayudar al comprender previo a volverse transparente, pues se trata de evitar en lo posible el mal-comprenderse a sí mismo” (Grondin, 2002: 144). Por eso advertirá Heidegger que el cuestionar hermenéutico en este momento no es arbitrario ni se realiza a capricho. Tiene que ver esencialmente con la propia situación en cada caso, la cual no se puede calcular o exponer de antemano, o la cual no puede esclarecerse a sí misma apelando a enunciados teóricos. A la comprensión propia de las posibilidades de ser del *Dasein* Heidegger dará el nombre de *interpretación* (*Auslegung*, literalmente, exposición, “exposición de cosas a la venta”) (Grondin, 2002: 172).

La inferencia salta a la vista: interpretar es esclarecer lo dado en el comprender. El esclarecimiento no pasa primariamente por la tematización, no se expresa mediante enunciados, pues de ser así *veríamos* a los entes del mundo como objetos *allá afuera* dispuestos en su propia presencia para la comprensión. Por tal razón la interpretación que se apuntala en la comprensión constituye más un saber práctico que uno teórico y, asimismo, más un saber ante-predicativo que uno predicativo.

¿Qué ocurre cuando los objetos a la mano se nos resisten, cuando la familiaridad que esperamos encontrar en el mundo en el cual somos arrojados interrumpe su comparecencia habitual y produce un alto en nuestra comprensión circunspectiva de ese mismo mundo, o cuando, en una palabra, notamos que las cosas no son como debieran ser? Contamos con dos alternativas: primera, tendemos a restituir el equilibrio que las cosas a la mano han alterado, reempla-

zando, en el caso de los objetos, uno por otro, y propiciando de ese modo la continuación de nuestro comportamiento habitual, pues en últimas lo que pretendemos es que las cosas *vuelvan a tener sentido* para nosotros, en el entendido no articulado lingüísticamente de que “sentido es aquello [el horizonte] en lo que se mueve la comprensibilidad de algo” (Heidegger, 2006: 175 y 180); segunda: desarrollamos, como proceso derivado del comprender originario, del “cómo hermenéutico”, si no el conocimiento teórico, la articulación enunciativa de aquello que causa la incomprensión. En esa medida “comienzo a plantear, nos dice de nuevo Bauman, las preguntas cuando las cosas cesan de formar parte del mundo vital al cual estoy familiarizado y, por ende, se presentan ante mí como una cosa-en-sí-misma, un objeto extraño que debe ser considerado a través del análisis teórico” (Heidegger, 2006: 175 y 180). Tomo distancia de mi propia situación y considero el objeto, al que ya no veo como ser-a-la-mano solamente, sino también como pudiendo no estar allí o como pudiendo ser de un modo diferente. Mientras la primera alternativa es ante-predicativa, lo que no significa a-lingüística, la segunda es enunciativa o, si se prefiere, discursiva, pues ahora se trata de exponer expresivamente aquello que se resiste a la comprensión.

Es en este punto donde el discurso entra a operar. A juicio de Heidegger, el discurso forma parte constitutiva del *Dasein*, de la existencia humana, como existencial co-originario, junto con la disposición afectiva y el comprender. Diríase que, a la luz de una consideración ontológica, comprender, disposición afectiva y discurso son los tres caracteres específicos de lo humano. Allí donde y cuando el hombre dice algo, allí donde y cuando el hombre habla, vincula en lo dicho no sólo su expresión (en el sentido de hacer evidente, de mostrar, su temple afectivo), sino también aquello que comprende para sí y que quiere hacer comprensible a los demás.

Al asumir la noción de enunciado en Heidegger como un acto verbal articulador de sentido, podemos aceptar por qué todo enunciado, estructuralmente considerado, comporta tres significaciones fundamentales, a saber: pronunciación, predicación y comunicación.

*Pro-nunciación*, en el sentido de *hacer ver*, a través de indicios supra-segmentales (el tono de la voz, la modulación), nuestra inscripción afectiva, sintomáticamente expresiva, en el discurso, y en el sentido, igualmente, de notificación, de “poner delante una noticia, algo que hace accesible a los demás lo *que de otro modo no sería accesible a ellos*”; predicación, en cuanto que *el dis-currir* o la posibilidad de acción del *dis-curso*, no equivale a decir sólo nombres aislados, palabras aisladas, sino a decir algo que reúne sintéticamente, en unidad lingüística, en oración (*lógos*, entre los griegos), un nombre o frase nominal, que permite la función identificadora de un ente singular, y un verbo o núcleo verbal, que permite la función predicativa de entes universales; y comunicación, como un hacer patente a otros, con quienes estamos-en-el-mundo co-originariamente, aquello que hemos comprendido en la forma de una determinación oracional (Heidegger, 2006: 178-179).

Si el Heidegger de *Ser y Tiempo*, con base en estas distinciones, vuelve a tratar la cuestión del lenguaje, no es para recusar su distinción entre el *cómo apofántico* y el *cómo hermenéutico*, sino para remarcar el hecho de que el lenguaje, en tanto que articulación del esclarecimiento de sí mismo en enunciados, esto es, en estructuras predicativas, es secundario o derivado respecto al modo de ser hermenéutico.<sup>13</sup> Cualquier consideración epistemológica o metodológica que se haga en adelante, debe partir entonces de este reconocimiento.

Lo que en Dilthey era psicologismo comprensivo o aporía historicista, y en Husserl trascendentalismo comprensivo, en Heidegger será hermenéutica de lo factual, vale anotar, investigación dedicada a pensar menos el conjunto de reglas que habría de seguirse si queremos establecer el sentido de las objetivaciones del espíritu, o si queremos interpretar los significados de la historia o del mundo, que la estructura de ese ser que sólo existe en tanto que comprende el mundo al cual es arrojado y en el que puede ser algo distinto de lo que es. Extremando la comprensión quizás quepa decirse lo que afirma Ferraris: la hermenéutica de la facticidad es “una hermenéu-

---

<sup>13</sup> Cf. Heidegger, 2006, los párrafos 31, 32, 33 y 34.

tica de lo hermenéutico, en el sentido de que la existencia como interpretación adquiere un valor básico, que no es psicológico sino ontológico, ya que la autocomprensión del Ser-ahí es la autocomprensión de aquel ente único que se pregunta por el ser” (Ferraris, 2007: 189).

#### **-4-**

Tras Heidegger, lo que viene, finalmente, y en atención al punto de partida de este escrito, es menos un restablecimiento del lazo de continuidad con la tradición positivista que una radicalización de su ruptura, pues el ingreso de Gadamer al escenario del pensamiento implica la llegada de una nueva forma de encarar la actividad de la comprensión. Esa forma es una hermenéutica filosófica. No en vano, comprender, a juicio de Gadamer, es “captar lo que nos tiene prendidos” (Gadamer, 1994: 110). Si digo a alguien –o me digo– “comprendo”, afirmo no sólo que “aprehendo” algo sino también, cosa menos consciente, que *soy asido por la cosa*. Nadie que asevere que comprende algo y nadie de quien se predique que es una persona entendida en algo puede alegar que como sujeto permanece separado de su objeto. La comprensión, así considerada, es una experiencia que implica un doble movimiento: comprendo siempre algo (el carácter transitivo es inherente a la acción), y ese algo me *prende*, me *trama*, me *arropa* (metáforas todas con las que intentamos expresar el hecho de que permanecemos “en la cosa” comprendida o el hecho de que *vamos con ella*, por así decirlo). Nótese cómo en la composición lexicológica de la expresión, tanto el prefijo como el radical denotan una suerte de fusión unitaria que recuerda la noción de intencionalidad de Brentano y Husserl. Aunque por lo regular afirmamos que comprendemos, por lo regular también somos incapaces de establecer la manera como comprendemos y a veces, incluso, somos inhábiles para estipular el contenido puntual de lo comprendido. Razón le asiste a Gadamer cuando asegura que el comprender es un enigma; y más, “un enigma del cual vivimos” y el cual se renueva con cada acto gnoseológico que ejecutamos. En palabras de Grondin, dicho enigma se pone de manifiesto cuando intentamos dar

respuesta a esta pregunta incómoda: “¿Qué es lo que propiamente se entiende, cuando se entiende?” (Grondin, 2003: 39).

Este modo de definir la comprensión (con voces no exentas de misterio) acusa, según Gadamer, dos implicaciones. Primera: bajo una perspectiva filosófica, no importa mucho que el comprender se auxilie de una conciencia metódica, del tipo que ha promovido por ejemplo la ciencia moderna, para descorrer el velo que cubre el fenómeno mismo. Nada garantiza que con una labor de regulación de las maneras como operamos al momento de comprender lleguemos al fondo del comprender o que provistos de un montaje de acciones metódicas podamos alcanzar idealmente una comprensión perfecta, libre de equívocos y alejada de malentendidos. Por más que intentemos someter la experiencia de la comprensión a patrones técnicos de operación, en la esperanza de conjurar cualquier asomo de contingencia o animados por el deseo de controlar la totalidad de las variables que concursan en un momento dado, dicha experiencia se yergue refractaria a cualquier intento de normalización metodológica. En una palabra, “el fenómeno de la comprensión no sólo atraviesa todas las referencias humanas al mundo, sino que también tiene validez propia dentro de la ciencia, y se resiste a cualquier intento de transformarlo en un método científico” (Gadamer, 1996: 23). Segunda: no por ser un enigma que insufla de vida nuestra existencia cotidiana, el comprender escapa a la posibilidad de la reflexión. Antes bien, intentar comprender el fenómeno de la comprensión, al hilo de consideraciones de segundo orden, es el propósito básico de la hermenéutica filosófica.

Por eso otra manera de responder a la pregunta “¿qué es comprender?” consiste en considerar su carácter fenoménico (la filiación con el pensamiento fenomenológico vuelve a presentarse). En opinión de Gadamer, no hay comprensión que no sea del orden del acontecimiento. En cuanto acontecimiento, el comprender equivale a un captar de súbito, “algo que se apodera repentinamente de nosotros” (Gadamer, 1994: 182). Este captar inesperado nos produce una especie de destello cognoscitivo que puede desembocar en el esclarecimiento de las cosas. Quien comprende, entonces, vive la experiencia de un acontecimiento. Aun cuando no sepamos bien

cómo acontece la comprensión, sabemos que acontece. O, por lo menos, eso creemos. Y creemos saberlo, porque, inesperadamente, señala Gadamer, nos convertimos en “captadores”. En virtud de esa captación, asumimos la comprensión como “el elemento en el que respiramos y que nos permite entendernos unos a otros y compartir nuestras experiencias” (Grondin, 2003: 42). Dicho con palabras que recuerdan al Heidegger de la hermenéutica de la facticidad, la comprensión, en tanto que acontecimiento, es un existencial humano. Como existencial, trae consigo gozo, placer desinteresado, conciencia de participación, máxime cuando previamente hemos estado tras la pista de una situación problemática o de un problema (un texto incluso) que se resistía a nuestra comprensión. De ahí que aquel que comprende algo, “actúa como el niño que de repente se da cuenta de que es capaz de montar en bicicleta y que, por pura emoción, no se da cuenta de que va demasiado deprisa y de que va haciendo eses de un lado para otro” (Grondin, 2003: 43).

Para Gadamer, todo comprender, adicionalmente, implica un contacto con la verdad, una entre-visión de la *a-letheia*, concebida, en términos heideggerianos, como un des-ocultamiento. Esta concepción de la verdad, de raigambre griega (pues en ella se alían, sin distinción predicativa, las nociones de *physis* y ser), es mencionada por muchos autores como esa luz que ilumina, de pronto, una zona oscura. La iluminación es temporal, momentánea, episódica, dado que nunca elimina por entero la auto-enajenación. Aún así, se habla, cuando se quiere nombrar el acontecimiento de la comprensión, la captación de esa verdad, de “tener claridad” o “hallar claridad”. Decimos, por ejemplo, “ya es más claro”, “ahora sí comprendo” o “cuán cierto veo ahora el asunto”. No se trata aquí de considerar la verdad al modo como lo hace la lógica, es decir, mediante la expresión de proposiciones cuya referencia determina el valor de verdad de las mismas. Lejos de legitimar la correspondencia verdadera o falsa entre los enunciados y los referentes designados por ellos, la experiencia del comprender, según Gadamer, reclama una verdad enunciativa diferente; una verdad que “no puede ser verificada con los medios de que dispone la metodología científica” (Gadamer,

1996: 24) y que, no obstante, tolera ser examinada con miras a su posible legitimación filosófica.

Ello explica que una larga reflexión consagrada a pensar las implicaciones filosóficas de estas dos nociones -comprensión y verdad- en el ámbito de las llamadas ciencias del espíritu, sea lo que constituya el contenido objetivo de una obra como *Verdad y Método*. Comprensión, sí, pero no en los términos de Schleiermacher, vale anotar, como el arte técnicamente refinado de evitar el malentendido, ni en los términos de Dilthey, esto es, como “el proceso por el cual conocemos una vida interior a partir de signos dados sensiblemente desde fuera” (Dilthey, 2000: 66), cuyo desarrollo metodológico serviría para fundamentar adecuadamente las ciencias del espíritu; más bien, comprensión en términos de acontecimiento, y de acontecimiento estrechamente ligado a “la cosa misma” hacia la cual se orienta la comprensión. Y verdad, sí, pero no justificada en términos de método, y menos en atención al modelo de la conciencia metodológica desarrollada por las ciencias naturales (pues es un modelo que basa la explicación de los fenómenos en una presunta objetividad alcanzada al precio de una “comprensión a la distancia”<sup>14</sup>), sino encarada como experiencia por justificar en términos hermenéuticos. Respetuoso pero no menos crítico de la tradición y, concretamente de Dilthey, Gadamer, en fin, recobrará la noción de *conciencia histórica* (entendida como “el privilegio del hombre moderno de tener plena conciencia de la historicidad de todo pensamiento y de la relatividad de todas las opiniones” (Grondin, 2003: 42)) y propondrá un camino distinto al preconizado por Dilthey, no tanto para efectuar de una vez por todas la fundamentación metodológica de las ciencias del espíritu, cuanto para interrogarse si en ellas es posible hallar un tipo de verdad que no sea por fuerza el tipo de verdad al cual aspiran las ciencias naturales.

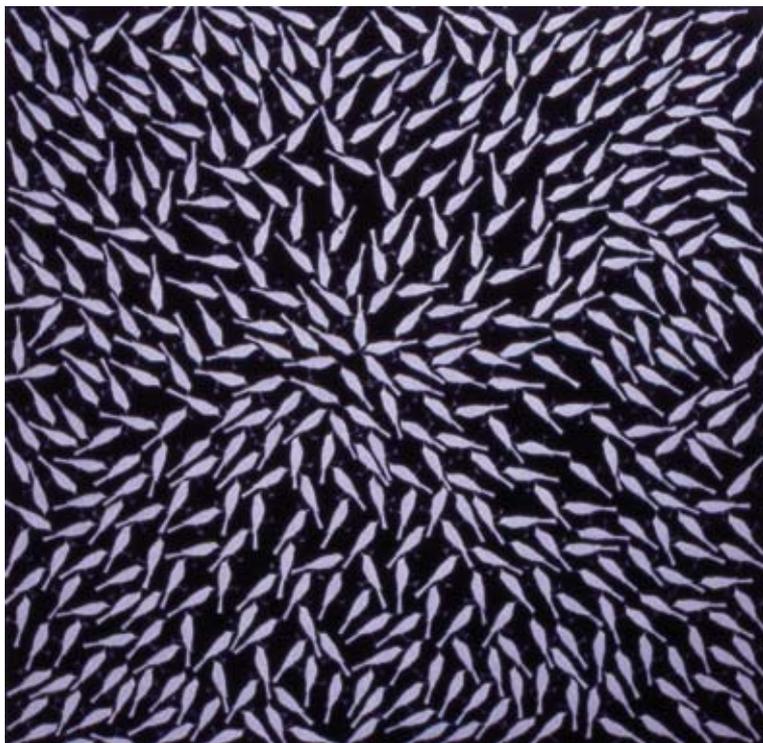
---

<sup>14</sup> “Sería un malentendido el ver en la hermenéutica de Gadamer un alegato ‘contra el método’ (como sucede, por ejemplo, con Paul Feyerabend, en su obra *Against Method*). Lo que censura no es la ciencia metódica como tal (lo cual sería necio), sino la fascinación que dimana de ello y que nos seduce a entender de manera puramente instrumental el entender, y así a errar en cuanto a entenderlo” (Grondin, 2003: 41).

Al llegar al término de nuestro objetivo, una cosa salta a la vista: cuesta trabajo concebir un ser humano cuya existencia vuelva la espalda a la comprensión. Merced a los trabajos de Dilthey, hemos visto que cualesquiera sean las producciones del espíritu, éstas reclaman de parte de los estudiosos una actitud comprensiva. En virtud de la fenomenología husserliana, parece estar claro que es preciso superar las restricciones de la “actitud natural” si queremos, vía la reducción fenomenológica operada por la conciencia trascendental, vérnoslas con las esencias de los fenómenos. Así mismo, gracias a los trabajos iniciales de Heidegger hemos tomado conciencia de que nuestras vidas están signadas originariamente por un comprender primario en virtud del cual habitamos el mundo de un modo circunspectivamente comprensivo. Y a resultas del proyecto gadameriano, del que apenas si esbozamos unas notas previas, hoy aceptamos que en el misterio de la comprensión algo hay del orden del acontecimiento. En cada caso considerado, el fenómeno de la comprensión humana, al ser pensado mediante el lenguaje, recubre matices diferentes. Dichos matices son los que le conceden un *lugar movedizo* al fenómeno mismo y, a su modo, son también los que están presentes en el lenguaje ordinario ■

## Referencias

- Bauman, Z. (2007). *La hermenéutica y las ciencias sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Dilthey, W. (1980). *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid: Alianza.
- Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica*. Madrid: Istmo.
- Fernández, S. (1997). *Fenomenología de Husserl: Aprender a ver*. [www.fyl.uva.es/~wfilosoff/gargola/1997/sergio.htm](http://www.fyl.uva.es/~wfilosoff/gargola/1997/sergio.htm), consulta: junio 30 de 2011.
- Ferraris, M. (2007). *Historia de la hermenéutica*. México: Siglo XIX.
- Gadamer, H-G. (1994). *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme
- Gadamer, H-G. (1996). *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (2003). *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos.
- Grondin, J. (2002). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.
- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. Madrid: Herder.
- Heidegger, M. (2006). *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2007). *Ontología: hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- Husserl, E. (s. f. e). *Lógica formal y lógica trascendental*. México D.F.: UNAN.
- Husserl, E. (1995). *Investigaciones lógicas II*. Barcelona: Altaya.
- Husserl, E. (1995). *Investigaciones lógicas I*. Barcelona: Altaya.
- Husserl, E. (1995). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México: F.C.E.
- Husserl, E (1997). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos.
- Husserl, E. (1962). *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- Kant, I. (2002). *Respuesta a la pregunta, ¿qué es la ilustración?* Bogotá: Señal que cabalgamos.
- Palmer, R. E. (2002). *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*. Madrid: Arco/libros, S.L.
- Ricoeur, P. (2004). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica
- Szilasi, W. (2003). *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Tapia, P. (1995). "Los amantes de la palabra", en: AA.VV. *Aproximaciones. Lecturas del texto*. Esther Cohen (editora): México: Universidad Nacional Autónoma de México.



---

Pájaro no come pájaro, 2005. Acrílico sobre lienzo, 158 x 158 cm.  
Jorge Julián Aristizábal



# El cuerpo: un modo de existencia ambiguo

## Aproximación a la filosofía del cuerpo en la fenomenología de Merleau-Ponty\*

Recibido: agosto 14 de 2011 | Aprobado: octubre 19 de 2011

Cruz Elena Espinal Pérez\*\*

cespinal@eafit.edu.co

**Resumen** Se trata de una aproximación a la filosofía del cuerpo a partir de la Fenomenología de la percepción de Maurice Merleau-Ponty. Partiendo del concepto de cuerpo fenomenal, hallamos una concepción del cuerpo como modo de existencia ambiguo. Para ello se desarrollan los siguientes apartados: La experiencia corpórea: percepción y objeto, el cuerpo fenomenal y la experiencia del espacio; temporalidad: retención y propensión; ser-del-mundo y el cuerpo como espacio expresivo. Se muestra cómo, a partir de la experiencia del propio cuerpo y contrario a la idea de un sujeto que se posee a sí mismo por la autocomprensión, esa ambigüedad del cuerpo y de la existencia desvanece las fronteras sujeto-objeto, actividad-pasividad, interioridad-exterioridad o espíritu-naturaleza.

### Palabras clave

Merleau-Ponty, cuerpo fenomenal, percepción, sujeto de la percepción, temporalidad, ser-del-mundo, fenomenología, intencionalidad, subjetividad y experiencia.

### Body: an ambiguous sort of being. Approach toward philosophy of body in Merleau-Ponty's phenomenology

### Abstract

This work is an approximation to the philosophy of body starting from Maurice Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception. Based on the concept of phenomenal body, we find a conception of body depicted as an ambiguous sort of being. The following sections are developed: the bodily experience: perception and object, the phenomenal body and the experience of space, temporality: retention and propensity, being-in-the-world and body as expressive space. So, from the experience of the own's body and against the idea of a subject who owns himself through self-understanding, it is shown how the boundaries between subject and object, activity and passivity, interiority and exteriority or spirit and nature vanish in the ambiguity of the body and the existence.

### Key words

Merleau-Ponty, phenomenal body, perception, subject of perception, temporality, being-in-the-world, phenomenology, intentionality, subjectivity, experience.

\* Este trabajo es un resultado de la investigación "Estudio de los conceptos cuerpo, subjetividad y lenguaje en la fenomenología y la ontología del filósofo Maurice Merleau-Ponty" (años 2010-2011) adscrita al grupo Estudios Culturales de la Universidad EAFIT, Medellín-Colombia.

\*\* Ph.D. en Filosofía, Universidad de Paris VIII, Francia. Ph.D. en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Profesora titular, Departamento de Humanidades, Universidad EAFIT, Medellín-Colombia.

## Introducción

Rastrear una filosofía del cuerpo en la obra de Merleau-Ponty nos exige remitirnos a dos momentos de su trabajo. En su primer periodo (1938-1945) se centra en una fenomenología del *cuerpo*, mientras que en el segundo periodo (años cincuenta) se proyecta hacia una ontología de la *carne*. En el momento inicial, tener como núcleo de reflexión la noción de *cuerpo* implicó “el descubrimiento de la encarnación constitutiva del sujeto [que] permite superar todas las versiones idealistas e intelectualistas de la percepción y poner así en evidencia la inscripción esencial del sentido en lo sensible.” (Barbaras, 2009b: 8). En el último periodo, la idea del sujeto encarnado polemiza la perspectiva de la filosofía de la conciencia buscando superar los límites de la *Fenomenología de la percepción*, que no pudo desprenderse completamente de la dicotomía *conciencia-objeto*. En *Lo visible y lo invisible*, el concepto *carne* va a implicar entonces, una redefinición del cuerpo, donde *cuerpo-carne* y *mundo* serán de la misma disposición ontológica. No obstante, es en la *Fenomenología de la percepción* donde la fenomenología del cuerpo contribuye a esclarecer los problemas relativos a la *percepción* y las tensiones dicotómicas de conceptos que han jugado un papel fundamental en la historia de la filosofía, tales como conciencia perceptiva y conciencia intelectual, *cogito* tácito y *cogito* expreso, estructura y significación, vida y pensamiento, o lo prerreflexivo y la reflexión. Para abordarlos, Merleau-Ponty recurre a los hallazgos de las ciencias relacionadas que le fueron contemporáneas, como si aspirara a una suerte de aval científico.

Una aproximación a la filosofía del cuerpo implica, por lo tanto, centrar nuestra atención en ese primer periodo –el de *La estructura del comportamiento* y *Fenomenología de la percepción*<sup>3</sup> – en el cual, un influjo muy importante proviene de la obra del psiquiatra y neuropsicólogo Kurt Goldstein (1878-1965), autor de *Der Aufbau des Or-*

---

<sup>3</sup> *La structure du comportement* (concluida en 1938 y publicada en 1942) corresponde a su investigación doctoral sobre la percepción y *Phénoménologie de la perception* (concebida en 1942 y publicada en 1945) es escrita como tesis de habilitación. Algunos expertos sostienen que ambos libros constituyen un único y mismo libro, aunque redactado en tiempos diferentes.

*ganismus –La estructura del organismo–* (1934), y del gestaltista Kurt Koffka (1886-1941), autor de *Principles of Gestaltpsychology* (1935). La psicología de la Gestalt, al contrario del sensualismo y del empirismo, confirma que nuestro conocimiento reposa en la percepción y que las sensaciones nos afectan como un todo. No obstante, es con Goldstein, duro crítico de algunos presupuestos gestaltistas, con quien Merleau-Ponty buscará superar los prejuicios criticistas sobre la percepción y confirmar que sólo se puede dar cuenta de la conciencia perceptiva mórbida partiendo de una psicología de la percepción en el sujeto normal. Como se puede apreciar desde los títulos, no es gratuito que *La estructura del comportamiento* haya recibido eco de *La estructura del organismo* de Goldstein. En este sentido, vale señalar que, en la primera,

las palabras «forma» y «estructura» no son exactamente homogéneas. [...] provienen de dos dominios distintos: la forma (*Gestalt*) nos reenvía originariamente al campo perceptivo [...] la estructura (*Aufbau*) nos reenvía al contrario a la biología organicista de Goldstein, y designa entonces no la ley de distribución de un dato perceptivo, sino el conjunto de constantes funcionales que organizan la actividad total de un organismo: tenemos entonces la estructura de *un comportamiento* o la estructura de *un organismo*.<sup>4</sup> (Bimbenet, 2004:54).

Ahora bien, el estudio de esas corrientes permite a Merleau-Ponty identificar que el gestaltismo no puede explicar la percepción porque desconoce un aspecto fundamental: *el cuerpo viviente*.

En el ámbito propiamente filosófico, la influencia más notable es la de Husserl,<sup>5</sup> quien dialogó con la matemática y la psicología de su tiempo para consolidar su método fenomenológico. En el prefacio de la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty plantea que

---

<sup>4</sup> A partir de esta cita contaremos con traducciones libres del francés, responsabilidad de la autora.

<sup>5</sup> Las relaciones de Husserl y Merleau-Ponty ameritan otros desarrollos que rebasan la pretensión de este artículo. Tampoco podemos desconocer el influjo de otros pensadores y corrientes en la obra de Merleau-Ponty. Desde los veinticinco años recorrió escuelas de psicología como el conductismo y la Gestalt, y se interesó en el trabajo de Piaget y Wallon; igualmente, en el campo de la psiquiatría, por los hallazgos de Freud y Goldstein. Y en el ámbito de la antropología social, estudió a Mauss, Durkheim y Lévi-Strauss, y en su último periodo, investigó la lingüística de Saussure. Finalmente, se distinguen algunas relaciones importantes que marcaron, de alguna manera, su obra, entre las cuales destacan Jean-Paul Sartre, Eugen Fink, Aron Gurwitsch y Ernst Cassirer.

el mayor descubrimiento de la fenomenología no es la noción de *intencionalidad* –como afirma Sartre– sino la de *reducción incompleta*. Es la mayor enseñanza de Husserl, que se expresa así: “Si fuésemos el espíritu absoluto, la reducción no sería problemática. Pero por estar en el mundo, porque incluso nuestras reflexiones se ubican en el flujo temporal que intentan captar [...] no hay ningún pensamiento que abarque todo nuestro pensamiento”. (Merleau-Ponty, 1985: 14) Por esta razón, la “reducción fenomenológica” no constituye una filosofía idealista sino existencial.

La importancia de las obras de Goldstein y de Husserl para Merleau-Ponty radica en que ambos coinciden en criticar la psicología y la filosofía de su época, esto es, las concepciones dualistas del sujeto (*cuerpo - alma*) y de la percepción (*sujeto perceptor - mundo percibido*). Ambos, por caminos diferentes, proponen un nuevo concepto de sujeto. Mientras Husserl plantea un nuevo modo de entender la conciencia, Goldstein confirma una nueva manera de concebir el organismo. En cierta forma, conciencia y organismo corresponderían en ellos, respectivamente, a la idea de *sujeto*. En Husserl, la conciencia perceptiva acoge una “unidad primordial”, anterior a cualquier escisión analítica entre el “sujeto” y el “mundo”. *Conciencia perceptiva-cuerpo-mundo* constituyen una unidad *intencional* en la experiencia de dar sentido y de actuar. Para Goldstein, por su parte, el “organismo” es un todo organizado, una estructura (*Aufbau*), en la que cada uno de sus segmentos comporta interdependencia funcional con los demás. En consecuencia, el organismo no es la suma de sus partes sino el conjunto de todas ellas imbricadas entre sí. Como veremos en Merleau-Ponty, esa totalidad orgánica está implicada en todas las acciones y las reacciones del sujeto. De ahí que, desde esta perspectiva, no exista separación entre lo “somático” y lo “psíquico” sino una unidad originaria: el *organismo como estructura viviente* integrada armoniosamente con la situación vital en la que se halla. En suma: Merleau-Ponty comparte la misma concepción de Husserl y Goldstein, en la cual se postula la existencia de un tercer término *entre* lo psíquico y lo fisiológico, una *tercera dimensión* que corresponde a la existencia o a la conciencia-mundo. Y esa introducción de la corporalidad en la esencia de la subjetividad se fun-

damenta, para Merleau-Ponty, en el rol indispensable que cumple el cuerpo (su comportamiento, su motricidad y su gestualidad) en la captación o dación de sentido.

Las investigaciones en fisiología goldsteiniana son fundamentales porque confirman que el *sujeto del comportamiento* no es un cuerpo objetivo, sino una *actividad orientada* que indica un *ser-en-el-mundo particular*, diferente de la conciencia pura. Cuando el término *comportamiento* se libera de los positivismos behavioristas, se torna en un concepto estratégico para la filosofía, en parte porque esta noción

más allá de no traer en sí misma la distinción entre lo «psíquico» y lo «orgánico», también era usada en física, biología y psicología, permitiendo definir las propias ideas de lo físico, lo vital y lo psíquico. Además, en los tres usos, estaba referida a la noción de estructura y volvía posible su tratamiento dialéctico y no causal del comportamiento. (De Souza, 1999: 73)

El análisis de la noción de *comportamiento* revela que el cuerpo está orientado hacia el mundo, de una manera “natural”, aún antes de la emergencia de la conciencia reflexiva. Por eso, a juicio de Merleau-Ponty, los resultados de las indagaciones en fisiología señalan que el cuerpo comporta una visión pre-objetiva del mundo y, en ese sentido, estamos frente a un nuevo *cógitto*, cuya sede estaría en lo que Merleau-Ponty llama el cuerpo fenomenal, es decir, el cuerpo en cuanto percibido como propio:

el «cuerpo fenomenal» tiene en la *Fenomenología de la percepción* una posición central debido a su calidad de encarnación de la conciencia o del *cogito*. [...] El *cogito* no designa el hombre como conciencia o subjetividad. Denota la dimensión en la cual la filosofía recoge el sentido de la experiencia y lo eleva, por la expresión, al rango de un *acquis pour toujours*. (Dupond, 2001: 8).

Para Merleau-Ponty, el *cogito* no se puede reducir a los presupuestos de la filosofía reflexiva, más bien en su fenomenología va a marcar un viraje hacia la idea de que la experiencia se retoma a sí misma y busca pensar su verdad. Lo que significa que el *cogito* perma-

nece en la articulación del *campo fenomenal* y del *campo trascendental*, dicho de otra manera, es un concepto válido y fundamental para la fenomenología por ser la *juntura* de la experiencia y la verdad. El *cogito* racionalista, por su parte, es ciego ante la diversidad de la experiencia y niega de manera paradójica la validez del testimonio de la conciencia. Por contraste, en la *Fenomenología de la percepción*, el *cogito* es inherente al cuerpo y al mundo, una inherencia anclada a una subjetividad indeclinable. De esta manera, se emprende la crítica a la filosofía reflexiva:

El peligro de la reflexión es que en lugar de recoger lo irreflexivo tal como se da lo reinterpreta a la luz de categorías del pensamiento objetivo. La reflexión arriesga falsificar lo irreflexivo. La ambición de la reflexión fenomenológica, por contraste con la reflexión idealista es iluminar lo irreflexivo con su propia luz, en lugar de sustituir a lo irreflexivo. (Dupont, 2004: 5)

Como veremos, en la *Fenomenología de la percepción*, el problema del *cogito* tácito encuentra salida con la “temporalidad”: *una síntesis temporal que nunca culmina*, que en cierta forma es “rota” por aquello que unifica. De ahí que la conciencia se presente como unificación de una posesión y una desposesión: “En la conciencia, el aparecer no es ser, sino fenómeno.” (Merleau-Ponty, 1985: 311). El verdadero *cogito* es la conciencia, la cual no es “pro-posición de sí ni ignorancia de sí”, se trata siempre de la conciencia de una “cosa”, de algo que se muestra, y es en este sentido que hay fenómeno. Es un “nuevo cogito” que admite la verdad pero también la ilusión o el error revelados porque es siempre una vivencia vivida por mí, en la que la “presa” nunca es total y mi ser no se reduce a aquello que se me aparece: *lo vivido es siempre ambivalente y la percepción ofrece desde ella misma su propia verdad*. Visto así, percibir “es empeñar de una vez todo un futuro de experiencias en un presente que en rigor jamás lo garantiza, es creer en un mundo” (Merleau-Ponty, 1985:312).

## 1. La experiencia corpórea: percepción y objeto

En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty diferencia el *cuerpo objetivo* que conserva el estatuto de “cosa” y es objeto para

la ciencia, y el *cuerpo fenomenológico*, esto es, el “propio cuerpo”, que a diferencia de los objetos, que puedo apartar de mi campo visual, percibo constantemente<sup>6</sup>. El cuerpo es un objeto que “está siempre conmigo”. Es imposible explorarlo y siempre se presenta ante mí bajo el mismo ángulo. Por esta razón, mi cuerpo nunca podrá ser un objeto, nunca está “completamente constituido” y sólo gracias a él existen los objetos: “La presencia y ausencia de los objetos exteriores solamente son variaciones al interior de un campo de presencia primordial, de un dominio perceptivo sobre los que mi cuerpo tiene poder.” (Merleau-Ponty, 1985: 110).

Plantearse como objetivo dilucidar una filosofía del cuerpo en la obra de Merleau-Ponty, y de manera particular, desde su *Fenomenología de la percepción*, implica considerar los problemas de la *percepción* y del *objeto*. Para el autor francés, el *comportamiento es siempre perceptivo*. La percepción no es un comportamiento entre otros, sino el modo de ser de toda actuación, puesto que en esencia todo comportamiento es de un *sujeto viviente*, y este sujeto es un *ser corpóreo* en medio del mundo. Por ende, fenomenológicamente hablando, vivir corpóreamente en este mundo significa estar comprometido con él en una experiencia *corpóreo-perceptivo-práctica*. Esa experiencia perceptiva asegura que el sujeto comprenda el *sentido de la situación* y ello no proviene de una especie de conciencia ideal que él posea de antemano. La comprensión surge de la propia actuación corpóreo-perceptiva de ese momento, en medio de la situación-que-está-percibiendo-desde-sí: *el ser es sinónimo de estar situado*. Y en este comportamiento situacional, el sentido es, pues, vivido.

A través de la percepción se llega al objeto, y se trata de un “objeto ya constituido”: se halla siempre cargado por “todas las experiencias que del mismo hemos tenido o podríamos tener.” (Merleau-Ponty, 1985: 87). La experiencia perceptiva revela que el origen del objeto –*la aparición del ser*– se produce en nuestra experiencia, y es así como hay *para nosotros un en-sí*. Es el cuerpo el que impulsa los

---

<sup>6</sup> Si bien la psicología clásica distingue el cuerpo de los objetos, según Merleau-Ponty, no logra sacar de ello consecuencias filosóficas. Esto sucede porque tiene como referente un pensamiento impersonal, que la ciencia usa cuando separa en las observaciones lo relativo a la situación del observador y las propiedades del objeto absoluto.

hilos intencionales ligados a su contexto inmediato, y eso sucede porque en el cuerpo se halla “tanto al sujeto perceptor como al mundo percibido”. (Merleau-Ponty, 1985: 91).

Si queremos responder cómo es que percibimos<sup>7</sup> debemos reconocer, en primer lugar que el “yo empírico” y el “cuerpo” no son objetos, nunca pueden serlo completamente. En segundo lugar, ese yo trascendental, esas posibilidades de fuga y libertad que abre la reflexión, no vienen dadas de antemano ni se adquieren de forma absoluta. En tercer lugar, nunca puedo decir “yo” absolutamente, pues todo acto de reflexión cuenta con un fondo: la vida de conciencia prepersonal. El pensamiento objetivo no reconoce esas tres condiciones y tampoco puede explicar el *sujeto de la percepción* porque trata esta como un acontecimiento dado en un mundo ya definido. Como lo demuestra Merleau-Ponty, el *sujeto de la percepción* no se puede explicar por la presencia de *estímulos* –según la física– ni por los órganos de los sentidos –según la biología–. Tampoco es un evento que responda a la categoría de causalidad; más bien, supone una “re-creación o una re-constitución del mundo en cada momento” (Merleau-Ponty, 1985: 223), para lo cual se dispone de un *campo perceptivo* presente y actual, una superficie de contacto con el mundo que cubre la subjetividad.

Ahora bien, ¿Cuál es la relación que se establece entre el objeto y el ver? ¿Qué caracteriza el acceso al objeto? Según Merleau-Ponty, todo objeto dispone de *horizontes* o de aquello que asegura su identidad en el curso de la exploración, lo que equivale a tener una “perspectiva” o un “medio” del que se sirve el objeto para esconderse o revelarse. A través de la mirada, se accede al universo de seres que *se muestran* y el sujeto fija el objeto –se ancla en el objeto–, lo “habita” captando todas sus fases según se presenten. Aunque el *horizonte* permite la captación del sistema de cosas, la mirada sólo *pro-pone* una cara del objeto. Igualmente pasa con la percepción del tiempo, pese a que el presente contenga en sí los tiempos pasado y futuro,

---

<sup>7</sup> Para el intelectualismo, el acontecimiento de la percepción corresponde al Ego trascendental. Contradice las tesis empiristas subordinando el sistema de la experiencia –mundo, cuerpo propio y yo empírico– a un pensador universal, no obstante y según Merleau-Ponty, las relaciones entre esos términos, al igual que para el empirismo, siguen siendo de causalidad.

sólo los tiene en “intención”, es decir, el pasado sólo sería aquello que ahora veo y tal vez ya se encuentre alterado, y en el futuro es muy posible que se transforme el presente que ahora vivo:

el sistema de la experiencia no está desplegado ante mí como si yo fuese Dios, es vivido por mí desde cierto punto de vista, no soy su espectador, formo parte del mismo, y es mi inherencia a un punto de vista lo que posibilita, a la vez, la finitud de mi percepción y su apertura a un mundo total como horizonte de toda percepción. (Merleau-Ponty, 1985: 317).

De ahí que para Merleau-Ponty, la “síntesis de los horizontes” sólo es hipotética, sólo puede llegar a ser certera y precisa en la “circunstancia inmediata del objeto”. Visto así, el horizonte no puede dar cuenta de un testimonio exacto, “deja al objeto inacabado y abierto como lo es, en efecto, en la experiencia perceptiva. A través de esta apertura transcurre, fluye, la sustancialidad del objeto.” (Merleau-Ponty, 1985: 90) Y de esta forma, “la filosofía comienza por poner entre paréntesis la inauténtica exterioridad del mundo a la cual nos adherimos espontáneamente, para sólo moverse a partir de ahora en el orden de la inmanencia transcendental, es decir, del mundo en tanto que es percibido por mí, o mejor en tanto que es constituido por mí” (Da Silva-Charrak, 2005: 48).

Entonces tenemos que el *sujeto de la percepción* no es un estado ni una cualidad, tampoco es la conciencia de un estado ni de una cualidad. Situación que se puede apreciar a través del ejemplo de lo que sucede en la percepción de los colores, donde cada color comporta un valor motor definido y las sensaciones “se ofrecen con una fisiología motriz, están envueltas en una significación vital” (Merleau-Ponty, 1985: 225) y corresponden a cierta manera de *ser-del-mundo*. Se da, pues, un “acompañamiento motor” de las sensaciones, una comunicación entre el “lado perceptivo” y el “lado motor” del comportamiento que no implica una relación de causalidad: “El sensor y lo sensible no están uno frente al otro como dos términos exteriores, ni es la sensación una invasión de lo sensible en el sensor. Es mi mirada lo que subtiende el color, es el movimiento de mi mano lo que subtiende la forma del objeto.” (Merleau-Ponty,

1985: 229). Los colores son vividos por el cuerpo, y las sensaciones de colores y las reacciones motrices no son hechos distintos. En esa sincronía se confirma que toda sensación es *intencional*, se apoya ciegamente en algo que es reconocido como familiar por mi cuerpo, y no está constituida plenamente porque es un saber que se reanuda constantemente. Igualmente, aquello percibido no es “ser puro”, es sólo un momento de mi historia individual: “Lo dado no es la cosa sola, sino la experiencia de la cosa, una trascendencia en una estela de subjetividad, una naturaleza que transparece a través de la historia” (Merleau-Ponty, 1985: 339). El sujeto reconstituye la sensación contando con sedimentos de constituciones previas, es un poder natural<sup>8</sup> que el autor define como un hueco o un *pliegue que se ha hecho y que puede deshacerse*.

Como puede apreciarse, lo que está en juego en *la Fenomenología* es la superación de la dicotomía del “para-sí” y del “en-sí”, y este empeño implica considerar dos principios fundamentales. El primero se expresa en que *toda percepción se da en una atmósfera de generalidad y se nos da como anónima*: “la sensación necesariamente se aparece a ella misma en un medio contextual de generalidad, viene de más acá de mí mismo, depende de una *sensibilidad* que la precedió y que la sobrevivirá.” (Merleau-Ponty, 1985: 231). En consecuencia, toda sensación es única, e interesa no a mi propio ser, del que soy responsable, sino a otro yo que se ha abierto al mundo y ha sincronizado con algunos de sus aspectos.

El segundo principio plantea que la “sensación solamente puede ser anónima porque es parcial. Quien ve y quien toca no es exactamente yo mismo, porque el mundo visible y el mundo tangible no son el mundo en su totalidad.” (Merleau-Ponty, 1985: 231). El objeto nunca se agota, cuando lo experimentamos hay algo de él que permanece intrapable, y lo mismo sucede con el sujeto, el yo que ve o toca es un yo familiarizado con un cierto sector del ser y por esa razón, es capaz de acertar el movimiento necesario a la percepción.

---

<sup>8</sup> Ese poder natural nos remite al concepto de *naturaleza*, que ocupa un lugar relevante en la obra de Merleau-Ponty. Algunos estudios –por ejemplo, *Nature et humanité* de Bimbenet– se han dedicado a dilucidar la incidencia e interpretaciones de ese concepto en la fenomenología y la ontología merleau-pontiana. La concepción de la naturaleza como pliegue o estrato del ser que aparece en *la Fenomenología de la Percepción* encuentra sus primeros desarrollos en *La Nature* (Merleau-Ponty, 1995).

En suma, estos dos principios se resumen en la idea según la cual, *toda sensación pertenece a cierto campo*. Por ejemplo, disponer de un campo visual implica tener acceso al sistema de los seres visibles, dispuestos a mi mirada bajo un contrato primordial, por un don de la naturaleza. Lo anterior equivale a decir que la visión es *prepersonal*. La visión igualmente es limitada, sujeta a la actualidad y a un horizonte de cosas no vistas. “La visión es un *pensamiento sujeto a cierto campo*, y es a eso que se llama un *sentido*.” (Merleau-Ponty, 1985: 232) Y ese sentido se halla sin la intervención de una operación constitutiva.

En efecto, tener experiencia del mundo es estar ante una totalidad abierta cuya síntesis no puede completarse. Además, experimentamos un yo, no como subjetividad absoluta, sino “indivisiblemente deshecho y rehecho por el curso del tiempo.” (Merleau-Ponty, 1985: 235). Lo que resalta aquí es el problema del tiempo, donde el pasado y el futuro se me escapan entre zonas impersonales: “La contradicción que nos hallamos en la realidad del mundo y su inacabamiento, es la contradicción entre la ubicuidad de la consciencia y su empeño en un campo de presencia [...] Esa ambigüedad no es una imperfección de la consciencia o de la existencia, es su definición.” (Merleau-Ponty, 1985: 345) En suma, *la unidad del sujeto o la del objeto no son reales, sólo son hipotéticas en el horizonte de la experiencia*. En efecto, tener experiencia del mundo es estar ante una totalidad abierta cuya síntesis no puede completarse. Es a través de la experiencia que se da el comienzo del conocimiento, sin probabilidad de distinguir los planos de las verdades a priori y de las verdades de hecho. Para Merleau-Ponty, la experiencia es otra forma de designar el “fenómeno original”, la “apertura al mundo” o el “contacto ingenuo con el mundo”: “la percepción originaria es una experiencia no-tética, preobjetiva y preconsciente” (1985: 257), y es la instancia donde se decide toda verdad.

A través de la experiencia sensorial, los objetos interrogan todos los sentidos, y éstos se comunican entre sí abriéndose a la estructura del objeto. Por ende, la síntesis corresponde al cuerpo fenomenal y no al cuerpo objetivo. El cuerpo fenomenal proyecta a su alrededor un “medio”, asegurado por la comunicación dinámica de sus partes

y de sus receptores, los mismos que contribuyen con su sinergia a la percepción del objeto. “No es el sujeto epistemológico quien efectúa la síntesis, es el cuerpo cuando escapa a su dispersión, se recoge, se dirige con todos los medios a un término único de su movimiento, y cuando se concibe en él una intención única mediante el fenómeno de sinergia.” (Merleau-Ponty, 1985: 247). La *intencionalidad*, por lo tanto, no es un pensamiento o la acción de una conciencia –síntesis intelectual–, sino que dispone de ese saber que el cuerpo tiene de sí mismo.

La síntesis perceptiva cuenta con la unidad prelógica del *esquema corpóreo*. Con esta noción se describe de una manera nueva no sólo la unidad del cuerpo, sino también la unidad de los sentidos y la unidad del objeto. A través del *esquema corpóreo*, el objeto percibido se ofrece como trascendente: “Lo que constituye la «realidad» de la cosa es, pues, precisamente aquello que la hurta a nuestra posesión. La aseidad de la cosa, su presencia irrecusable y la ausencia perpetua en la que se atrinchera, son dos aspectos inseparables de la trascendencia.” (Merleau-Ponty, 1985: 248). Ahora bien, si la cosa es un término trascendente de una serie abierta de experiencias, el sujeto de la percepción, por su parte, comporta una unidad abierta e indefinida del esquema corpóreo, y es una condición que se relaciona con la unidad de los sentidos. Mi cuerpo no está compuesto de la suma de órganos yuxtapuestos, es un sistema sinérgico cuyas funciones se instalan en el movimiento del ser-del-mundo. De ahí que pueda ver sonidos o escuchar colores como vivencia de modalidades de existencia. Los aspectos sensoriales del cuerpo son inmediatamente simbólicos uno de otro en tanto el cuerpo es un sistema de equivalencias y transposiciones intersensoriales, que hace que los sentidos se comprendan entre ellos.

Recogiendo lo anterior, tenemos que entre nosotros y el objeto media un saber latente que el cuerpo utiliza, y también sabemos que el objeto es inagotable. La percepción tiene algo de anónima en el sentido de que reanuda la experiencia adquirida sin cuestionarla, y el sujeto perceptor no se despliega frente a sí mismo como una conciencia. En esa reanudación subyace el problema del tiempo. El sujeto perceptor comporta una densidad histórica porque la síntesis

perceptiva es una síntesis temporal, en efecto, para Merleau-Ponty, la *subjetividad es temporalidad*. Para pensar esta doble pertenencia del tiempo al “sí-mismo” y al “mundo”, Merleau-Ponty articula en la percepción el tiempo natural y el tiempo histórico. Veamos:

la percepción ratifica que se halla en el orden de la historia y sin embargo también en el orden de la naturaleza, su temporalidad es una prehistoria: la percepción hace aparecer, atrás de ella, en el sentido de la dispersión temporal, una temporalidad del orden de lo vital o del orden físico y delante de ella, en el sentido de la síntesis temporal, una temporalidad del mundo histórico. Es pues en la percepción, en el sentido del fenómeno original de la apertura del mundo, que puede aparecer la estructura completa del tiempo, en la cual el tiempo natural y el tiempo histórico sólo son momentos unilaterales y derivados. (Dupond, 2004: 62).

En la primera percepción se ostenta un pacto antiguo entre el sujeto y el mundo, es decir, mi historia reposa en una prehistoria, mi existencia personal continúa una tradición prepersonal:

Hay, pues, otro sujeto debajo de mí, para el que existe un mundo antes de que yo esté ahí, y el cual señalaba ya en él mismo mi lugar. Este espíritu cautivo o natural es mi cuerpo, no el cuerpo momentáneo, instrumento de mis opciones personales y que se consolida en tal o cual mundo, sino el sistema de “funciones” anónimas que envuelven toda fijación particular en un proyecto general. (Merleau-Ponty, 1985: 269)

Se trata de una adhesión al mundo a favor del ser que interviene desde mi nacimiento, una comunicación con el mundo más antigua que el pensamiento, y que se constata desde la corporeidad.

Tenemos entonces que sólo a través del proceso perceptivo se puede acceder a una “verdad” del mundo, y eso es posible, porque se cuenta con el cuerpo y el contacto pre-reflexivo con el mundo. En suma, *el cuerpo es pura actividad productora de sentido*, se orienta hacia la verdad sin pasar por la reflexión o por vía de una actitud analítica. En este acercamiento, se da el problema de la “resistencia” al que se enfrenta la verdad de la reflexión, y se expresa en dos situaciones: de un lado, una historia irreflexiva de la reflexión, la alteridad del

cuerpo pre-reflexivo que remite a un pasado originario y general –la prehistoria del cuerpo– y que precede y funda *mi* lugar en el mundo. De otro lado, la resistencia dada en la relación cuerpo-mundo, donde el cuerpo es connatural al mundo y extrae del mundo su verdad, y las cosas se abren al cuerpo –son correlato de mi cuerpo–, y son trascendentes al cuerpo –rechazan mi cuerpo–; se trata de una contradicción entre inmanencia y trascendencia en nuestro acceso a lo real. En conclusión, la verdad comprende aquello que le precede y aquello que le excede. La percepción,

que me abre a un mundo, sólo puede hacerlo rebasándome y rebasándose, es necesario que la «síntesis» perceptiva sea inacabada, no puede ofrecerme una «realidad» más que exponiéndose al riesgo del error, es absolutamente necesario que la cosa, si ha de ser cosa, tenga para mí unos lados ocultos, y es por eso que la distinción de la apariencia y de la realidad tiene su lugar en la «síntesis perceptiva». (Merleau-Ponty, 1985: 387)

Igualmente sucede cuando se trata de una conciencia transparente a sí misma, que para Merleau-Ponty sería una ilusión como sucede en el caso del que está enamorado o el que sueña:

El criminal no ve su crimen, el traidor su traición, no porque existan en el fondo de él como representaciones o tendencias inconscientes, sino porque son otros tantos mundos relativamente cerrados, otras tantas situaciones. Si estamos en situación, estamos circundados, no podemos ser transparentes para nosotros mismos, y es necesario que nuestro contacto con nosotros mismos no se haga más que en el equívoco. (Merleau-Ponty, 1985: 391)

Como puede apreciarse, nuestro conocimiento del mundo y de nosotros mismos es siempre parcial, está *condicionado* por el hecho de *ser-del-mundo* y estar condicionados por él, y en ese sentido, sólo accedemos al ser tal y como es vivido, es decir, a fracciones del mundo que trascienden las categorías del pensamiento objetivante.

## 2. El cuerpo fenomenal y la experiencia del espacio

Para Merleau-Ponty, la existencia espacial es “condición primordial de toda percepción viviente” (1985: 126). El *cuerpo feno-*

*menal* es espacial y está en el espacio donde se da el reencuentro primordial con el ser, una percepción viviente que habita el espacio y anuncia un lazo indisoluble entre las “cosas” y “yo”. Para entender las implicaciones de la *espacialidad del cuerpo* se precisa reconocer que el cuerpo está compuesto de partes que se relacionan entre sí de una manera original, y que se sostiene de manera indivisa. Aquí es importante la teoría del “esquema corpóreo”<sup>9</sup> por ser implícitamente una teoría de la percepción. El esquema corpóreo es una forma indivisa o una *Gestalt*, es decir, un fenómeno en el cual el todo es superior a las partes. Una totalización de la experiencia cinestésica que arrastra con la unidad dinámica que garantiza que mi cuerpo se manifieste como postura en vista de tareas actuales o posibles, es un sistema de equivalencias que hace que las distintas acciones motrices puedan ser transpuestas, y su espacialidad no es como la de los objetos una espacialidad de posición sino una *espacialidad de situación*. Cuando sostengo la pipa en mi mano, tengo conocimiento de donde están mi mano, mi pipa y mi cuerpo, y ese “aquí” no va a designar una posición con relación a coordenadas exteriores, más bien se trata de “la instalación de las primeras coordenadas, el anclaje del cuerpo activo en un objeto, la situación del cuerpo ante sus tareas.” (Merleau-Ponty, 1985: 117). El espacio corpóreo y el espacio exterior constituyen un sistema práctico, dónde el corpóreo es el fondo, es “la oscuridad de la sala necesaria para la claridad del espectáculo, el fondo de somnolencia o la reserva de potencia vaga sobre los que se destacan el gesto y su objetivo, la zona de no-ser *ante la cual* pueden aparecer unos seres precisos, figuras y puntos.” (Merleau-Ponty, 1985: 117). Ahora bien, en la relación entre el objeto percibido y mi percepción se vinculan espacio y tiempo:

---

<sup>9</sup> Según Merleau-Ponty, esta noción debe superar la concepción asociacionista de los psicólogos y la visión de la psicología de la Gestalt. Mientras para la psicología, el esquema corpóreo se desarrolla en el curso de la infancia como resultado de asociaciones de contenidos táctiles, cenestésicos y articulares, dados en la experiencia; para la psicología de la Gestalt, se trata de una toma de conciencia acerca de mi mundo intersensorial. Según Bimbenet (2004), la noción de *esquema corporal* proviene de la lectura de Merleau-Ponty de *L'image de notre corps* (1939) de Jean Lhermitte, y se define como “la imagen de sí” de nuestro cuerpo, a través de la cual, el cuerpo se da cuenta en él mismo de sí mismo, por una forma de conocimiento nativo de sí y que sólo puede interesar a una fenomenología dirigida hacia el sentido naciente de nuestra experiencia.

El «orden de los coexistentes» no puede separarse del «orden de los sucesivos» o, más bien, el tiempo no es sólo consciencia de una sucesión. La percepción me da un «campo de presencia», en un sentido amplio que se extiende en dos dimensiones: la dimensión aquí-allí, y la dimensión pasado-presente-futuro. La segunda hace comprender la primera. (Merleau-Ponty, 1985: 280).

Las enfermedades de la motricidad ilustran la forma en que el cuerpo en movimiento asume activamente el espacio y el tiempo. Y es así porque la motricidad tiene el poder de dar sentido (*Sinngebung*): “La motricidad es la esfera primaria en donde se engendra, primero, el sentido de todas las significaciones (*der Sinn aller Signifikationen*) en el dominio del espacio representado”. (Merleau-Ponty, 1985: 159). De ahí que para Merleau-Ponty, *la intención deviene inmediatamente movimiento*. Cuando el enfermo lleva su mano a un punto doloroso de su cuerpo se da el encuentro entre su *mano fenomenal* y el punto doloroso de su *cuerpo fenomenal*. Entre la mano y el punto se produce una relación vivida en el sistema natural del propio cuerpo. Incluso, cuando se adquiere una habitud se renueva el esquema corpóreo porque el cuerpo es el que “atrapa” (*kapiert*) y “comprende” el movimiento. De ahí que el objeto de la percepción sea una *fórmula motriz*, un transcurrir pragmático que convoca a mi cuerpo a determinado comportamiento.

Así como el hábito motor explica la naturaleza del espacio corpóreo, la habitud permite comprender la síntesis general del cuerpo. Para entender esa síntesis se debe partir del análisis de la espacialidad corporal, lo cual nos conduce a considerar que aquello que se constata respecto del propio cuerpo igualmente sucede en las cosas percibidas: “la percepción del espacio y la percepción de la cosa, la espacialidad de la cosa y su ser de cosa, no constituyen dos problemas distintos [...] La espacialidad del cuerpo es el despliegue de su ser de cuerpo, la manera como se realiza como cuerpo.” (Merleau-Ponty, 1985: 165). Igualmente, la unidad del cuerpo se corresponde con la estructura del tiempo. Las partes de mi cuerpo, sus aspectos visuales, táctiles y motores no están simplemente coordinados ni se realizan progresivamente de manera acumulativa; esa acumulación sucede de “una vez por todas en mí: son mi mismo cuerpo” (Merleau-Ponty,

1985: 166). Esa unidad del propio cuerpo se explica en la medida en que el propio cuerpo se interpreta a sí mismo:

Aquí los «datos visuales» solamente aparecen a través de su sentido táctil, los datos táctiles a través de su sentido visual, cada movimiento local sobre el fondo de una posición global, cada acontecimiento corpóreo, cualquiera que sea el «analizador» que lo revele, sobre un fondo significativo en donde sus repercusiones más lejanas vengan por lo menos indicadas y la posibilidad de una equivalencia intersensorial venga inmediatamente proporcionada. (Merleau-Ponty, 1985: 166).

### 3. Temporalidad: retención y propensión

En este punto cabe preguntar: ¿Qué pasa con el cuerpo en esa experiencia perceptiva del objeto? ¿Cómo explica Merleau-Ponty que tanto la percepción como lo percibido no sean resultantes de condiciones efectivas exteriores al organismo? Apoyándose en el estudio de las lesiones centrales, Merleau-Ponty demuestra que cada excitación logra afectar a un órgano sensorial siempre y cuando este se halle en concordancia con ella; de ahí que le corresponda al organismo en la percepción *concebir* cierta forma de excitación, la cual, “se capta y reorganiza por medio de funciones transversales que la hacen *asemejarse* a la percepción que *va* a suscitar”. (Merleau-Ponty, 1985: 94). Esto que sucede en el sistema nervioso –“despliegue de la estructura”– no se representa en tercera persona y tampoco es posible que se desprenda de ahí un conocimiento distante. Si anticipo lo que la percepción puede ser, es porque el cuerpo deja de ser objeto *-partes extra partes-* y más bien es el “cuerpo cuya experiencia actual poseo, por ejemplo, al modo como mi mano rodea por todas partes al objeto que toca, anticipándose a los estímulos y dibujando la forma que percibiré.” (Merleau-Ponty, 1985: 94). El cuerpo vidente y tocante prueba a verse y tocarse tocando. Intenta descubrirse a sí mismo desde el exterior con miras a ejercer una función de conocimiento, de esta manera, el cuerpo esboza una especie de *reflexión*. Tenemos, entonces, un sentido de la *reflexión* en Merleau-Ponty, que califica mi cuerpo como sujeto de visión “espesa”: a través de

ella “yo me toco tocando”. Y es imposible distinguir la mano que toca y la mano tocada, es decir, el cuerpo como vehículo de mi relación con las cosas y el cuerpo como cosa. Dicho de otra manera, el *fenómeno original es una reflexión*, en el sentido de un movimiento de la coincidencia, y en ese movimiento,

la *Fenomenología de la percepción* busca encontrar la raíz y la fórmula última de la temporalidad: la retención y la propensión son la estructura fundamental de una subjetividad que está presente en sí misma como presencia en el mundo o presente en el mundo como presencia en sí, que se retiene perdiéndose o se pierde reteniéndose. La temporalidad es así, en 1945, el último grado de la fundación trascendental de la apertura al mundo, la más alta fundación en la inmanencia del lazo irrompible de la inmanencia y de la trascendencia. (Dupond, 2004: 122)

Para esclarecer esa relación entre subjetividad y temporalidad, Merleau-Ponty plantea que la coexistencia de las cosas en el espacio sucede en dos sentidos, están presentes para el mismo sujeto perceptor y se hallan envueltas en la misma onda temporal. Y esa implicación espacial y temporal se halla en el movimiento como modulación de un medio contextual familiar. En la medida en que habito en un “mundo físico” invadido de estímulos y situaciones típicas, mi vida comporta ritmos condicionados por el medio que me rodea. De ahí que, para Merleau-Ponty, aparezca “alrededor de nuestra existencia personal, un margen de existencia casi impersonal que, por así decir, se da por sentado, y al que confío el cuidado de mantenerme en vida.” (1985: 102). Por esta razón, la experiencia del miembro fantasma no subsiste como representación ni como modalidad de una conciencia objetiva, sino que sobrevive como un “estilo de ser”. El miembro fantasma es una experiencia contencionada de un “antiguo presente” que no resuelve devenir pasado. Vista así, la *contención* representa el advenimiento de lo impersonal.

Ahora bien, si desde una perspectiva espacial, el objeto está siempre en relación con otros formando un mundo, desde una perspectiva temporal, cada momento del tiempo solicita el reconocimiento de otros tiempos. Cada presente capta un tiempo transcurrido, pero también un futuro inminente –“horizonte de inminencia”–.

Igualmente, un pasado inmediato contiene un horizonte de futuro de ese pasado y un futuro inminente contiene un horizonte de pasado, de ahí que mi presente sea pasado efectivo de ese futuro. Por ese doble horizonte de *retención* y *propensión*, “mi presente puede dejar de ser un presente de hecho, pronto arrastrado y destruido por el transcurrir de la duración, y devenir un punto fijo e identificable en un tiempo objetivo”. (Merleau-Ponty, 1985:89). Se trata de una especie de “envoltura recíproca o un «*chiasme*» del pasado y del presente, que es la temporalidad propia de nuestra existencia: nuestro presente no es nada sin el pasado del cual recoge la tradición perceptiva, pero nuestro pasado inversamente es inseparable del presente de la rememoración.” (Bimbenet, 2004: 111). Esta revalorización del pasado natural en la *Fenomenología de la percepción* indica que la naturaleza representa el pasado de la percepción, pero bajo la forma de un “saber habitual del mundo” o de una “tradición perceptiva”: “Estoy arrojado a la naturaleza, y la naturaleza no aparece únicamente fuera de mí, en los objetos sin historia, es visible en el centro de la subjetividad” (Merleau-Ponty, 1985: 358). El pasado transita el presente vivido en una atmósfera de generalidad y de anonimato; de esta manera, alimenta el espesor y la riqueza inagotable de lo sensible y, en consecuencia, no es más que una inherencia “histórica” de la subjetividad.

El realismo y el idealismo ofrecen una visión equívoca sobre el tiempo porque explican la estructura temporal del fenómeno originario de la experiencia, haciendo de ella una determinación objetiva del ser objetivo o una forma subjetiva de la aprehensión de los fenómenos. Para Merleau-Ponty, al contrario, el tiempo se temporaliza en un proceso de auto-constitución que es el nacimiento en sí del sujeto de la percepción. La temporalidad del tiempo tiene lugar en la percepción más que por la percepción: las retenciones y las propensiones “no parten de un yo central, sino de algo de mi campo perceptivo mismo que arrastra detrás de él su horizonte de retenciones y propensiones.” (Dupond, 2004: 65) Tenemos entonces que una relación circular une el tiempo y la percepción: la percepción hace virar el tiempo natural en tiempo histórico, fenomenaliza el tiempo o lo hace aparecer, pero es también retomada en sí por este

viraje del tiempo natural en tiempo histórico. La *temporalidad* no está en las cosas, más bien, es un flujo de cosas independientemente de la conciencia, pero la conciencia tampoco es un poder soberano de constitución del tiempo, no domina el tiempo ni es su autor. La conciencia es presa en el tiempo, que no surge sin ella, aunque ella no sea su causa: “Las cosas y los instantes no pueden articularse uno sobre otro para formar un mundo, más que a través de este ser ambiguo que llamamos subjetividad, no pueden devenir co-presente más que desde cierto punto de vista y en intención” (Merleau-Ponty, 1985: 346). Dicho de otra manera, la *temporalidad* es el verdadero nombre del ser, es el asiento de la verdad, está implicada en el sentido de ser-del-mundo y de la subjetividad, es el vínculo entre el sujeto y el mundo, entre el alma y el cuerpo.

La síntesis del objeto y la síntesis espacial se fundan en ese despliegue del tiempo: “El acto de la mirada es indivisiblemente prospectivo, porque el objeto está al término de mi movimiento de fijación, y retrospectivo, porque se dará como anterior a su aparición, como el «estímulo», el motivo o el primer motor de todo el proceso desde su principio.” (Merleau-Ponty, 1985: 254). En un acto de fijación, mi cuerpo conjuga presente, pasado y futuro, el acontecimiento presente proyecta un doble horizonte de pasado y de futuro, recibiendo una orientación histórica. El acto de fijación siempre se renueva so pena de caer en la inconsciencia. La “presa” sucede en un segmento de tiempo, la síntesis subsiste reanudada en un nuevo acto temporal. Como vemos, se trata de un fracaso perpetuo de la conciencia perceptiva porque sólo puedo ver el objeto alejándome en el pasado, en una percepción que ocupa y anula también mi conciencia. Y esto pasa porque la percepción se da bajo el modo de un impersonal.

Lo que hasta ahora tenemos es que *contención* y *organismo* son nociones necesarias para comprender cómo opera la experiencia del cuerpo. Mientras la *contención* implica que a través del tiempo mantengo uno de los mundos momentáneos que atravieso y convierto en forma de toda mi vida, el *organismo* es “adhesión prepersonal a la forma general del mundo, como existencia anónima y general, desempeña, por debajo de mi vida personal, el papel de un complejo

*innato.*” (Merleau-Ponty, 1985: 103). El organismo bosqueja el movimiento de la existencia personal que, aunque siendo intermitente, otorga “a mi vida una significación forzada”. Y es precisamente la estructura temporal de nuestra experiencia la que hace posible la sublimación de la existencia biológica en existencia personal, del mundo natural en mundo cultural, en definitiva, la fusión de alma y cuerpo: “La unión del alma y del cuerpo no viene sellada por decreto arbitrario entre dos términos exteriores: uno, el objeto, el otro, el sujeto. Esta unión se consume a cada instante en el movimiento de la existencia.” (Merleau-Ponty, 1985: 107). Así, la temporalidad del organismo, que nos permite centrar nuestra existencia es también lo que nos impide centrarla absolutamente, y el anonimato de nuestro cuerpo es inseparablemente libertad y servidumbre.

Ahora bien, ¿Qué significa que esa ambigüedad del cuerpo se exprese a través de la dupla *libertad-servidumbre*? La libertad hace parte de la constitución de nuestro “sí mismo”, de nuestro ser. Ese “sí mismo” no sólo se halla en “situación”; también es un “reducto de no-ser” –un fondo inhumano–. Para Dupond (2001) esa noción de *libertad* se vincula a una disposición natural e histórica, es decir, a un fondo de existencia sedimentada sin la cual estaría sin ataduras ni posesiones. La libertad sería el poder de “retomar” esa situación soltándose de ella, de sustraerla de su generalidad otorgándole una dimensión “personal” para prorrogarla o transformarla. Ahora bien, el vínculo entre *libertad* y *temporalidad* se da porque la primera se amplifica en la medida en que el tiempo histórico se aleja del tiempo natural. Pero recordemos que la dispersión temporal no es jamás trascendida por el proyecto de posesión de sí, pues una síntesis acabada es imposible: *la ambigüedad del ser-del-mundo se traduce en la del cuerpo, y ésta se comprende por la del tiempo.* Y esa imposibilidad de la síntesis acabada es precisamente, el límite, pero también, más profundamente, el asiento de la libertad.

#### **4. Ser-del-mundo**

Para Merleau-Ponty, el mundo se define no como un objeto puro de pensamiento, sino como el “estilo universal” de toda percepción

posible. Es un ser permanente cuya unidad no está fundada sobre la identidad en sí de un espíritu constituyente, más bien es la unidad asiento de toda la cohesión de la vida. Y a ese *estilo universal* pertenece “la estructura de horizonte, en virtud de la cual toda percepción de un objeto se prolonga indefinidamente, sea en dirección de su profundidad inmanente (horizonte interior) sea en dirección de su contexto (horizonte exterior)”. (Dupond, 2001: 42). Como veíamos, esa síntesis que me ofrece el objeto sobre el fondo del mundo es necesariamente inacabada, lo real se retira en su donación y se da en su retirada y el mundo es uno de los nombres de ese lazo indivisible de la donación y la retirada.

*Ser-del-mundo* se distingue de todo proceso en tercera persona, de todo modo de *res extensa* y de toda *cogitatio*. El *ser-del-mundo* se liga a la experiencia del propio cuerpo, que a su vez explica la unión de lo psíquico y lo fisiológico, de lo “para-sí” y lo “en-sí”. Que el cuerpo

no sea *res extensa* no significa que se confunda con la *res cogitans*: su objetivo permanece en una adhesión ciega que alcanza el mundo en su misma presencia y no una representación que lo poseería como un objeto. Su relación con el mundo no es de conocimiento sino de connivencia, la existencia que el cuerpo encarna tiene una significación práctica más que teórica. (Barbaras, 2009a: 115).

Y esta connivencia entre cuerpo y mundo se ejemplifica cuando un insecto suple la función de su pata mutilada con otra sana porque en ese hecho proyecta las normas de su medio, exhibe los términos de su problema vital, y hace actuar un *a priori* de la especie. Ese fenómeno de suplencia corresponde, para Merleau-Ponty, al movimiento de *ser-del-mundo*. No existe voluntad ni inteligencia en este tipo de proceso porque la suplencia evidencia un eficaz dinamismo vital. Igualmente, cuando un sujeto rechaza la mutilación es porque niega aquello que se opone al movimiento natural de la vida humana. Es un sentimiento que se explica porque el “cuerpo es el vehículo del *ser-del-mundo*, y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos.” (Merleau-Ponty, 1985: 100). No

sólo tengo conciencia de mi cuerpo a través del mundo, también tengo conciencia del mundo por medio de mi cuerpo. Y una de las claves para entenderlo es la *habitud*. En la relación de mi cuerpo con los objetos se establecen unas acciones que “por *habitud* incorporan a sí mismas sus instrumentos y les hacen participar de la estructura original del propio cuerpo” (Merleau-Ponty, 1985: 109). Y eso es posible porque el cuerpo es la *habitud primordial*, que comprende y determina todas las demás. El cuerpo es un “medio” de comunicación con el mundo entendido como el *horizonte latente de nuestra existencia presente, previo al pensamiento determinante*. El *ser-del-mundo* también se explica a partir del mundo cotidiano, definido por Merleau-Ponty como el mundo de nuestra vida, como centro de nuestra experiencia y acción, multiplicidad abierta e indefinida donde las relaciones son de implicación recíproca. Ese mundo cotidiano construye en los sujetos *intenciones habituales*, de ahí que el amputado sea interrogado por los objetos que usualmente se dirigían al miembro ausente. Y en este punto, se puede constatar la ambigüedad a la que el cuerpo se enfrenta en dos estratos distintos: *cuerpo habitual* y *cuerpo actual*, planteada de la siguiente manera:

¿Cómo puedo percibir unos objetos como manejables, cuando no puedo ya manejarlos? Es preciso que lo manejable haya dejado de ser lo que actualmente manejo, para devenir lo que puede manejarse, haya dejado de ser un manejable *para mí* y haya devenido como un *manejable en sí*. Correlativamente, es preciso que mi cuerpo sea captado no solamente en una experiencia instantánea, singular, plena, sino también bajo un aspecto de generalidad y como un ser impersonal. (Merleau-Ponty, 1985: 101).

En consecuencia, si nos situamos en la existencia, en la toma de conciencia de un mundo objetivo, no hallaremos contradicción entre *conciencia* y *condicionamiento corporal*: la existencia requiere de un *cuerpo habitual*. De esta manera, unir lo “fisiológico” y lo “psíquico” para reintegrarlos a la existencia, implica no diferenciar los órdenes del “en-sí” y del “para-sí”, reconociendo que ambos se dirigen hacia el polo intencional o hacia un mundo.

El cuerpo se mueve entre los gestos necesarios para la conservación de la vida –mundo biológico– y aquellos adquiridos cultu-

ralmente, que abarcan desde los primeros gestos con sentido propio hasta las nuevas significaciones figuradas y derivadas del mundo cultural: “el cuerpo ha comprendido que la habitud es adquirida cuando se ha dejado penetrar por una nueva significación, cuando se ha asimilado un nuevo núcleo significativo.” (Merleau-Ponty, 1985: 164). Por esta razón, para Merleau-Ponty, el uso que hacemos del cuerpo es trascendente respecto de ese cuerpo sencillamente biológico. Adquirir una habilidad es captar una significación, es decir, “captación motriz de una significación motriz”: “Habitarse a un sombrero, a un coche o a un bastón, es instalarse en ellos o, inversamente, hacerlos participar en la voluminosidad del propio cuerpo. La habitud expresa el poder que tenemos de dilatar nuestro ser-del-mundo, o de cambiar la existencia anexándonos nuevos instrumentos.” (Merleau-Ponty, 1985: 161). El bastón es un instrumento con el que el ciego percibe, es un apéndice de su cuerpo. En “toda su extensión, el cuerpo es capaz de sensibilidad, sensor como sensible: los roles del sujeto y del objeto se invierten y se mezclan constantemente en él.” (Barbaras, 2009a: 95).

El *ser-del-mundo* nos remite, entonces, a la coexistencia del *cuerpo* y la *subjetividad*, que se traduce en la existencia exclusivamente corpórea del sujeto, lo cual implica que este no se encuentra frente al mundo, sino que se halla en el mundo, y el cuerpo es ese vehículo de su *ser-del-mundo*. Es decir, tanto cuerpo como mundo son de la misma substancia. Los lazos entre cuerpo y mundo no corresponden a una actividad constituyente, más bien y como se confirma en la *Fenomenología de la percepción*, el cuerpo posee un saber primordial, un “cogito tácito” o “pre-reflexivo” que da origen a las significaciones. Es decir, esa percepción originaria es una experiencia “no-tética”, que corresponde a una experiencia pre-objetiva y pre-consciente. Lo anterior, porque la generalidad de esa existencia corpórea a diferencia de la existencia personal, supone una apertura a un mundo: *el cuerpo es nuestro medio general de poseer un mundo*.

## 5. El cuerpo como espacio expresivo

El cuerpo es un poder de expresión natural, no es sólo un espacio expresivo entre otros, sino el origen de todos. Para Merleau-Ponty,

la *expresión* designa una estructura ontológica que se halla en la palabra pero también en el cuerpo viviente, en la cosa percibida o en la obra de arte. La expresión define el pasaje del interior hacia el exterior o de un exterior hacia el interior, y el cuerpo proyecta las significaciones hacia afuera, otorgándoles un lugar; hace que ellas existan como cosas para nuestras manos o nuestros ojos. Por lo tanto, la expresión es puro movimiento y, en este sentido, existen diferencias entre el movimiento abstracto y el movimiento concreto. Distinciones que son borradas tanto por la fisiología mecanicista, que concibe la expresión y el movimiento -el vocablo- como un fenómeno psíquico, fisiológico o resultado de una causalidad objetiva, como por la psicología intelectualista, que define el vocablo como una envoltura vacía porque es el pensamiento el que tiene sentido -sujeto pensante. Para Merleau-Ponty, mientras el fondo del movimiento concreto es el mundo dado, el del movimiento abstracto es el mundo construido. La importancia del último consiste en potenciar en el mundo donde sucede el movimiento concreto una franja de subjetividad, interponer en el espacio físico un espacio virtual, una función de “proyección” o “evocación”. En suma, el movimiento abstracto está

habitado por un poder de objetivación, por una «función simbólica», una «función representativa», un poder de «proyección» que, por lo demás, está ya en acción en la constitución de las «cosas» y que consiste en tratar los datos sensibles como representativos unos de otros y como representativos, todos juntos, de un «eidos», en darles un sentido. (Merleau-Ponty, 1985: 138).

Para Merleau-Ponty, la *conciencia no tiene este poder de objetivación, es este poder*. En efecto, para que haya conciencia se precisa de un *objeto intencional*. La “función simbólica”, entonces, subtiende nuestros movimientos apoyándose en un cierto suelo, y no en sí misma separada de los materiales en los que se realiza, como sostiene el intelectualismo. Tal suelo es la visión: “Los contenidos visuales son reanudados, utilizados, sublimados a nivel del pensamiento, por una potencia simbólica que los supera, pero es sobre la base de la visión que esta potencia puede construirse.” (Merleau-Ponty, 1985: 143).

Visto así, la reducción del pensamiento viviente a una categoría que impone a los términos una significación exterior a ellos mismos, impide comprender lo que subtiende la “función simbólica”.

En el hombre, todas las funciones, como la sexualidad, la motricidad, la inteligencia, etc., son estrictamente solidarias, comportan *intencionalidad* y *poder de significación*. Por ejemplo, para Merleau-Ponty, *la sexualidad es una intencionalidad original que sigue el movimiento general de la existencia*. A través de ella, el hombre proyecta su manera de ser frente al mundo, al tiempo y a los demás hombres. El cuerpo expresa la existencia de igual manera que la palabra expresa el pensamiento. Se constata, de esta manera, una operación de significación donde lo expresado está ligado a la expresión: el cuerpo expresa la existencia y la existencia se realiza en el cuerpo. Lo anterior hace que la existencia esté regida por un principio de indeterminación: la existencia es

indeterminada en sí, a causa de su estructura fundamental, en cuanto que es la operación por la que aquello que no tenía sentido toma un sentido, aquello que no tenía más que un sentido sexual toma una significación más general, la casualidad se hace razón, en cuanto que es la prosecución de una situación de hecho. Llamaremos trascendencia a este movimiento por el que la existencia toma por su cuenta y transforma una situación de hecho. (Merleau-Ponty, 1985: 186).

Lo que está en juego en esa indeterminación de la existencia es precisamente la cuestión de la trascendencia, que indica tanto la apertura del sujeto al mundo (trascendencia activa) como la opacidad del mundo –inseparable de su realidad–, al tiempo que señala el vínculo entre ellas. “Trascendencia”, referida a la subjetividad, indica la trascendencia activa de la conciencia, el movimiento que permite que ella se incline hacia las cosas, el mundo o el otro, movimiento en el cual reposa la productividad o la creación de sentido. No se trata de la suma de operaciones constitutivas a través de las cuales se ofrece el mundo transparente ante un observador imparcial “sino la vida ambigua donde se hace la *Ursprung* de las trascendencias que, por una contradicción fundamental, me pone en comunicación con ellas y en este fondo hace posible el cono-

cimiento” (Alloa, 2009: 51). Por eso, es precisamente el lenguaje “el campo en el cual Merleau-Ponty encuentra primero la marca de una trascendencia activa que trata de describir como «expresión» y luego el medio de una anonimización que disuelve los residuos de una filosofía de la conciencia y que conduce hacia una ontología de lo sensible.” (Alloa, 2009: 52). La trascendencia, entonces, está inscrita en el centro de la subjetividad y de la libertad, que, según Merleau-Ponty, más que situada está *encarnada*.

Ahora bien, en virtud del movimiento que deviene gesto y de la fonación que se torna palabra, el cuerpo se concibe como potencia expresiva de significaciones. Gesto y palabra desvelan esa capacidad del cuerpo de significar: *encarnación de sentido*. De ahí que la significación conceptual sea una variación de la significación gestual. La significación del gesto habita el gesto —*yo leo la cólera en el gesto, él es la cólera misma*. La significación entonces no proviene de la exterioridad ni de la interioridad, y el que habla no es una esfera de inmanencia pensante independientemente de la vida de los signos.

Mi cuerpo es el lugar, o mejor, la actualidad del fenómeno de expresión (*Ausdruck*), en él la experiencia visual y la experiencia acústica, por ejemplo, están grávidas una de otra, y su valor expresivo funda la unidad antepredicativa del mundo percibido y, por ella, la expresión verbal (*Darstellung*) y la significación intelectual (*Bedeutung*). Mi cuerpo es la textura común de todos los objetos y es, cuando menos respecto del mundo percibido, el instrumento general de mi «compreensión». (Merleau-Ponty, 1985: 250).

Se da, entonces, una correspondencia entre palabra y cuerpo, donde la palabra es motricidad inherente al cuerpo. Según Alloa, en este punto se constata una ambivalencia fundamental que atraviesa la *Fenomenología de la percepción*: “En un intento por inaugurar el clivaje conciencia-cuerpo, Merleau-Ponty llega a establecer una continuidad entre conciencia-cuerpo-expresión a través de la noción de motricidad intencional.” (Alloa, 2009: 55). No obstante, según Alloa, Merleau-Ponty reconoce las aporías relacionadas con esa continuidad y a medida que emerge el tema del lenguaje, se percata de las contradicciones que comporta el hecho de deducir lo discursivo de lo gestual. En el segundo periodo de su obra, el len-

guaje se constituirá en fundamental por su potencia creadora, y será a partir de las nociones saussureanas de *arbitrariedad* y del carácter *diferencial* del signo como confrontará la idea de transparencia del lenguaje.

### **A manera de cierre: el cuerpo, un modo de existencia ambiguo**

Hemos visto que el pensamiento temporal realiza su propia síntesis, y eso es posible porque el sujeto tiene un mundo, lleva en torno de sí un sistema de significaciones que no requieren ser explicitadas cuando son utilizadas. Se trata de una “sedimentación de nuestras operaciones mentales” en un mundo de significaciones adquiridas que están a nuestra disposición sin necesidad de rehacer su síntesis a cada momento. Es un “saber contraído” que se alimenta de los pensamientos presentes, y ofrece un sentido que el sujeto devuelve. Ese fondo adquirido es recogido en un nuevo movimiento de pensamiento y esa “estructura del mundo, con su doble momento de sedimentación y de espontaneidad, está al centro de la consciencia.” (Merleau-Ponty, 1985: 147). La consciencia, entonces, se proyecta en un mundo cultural y/o habitual:

la vida de la consciencia –vida cognoscente, vida del deseo o vida perceptiva- viene subtendida por un «arco intencional» que proyecta, alrededor nuestro, nuestro pasado, nuestro futuro, nuestro medio contextual humano, nuestra situación física, nuestra situación ideológica, nuestra situación moral o, mejor, lo que hace que estemos situados bajo todas esas relaciones. Es este arco intencional lo que forma la unidad de los sentidos, la de los sentidos y la inteligencia, la de la sensibilidad y la motricidad. Es este arco lo que se «distiende» en la enfermedad. (Merleau-Ponty, 1985: 153).

El comportamiento enfermo sufre un retraimiento del *medio* y un repliegue del *organismo* en las tareas de la supervivencia. Se trata de una reorganización estructural de la conducta y una alteración de sus sentidos, y no del avatar de una fuerza vital o el resultado de un dinamismo ciego. De ahí que la motricidad sea “intencionalidad original” y la consciencia sea “originariamente no un «yo

pienso que», sino un «yo puedo» (Merleau-Ponty, 1985: 154) cuya particularidad consiste en que el sujeto no se definiría por vía de una conciencia que tenga de sí mismo –yo pienso– sino por sus acciones posibles.

Ahora bien, mientras la tradición filosófica concibe la existencia como “cosa” o como “conciencia”, la experiencia del propio cuerpo revela un “modo de existencia ambiguo”:

El cuerpo no es, pues, un objeto. Por la misma razón, la conciencia que del mismo tengo no es un pensamiento, eso es, no puedo descomponerlo y recomponerlo para formarme al respecto una idea clara. Su unidad es siempre implícita y confusa. Es siempre algo diferente de lo que es, es siempre sexualidad a la par que libertad, enraizado en la naturaleza en el mismo instante en que se transforma por la cultura, nunca cerrado en sí y nunca rebasado, superado. (Merleau-Ponty, 1985: 215).

De este modo, la naturaleza se entrelaza con mi vida personal y los comportamientos se depositan en la naturaleza en forma de un mundo cultural.

La única forma de conocer el cuerpo es vivirlo, “soy mi cuerpo”, mi cuerpo es un “bosquejo provisional de mi ser total”. Y esa afirmación de Merleau-Ponty, *je suis mon corps*,

no significa que el ser del cuerpo se confunda con el ser del «yo» como inmanencia radical porque una tal inmanencia sólo califica la conciencia reflexiva que ubica al cuerpo delante de ella como un objeto. (...) La fórmula «je suis mon corps» significa entonces que el «je» es su cuerpo, que el ser de la subjetividad es el del cuerpo, no como objeto, sino como trascendencia hacia un mundo. (Barbaras, 2009a: 117).

En definitiva, es desde la experiencia de mi propio cuerpo y de la necesidad de recuperar el contacto con el mundo vivido, como Merleau-Ponty puede interrogar la ontología dualista y la teoría del conocimiento representacionista. Mientras el dualismo disocia al sujeto del mundo y establece la diferencia irreconciliable entre *pensamiento* y *extensión* o entre el *sujeto pensante* y la *cosa*, el conocimiento representacionista plantea que sólo se puede tener *represen-*

taciones de la realidad y no la realidad misma. Merleau-Ponty responde a esa ontología de corte cartesiano que separa *res extensa -sin interior-* y *res cogitans -sin exterior-* con la conciencia vívida de la pertenencia al mundo, y resituando al sujeto en el mundo en comunicación vital consigo mismo, con las cosas y con los otros sujetos. Es un poder natural que nos es dado, con el cuerpo propio, de poder comunicar interiormente con lo sensible. Y eso es posible porque así como en la unidad de mi cuerpo, de un “yo puedo”, las operaciones de los diferentes órganos son equivalentes y sus respectivas “impresiones” no son diferentes, también “la unidad preobjetiva de la cosa es el correlato de la unidad preobjetiva del cuerpo.” (Merleau-Ponty, 1985: 328). Lo sensible “nos habla”, por una forma de comunicación interior: “toda percepción es una comunicación o una comunión, la continuación o consumación por nuestra parte de una intención extraña o, inversamente, la realización acabada al exterior de nuestras potencias perceptivas, y como un acoplamiento de nuestro cuerpo con las cosas” (Merleau-Ponty, 1985: 334). De ahí la idea constante en la *Fenomenología de la percepción* de que la naturaleza está en nosotros como un “*acquis original*” o “*experiencia original*”, más antigua que todo conocimiento actual de lo percibido. Se trata de un yo finalmente anclado en el ser y en contacto directo con todo aquello hacia lo que su existencia se *inclina*, y donde la experiencia del propio cuerpo revela un *modo de existencia ambiguo*, contrario a la idea de un sujeto que se posee a sí mismo, dotado de autocomprensión. Esa ambigüedad confronta los dualismos del pensamiento moderno, borrando las fronteras entre *sujeto* y *objeto*, *actividad* y *pasividad*, *interioridad* y *exterioridad*, *espíritu* y *naturaleza*. En última instancia, se trata de re-situar el sujeto en el mundo: *estamos mezclados con el mundo* y la experiencia del cuerpo nos revela un *modo de existencia ambiguo*: “Su unidad es siempre implícita y confusa. Es siempre algo diferente de lo que es, es siempre sexualidad a la par que libertad, enraizado en la naturaleza en el mismo instante en que se transforma por la cultura, nunca cerrado en sí y nunca rebasado, superado.” (Merleau-Ponty, 1985: 215). La única forma de conocer el cuerpo es vivirlo: *soy mi cuerpo*, mi cuerpo es un *bosquejo provisional de mi ser total* ■

## Referencias

- Alloa, Emmanuel (2009). *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty, crítica de la transparencia*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Barbaras, Renaud (2009). *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: VRIN.
- Barbaras, Renaud "Prefacio". En: Alloa, Emmanuel (2009) *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty, crítica de la transparencia*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bimbenet, Étienne (2004). *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*. Paris: VRIN.
- Da Silva-Charrak, Clara (2005). *Merleau-Ponty. Le corps et le sens*. Paris: Puf.
- De Souza Chauí, Marilena (1999). *Merleau-Ponty. La experiencia del pensamiento*. Buenos Aires: COLIHUE.
- Dupond, Pascal (2001). *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*. Paris: ellipses.
- Dupond, Pascal (2004). *La réflexion charnelle. La question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*. Bruxelles: OUSIA.
- Merleau-Ponty, Maurice (1942). *La structure du comportement*, Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, Maurice (1985). *Fenomenología de la percepción*. España: Planeta.
- Merleau-Ponty, Maurice (1995). *La nature. Notes de cours du Collège de France*. Paris: Seuil.
- Merleau-Ponty, Maurice (2007). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (2008). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (2010). *Œuvres*. Paris: Gallimard.



# Hermenéutica: una vía para la comprensión del poema\*

Recibido: agosto 22 de 2011 | Aprobado: octubre 3 de 2011

Juan Camilo Suarez\*\*

jsuarez@eafit.edu.co

**Resumen** El presente artículo revisa la evolución y desarrollo teórico del concepto de hermenéutica con el objetivo de presentar dicha ruta como escenario pertinente para abordar la lectura de textos líricos. Para ello se realiza un balance del tratamiento que recibe dicha noción por autores reconocidos como autoridades en este campo y se propone su articulación con el interés interpretativo en el ámbito literario y poético.

## Palabras clave

Hermenéutica, hermenéutica filosófica, hermenéuticas regionales, hermenéutica literaria, texto lírico, comprensión, interpretación, H.G. Gadamer, Paul Ricoeur, Jean Grondin.

## Hermeneutics: A path to understand the poem

**Abstract** This paper speaks about theoretical evolution and development of the hermeneutics concept in order to present this rout as a useful scenario to deal with the reading of lyric texts. A balance of the treatment that receives such a notion by recognized authors in this field and its articulation to the interpretative interest in the literary and poetic sphere, are made to achieve the previous goal.

## Key words

Hermeneutics, philosophical hermeneutics, regional hermeneutics, literary hermeneutics, lyric text, comprehension, interpretation, H.G. Gadamer, Paul Ricoeur, Jean Grondin.

\* Este artículo hace parte de la investigación *El poema como lenguaje celebrativo. Una aproximación hermenéutica*, vinculada al grupo de investigación *Estudios sobre Política y Lenguaje* (cat. A1, Colciencias) de la Universidad EAFIT.

\*\* Profesor, Departamento de Humanidades, Universidad EAFIT, Medellín-Colombia. Magíster en Estudios Humanísticos de la misma Institución. Miembro del grupo de investigación *Estudios sobre Política y Lenguaje* (cat. A1, Colciencias).

Preguntamos por la poesía desde la hermenéutica. Esa es, en pocas palabras, la actividad que nos ocupa; pero dicha inquietud debe atender precisiones y definir escenarios de ubicación en un considerable contexto teórico. Asumir, en primer lugar, una manera de pensar la hermenéutica y su propósito. Qué entendemos por ella, cómo concebimos su tarea frente al texto y frente a la literatura para, luego, desde tal coordenada, inscribir nuestra búsqueda frente al poema en particular.

El concepto de hermenéutica ostenta un campo semántico amplio y tiene una historia extensa que ubica su propósito en enfoques que van desde el carácter instrumental de la misma hasta su independencia y pretensión de universalidad. Disciplina que auxilia a quien pretende desentrañar y declarar públicamente el sentido de textos que incumben a una comunidad en diferentes ámbitos. Herramienta que valida el proceso por el cual se aclara la confusión o disputa que puede generar un precepto religioso, jurídico o el pasaje oscuro de un texto canónico, con el fin de preservar la vigencia en el tiempo de un legado valioso y, por tanto, hacerlo aplicable. O, también, como reflexión que hace de su objeto central el fenómeno, proceso o experiencia de la comprensión e interpretación que como individuos hacemos del sentido de las cosas del mundo.

Para reunir elementos que nos permitan aproximarnos a una definición de hermenéutica, tendremos en cuenta los trabajos realizados por varios autores que se ocupan de su historia y naturaleza (Maurizio Ferraris, Jean Grondin y Richard Palmer). Luego, ubicaremos en este marco a dos autores insignes de la hermenéutica moderna (Gadamer y Ricoeur) que sirven de pilares a esta iniciativa. Posteriormente, haremos una breve aproximación a la hermenéutica literaria, para, por último, tratar de inscribir en este marco la lectura y comprensión del poema.

El vínculo mítico religioso de la hermenéutica con el dios Hermes ha sido suficientemente denunciado por K. Kerényi como una elaboración posterior al prístino uso del término. Ferraris, en la apertura de su *Historia de la hermenéutica* se ocupa de tal aclaración (Ferraris, 2005) para definir la aparición griega del concepto como expresión lingüística, como enunciación, pero, al tiempo, observa el

matiz comprensivo de la misma. Ferraris, además, constata la existencia de tres direcciones en las que se ha movido esta búsqueda del sentido de la hermenéutica, a saber: como expresión, explicación y traducción. Y, acto seguido, recuerda el papel del texto en el desarrollo de este concepto en occidente de la siguiente manera: “dentro de los diferentes ámbitos en los cuales se ejercita la interpretación, elegible pero no exclusivo para la hermenéutica ha sido el de los textos que tienen un valor canónico para una comunidad histórica: religiosos, jurídicos, literarios” (Ferraris, 2005: 12).

Al hacer tal afirmación, Ferraris considera la posibilidad del ejercicio interpretativo aplicado a objetos cuya naturaleza no es necesariamente textual y, en consecuencia, contempla a la hermenéutica como una disciplina que si bien puede ser concebida instrumentalmente también cuenta con otras corrientes que se ocupan de su objeto filosófico y posible universalidad. En suma, tenemos en la obra de este autor el uso de tres acepciones fundantes de la hermenéutica y la identificación de dos enfoques, instrumental y filosófico, como principales vías de aproximación a su historia.

Por su parte, Richard Palmer en *¿Qué es la hermenéutica?*, dedica el segundo capítulo de dicha obra a la elucidación del uso y sentido de las voces griegas *hermêneuein* y *hermêneia*. Palmer incluye en su exposición, tal vez entusiasmado por el influjo de Heidegger (Palmer, 2002: 30), el sentido mediador del dios Hermes para, más adelante, acoger la misma división ternaria de los principales campos del concepto; “estas tres direcciones son: (1) *expresar en voz alta en palabras* o «decir»; (2) *explicar*, como en la explicación de una situación, y (3) *traducir* como en la traducción de un idioma extranjero” (Palmer, 2002: 31). Tanto él como Ferraris, al emplear este recurso del triple sentido de la expresión en el ámbito griego, han adoptado la principal conclusión del trabajo de Gerhard Ebeling<sup>1</sup>. Pero Palmer, por su parte, insiste adicionalmente en la importancia de considerar la hermenéutica como una actividad mediante la cual se trae algo a la comprensión, “algo que requiere representación, explicación o traducción” (Palmer, 2002: 31).

---

<sup>1</sup> “*Hermeneutik*” en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol III, Tubinga, 1959.

El énfasis del recorrido y reconstrucción histórica de Palmer estará en la etapa que podríamos llamar moderna o más reciente de la hermenéutica. Aquella en la que Schleiermacher, Dilthey y Heidegger constituyen la secuencia fundacional del concepto con el que hoy trabajamos. Tal perspectiva le permite presentar una suerte de balance de dos tendencias básicas en la valoración del concepto de hermenéutica. En la primera ubica a Schleiermacher y Dilthey seguidos por un grupo de adeptos que ven la hermenéutica como “un cuerpo general de principios metodológicos que subyacen a la interpretación” (Palmer, 2002: 68). Y, en la segunda tendencia, identifica a Heidegger y sus seguidores para quienes esta actividad constituye “una exploración filosófica del carácter y las condiciones requeridas para toda comprensión” (Palmer, 2002: 68). Como principales representantes de estas dos vías señala, para la época<sup>2</sup>, a H. G. Gadamer y a Emilio Betti, respectivamente.

Adicionalmente, Palmer presenta lo que considera seis definiciones modernas de la hermenéutica. Noción que juzga importantes porque son ilustrativas de diversos momentos en la aproximación al problema, más que etapas exclusivamente representativas de un proceso histórico que supondría uniformidad de esfuerzos en el tiempo. Estas definiciones son:

(1) la teoría de la exégesis bíblica; (2) metodología filológica general; (3) la ciencia de toda comprensión lingüística; (4) la base metodológica de las *Geisteswissenschaften*; (5) fenomenología de la existencia y de la comprensión existencial; (6) los sistemas de interpretación, tanto rememorativos como iconoclastas, empleados por el hombre para descifrar el significado de mitos y símbolos (Palmer, 2002: 53).

Cada una de ellas obedece a una perspectiva o punto de vista desde el cual se asume la tarea interpretativa. Como teoría de la exégesis bíblica se constituye en una herramienta que permite unificar y regular los principios bajo los cuales debe interpretarse el texto sagrado. La palabra de Dios no se puede ofrecer al rebaño de cualquier manera, la mediación o sacerdocio supone un privile-

---

<sup>2</sup> La obra de Palmer fue publicada originalmente en inglés en 1969.

gio y una competencia para transmitir el sentido del texto sagrado. Además, la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento en términos interpretativos constituirá un asunto central y fértil para el desarrollo de principios que fortalecerán esta labor. En el contexto descrito, hermenéutica pasará a designar el conjunto de reglas para la interpretación mientras que exégesis se empleará para referirse al comentario mismo, uso diferenciado que desde J.C. Dannhauer (Palmer, 2002: 54)<sup>3</sup> hará carrera en el ámbito teológico. Énfasis en el nivel metodológico e instrumental que se hará mayor con el surgimiento del protestantismo.

Como metodología filológica, Palmer asocia el desarrollo de la noción de hermenéutica con el avance del racionalismo y el surgimiento de la filología clásica del siglo XVIII (Palmer, 2002: 59). Más puntualmente con el surgimiento y desarrollo del método histórico-crítico en el campo de la hermenéutica religiosa, fruto, en buena parte, de asumir la Biblia como un texto que debe comprenderse mediante la razón. Además, será necesario en esta tarea atender el contexto histórico de la obra para aspirar a captar su espíritu y traducirlo racionalmente.

En tanto ciencia de la comprensión lingüística, la hermenéutica será tenida como arte de la interpretación con un interés que va más allá del establecido hasta el momento por la filología. Cambio que, tradicionalmente, se atribuye a Schleiermacher, opinión que Palmer también comparte (Palmer, 2006:61). La búsqueda de un modelo interpretativo aplicable a cualquier objeto y que, además, sea coherente como sistema, será determinante para el surgimiento de una hermenéutica de alcance general que hace a un lado su aplicación puramente disciplinar.

La cuarta definición hace de la hermenéutica el método propio de las ciencias humanas. Ante la dignidad cognitiva lograda por las ciencias naturales, Dilthey se fija el propósito de ofrecer a las ciencias del espíritu un método equivalente y propone a la hermenéutica como tal (proyecto de raigambre kantiana que Palmer también reseña como crítica de la razón histórica) (Palmer, 2006: 62).

---

<sup>3</sup> Para esta referencia histórica Palmer se vale nuevamente del trabajo de Gerhard Ebeling *Hermeneutik*.

Estrechamente vinculada a la historia, esta concepción materializa el interés por dotar a las *Geisteswissenschaften* de un método interpretativo aplicable a las objetivaciones del espíritu que constituyen su objeto de estudio.

A su turno, la hermenéutica como fenomenología, tiene origen en el tipo de análisis que trabajó Martín Heidegger al ocuparse del ser en el mundo desde el punto de vista fenomenológico. Según este autor la comprensión y la interpretación son los modos básicos de ser en el mundo asumidos por el hombre. Tenemos ahora una hermenéutica vinculada a la fenomenología y a la ontología (Palmer, 2006: 63). Será H. G. Gadamer el encargado de continuar, en parte, este enfoque dirigiéndolo hacia matices epistemológicos, históricos y lingüísticos.

Por último, Palmer presenta a la hermenéutica como sistema de interpretación. De la mano de Paul Ricoeur, recupera el sentido exegético de la disciplina (Palmer, 2006: 64). La hermenéutica como teoría de las reglas que rigen la interpretación de un texto o un conjunto de signos que pueda ser tratado como tal. El modelo interpretativo es el textual pero este puede extenderse a otros ámbitos culturales con propiedades significativas similares. El potencial simbólico de algunos escenarios en los que es factible hablar de un sentido aparente y otro profundo, hará posible la consideración de dos tendencias interpretativas: una que se ocupa de recuperar el significado oculto y otra que acusa la falsedad de la representación.

Como vemos, acá también podríamos agrupar en dos líneas, instrumental y filosófica, las anteriores acepciones de hermenéutica. Llama la atención para el primer grupo, en el que cabrían 1, 2, 4 y 6, la ausencia de otra aplicación instrumental de la disciplina: la hermenéutica jurídica. En cualquier caso Palmer hace eco de esta posible reducción al presentar un balance del debate hermenéutico en términos de una dualidad como la descrita: objetividad y validación, consecuencias propias de la preocupación metodológica, frente a las fenomenologías del acontecimiento de la comprensión, resultado del segundo tipo de aproximación. El autor describe este doble desarrollo de la hermenéutica en los siguientes términos:

El desarrollo histórico de la hermenéutica como disciplina independiente parece dar cabida a dos focos distintos: uno, la teoría de la comprensión en sentido general, y otro, el problema hermenéutico o lo que implica la exégesis de los textos lingüísticos (Palmer, 2002: 93).

Y, acto seguido, propone una forma de asumir esta doble vía: “estos dos aspectos no necesitan autoanularse, o ser totalmente independientes. Pero lo mejor es mantenerlos separados a una distancia suficiente para que uno aprenda del otro.” (Palmer, 2002: 94). Justamente en la valoración que hagamos de los aportes teóricos que ofrecen Gadamer y Ricœur, trataremos de sugerir la proximidad y articulación de algunos aspectos que aparecen vinculados a dichas perspectivas.

La aproximación que hace Jean Grondin al concepto de hermenéutica en *Introducción a la hermenéutica filosófica*, no resulta radicalmente diversa de las anteriores. En la apertura de su trabajo reseña la aparición del término en el siglo XVII<sup>4</sup> designando la “ciencia o arte de la interpretación” (Grondin, 2002: 19); una ciencia que pretende ofrecer reglas que eviten la arbitrariedad en el ejercicio interpretativo. Se trata, pues, de un sentido metodológico de la hermenéutica relacionado con disciplinas a las que sirve de auxilio en la interpretación de los textos que constituyen su fuente y objeto principal.

En cuanto a la segunda vía, según ha sido presentada hasta ahora, Grondin prefiere hablar de una *hermenéutica filosófica*, de aparición más reciente, la cual es presentada por el canadiense en un sentido que él califica como más restringido, puesto que “designa la posición filosófica de Hans-Georg Gadamer, y ocasionalmente también la de Paul Ricœur” (Grondin, 2002: 19). Reconoce, claro está, el papel de los aportes que antecedieron la obra de estos dos autores y, adicionalmente, menciona a Schleiermacher, Droysen, Dilthey y Heidegger como predecesores; para nosotros no puede pasar desaper-

---

<sup>4</sup> En *¿Qué es la hermenéutica?* (Grondin, 2008: 21), atribuye el primer uso histórico del término al teólogo J. C. Dannhauer, tal como habíamos visto en el recuento de acepciones adelantado por Palmer. *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum* fue el título de la obra que se publicó en 1654 en Estrasburgo.

cibido que vincule la configuración básica de esta versión de la hermenéutica a los dos autores que sirven de base al concepto moderno de la misma. Además, en una nota al pie, Grondin cita a C. Borman para apoyar su juicio sobre la disposición de la noción más reciente de hermenéutica como un logro de Gadamer y, de paso, adjudicar a Ricœur, no tanto la acuñación del término, como sí la autoría de intentos por remontarse a formas más antiguas de la comprensión del sentido (Grondin, 2002). Algo que, desde ya, revelamos como una consecuencia de la manera como ha sido recibida la presencia del aspecto metodológico y analítico (explicativo puede ser mejor) en la obra de Paul Ricœur. Aspecto que algunos comentaristas utilizan para diferenciar la concepción hermenéutica de este autor con la de Gadamer, pero que sugiere cierta complementariedad en sus concepciones y, además, puede ser visto como manifestación del vínculo del autor francés con la, digamos, primera vía de la hermenéutica, y con su raíz histórica e instrumental.

Jean Grondin tampoco es ajeno al campo semántico identificado por G. Ebeling como fundamento histórico-etimológico del sentido de la hermenéutica. Grondin acoge la terna de acepciones compuesta por los verbos expresar (afirmar, hablar), explicar (interpretar, aclarar) y traducir (trasladar). Entendidas como: (1) llevar el pensamiento a las palabras, expresarlo a través del lenguaje que sirve de mediación hacia el destinatario, dando lugar a la división del logos en logos expresado y el logos interior o pensado. Así, (2) quien desea interpretar esa expresión debe remontar el curso desde la exterioridad hecha lenguaje hasta el origen interno del sentido (la averiguación sobre la verdad de lo comprendido en la expresión no hará parte de sus dominios). Algo equivalente a lo que debe ocurrir en la tarea de mediación que supone trasladar la idea a otra lengua (3). El valor mediador de la hermenéutica y su importancia religiosa son, precisamente, la fuente de consagración patronal de la disciplina a Hermes (correvedile divino) que hoy día parece refutada.

Continuando con la exploración del sentido de la hermenéutica desde el origen descrito, Grondin anota que “no es difícil percatarse de que los dos últimos significados pueden expresarse con la misma palabra, puesto que traducir, o sea el traslado de sonidos extraños a

un discurso familiar, es en cierto modo interpretar” (Grondin, 2002: 45). Resalta incluso, de la mano ahora de J. Pépin, la afinidad existente entre expresar e interpretar como “un movimiento semejante del espíritu que apunta a la comprensión, sólo que en uno se dirige hacia fuera y en el otro hacia adentro” (Grondin, 2002: 45)<sup>5</sup>. Movimientos que encontrarán manifestaciones equivalentes en el caso de la interpretación de textos literarios.

En *¿Qué es la hermenéutica?*, un texto más reciente de Grondin<sup>6</sup>, el autor presenta lo que considera las “*Tres grandes acepciones posibles de la hermenéutica*” (Grondin, 2008: 15). Al hacerlo retoma el papel protagónico que la historia reciente de la disciplina atribuye a Gadamer y Ricoeur, pero, aunque no suscribe al pie de la letra las acepciones clásicas, reconoce la tradición precedente a la que estos autores también apelan. Estas acepciones son: 1. Arte de interpretar los textos. 2. Reflexión metodológica sobre la pretensión de verdad y el estatuto científico de las ciencias del espíritu. 3. Filosofía universal de la interpretación (Grondin, 2008). Grondin convierte la segunda acepción en una especie de bisagra que explicaría la relación histórica entre la visión técnica o metodológica de la hermenéutica y la tarea fenomenológica y filosófica de la misma con aspiraciones de universalidad.

La importancia concedida a Gadamer y Ricoeur en este contexto obedece también a dos corrientes de recepción y desarrollo del trabajo hermenéutico posterior que, en razón de su filiación lingüística, alientan a grupos de lectores, estudiosos y comentaristas en las vertientes alemana y francesa, respectivamente. Sin negar la fecunda confrontación de estos resultados y el papel de autores como Jacques Derrida, Jürgen Habermas, Gianni Vattimo y Richard Rorty, es frecuente encontrar que, frente a algunos asuntos centrales de la hermenéutica moderna, se definen posturas teóricas a partir de su adscripción a Gadamer o a Ricoeur.

---

<sup>5</sup> Paul Ricoeur también saca provecho de esta idea al explorar la relación entre retórica y hermenéutica en su trabajo *Retórica, Poética y Hermenéutica*. En uno y otro caso resulta evidente la base común del sentido de la disciplina, aquello que hermana las tres acepciones que hemos venido presentando. El texto se encuentra en *De la métaphysique à la rhétorique*, homenaje a Chaim Perelman. Editado por Michel Meyer (1986). Bruselas, Ediciones de la Universidad de Bruselas. Traducción de Edgar Mauricio Martínez.

<sup>6</sup> El original en alemán de *Introducción a la hermenéutica* es de 1992 y *¿Qué es la hermenéutica?* fue publicado por primera vez en francés en 2006.

El mismo Jean Grondin es, justamente, un puente que legitima el impulso no digamos unificador, pero sí de conjunción de este legado hermenéutico. Canadiense de nacimiento, inicia su formación en la esfera francófona (Montreal) y la culmina en Alemania (Heidelberg y Tubinga). Biógrafo y reputado comentarista de la obra de Gadamer prueba en los trabajos hasta el momento mencionados un amplio conocimiento del panorama hermenéutico del que, por supuesto, no está ausente Ricoeur.

En *De Gadamer a Ricoeur: ¿Puede hablarse de una concepción común de la hermenéutica?* un ensayo publicado originalmente en 2008 (traducido al español un año después), Grondin explora la posibilidad de una concepción común de la hermenéutica en estos dos autores. En dicho trabajo, que retomamos por considerarlo pertinente para la consolidación del concepto de hermenéutica, Grondin propone siete puntos a partir de los cuales es posible adelantar un análisis comparado de los aportes hermenéuticos de Gadamer y Ricoeur.

El primer punto comparativo está determinado por el recorrido y el corpus de las obras de los dos autores. Grondin afirma que Gadamer se traza como propósito “desarrollar una hermenéutica filosófica de las ciencias humanas” (Grondin, 2009: 108), en el marco de la pregunta por la verdad de estas ciencias del espíritu y adelantando una crítica del papel que se ha conferido al método en este ámbito. Y señala a *Verdad y Método* como la obra central de su trabajo. Constata, en contraste, la dificultad que supone referirse a una obra en particular de Ricoeur, al cual sería más pertinente abarcarlo por períodos atendiendo a sus preocupaciones teóricas, pero identifica como idea de fondo del autor la siguiente: “el *ego* no puede conocerse «directamente», por introspección. No puede acceder al conocimiento de sí sino tomando el desvío de la interpretación” (Grondin, 2009: 109). Los vincula en la idea de que “en toda interpretación es nuestra concepción de nosotros mismos lo que se encuentra enriquecido” (Grondin, 2009: 109), pero hace notar como diferencia la preocupación de Ricoeur por los métodos de los que disponemos para dicha interpretación. Esto no quiere decir, y el mismo Grondin lo hará notar, que Gadamer desestime la importancia de los métodos en las ciencias humanas ni que Ricoeur sea un metodólogo o

historiador del método en las mismas. De igual manera, en el caso de la lectura del poema, juega un papel importante el momento explicativo o procedimental de cara a la comprensión del mismo. Y, adicionalmente, el texto poético implica una experiencia de autoconocimiento.

El segundo punto del paralelo entre estos dos pensadores de la hermenéutica moderna está determinado por los enemigos que afrontan. Grondin es consciente del riesgo simplificador que entraña este recurso pero lo asume para lograr un instructivo contraste, pues para él “Gadamer y Ricœur se enfrentan entonces a blancos diferentes, Dilthey y la metodología para el uno, el estructuralismo y la negación del sentido para el otro” (Grondin, 2009: 113). Gadamer se opone a quienes pretenden aplicar el modelo metodológico de las ciencias naturales para el caso de la comprensión en las ciencias del espíritu y, Ricœur, a quienes pretenden que signos y textos son autosuficientes e inmanentes y, por tanto, remiten a ellos mismos. Los desarrollos de uno y otro serán útiles para la consideración del texto poético: tanto los conceptos de juego y de fiesta utilizados por Gadamer para referirse a la experiencia artística como modelo particular de la comprensión, como el esfuerzo de Ricœur por ocuparse del mundo del texto, el mundo del lector y el decir del texto.

La diferencia en la relación que Gadamer y Ricœur establecen con Heidegger y las ciencias humanas, es el tercer factor comparativo. Para Grondin es claro que Ricœur atiende el legado de Dilthey en cuanto retoma la pregunta por los problemas epistemológicos de la hermenéutica clásica. O, en otras palabras, el carácter auxiliar de la hermenéutica que desemboca en la relación con los textos, su inteligencia, y en los criterios de validez y verdad a los que aspira esta vía. No sigue el camino, propuesto por Heidegger, de una “ontología de la comprensión en el sentido en que ella situaría en conjunto la comprensión en el modo de ser de un sujeto que es una pregunta para el mismo” (Grondin, 2009: 113). Gadamer, por su parte, si bien es cercano a Heidegger, no toma lo que Ricœur llama la *vía corta* de la hermenéutica: Gadamer se ocupa de las ciencias humanas, no para fundar sus métodos, sino para mostrar que “estas no tienen ninguna necesidad de una metodología particular para dar razón de su experiencia insigne de verdad” (Grondin, 2009: 114).

De esta forma se dispone el contexto para la enunciación del cuarto factor de comparación. Grondin designa los proyectos de Gadamer y Ricœur así: “el primero habla de una «hermenéutica fenomenológica» (o filosófica) y el segundo de una «fenomenología hermenéutica»” (Grondin, 2009: 114). Nos recuerda el esfuerzo de Gadamer por evitar la búsqueda epistemológica de un método que permita encontrar la verdad en las ciencias humanas y su propósito filosófico que consistiría en “describir, fenomenológicamente, la manera como se produce la comprensión y la verdad en esas ciencias” (Grondin, 2009:115). En el caso de Ricœur, la mención de su proyecto es, digamos, puntual. Y puede encontrarse en *Para una fenomenología hermenéutica*, el primero de los tres apartados que componen *Del texto a la acción* (Ricœur, 2006: 37). Allí su labor está determinada por un propósito reflexivo sobre el yo, pero a través de las obras de cultura; en palabras de Grondin “este no se ofrece más que al favor de los signos y de las obras de cultura que es necesario interpretar si se quiere comprender lo que somos” (Grondin, 2009: 116). Ambos recorridos, en efecto, dan lugar a rendimientos cognitivos en el plano de la comprensión que resultan provechosos para la lectura de poemas. En el caso de Ricœur será útil, adicionalmente, el interés por la explicación del texto (fruto de su aceptación de la vía instrumental de la hermenéutica).

El quinto punto de comparación es la respuesta que cada autor ofrece al desafío planteado por la historicidad. Gadamer hace de ésta un principio hermenéutico, según se puede ver en *Verdad y Método* (Gadamer, 1999: 331) y, así, conceptos como tradición y prejuicio serán importantes en el desarrollo de su exposición. Ricœur también asume la historicidad como una condición de la comprensión pero, en palabras de Grondin, “da cuenta de la deformación ideológica a la cual puede sucumbir nuestra comprensión histórica” (Grondin, 2009: 117) y, adicionalmente, enfatiza en el reconocimiento de “una capacidad de iniciativa en la conciencia inmersa en la historia” (Grondin, 2009: 118) o iniciativa del hombre capaz.

El ejercicio de una filosofía reflexiva en Ricœur y una crítica de las filosofías de la reflexión en el caso de Gadamer, constituye el sexto elemento comparativo propuesto por Grondin. Al primero se

le concede la conservación del ideal de autonomía del sujeto mientras que el segundo se encarga de señalar los límites de la filosofía de la reflexión, como toma de conciencia del individuo por él mismo. Ricœur es consciente de los riesgos deformantes de la subjetividad pero ve en ella una posibilidad. Los aspectos diferenciadores son señalados por Grondin explícitamente de este modo: “estos son los acentos que, a pesar de su común reconocimiento del ser-afectado-por-la-historia, distinguen la hermenéutica de Ricœur de la de Gadamer: la iniciativa, la distanciaci3n y la apropiaci3n reflexivas permanecen siempre posibles y deseables, frente al *moloch* de la historia” (Grondin, 2009: 119).

Por 3ltimo, Grondin presenta la promesa, as3 la califica, de una desembocadura ontol3gica de las propuestas de estos autores como t3rmino de la comparaci3n. Y, podr3amos decir, que este escenario 3ltimo de ambos recorridos se prefigura en el ingrediente fenomenol3gico que las acompa1a y que ya hab3a sido comentado. La relaci3n entre ser y comprender que determina aquello que se conocer3 como el giro ontol3gico de la hermenéutica y que, adem3s, activa su vocaci3n de universalidad, m3s all3 de las preocupaciones espec3ficas de cada parcela interpretativa o de las hermenéuticas regionales como tambi3n suelen ser designadas. Grondin ve en la m3xima gadameriana “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”<sup>7</sup> el punto m3s fuerte de esta consideraci3n, de ah3 que el concepto de *Darste-*

---

<sup>7</sup> Sobre esta m3xima vale la pena rese1ar la lectura que hacen Richard Rorty y Gianni Vattimo en un texto homenaje a Gadamer titulado con la misma expresi3n. Para Rorty la frase contiene toda la verdad del nominalismo y, al tiempo, toda la verdad del idealismo. Del primero porque, seg3n su interpretaci3n, s3lo el lenguaje puede ser comprendido y, del segundo, pues describe el proceso de aumento de nuestra comprensi3n. Y, bajo esta luz, se igualar3an ambas posturas pues no habr3a distinci3n entre apariencia y realidad. Motivando un modelo conversacional que medir3a su 3xito por las fusiones de horizontes logradas y no por los problemas resueltos (Rorty, 2003: 43-57). Vattimo, por su parte, advierte la tendencia a considerar la hermenéutica como la *koiné* cultural de occidente, reconoce la desembocadura ontol3gica de la propuesta de Gadamer y propone una lectura radical de la expresi3n. Ser3a necesario entonces asumir responsablemente el pasado y aplicarlo en un proyecto vital. Su lectura intensifica la m3xima en la l3nea de Heidegger: el ser como verdad del lenguaje humano y no como cosa o dato (Vattimo, 2003: 61-69). Resulta curioso que ambos autores cierren sus lecturas con una sentenci3 po3tica. Versos de H3lderlin que, en el primer caso, recuerdan el di3logo que somos y, en el segundo, invitan a habitar po3ticamente el mundo. Para Grondin estos dos autores sacan de la m3xima una conclusi3n posmoderna y relativista para la cual “es ilusorio pretender que nuestra comprensi3n se apoye en una realidad objetiva que pudiera ser alcanzada por nuestro lenguaje” (Grondin, 2008:148) y por tanto “habr3a que renunciar a la idea de una adecuaci3n del pensamiento a lo real” (Grondin, 2008:148). Aspectos que, para Grondin, no se compadecen con el contexto del trabajo de Gadamer en lo que respecta, entre otros motivos, a su inter3s por la verdad, a su idea del giro ontol3gico, a la concepci3n del lenguaje para nada instrumentalista y a una concepci3n de la hermenéutica como actividad que nos ayudaría “a redescubrir el ser y a superar el nihilismo” (Grondin, 2008: 159).

*lung* o presentación adquiera una dimensión ontológica innegable. Grondin, refiriéndose a esta idea de Gadamer, afirma del lenguaje que “es en él que el ser de las cosas se autopresenta, se revela y se da a comprender” (Grondin, 2009: 120). El poema, por tanto, en tanto obra de arte del lenguaje, tiene algo que decir sobre el ser. Ahora, en el caso de Ricœur, recordemos que la preocupación por conocer al sujeto debe llevarse a cabo a través de un rodeo cognitivo. El texto, por ejemplo, como objetivación discursiva, no está cerrado: dice algo, se refiere a alguna cosa. Aspecto que también afectaría la referencialidad del texto poético y que, en la comparación de Grondin, aproxima el trabajo de los dos teóricos en la pretensión de universalidad de sus concepciones hermenéuticas. Así lo sintetiza: “la universalidad quiere decir aquí que el lenguaje puede acoger todo contenido de sentido, pero lo que busca decir, es justamente el ser mismo” (Grondin, 2009: 120). Pero Grondin lleva el análisis de esta vertiente mucho más lejos, hasta el ámbito antropológico y lo hace gracias a la ontología del hombre capaz. La lectura de poemas debe atender esta insinuación de la pertinencia ontológica de la hermenéutica actual y por venir, proponiendo la aplicación a un tipo textual en el que el *ego* se manifiesta con particular intensidad.

Hemos seguido de cerca esta comparación puesto que hace notoria la necesidad de tender puentes y establecer diálogos entre los trabajos de los dos pilares de la hermenéutica moderna. Grondin se resiste a plantear el futuro de la disciplina en términos de un dilema como ¿Gadamer o Ricœur? La aproximación hermenéutica al poema se erige, con precariedad claro, como una respuesta a esta invitación. Asunto para el que será necesario intentar la articulación de nociones de uno y otro autor que pueden ofrecer resistencia, pero creemos que permiten renovar el interés por textos como los poéticos. Textos que parecerían estar condenados al aislamiento especializado de un tipo de interpretación pero que revelan aspectos que interesan al asunto general de la comprensión.

Ahora, al definir la ubicación de la inquietud dominante en el marco de la hermenéutica filosófica moderna, se activa nuevamente la pregunta por la especificidad interpretativa. Es decir, si identificamos al poema como objeto de estudio, al hacerlo invocamos

un tipo de hermenéutica particular, una región interpretativa: la hermenéutica literaria. Ya la nostalgia conciliadora de Paul Ricœur por retomar problemas clásicos del arte de la interpretación en su configuración instrumental nos ofrece luces que orientan en cuanto al modo de proceder, pero no es posible obviar la confluencia de los aportes de la filología, la teoría literaria o la crítica e historia de la literatura respecto de la lectura y comprensión del poema.

Inclusive Richard Palmer, en el trabajo arriba citado sobre la naturaleza de la hermenéutica (Palmer, 2002), dirige la reflexión general al ámbito de la literatura. Lo hace, en principio, retomando la pertinencia del trabajo de E. D. Hirsch (*Validity in Interpretation*) del que afirma lo siguiente: “echó por tierra el total aislamiento existente entre la crítica literaria americana y la hermenéutica” (Palmer, 2002: 19), para suscribir inmediatamente la pertinencia de la hermenéutica como base y saber preliminar de toda interpretación literaria. Llamados de atención que para la época se dirigen a todos aquellos<sup>8</sup> que adelantan su actividad crítica en el marco del realismo y consideran que la obra literaria “está ahí fuera en el mundo, esencialmente aislada de sus perceptores” (Palmer, 2002: 21).

También Fernando Romo Feito, en su obra *Hermenéutica, interpretación, literatura*, reseña la inquietud que genera la hermenéutica dentro de los estudios literarios. La historia de la reflexión de los mecanismos internos de la literatura lo obliga a rastrear el papel de la poética y de la estética en el conocimiento literario. Y, en este recorrido, describe de la siguiente manera la irrupción hermenéutica:

tenemos ya dos candidatas a la posición epistemológica: en primer lugar, la hermenéutica respecto de las ciencias del espíritu en general (en la versión Dilthey), y respecto de la historia de la literatura en particular en tanto que reflexión sobre la correcta interpretación de los autores que la componen. Pero además, en segundo lugar, estaría la teoría literaria en tanto que cuestionamiento constante de los principios de estudio de la literatura (Romo Feito, 2007: 19)

A su turno, Peter Szondi, en las lecciones impartidas en Berlín en 1967, publicadas bajo el título *Introducción a la hermenéuti-*

---

<sup>8</sup> Los seguidores y practicantes del *New Criticism* son objeto de este llamado.

ca literaria, comprueba la dificultad de hablar de esta especialidad interpretativa: “Aunque la hermenéutica ha impregnado en gran medida la filosofía y, como autorreflexión, las ciencias humanas del siglo XX, la pregunta de si la disciplina a la que este libro ofrece una introducción todavía existe no puede recibir una respuesta afirmativa sin más” (Szondi, 2006: 41). Consciente del valor histórico de la hermenéutica material o filológica, Szondi mide la trascendencia e impacto de la hermenéutica filosófica en la interpretación de la literatura e identifica la alternancia histórica de los métodos gramatical y alegórico para mediar, en el tiempo, en la comprensión de un texto canónico. Pero, además, no olvida problemas como el de la historicidad de la comprensión, la historia efectual o el círculo hermenéutico vigentes en una hermenéutica moderna. Al presentar el camino que debe seguir su propósito introductorio afirma lo siguiente:

no se trata de suplir acríticamente la ausencia de una hermenéutica literaria en nuestra época con la hermenéutica filológica que los siglos precedentes nos han transmitido; en primer lugar, porque ésta tiene, contra su intención, premisas históricas, y en segundo lugar, porque no entendemos por hermenéutica literaria una teoría no filológica de la interpretación, sino una teoría que reconcilie la filología con la estética<sup>9</sup> (Szondi, 2006: 57).

De ahí que nuestra pregunta por la lectura, comprensión e interpretación del poema en la actualidad deba obedecer una advertencia adicional como la formulada por Szondi.

Los estudios literarios nos ofrecen importantes y diversas herramientas para leer un poema. Enfoques históricos, impresionistas, sicologistas, estructuralistas y pragmáticos se suceden en un recorrido y en disputas que aportan elementos que nuestra capacidad nos impide aprovechar plenamente, pero que en el marco hermenéutico se hacen pertinentes. Nuestro esfuerzo no apunta al desarrollo de un método de lectura aplicable a un texto en particular, no pretende-

---

<sup>9</sup> El traductor de la obra advierte en una nota al pie de éste mismo capítulo que el término alemán *Literaturwissenschaft* tiene un equivalente genérico a Filología y uno más específico a Teoría literaria.

mos un resultado instrumental. Más bien hemos intentado ocuparnos de la experiencia de lectura que supone el poema e inscribirla en el escenario interpretativo actual. Romo Feito afirma que “resulta algo difícil reflexionar sobre la poesía sin acabar en la ontología” (Romo Feito, 2007: 34). Para nosotros, además, envuelve la imposibilidad de hacerlo por fuera de la hermenéutica<sup>10</sup> 

---

<sup>10</sup> Los desarrollos y aplicaciones que se desprenden del recorrido propuesto constituyen la desembocadura de esta investigación. Aspiramos divulgar dichos resultados en una próxima publicación.

## Referencias

- Ferraris, Maurizio (2005). *Historia de la hermenéutica*. México: Siglo veintiuno.
- Gadamer, Hans-Georg (1999). *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.
- Grondin, Jean (2002). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.
- Grondin, Jean (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder.
- Grondin, Jean (2009). *El legado de la hermenéutica*. Cali: Programa editorial Universidad del Valle.
- Palmer, Richard E. (2002). *¿Qué es la hermenéutica?* Madrid: Arco libros.
- Ricœur, Paul. (2006). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Romo Feito, Fernando (2007). *Hermenéutica, interpretación, literatura*. Barcelona: Anthropos.
- Szondi, Peter (2006). *Introducción a la hermenéutica literaria*. Madrid: Abada.



---

Todos en casa, 1998. Acrílico sobre papel, 56 x 76 cm. Jorge Julián Aristizábal



# Elogio de la madrastra de Mario Vargas Llosa, obra de arte total, límites y vecindades\*

Recibido: julio 11 de 2011 | Aprobado: septiembre 16 de 2011

Efrén Giraldo\*\*

egiral25@eafit.edu.co

**Resumen** Este texto busca mostrar los problemas de orden histórico y teórico, tanto de las artes plásticas como de la literatura, implicados en la construcción de la novela de tema pictórico y erótico *Elogio de la madrastra*, del escritor peruano Mario Vargas Llosa. La lectura analítica de esta pieza icónico-verbal se confronta con problemas históricos, como la discusión antigua sobre las diferencias cualitativas entre poesía y pintura, la clasificación ilustrada de las artes, la discusión decimonónica sobre la obra de arte total, la pregunta moderna por los límites entre lenguajes artísticos, y con diversos problemas teóricos: la ecfra-sis, la hipotiposis, la narración ficcional visual y verbal, el significado en las artes visuales y los experimentos literario-plásticos de vanguardia. Todo ello, con el fin de mostrar diferentes formas de hibridación narrativa a través de recursos propios de la novela y la pintura

## Palabras clave

Mario Vargas Llosa, *Elogio de la madrastra*, novela icónico-verbal, clasificación de las artes, obra de arte total, ecfra-sis, hipotiposis, narración visual.

## Mario Vargas Llosa's *Elogio de la madrastra*, total work of art, limits and proximities

## Abstract

This text intends to show historical and theoretical problems implied in the composition of the pictorial and erotic novel *In praise of the stepmother*, by the Peruvian Mario Vargas Llosa. The analytic reading of this verbal and visual work is faced up to historical topics like the ancient discussion on the qualitative differences between poetry and painting, the Enlightenment's arts classification, the nineteenth century discussion about the total work of art, the question to the artistic languages limits, and theoretical ones: ekphra-sis, hypotiposis, visual and verbal narration, the meaning in visual arts, and the visual-literary avant-garde experiments. Everything tries to explain the different ways of narrative hybridization through resources arising from novel and painting.

## Key words

Mario Vargas Llosa, *In praise of the stepmother*, verbal and visual text, arts classification, total work of art, ekphra-sis, hypotiposis, visual narration.

\* El texto es producto del proyecto *Estéticas de los contemporáneos en el arte colombiano. Visión particular de críticos, curadores y artistas*, realizado en el Grupo de Investigación en *Teoría e Historia del Arte*, adscrito al Instituto de Filosofía y la Facultad de Artes de la Universidad de Antioquia.

\*\* Doctor en Literatura, Universidad de Antioquia-Colombia. Profesor Asociado, Departamento de Humanidades, Universidad EAFIT, Medellín-Colombia. Miembro del Grupo de Investigación *Sociedad, Política y Historias Conectadas* del mismo Departamento.

*En breve, esta eterna inmovilidad se animará y será tiempo, historia.*  
Mario Vargas Llosa, *Elogio de la madrastra* (Vargas Llosa, 1988: 74)

## **Una condición pragmática necesaria**

Elogio de la madrastra de Mario Vargas Llosa es un experimento narrativo caracterizado por un rasgo singular: la inclusión, dentro del texto de la novela, de seis imágenes de la historia de la pintura que no parecen cumplir una mera función ilustrativa encomendada por editores y diagramadores y que, más bien, constituyen una decisión estética del novelista. En vez de subordinar lo visual a un imperativo estrictamente literario, las imágenes problematizan el acto mismo de narrar e instauran una experimentación icónico-verbal singularísima en la novela. Tal hecho afilia esta propuesta con una larga tradición de problemas omnipresentes en la historia del arte y la historia literaria y pone la obra del peruano, por vía de su aprovechamiento de los tópicos estéticos, en la estela de los proyectos experimentales más llamativos de la cultura visual y literaria del siglo XX en América Latina.

No obstante, debe recordarse que, en la narrativa y el arte del pasado siglo, fueron abundantes las vecindades entre práctica plástica y práctica narrativa. Por un lado, están las referencias temáticas al arte en cuentos y novelas. Entre ellas, por supuesto, tienen un lugar preponderante la novela y el cuento de artista, que hasta hoy sigue teniendo manifestaciones importantes. En un segundo grupo, contamos con las ficcionales inspiradas en lo histórico, ocupadas de situaciones relacionadas con la historia del arte y que fabulan sus episodios. En un tercero, novelas o cuentos que interrogan, desde una perspectiva crítica, la ontología de la imagen y se preguntan por los límites de lo visual. Y, finalmente, está el caso de obras narrativas que, de manera similar a como ocurre con el comic en el contexto popular, entregan su construcción narrativa a la cooperación intensa entre imagen y texto verbal, grupo este último al que pertenece la novela del peruano. Uno de los casos más notables de

este último fenómeno, en el ámbito específico de la novela, es el de las narraciones escritas por Italo Calvino a partir de las cartas del tarot, mismas que pretendían indagar estéticamente en la potencial capacidad narrativa de los iconos (Calvino, 1977). Mientras que, en el terreno de la plástica, están por ejemplo las novelas *collage* del artista surrealista Max Ernst, que intentan construir narraciones mediante reproducciones de piezas bidimensionales mediante el principio del automatismo psíquico, para ser publicadas como un objeto-libro (Ernst, 1982).

En la narrativa latinoamericana moderna y contemporánea, son también frecuentes los intentos de fabular el universo de las artes plásticas. Prueba de ello, un interesante grupo de novelas y cuentos sobre arte y artistas que, para la mala fortuna de los estudios interartísticos, ha recibido poca atención de la crítica y la teoría, tal vez por falta de referentes interdisciplinarios que comprendan de una manera integral el fenómeno estético y por la carencia de un instrumental analítico adecuado para entender las relaciones entre imagen y texto y poder calibrar, en su justa medida, vecindades e intersecciones. Una revisión somera revela que varios principios de la estética visual decadentista encontraron en *De sobremesa*, de José Asunción Silva, una traducción novelesca singular en América Latina (Silva, 1965). Pedro Gómez Valderrama, en varias de sus narraciones, usó motivos de la historia del arte para construir ficciones de la historia, a partir de una actualización de las vidas de artistas y personajes pictóricos (Gómez Valderrama, 1996). En “Las babas del diablo”, Julio Cortázar mostró cómo la narración ficcional y la fotografía pueden ser prácticas de representación que culminan en el reconocimiento de la propia incapacidad del arte para comunicar el mundo objetivo (Cortázar, 1993).

Por su parte, la obra de Vargas Llosa ha manifestado los más vivos intereses artísticos por la interpretación de la imagen y por la posibilidad de componer narraciones con ellas dentro del texto literario. Lo advertimos, en el terreno novelístico, con *Los cuadernos de don Rigoberto*, continuación de *Elogio de la madrastra* y punto culminante del experimento de hibridación entre arte visual y literatura, con el que el escritor lleva los vínculos entre pintura y

novela a niveles reflexivos derivados de la pregunta por la fantasía y la imaginación (Vargas Llosa, 1997b). Digna de mención es también *El paraíso en la otra esquina*, obra donde recurre a la historia de vida del pintor post impresionista Paul Gauguin y a la descripción de sus obras para hacer ver, a través de las palabras, lo que los cuadros callan: los motivos vitales que dieron lugar a la ejecución de cada pieza en el momento privilegiado de la creación (Vargas Llosa, 2003). También, en su obra teatral, encontramos intereses similares, sobre todo en una pieza como *Ojos bonitos, cuadros feos*, donde el arte escénico se pone al servicio de una investigación estética donde sonido, imagen, espacio y palabra se vuelven ingredientes de una conjunción impensada entre Gustave Mahler y Piet Mondrian (Vargas Llosa, 2007). Finalmente, vemos aparecer esa inclinación también en los diferentes textos periodísticos y ensayísticos que tienen por tema al arte o los museos, los cuales prueban cómo la escritura argumentativa e informativa también está puesta al servicio de una indagación en lo visual.



**Imagen 1.** Agnolo Bronzino, *Alegoría de Venus y Cupido o Venus, Cupido, la Locura y el Tiempo*, 1540-1545.

Sin embargo, más allá de esta evidencia, podemos hacer una identificación del problema de las vecindades entre imagen y palabra en términos más específicos. En este orden de ideas, también es factible aproximarse a aspectos que podríamos llamar “pragmáticos” (en el orden editorial) para advertir contaminaciones singulares entre imagen y palabra, toda vez que determinan la actitud y la disposición que, como lectores, asumimos ante la obra, siempre leída y vista en un soporte físico: el libro. Es así como las carátulas de las diferentes ediciones de *Elogio de la madrastra* comunican el motivo plástico y narrativo central de la propuesta de Vargas Llosa: el niño que asedia eróticamente a la mujer madura, aquel amorcillo del arte clásico que encarna, tanto la ambigüedad del despertar erótico como la potencial e incómoda seducción que esta posición fronteriza ejerce en los adultos. En todas las ediciones, se ha mantenido como imagen de portada el significativo detalle de una pintura manierista de Agnolo Bronzino, sin duda una de los más conocidos referentes del arte erótico de todos los tiempos: la obra *Venus, Cupido, la Locura y el Tiempo*, conocida más popularmente con el nombre de *El triunfo de Venus*, de mediados del siglo XVI (Véase imagen 1). Como ha recordado la crítica, esta pintura, fiel a su talante alegórico, es una admonición contra los desmanes del placer sexual (Woodford, 1983: 8-9), pero los diseñadores, no sabemos si a instancias de Vargas Llosa o por una decisión editorial que se ha mantenido inalterable desde 1989, siguen dejando a la vista del lector de la carátula sólo aquella sección del cuadro donde Cupido besa en los labios a Venus y posa salazmente la mano sobre su seno, un detalle que, como se puede advertir al leer la novela, funciona como leit motiv. Por demás, esta decisión tiene eco visual en una imagen que encontramos dentro de la novela, Venus recreándose en la música, pintura de Tiziano donde vemos a un niño rubicundo aprovechándose de la modorra que una audición musical reciente ha producido en la diosa, quien se abandona a la lasitud de la carne (Véase imagen 2). Por su parte, las contracarátulas, pista contextual también importante, hacen una declaración que va en una vía diferente a la insinuada por la poderosa imagen manierista elegida para recibir al lector desde el estante de la librería. En la mayoría de ellas

(la de Seix Barral, la de Alfaguara, la de Arango Editores, las de las traducciones inglesas), se indica que el lector está frente a un relato erótico, pero no se indica la preponderancia que, en la novela, tienen las reproducciones pictóricas y el grado de experimentalismo, a nivel de la narración, que sugeriría tal inclusión.

Por su parte, la presentación editorial (o, digamos mejor, el libro) sí enfatiza la relevancia de lo visual, mediante diversos suplementos textuales, que refuerzan en el lector la impresión de estar ante un trabajo híbrido. Es así como, intercaladas en los capítulos, aparecen reproducciones pictóricas (significativamente, sin fichas técnicas), pertenecientes a obras que abarcan un amplio período de la historia de la pintura: desde el gótico tardío de las anunciaciones de Fra Angélico hasta la desgarrada pintura de mediados del siglo XX de Francis Bacon, pasando por el flamenco Jacob Jordaens, el maestro veneciano del Renacimiento Tiziano Vecellio, el artista moderno peruano Fernando de Szyszlo y el pintor cortesano del siglo XVIII François Boucher. Al final de la novela, aparece el listado completo de reproducciones, bajo el elocuente título de “Pinacoteca” (Vargas Llosa, 1988: 201), designación que subraya el carácter privado de la colección atesorada por el protagonista y, de hecho, los vínculos existentes entre el arte de narrar y el arte de guardar imágenes. Se trata, entonces, de una colección donde el ordenamiento íntimo de las reproducciones se realiza en una especie de museo de copias intermediado por la palabra. El protagonista de la novela, además de poseer en su intimidad las reproducciones, las atesora en su recuerdo, razón por lo cual la narración es un despliegue, a la vez verbal e icónico, sucedido en esa privilegiada intersección entre lo real y lo imaginario que postula un archivo erótico. Así, por ejemplo, cuando, luego de una serie de desmanes y fantasías eróticas, la narración se sume en la culpa y el remordimiento (tal como advertía sabiamente la alegoría de Bronzino) el lector ve cómo aparece la reproducción de *La anunciación* de Fra Angélico (Véase imagen 3), para mostrar cómo hay una des-erotización fulminante que obliga a que la comunicación de los amantes se suspenda (Vargas Llosa, 1988: 179-186). El “museo imaginario” del que alguna vez habló André Malraux (Malraux, 1956) aparece, así, en su dimensión física

y espiritual, como una especie de máquina narrativa que controla la recepción del texto y las relaciones entre personajes.



**Imagen 2.** Tiziano, *Venus con el Amor y la música*, 1548.

Debe recordarse que la historia se centra en el impensado triángulo amoroso surgido en la casa que comparten don Rigoberto (oficinista cincuentón, viudo, trabajador de una compañía de seguros) y doña Lucrecia (una cuarentona), una vez la lujuria empieza a ejercer sus artes. El tercero en discordia es el hijo de don Rigoberto, Fonchito, un preadolescente pícaro y perverso que seduce a la madrastra con un inquietante comportamiento, mezcla de candor y lujuria, voyerismo y timidez. A lo largo de la obra, compuesta de catorce minúsculos capítulos y de un epílogo (que, por su extensión y preciosismo, merecerían el calificativo de “miniaturas galantes”) se va operando una singular seducción, aderezada con las fantasías de don Rigoberto, luego de las abluciones nocturnas y de la contemplación en pareja del grupo de imágenes. Mientras tienen lugar los lances y las aproximaciones físicas del niño a la madrastra, los cuales llevan finalmente a la rendición y a la posterior pérdida de ésta última, se intercalan secciones narrativas inspiradas en cuadros de la historia de la pintura. Estas obras se pueden afiliar, por sus alusiones iconográficas, con diversos motivos eróticos (voyeurismo, exhibi-

cionismo, lesbianismo). Esta situación no ocurre en el caso de las dos pinturas abstractas que aparecen en la sección final de la novela, pues la alusión de ellas a motivos sexuales es indirecta. Estas obras, como se verá más adelante, engendran narraciones igualmente “abstractas”, por la relativización de categorías de la representación narrativa que sugiere la misma destrucción de las claves iconográficas: personajes, espacio, tiempo, etcétera. A instancias de pistas dadas por la historia, sabemos que todas estas imágenes hacen parte de la colección privada de don Rigoberto. En varios casos, los personajes de la familia limeña se desdoblan en personajes míticos de la pintura, a instancias de la fantasía creadora del protagonista. Doña Lucrecia se transforma, así, en la Diana Cazadora de un cuadro de Boucher (Véase imagen 4), Fonchito en el Cupido de la pintura de Tiziano (Véase imagen 2) y don Rigoberto en el rey Candaules del cuadro de Jordaens (Véase imagen 7). En otros, se insinúa que la imagen aparecida en la página anexa es la figuración del delirio del personaje o la interpretación alegórica de algo que ocurre u ocurrirá en la casa de don Rigoberto y doña Lucrecia. Y, no pocas veces, las fronteras entre ensoñación y vigilia, contemplación artística y vida real, acaban por derribarse, a causa de la intromisión del verbo en la imagen, o viceversa, ya que se establecen interrogaciones que cuestionan la pretendida suficiencia de cada una de las dos formas de comunicación narrativa.



**Imagen 3.** Fra Angelico, *La anunciación*, c. 1437.

Es por ello que, mediante la contextualización histórica y el despliegue de una aproximación hermenéutica combinada, se puede advertir cómo se dan vecindades entre pintura y narración y cómo la historia de la pintura condiciona en Vargas Llosa el mismo proceso de fabulación e, incluso, llega a determinar el curso tomado por las acciones de los personajes. En cierto modo, se puede decir que las actitudes, los caracteres y buena parte de los eventos están prefigurados por la serie de imágenes de la galería privada de don Rigoberto y que el desarrollo de la trama está determinado por unas piezas visuales elegidas de antemano, por un museo erótico personal que actúa como máquina narrativa para narrador y personajes (Piglia, 2001).

## Una encrucijada histórica y teórica

Resaltemos que *Elogio de la madrastra*, al hacer uso de ciertas imágenes de la historia de la pintura en su programa narrativo, va más allá de las características que tienen las tradicionales ediciones ilustradas y hace que los dos tipos de texto (el icónico y el verbal) se referan entre sí de diversas maneras, lo cual trae a cuento problemas teóricos e históricos de gran relevancia en la historiografía de la discusión estética y en el análisis literario particular.

Así, por ejemplo, desde los tiempos de Calístrato y Horacio, ha existido la pregunta por las diferencias y semejanzas existentes entre las artes de la palabra y la pintura, una pregunta que, aun hoy, sigue siendo un prolífico tema de discusión, que no sólo alimenta el acervo teórico, sino que también motiva las nuevas direcciones investigativas en la plástica y la literatura. Además, es imprescindible cuando se trata de estudiar expresiones que podríamos llamar “fronterizas” y problemas de la cultura visual y textual puestos en liza en obras experimentales, poseídas por un espíritu de superación de los límites formales y lingüísticos. Piénsese en el cine, en las tiras cómicas, en la publicidad y en todas las formas de producción simbólica que se valen de la imagen y la palabra. Como se puede ver en la novela de Vargas Llosa, es notorio que ambos medios cooperen en el intento de hacer una especie de narración “total”, donde se logra capitalizar las dos formas de representación. Una narración que no

deje por fuera aquello que lo verbal es incapaz de indicar, salvo por alusión indirecta (en concreto, la impresión visual de los cuerpos desnudos en el lance amoroso), y que pueda a la vez aprovecharse de las posibilidades de sugestión de ambos universos: el de las imágenes quietas, que sólo pueden hacer referencias indirectas a lo que ha pasado o va a pasar después de la escena capturada por el pintor, y la de las palabras, que sólo pueden andar a tientas por entre las formas opulentas del mundo retiniano.

Por otro lado, deben tenerse en cuenta, como referente de estas relaciones, los mitos sobre el origen de la pintura, que coinciden en explicar que una mujer, sabiendo que su amado iba a la guerra, reprodujo su silueta en una pared, ayudada por la sombra proyectada por una vela (Stoichita, 1997). Erotismo, imagen del arte y pérdida afectiva, desde esa historia precursora, aparecen inextricablemente unidos, y por eso lo que hace Vargas Llosa es tal vez sólo actualizar estos vínculos para sus fines literarios, ya que la imagen también ejerce un conjuro de la ausencia, hecho éste que se hace especialmente notable en *Los cuadernos de don Rigoberto*, donde las imágenes eróticas, también provenientes de la historia del arte, sirven al propósito sucedáneo de reemplazar el cuerpo distante. Por lo mismo, debe señalarse que este mito resuena en una amplia serie de piezas narrativas, a las que ya se ha caracterizado como obras ocupadas de la dimensión mítica de la imagen y de los poderes mágicos de la pieza artística, obras que siguen la estela del mito de Pigmalión y vuelven a contar el idilio erótico del artista con su obra (Giraldo, 2009). Si bien en *Elogio de la madrastra* el artista no es un personaje preponderante y la imagen no está revestida de poderes mágicos, como ocurre en la literatura fantástica donde se fabulan situaciones inexplicables asociadas a obras de arte hechas por artistas demiurgos, es importante señalar que ambos asuntos sí aparecen en la continuación de la novela, *Los cuadernos de don Rigoberto*, publicada casi una década más tarde, y donde Alfonsito, por su obsesión con la vida y obra del pintor Egon Schiele, actúa como un artista que controla la vida de sus familiares, de manera similar a como se enseñorea con las figuras en el lienzo (Vargas Llosa, 1997b). Literalmente, las imágenes de las pinturas de Egon Schiele cobran vida por obra de los artilugios de

Fonchito en la mente de Lucrecia, mientras todos (incluido el mismo Rigoberto) profundizan su dependencia con el niño-artista, que actúa otra vez como un orquestador de fantasías sexuales dictadas por la pintura.

También, deben tenerse en cuenta referencias indirectas a los relatos clásicos sobre la pericia de los artistas, el más recordado de los cuales es el de Plinio, quien cuenta, en su *Historia natural*, cómo Zeuxis venció a Parrasio en una competencia de ilusionismos pictóricos y engañó a su mismo rival, haciendo pasar por real una cortina que sólo estaba pintada (Plinio, 1629: 640). Recordemos que este viejo propósito narrativo (contar los actos heroicos o notables de los pintores) se hace también presente en el origen de la misma historia del arte como disciplina en el italiano Giorgio Vasari, y reencarna en lo que después conoceremos como “novela de artista”, un producto literario netamente moderno que muestra al artista como el representante de un tipo especial de conciencia, fuente de toda singularidad humana. Y, por supuesto, reaparece en la estela de vidas imaginarias de artistas escritas por autores como Marcel Schwob y sus *Vidas imaginarias* (Schwob, 1986), Jorge Luis Borges e *Historia universal de la infamia* (Borges, 2004) y Roberto Bolaño con *La literatura nazi en América* (Bolaño, 1996a) o *Estrella distante* (Bolaño, 1996b).

En *Elogio de la madrastra*, el protagonista no es el artista, más allá de que se hagan referencias al hecho de que la escena vivida por algunos personajes se apresta a ser captada por el pincel o el ojo del voyeur. El rol de la comunicación estética que se aborda no es el del constructor de la imagen. Es más bien el del espectador de la obra de arte, función que, dentro del argumento de la novela, es cumplida con toda cabalidad por don Rigoberto, un espectador modelo que se implica dentro de la misma dinámica narrativa propuesta por sus pinturas, y por los otros personajes que también se vuelven víctimas del influjo erótico de la imagen. En este punto, la novela apuesta por una participación intensa del arte en la vida y postula una fábula sobre las posibilidades de la recepción. Aunque debe anotarse que esta actitud contemplativa aparece ya internamente en la narración hecha a partir de las pinturas, pues son también los personajes de las

obras quienes miran a otros. Pero también, por lo general, las pinturas son descritas como si hubiera un personaje ausente de la imagen mirando la escena, fundando un afuera constitutivo que, significativamente, se corresponde con la aventura ocurrida en el plano narrativo literario de la historia de Rigoberto, Fonchito y Lucrecia. En cualquiera de los casos, voyerismo erótico y contemplación artística comparten un mismo ámbito. Y, por ello, la obra demanda capacidad para leer y habilidad para mirar, además de una imaginación dispuesta a varios estímulos, entre los cuales está el de la sugestión de que los cuadros pueden estar vivos o aprestarse a abandonar su mudez para entrar en el mundo real. El adentro y el afuera de la imagen son, a la vez, instauradores de una dialéctica que replica la que ocurre, ya en el relato literario, entre lo evocado y lo vivido.



**Imagen 4.** François Boucher, *Diana después de su baño*, 1742.

Sin embargo, entre los problemas sugeridos por el carácter “centauro” de la novela, el más reiterativo es el de la ecfrosis, un ámbito conceptual que, valga la pena decirlo, es uno de los más transitados en el estudio de la historia de las relaciones entre pintura y poesía: describir literariamente imágenes es uno de los retos primarios que

las artes visuales imponen a la literatura, una especie de obligación de hacer ver con las palabras, que se convierte en aspiración de la retórica y en una de las metas supremas de lo literario. Además de haber sido un tropo ampliamente usado en Grecia con fines didácticos en los entrenamientos retóricos, la ecfrasis fue bastante practicada en la antigüedad y, desde tiempos antiguos, es un dispositivo infaltable en cualquier crítica o comentario de arte (Guasch, 2003: 216-219). Hacer ver con palabras una imagen que está ausente sigue siendo uno de los imperativos de la escritura y el comentario sobre arte, aunque la novela de Vargas Llosa ponga en crisis esta noción, haciendo colisionar la descripción verbal de la imagen con su misma presencia, la cual abre la lectura a otras posibilidades y cuestiona la eventual univocidad de la recepción. En *Elogio de la madrastra*, se trata entonces, no de redundar, sino de revelar cómo la mostración de la imagen no coincide necesariamente con su traducción verbal y cómo, antes bien, la especulación nos lleva por los más impensados caminos de la imaginación. El pronunciamiento verbal a propósito de la imagen no reside, entonces, en la descripción, sino en los terrenos siempre inestables de la interpretación. La palabra combate la opacidad del referente visual y expone, tanto los múltiples caminos a que puede llevar la apropiación de lo que ve el ojo, como la encrucijada que puede haber en el acto de “pintar con palabras” y hacer una “mimesis doble”, es decir, una representación de otra representación. Con todo, lo mejor sería considerar la ecfrasis como un procedimiento que intenta conjurar la mudez de la imagen y busca “completarla”. Recordemos que, según la tradición, la primera ecfrasis de la literatura es la que aparece en el canto XVIII de *La Ilíada*, donde el narrador de la epopeya de Homero hace ver con primor el escudo de Aquiles (Homero, 1986: 272-275) y donde el objeto visual es también pretexto para llevar la descripción a consideraciones que no tienen que ver exclusivamente con el aspecto físico del artefacto. Muchas obras literarias siguen el ejemplo, hacen descripciones de obras de arte y tratan de enfrentar la palabra a la imagen, realizando lo que Diderot (inventor moderno de la crítica de arte) definía como la capacidad de hacer accesibles las imágenes (hacer lisible lo visible) para quienes no pueden contemplarlas

(Diderot, 1994). Por cierto, esta idea de la crítica como traducción verbal de una imagen destinada a quienes no pueden asistir a las exhibiciones artísticas aparece, en la novela de Vargas Llosa, en un marco pequeñoburgués, a través de una estrategia paródica que recalca el individualismo y el consumo privado de la imagen.



**Imagen 5.** Jacob Jordaens, *Candaules, rey de Lidia, muestra su mujer al primer ministro Giges*, 1648.

En la novela, innegablemente, hay descripciones de imágenes, pero este procedimiento está desplazado a un segundo plano y casi que anulado, ya que lo esencial no son las mostraciones estáticas de lo que está representado en los cuadros, sino las narraciones intentadas a partir de lo que sugieren las escenas, punto donde el narrador es el intérprete del cuadro y, hasta cierto punto, el traductor que busca mostrar los conflictos que un comercio intenso con las imágenes puede introducir en el triángulo amoroso. Lo que viene después del momento privilegiado que capta la imagen visual se convierte en la garantía para cumplir la fantasía. Es decir, una puesta en es-

cena que activa la conciencia de personajes y narrador y los hace ir más allá del momento supremo captado por el pintor. Por ello, que en la novela se opte por construir narraciones a partir de imágenes, y no sólo descripciones fieles a la superficie del lienzo, es ya una apuesta experimental mediante la cual diversas categorías, tanto de la plástica como de la literatura, resultan interrogadas.

Pero hay más problemas históricos que vienen a cuento. También la vieja comparación señalada por Horacio, *ut pictura poesis*, y su inversión, *ut poesis pictura*, han estado en el centro de una discusión a la que podríamos llamar “cualitativa” entre pintura y poesía, pues abarca, tanto la preeminencia de una de las dos formas de expresión sobre la otra, como la discusión sobre coincidencias y diferencias y sobre la manera en que la analogía entre las dos artes se ha conceptualizado y aplicado a lo largo del tiempo (Gabrieloni, 2009). De estas discusiones, provienen algunos de los primeros intentos por clasificar las artes y enunciar posibles usos mixtos de sus recursos (por ejemplo, en los inicios de la disciplina estética, el concepto de imaginación fue muy importante y sirvió para unificar la operación creativa y receptiva en las artes visuales y verbales). Pero, en la novela de Vargas Llosa, esta distinción entre pintura y literatura, como sucede en todos los proyectos de exploración de límites, queda superada. Los cuadros no solamente son parte de la colección privada de juguetes sexuales cultos de un erotómano, sino que se posesionan de la propuesta narrativa, integrándola al mismo despliegue del relato, que explora las diferentes posibilidades ofrecidas por la imagen, sobre todo en su capacidad para revelar el mundo psicológico. No todo lo que pasa en la historia proviene de las palabras del narrador. También las imágenes introducen información que va más allá de la ilustración, el apoyo o la información complementaria. De ahí, entonces, que las reproducciones de las pinturas renacentistas, barrocas o modernas sirvan para mostrar que, en el terreno de la representación, también las palabras tienen un grado de impotencia y llegan hasta un punto. Por lo mismo, las imágenes se rebelan contra la condena a ser meras ilustraciones de textos y se liberan de su servilismo instrumental. Obtenemos datos de los cuerpos, sabemos cómo el niño se acerca a la mujer, la espía y la toca, pero además

logramos testimonios valiosos sobre las preferencias sexuales de los personajes y sobre el modo en que recibimos el arte activados por el deseo. En este sentido, es iluminador el relato que acompaña a la obra de Jakob Jordaens, *Candaules, rey de Lidia muestra su mujer al primer ministro Giges* (Véase imagen 5), el cual nos revela indirectamente cómo don Rigoberto se excita al ver espiada a su mujer o al saberla poseída sexualmente por otro hombre (Vargas Llosa, 1988: 25-37), hecho que se confirmará en la continuación novelística de nueve años después en *Los cuadernos de don Rigoberto*, y donde, emulando una imagen que sugiere tal cosa, el protagonista acepta que Lucrecia tenga una aventura con un pretendiente de juventud, a condición de que, a su regreso, recree la escena para el marido (Vargas Llosa, 1997b).

Además de la ecfrasis y de la discusión entre las artes, existe un procedimiento literario relacionado con la imagen visual, la hipotiposis, la cual opera de manera diferente a su hermana, la ecfrasis, pues se trata de una obra artística producida a partir de una descripción literaria preexistente, y que, desde la propuesta de Kibédi Varga, se puede asociar con un tipo de relación “secundaria” o “sucesiva”, caracterizada por la circunstancia de que la palabra existe antes que la imagen (Kibédi Varga, 1989: 113) (Véase imagen 6). La hipotiposis, por demás, es el procedimiento que resulta más significativo a la hora de agrupar propuestas narrativas que intentan animar, con el hálito temporal, las imágenes (mudas por definición, desde Sócrates). El caso más evidente de este procedimiento se halla en las muchas pinturas que dan forma visual a narraciones preexistentes, por ejemplo los mitos griegos o las historias de la Biblia, las cuales engendraron, con su sugestión visual y su inserción en la cultura, innumerables intentos de traducción visual o recreación por medio de imágenes. El historiador del arte E. H. Gombrich ha mostrado cómo uno de los dilemas de Giotto, el fundador del ilusionismo pictórico italiano, tiene como problema intentar imaginar visualmente (y traducirlo a formas plásticas) el drama cristiano (Gombrich, 2008: 202). Asimismo, un ejemplo magnífico (y también extremo) de lo que se puede conseguir con estas motivaciones visuales sugeridas por palabras es el caso del artista Jusep Torres Campalans, el artista

ficticio inventado por Max Aub, del cual el escritor español hizo una exposición plástica, luego de la publicación de la novela (Aub, 1975).



**Imagen 6.** Taxonomía de las relaciones entre palabra e imagen, según Kibédi Varga.

Por último, la novela de Vargas Llosa sugiere una discusión perteneciente a la estética, la de las clasificaciones ilustradas de las expresiones humanas, a las que les debemos, sobre todo, la configuración de un sistema de Bellas Artes, unificadas por primera vez según los criterios de la belleza y la imitación (Tatarkiewicz, 2002), y diferenciadas luego por sus medios de expresión. La naciente disciplina de la estética, que jugó también un papel preponderante en la definición de la autonomía de la pintura y de la poesía, separó a la literatura de las artes plásticas, poniendo el énfasis en los modos de expresión verbal y plástico, aunque hermanándolas a través de su vínculo con lo bello y con la mimesis. Como ha postulado la historia de las ideas estéticas, la respuesta crítica a la clasificación revolucionaria de las Bellas Artes viene con Lessing, quien critica

la tendencia pictorialista de los poetas y la tendencia a la alegoría de los pintores, y reclama por primera vez la necesidad de hacer una distinción radical entre las artes, con el fin de afirmar el área de competencia de cada una. Para ello, no hay que olvidarlo, se expone una diferencia crucial: la pintura es un arte del espacio, y la poesía un arte del tiempo. En este autor, la discusión se da a partir de las encarnaciones del mito de Laocoonte en la literatura y en las artes plásticas, particularmente en el grupo escultórico atribuido a la escuela de Apolodoro y en *La Eneida* de Virgilio (Lessing, 1986). En cualquiera de los problemas históricos y teóricos que subyacen a la pregunta por los límites entre artes de la palabra y artes visuales, late una interrogación que se actualiza en la aspiración sinestésica por excelencia de buena parte del siglo XIX: el deseo de producir un tipo de arte que incorpore los valores de múltiples lenguajes artísticos, la obra de arte total (*Gesamtkunstwerk*), que en manos de Wagner alcanzó su realización más recordada y que, en la discusión sobre expresiones como el cine, la danza y la arquitectura, vuelve a tener vigencia. La novela de Vargas Llosa, en buena medida, como insinuamos en el título de este texto, es una búsqueda de obra de arte total, en tanto procura nutrirse de las posibilidades de la pintura y la literatura y gestiona aquel estímulo intenso y simultáneo de varios sentidos que es fundamental en las estéticas simbolistas, con cuya vocación multisensorial el proyecto de narración literaria y pictórica del escritor peruano está innegablemente emparentado.

## **Lectura, expectativas y competencias mixtas**

La configuración estructural de *Elogio de la madrastra*, la presentación editorial de texto e imágenes y los problemas sobre límites y relaciones entre las artes que hallamos en las diferentes formas de narración traen como consecuencia la necesidad de una disposición particular del lector, diferente a la que pediría una novela tradicional o, incluso, a la que solicitaría la imagen pictórica dispuesta en las salas de un museo (o reproducida y editada en las páginas de un libro de historia del arte). Con *Elogio de la madrastra*, estamos frente a una pieza que tiene como rasgo distintivo la creación de un dispositivo

textual que exige del lector competencias mixtas de observación, interpretación y apreciación estética. O sea que nos enfrentamos a un artefacto que, por su estructura de “tipo centauro”, a medio camino entre el despliegue de imágenes y el relato, haría exigencias cognitivas para interpretar la sucesión de figuras en el espacio y la sucesión de hechos en el tiempo, así como para entender la novela como un espacio mixto donde hay hechos y objetos visuales perceptibles, más allá de que éstos últimos no sean cuadros, sino reproducciones que ayudan a que el lector se haga cociente de la dimensión objetual del artefacto que está leyendo.

En ese orden de ideas, y pensando en las diferentes disposiciones que debe tener el lector, debemos tener en cuenta que, como mostró Umberto Eco en su ya clásico argumento, la exigencia de lectura compromete también un tipo de enciclopedia cultural específica, la cual el mismo texto anuncia, prefigura y administra (Eco, 1981). Aquí, la enciclopedia no sólo es de índole verbal (conceptos, datos y referentes culturales dados por la narración verbal), sino también plástica o, como quieren los que sostienen que el museo es también una suerte de enciclopedia, una suerte de “archivo material” (Bou, 2001: 69-70). En cierto modo, la novela de Vargas Llosa coopera en la exigencia que el texto sobre arte hace de una cultura visual específica. Ésta implica reconocer la estructura representativa de la imagen y decodificar sus significados y, muy especialmente, sus usos sociales a lo largo de la historia. La novela va más allá de narrar la vida de un hombre maduro que codicia cuerpos femeninos e imágenes orgiásticas y pasa a ser la fabulación de un acto de apropiación de la imagen y una reflexión sobre la circulación de sus valores en el universo familiar burgués. Y, más aun, es una pregunta por el papel que la imagen del arte tiene en el ejercicio de la imaginación erótica y sexual. La cultura visual exigida por la novela no se agota, entonces, en saber quiénes son los autores de las obras plásticas reproducidas o a qué estilos y tendencias de la historia del arte pertenecen, ni mucho menos en determinar cuáles son los motivos representados. Pero tampoco es una novela erudita que pida del lector conocimientos especializados en historia del arte, como podría ocurrir con un Alejo Carpentier o un Germán Espinosa, quienes emplean nociones

de esas disciplinas artísticas con un afán escénico y, por momentos, puramente gongorino. Además de saber identificar formas en el espacio y deducir informaciones contextuales por los contenidos iconográficos, la cultura visual exigida al lector de *Elogio de la madrastra* o *Los cuadernos de don Rigoberto* tiene que ver más con la carga cultural y estética que cada una de las obras de la pinacoteca del protagonista trae consigo y con los problemas que, como obra de arte, cada pieza reproducida comunica a sus receptores ficcionales (personajes) y reales (lectores y comunidad interpretante).

Así, la imagen de Boucher sobre el baño de Diana no sólo convoca la época en que fue pintada esta obra y la manera en que el Rococó logra procesar las fuentes clásicas (Véase imagen 4). Además de saber que está frente a la interpretación visual del mito clásico (y su actualización fantasiosa por el espectador contemporáneo), para el lector son necesarios los contextos que permitieron a las obras de Boucher ponerse al servicio de nobles y señores y producir referentes sexuales y recreativos. Estos usos aristocráticos de la imagen, como es fácil deducirlo, son semejantes a los que pretende Rigoberto para su admitida condición burguesa, lo que convierte las reproducciones en una suerte de álbum galante de temática sexual, que cumple la función afrodisíaca hoy atribuida a la pornografía en las revistas, el cine o Internet y que, por lo mismo, enfatizan en la continuidad y la diferencia que hay en los usos de estos tipos de imágenes.

El noble es reemplazado por el pequeño burgués, y la pintura de caballete (símbolo de la propiedad privada por excelencia) por una lámina “huachafa”, tal vez comprada en una papelería limeña. Como ha mostrado la crítica literaria, una de las rutas de apropiación legítima del pasado visual es la que indica el mismo *kitsch* (Spielmann, 2002). O, más aun, como se ha indicado en la teoría de la parodia posmoderna, la intención es indicar qué cuestiones problemáticas se derivan de la continuidad o discontinuidad de las representaciones en la historia. Sin que queramos señalar que el museo erótico de la novela es estrictamente paródico o que Rigoberto suscribe algún tipo de inversión carnavalesca entre la alta y la baja cultura, podemos afirmar con Linda Hutcheon, al pensar en esta apropiación de la imagen, que “a través de un doble proceso de instalación e ironi-

zación, la parodia señala cómo las representaciones presentes vienen de representaciones pasadas y qué consecuencias ideológicas se derivan tanto de la continuidad como de la diferencia.” (Hutcheon, 1993: 187). En resumen, la obra trasciende los avatares del *affaire* e instala al lector en la autoconsciencia de las formas y en los terrenos de una autorreflexividad que, al tener por objeto de consideración a dos sistemas de representación, alienta la pregunta por los límites de las artes.

De igual manera, hay un tipo de competencia particular exigida por la obra, aquella que obliga, por un lado, a seguir el despliegue temporal de las acciones en el plano verbal y, por el otro, a construir narración con lo que sugieren las imágenes estáticas, “expuestas”. Si se quiere, se trata de la obligación de hacer decodificaciones en dos ámbitos distintos, que confrontan los poderes de la imaginación y la contundencia de las evidencias; pues si bien el relato verbal obliga a suponer la configuración visual de lo descrito, las imágenes exigen completar la información, no de las acciones, sino de las motivaciones más íntimas de los personajes. En este sentido, es útil la distinción que hace Lessing a lo largo de su *Laocoonte* (Lessing, 1986). Sólo que, en Vargas Llosa, tiempo y espacio, como variables que individualizan y separan las dos lecturas, se resuelven una vez constatamos que hay también en la novela textos que cumplen una función de transición entre el universo ideal de las imágenes y el universo prosaico de la historia de la familia, vale decir, aquellos capítulos que no cuentan la historia de don Rigoberto y doña Lucrecia, sino que construyen narraciones satelitales a partir de imágenes puestas en una relación indirecta con la narración central, y que son, más bien, evocaciones o mojones de las fantasías y sueños maritales inspirados por la pintura. Como si la palabra fuera impotente para figurar los delirios sexuales y fantasías, la imagen se integra en cada capítulo para materializar la atmósfera y dejar en claro cuál es el punto de partida de la especulación verbal. La estrategia es, por lo mismo, metonímica, confirmando la idea de que hay una contigüidad serial en el texto de la novela, y que puede ser fija o móvil, según la elección del lector.

Por lo anterior, además de los requerimientos técnicos y culturales hechos por ambos medios, el lector se ve obligado a relacionar los dos tipos de representación, para aprehender plausiblemente las informaciones presentadas. Debe identificar cuál es la historia marco y cuáles informaciones dadas por las imágenes o por los textos oníricos son obligatorias para la comprensión de la historia y los móviles de los personajes. (La resonancia plástica de la palabra “marco” es más que evidente, cuando se aplica a los estudios sobre ficción). Para lo primero, el lector debe saber que el ámbito de la historia del triángulo erótico y la seducción de la madrastra por obra del hijastro constituyen el marco donde hay que incluir todo lo demás. Y, para lo segundo, debe asumir que las seis reproducciones pictóricas corresponden a las piezas que están en la colección privada de don Rigoberto y que los otros textos-capítulos, los que están a continuación de cada reproducción, y tienen títulos relacionados con los personajes de los cuadros o con las situaciones allí presentadas, sirven de clave interpretativa para muchas partes de la narración primaria y ayudan a dar alcances simbólicos y definir ambientes, disposiciones y claves hermenéuticas. O, incluso, puede llegar a asumir que las historias de los personajes de las pinturas explican los móviles sexuales de la pareja.

De hecho, un inventario rápido muestra que doña Lucrecia se encarna en los personajes femeninos, mientras que Fonchito y don Rigoberto lo hacen en los niños y hombres voyeristas de los cuadros. El lector, en todos los casos, es una especie de asistente a las salas de un museo, a la presentación de una curaduría artística donde la vida de los poseedores de las piezas visuales es el argumento y la tesis expositiva. Un lector que, además, comprende que no hay imágenes a secas, sino imágenes “para el uso de alguien”. Finalmente, queda para éste la tarea de encontrar la narración verbal presente en cada escena aislada o estructurar una narración visual “general”, de la cual cada imagen es una parte o una secuencia potencial.

## **Para un análisis comparado de estructuras narrativas pictóricas y novelescas**

Los límites impuestos a este trabajo impiden la realización detallada de la parte que obligatoriamente profundizaría las conside-

raciones anteriores: la de los aspectos estructurales y técnicos de ambos universos de la narración y la manera en que confluyen en la pieza de Vargas Llosa y posibilitan una hermenéutica combinada de la narración visual y la narración verbal. Bástenos, por lo menos, con señalar que un análisis más específico debería mostrar cómo, en un nivel estructural, el cuadro y la narración verbal comparten categorías que podrían analizarse en los ámbitos separados de la formalización, pero, asimismo, como ingredientes que confluyen en la construcción de una esfera imaginaria autónoma. Así, los diversos elementos que articulan la narración visual y la narración verbal en el libro podrían mirarse simultáneamente para hacer la exploración de límites presentada en los antecedentes históricos estudiados, con el fin de captar los alcances del experimento de Vargas Llosa y valorarlo en su real dimensión. Aquí, se insinúan posibles líneas de continuidad, con el fin de adentrarse en el mecanismo tan hábilmente ideado por el escritor peruano.

Un primer elemento compartido por la narración literaria y la pintura es el espacio, más allá de que los medios de representación varíen y de que el signo-símbolo empleado por la literatura y el signo icónico e indexical del arte visual sean diferentes (Peirce, 2005). En el caso de la novela, las imágenes instauran unos espacios que son compartidos, por lo menos en el plano simbólico, con los de la historia marco. Así, por ejemplo, la gruta del baño de Diana en el cuadro de Boucher, donde se da la insinuación lésbica que llegará a plenitud en *Los cuadernos de don Rigoberto*, es homólogo del baño de doña Lucrecia, espiado desde los muros por Fonchito con la discreta aquiescencia de Justiniana, la criada. (Véase imagen 6). O, también, se corresponde con el sentido moral de la narración, como ocurre con la Anunciación del Beato Angélico, que representa la compartimentación del espacio arquitectónico que separa a la Virgen María del arcángel anunciante (Véase imagen 5), de la misma manera en que se separa la carne del espíritu luego de que don Rigoberto descubre lo que, a escondidas, Lucrecia hacía con Fonchito. En otros casos, el espacio es puramente onírico, como ocurre en el duermevela engendrado por el cuadro de Boucher y su interpretación lésbica (Vargas Llosa, 1988: 67-76). O, incluso,

es una entidad que no tiene una definición física particular, como sucede en la pequeña narración motivada por la pieza pictórica abstracta de Fernando de Szyszlo, que se limita a exponer un ámbito espacial indiferenciado, al parecer imposible de adaptar a las leyes del mundo físico y que subyace en un caos reproducido por el texto verbal (Vargas Llosa, 1988: 155-161).

La pregunta parece ser, así, cómo reproducir el aplanamiento del espacio pictórico logrado por las artes visuales contemporáneas y cómo suscitar, con ello, una narración erótica, desde el punto de vista de la disolución de la carne, en la que, se supone, se anulan las fronteras perceptivas y, por ende, los esquemas conocidos de narración verbal. Este hecho no es casual, si pensamos en la manera en que un artefacto visual como el *collage* (inventado por la vanguardia plástica parisina) influyó en la configuración de la novela contemporánea, de Proust y Joyce a Faulkner, Dos Passos y Virginia Woolf, lo que confiere al estilo de esos autores un carácter cortado y fragmentario que se pensaba obligatorio para dar cuenta de la condición contemporánea. La correspondencia entre destrucción del espacio visual en las artes visuales y destrucción de la unidad temporal y espacial en la novela indican claramente una correspondencia, aprovechada aquí por Vargas Llosa para establecer una relación, quizás hasta ese momento inédita, entre la novela latinoamericana y la reforma de los lenguajes pictóricos en la pintura moderna del continente. La intuición de Marta Traba en torno a que los experimentos del espacio en la pintura de Fernando Botero replican de alguna manera la estructuración del tiempo mítico y circular en García Márquez sería sólo una muestra de esas posibles correspondencias.

Por su parte, las nociones de narrador, personaje y punto de vista son especialmente interesantes en este análisis, pues, además de que los medios de caracterización de las diferentes voces y entidades personales que aparecen en las imágenes y los textos son diferentes, las intersecciones convocan posibilidades y exploraciones. Es como si, a cada concepción formal en una pieza plástica, Vargas Llosa intentara responder con un tipo distinto de formalización narrativa y, muy singularmente, con un punto de vista y una forma de focalización diferente. No hay que olvidar que, para el mismo autor, quien

ha reflexionado también sobre la teoría de la narración en su libro *Cartas a un joven novelista*, el narrador viene a ser el personaje más importante de un relato, dado su papel regulador de los otros elementos (Vargas Llosa, 1997a). No sólo se dan los desdoblamientos de los que ya antes habíamos hablado (doña Lucrecia es Diana, Fonchito es Cupido, don Rigoberto es un rey lidio), sino que, además, se lleva la narración, por vía de la mezcla entre puntos de vista panorámicos (en un sentido plástico) y puntos de vista omniscientes (en un sentido literario), a proximidades por lo demás singulares. De hecho, con cada cuadro, la novela inventa un tipo de punto de vista para la narración verbal, con lo que el catálogo de estilos plásticos encuentra correspondencia en el catálogo de las mismas modalidades narrativas disponibles. Recuérdese, para volver a Cortázar y su cuento “Las babas del diablo”, cómo los cortes de los planos fotográficos son evocados con los sesgos y las violentas cesuras de una narración verbal siempre relativizada y cuestionada.

De manera similar, la elección de enfoques particularmente subjetivos en algunas de las pinturas de *Elogio de la madrastra* parece corresponderse con la omnisciencia selectiva o con la condición intradiegetica de algunos narradores de los textos verbales. Así, un caso especial es el del punto de vista de la pieza narrativa verbal que sigue a la reproducción de la pintura semi-abstracta de Francis Bacon *Cabeza 1* (Véase imagen 7), en la cual, no sólo se imita con palabras el estilo acotado y convulso de la pintura del pintor inglés, sino que, además, se convierte la entidad narrativa que actúa como único personaje en una especie de guiñapo carnal, que habla de la disolución orgásmica y del instinto autodestructivo y caníbal que hay en la pasión amorosa y a la que, indudablemente, alude la obra de Bacon (Vargas Llosa, 1988: 119-125). El vínculo con lo que hace la narración verbal a propósito de la pintura de Fernando de Szyszlo es evidente. No sobra anotar que este punto de disolución orgásmica corre parejas con el clímax de la pasión erótica desatada por Fonchito en doña Lucrecia, la misma que contiene, como la manzana de Hamlet, su germen de pudrición, según advierte la misma alegoría

de Bronzino. La locura, el remordimiento y la enfermedad asaltarán luego de que el tiempo haya descornado los velos de la apariencia.



**Imagen 7.** Francis Bacon, *Cabeza 1*, 1948.

Por último, está uno de los problemas más interesantes a la hora de emprender un análisis concienzudo de la novela de Vargas Llosa: el que, precisamente, traza la cesura definitiva entre la poesía, el cuento, el drama y la novela por un lado y la fotografía, la pintura y la escultura por el otro. ¿Cómo se pueden narrar acciones con imágenes pictóricas? ¿Cómo instaurar en una sucesión temporal representaciones de cuerpos quietos, de los que no se puede capturar el movimiento? La imagen visual estática es la que, en definitiva, sufre la limitante temporal y es prisionera del espacio bidimensional, como Lessing indicó (Lessing, 1986). Sin embargo, la pintura logra sugerir el movimiento a través de la escenificación de una situación que invita a averiguar cuál acontecimiento va ocurrir después o que tiene unas claves iconográficas mediante las cuales el observador sabe qué momento de la historia es el elegido para la representación.

O, también, a través de las posibilidades de sugerir el dinamismo que dan las técnicas ilusionistas, las cuales son capaces de mostrar cuerpos en tensión o congelados en un movimiento. Sin embargo, en la novela se explora la posibilidad de que la palabra dé el beso de Cenicienta a la imagen y empiece a andar por caminos que el artista tal vez no estableció y que, sin embargo, duermen en la superficie de la tela. Esto, por supuesto, hace que, en *Elogio de la madrastra*, los mitos y los contenidos históricos de cada pintura se actualicen en la Lima contemporánea de Fonchito y Lucrecia. Con ello, logramos volver al enigma de las imágenes, aunque no resolver su misterio y su mudez, una condena de la que sólo pueden sacarla los relatos que hacen con ellas un archivo del deseo ■

## Referencias

- Argullol, Rafael (2002). *Una educación sensorial: historia personal del desnudo femenino en la pintura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aub, Max (1975). *Jusep Torres Campalans*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bolaño, Roberto (1996a). *La literatura nazi en América*. Barcelona: Seix Barral.
- Bolaño, Roberto (1996b). *Estrella distante*. Barcelona: Anagrama.
- Borges, Jorge Luis (2004). "El espejo de tinta". En: *Historia Universal de la Infamia*: 125-130. Madrid: Alianza.
- Borges, Jorge Luis – Adolfo Bioy Casares (1968). *Crónicas de Bustos Domecq*. Buenos Aires: Losada.
- Bou, Enric (2001). *Pintura en el aire. Arte y literatura en la modernidad*. Valencia (Venezuela): Pretextos.
- Calvino, Italo (1977). *El castillo de los destinos cruzados/La taberna de los destinos cruzados*. Buenos Aires: Fausto.
- Cortázar, Julio (1993). "Las babas del diablo". En: *Las armas secretas*: 123-139. Madrid: Alfaguara.
- Dorfles, Gillo (1998). "Valor del medio expresivo". En: *El devenir de las artes*: 22-56. México: Fondo de Cultura Económica.
- Diderot, Denis (1994). *Escritos sobre arte*. Madrid: Siruela.
- Eco, Umberto (1981). *Lector in fabula: la cooperación interpretativa en el texto narrativo*. Madrid: Lumen.
- Eco, Umberto (1990). *Obra abierta*. Madrid: Ariel.
- Ernst, Max (1982). *Una semana de bondad o Los siete elementos capitales*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Espinosa, Germán (2000). *La balada del pajarillo*. Bogotá: Alfaguara.
- Gabrieloni, Ana Lía (2009). "Interpretaciones teóricas y poéticas sobre la relación entre pintura y poesía. Breve esbozo del Renacimiento a la modernidad". En: *Saltana, Revista de Literatura y traducción*, número 1, <http://www.saltana.org/1/docar/0010.html> (Visitado el 17 de julio de 2010).
- Giraldo, Efrén (2007). "Prólogo". En: *Literatura y arte. Estética de la imagen y la palabra*: 9-22. Medellín: Comfama. Jornadas de Literatura.
- Giraldo, Efrén (2009). "La invención de Morel: una fábula sobre el mito fotográfico". En: *Las verdades indirectas de la utopía pesimista*: 17-32. Medellín: Gobernación de Antioquia. Colección Autores Antioqueños.
- Gombrich, E. H. (2008). *La historia del arte*. Londres: Phaidon Press.
- Gómez Valderrama, Pedro (1996). *Cuentos completos*. Bogotá: Alfaguara.

- Guasch, Anna María (coord.) (2003). “Las estrategias de la crítica de arte”. En: *Crítica de arte. Historia, teoría y praxis*: 211-244. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Homero (1986). *La Iliada*. Barcelona: La Montaña Mágica.
- Horacio Flaco, Quinto (1980). *Odas y épicos*. México: Porrúa.
- Hutcheon, Linda (1991). “La política de la parodia posmoderna”. En: *Criterios*, 187-203. La Habana. Julio de 1993.
- Kibédi Varga, Áron (1989). “Criterios para describir las relaciones entre palabra e imagen”. En: Monegal, Antonio (comp.) (2000). *Literatura y pintura*, 109-135. Madrid: Arco Libros.
- Lessing, Gotthold Ephraim (1986). *Laocoonte o sobre los límites entre la pintura y la poesía*. Madrid: Orbis.
- Malosetti Costa, Laura (2002). “Presentar/representar. Tensiones en la activación de los poderes de una imagen”. En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 93-109. Vol. 28, No. 56 (julio-diciembre). Lima – Hannover: Centro de Estudios Antonio Cornejo Polar.
- Malraux, André (1956). *Voces del silencio. Visión del arte*. Buenos Aires: Emecé.
- Mitchell, W. J. T. (1994). *Ekphrasis and the other*. Chicago, Universidad de Chicago. En: <http://www.rc.umd.edu/editions/shelley/medusa/mitchell.html> (Visitado el 25 de noviembre de 2009).
- Panofsky, Erwin (2001). *El significado en las artes visuales*. Madrid: Alianza.
- Piglia, Ricardo (1993). *La ciudad ausente*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Piglia, Ricardo (2001). *Crítica y ficción*. Barcelona: Anagrama.
- Plinio Segundo, Cayo (1629). *Historia natural*. Libro XXXV, capítulo X. En: [http://books.google.com.co/books?id=GeeSJwRF2lcC&printsec=frontcover&dq=Plinio&hl=es&ei=soIdTKWiLIL88AaCq4yfDA&sa=X&oi=book\\_result&ct=result&resnum=1&ved=0CCcQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false](http://books.google.com.co/books?id=GeeSJwRF2lcC&printsec=frontcover&dq=Plinio&hl=es&ei=soIdTKWiLIL88AaCq4yfDA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CCcQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false) (Visitado el 18 de junio de 2010).
- Riffaterre, Michel (1994). “La ilusión de ékfrasis” En: Monegal, Antonio (comp.) (2000). *Literatura y pintura*, 161-183. Madrid: Arco Libros.
- Rincón, Carlos (2002). “Las imágenes en el texto: Entre García Márquez y Roberto Bolaño. De la alegoría del tiempo al universo de las imágenes”. En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*: 19-37. Vol. 28, No. 56 (julio-diciembre). Lima-Hannover: Centro de Estudios Antonio Cornejo Polar.
- Schwob, Marcel (1986). *Vidas imaginarias*. Buenos Aires: Hyspamérica. Colección Biblioteca Personal Jorge Luis Borges.
- Silva, José Asunción (1965). *De sobremesa*. Bogotá: Biblioteca Shering Corporation U.S.A. de Cultura Colombiana.

Spielmann, Ellen (2002). “Los costos de una huachafiería limeña: Boucher, Tiziano y Bacon en manos de Vargas Llosa”. En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*: 53-67. Vol. 28, No. 56 (julio-diciembre), Lima-Hannover: Centro de Estudios Antonio Cornejo Polar.

Stoichita, Victor (1997). *Breve historia de la sombra*. Madrid: Siruela.

Tatarkiewicz, Wladyslaw (2002). “El arte. Historia de una clasificación”. En: *Historia de seis ideas*: 79-101. Madrid: Tecnos.

Vargas Llosa, Mario (1988). *Elogio de la madrastra*. Bogotá: Arango Editores.

Vargas Llosa, Mario (1997). *Cartas a un joven novelista*. Bogotá: Planeta Colombiana.

Vargas Llosa, Mario (1997). *Los cuadernos de don Rigoberto*. Madrid: Alfaguara.

Vargas Llosa, Mario (2003). *El paraíso en la otra esquina*. México: Alfaguara.

Vargas Llosa, Mario (2007). *Ojos bonitos, cuadros feos*. Lima: Peisa.

Venturi, Lionello (1949). *Historia de la crítica de arte*. Buenos Aires: Poseidón.

Woodford, Susan (1983). *Cómo mirar un cuadro*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.

Yushimnoto del Valle, Carlos (2009). “Elogio de la madrastra: perversión e inocencia en el mundo del deseo”. En: *Espéculo, Revista de Estudios Literarios*. No. 24, Madrid: Facultad de Ciencias de la Información, Universidad Complutense. En: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero24/elogio.html> (Visitado el 18 de junio de 2010).

# Cotidianidades transmitidas en el ciberespacio

## *El fenómeno del Lifecasting*\*

Recibido: agosto 22 de 2011 | Aprobado: octubre 3 de 2011

**Diego Fernando Montoya B.\*\***

dmonto36@eafit.edu.co

**Mauricio Vásquez Arias\*\*\***

mvasqu23@eafit.edu.co

### **Resumen**

Este texto presenta algunas reflexiones y resultados derivados de la investigación sobre procesos comunicativos en el contexto digital y las implicaciones de distintas formas de registro y publicación de la vida cotidiana en la constitución de otros modos de visibilidad, que permiten hablar de conceptos como los de vida en línea. De esta manera, este trabajo dará cuenta de distintas formas de exposición de la vida cotidiana y su lugar en la configuración del lenguaje, de dinámicas espaciales y de relación con los otros, para caracterizar un modo específico de puesta en línea de la vida cotidiana denominado *lifecasting*. Finalmente, a partir de un fenómeno emergente designado como *lifelogging*, el texto se propone trazar una ruta para un programa de investigaciones sobre lo que se ha denominado como tecnologías de la visibilidad; un campo que demanda la articulación de los saberes humanísticos como un referente para pensar los desarrollos tecnológicos y sus implicaciones estéticas y políticas, en el ámbito de lo que se conoce como estudios socio-técnico-culturales (ESTC).

### **Palabras clave**

*Lifecasting, lifelogging, tecnologías de la visibilidad, vida cotidiana*

### **Everyday life transmitted in cyberspace: The phenomenon of lifecasting**

### **Abstract**

This paper presents some reflections and results about research on communication processes in the digital context. It also presents the implications of different registration and publication forms in daily life in the constitution of other modes of visibility, that allows to talk about concepts such as life online. Thus, this work will show the different ways of exposure patterns of daily life and its place in the language configuration, the spatial dynamics and relationships with others, to characterize a specific mode of entry into everyday life line called lifecasting. Finally, from the emerging phenomenon called lifegoing, the text aims a road for an investigation program about what's called: visibility technology's. A field that demands the articulation of humanistic knowledge as reference of thinking in the technological improvements, and their aesthetic and political implications in the field of what it's known as socio-technical-cultural studies (STCS).

### **Key words**

*Lifecasting, lifelogging, visibility's technologies, everyday life*

\* Este artículo presenta resultados del proyecto de investigación "Cotidianidades transmitidas a través de Internet", desarrollado para optar por el título de magíster en Comunicación y Creación Cultural de la Universidad CAECE en convenio con la Fundación Walter Benjamin, instituto de comunicación y cultura contemporánea. Buenos Aires, Argentina; y del proyecto "Fase 1. Hipermediaciones para la creación de ambientes virtuales de aprendizaje a través de Second Life", adscrito al grupo de investigación en *Estudios Culturales* del Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT, Medellín-Colombia.

\*\* Magíster en Comunicación y Creación Cultural, Instituto Walter Benjamin en convenio con la Universidad CAECE, Argentina. Profesor, programa de Comunicación Social, Universidad EAFIT, Medellín-Colombia.

\*\*\* Magíster en Educación y desarrollo humano, Universidad de Manizales-CINDE. Profesor, programa de Comunicación Social, Universidad EAFIT, Medellín-Colombia. Integrante del grupo de investigación en *Estudios Culturales*, línea de investigación en "Estudios cibermediales y ciber culturales".

## 0. Introducción

Encender el computador, conectarse a Internet y ser avasallado con millones de imágenes por segundo, es un acto cotidiano para una porción importante de la población mundial. El ciberespacio se ha alimentado de imágenes fijas y en movimiento de cientos de millones de personas que deciden publicarlas voluntariamente o que, simplemente, fueron capturadas y etiquetadas como parte de los registros personales de otros, de cámaras y dispositivos ubicados en sitios públicos y semipúblicos.

Simultáneamente asistimos a la proliferación y uso generalizado de teléfonos, ubicaciones, tópicos conversacionales y otras informaciones que pueden ser rastreados y luego traducidos en información estratégica, clave para diversos propósitos, a partir de lo cual se han consolidado un conjunto de fenómenos que involucran el uso de informaciones personales, los cuáles ameritan ser pensados en tanto reconfiguran, entre otras, las relaciones entre lo público y lo privado, lo individual y lo colectivo, obligándonos a pensar en las implicaciones de la vida en línea, de las prácticas que la exhiben intencionalmente y de las interacciones a las que dan lugar estas prácticas.

Nuestra época ha vivido la proliferación de redes sociales digitales, espacios en los que las personas han decidido exponer sus vidas ante los demás en una suerte de reality permanente, materializando tal vez las anticipaciones que Guy Debord dibujara en su *Sociedad del espectáculo* (Debord, 2002).

Más allá de las posturas apocalípticas, el presente trabajo se propone a través de una observación continuada en espacios virtuales (*netnografía*), evidenciar los procesos de exhibición de la vida en línea y las dinámicas de interacción con otros que tales transmisiones suscitan.

Así mismo, este artículo pretende dibujar tópicos de interés para un programa de investigación de más largo aliento sobre las tecnologías de la visibilidad y sus relaciones con lo que Alain Renaud (1990) denomina “regímenes de lo visible” en las sociedades contemporáneas.

Asumimos, de este modo, que en los espacios virtuales convergen múltiples lenguajes, géneros y formatos (fotografía, video, *chat*, entre otros) que han sido re-mediados (Bolter & Grusin, 1999) en un contexto que favorece la interacción, la participación y el intercambio con otros en línea. Vemos entonces una mixtura de medios que hoy habitan en la web, al servicio de los llamados *nativos* y *migrantes digitales*<sup>1</sup> (Piscitelli, 2009), que encontraron en la Internet, a través de estas hibridaciones y de una creciente cultura de participación (Jenkins, 2008) la manera de ser reconocidos gracias a la transmisión continua de sus cotidianidades por medio no sólo de blogs, sino de su evolución con los *folologs* (*flogs*) y *videologs* (*vlogs*) y, ahora, de los canales de *lifecasting*<sup>2</sup>, espacio éste en donde la premisa fundamental es transmitir la vida cotidiana en vivo y en directo.

Hoy es común encontrar en el ciberespacio la transmisión de millones de sujetos que duermen, comen, juegan, trabajan y realizan cualquier tarea propia de la vida cotidiana, en una suerte de espectacularización; cobrando así sentido lo que más de cuatro décadas atrás plantearía Guy Debord respecto al concepto de espectáculo, al indicarnos que éste “[...]no es un conjunto de imágenes, sino una relación social entre personas, mediatizada por las imágenes”. (Debord, 2002: 15)

Desde este panorama, el siguiente texto pretende a partir de un breve recorrido por esa convergencia de soportes, observar la experiencia de los canales de *lifecasting* del portal *justin.tv*, para dar cuenta a partir de la transmisión de la vida cotidiana, de las dinámicas de relación entre sujetos y la manera como se abre el panorama

---

<sup>1</sup> El desarrollo de tecnologías de comunicación digital en el último tiempo, obligó a generar una serie de clasificaciones en torno a las personas que hacen uso de éstas. Dicha clasificación reconoce la diferencia entre nativos, colonos, migrantes y excluidos digitales.

<sup>2</sup> Partiendo de las clasificaciones hechas por el portal de internet *justin.tv*, aquí se definió dentro de las tipologías de transmisiones el *lifecasting* como una categoría de canales; no obstante cabe anotar que el concepto de *lifecasting* que traducido al español es algo así como la *fundición de la vida*, alude a la técnica de la reproducción exacta de partes o la totalidad del cuerpo humano a través de la fundición con materiales como siliconas, ceras, yeso, etc. La técnica de *lifecasting* se ha utilizado dentro de la industria televisiva y cinematográfica, en la construcción de prótesis, dentaduras postizas y consoladores sexuales, entre otras; así mismo como técnica también ha llegado a ser considerada por algunas personas como una escultura arte, o simplemente como una habilidad técnica y trabajo de artesanos. Ahora bien, dentro de la página objeto de estudio la categoría de canales *lifecasting* se toma, como los espacios de transmisión donde se representa de manera exacta el cuerpo, es decir donde la exposición de las personas es absoluta, en una suerte de fundición de la vida que mediante la cámara web o de video logra la reproducción exacta del cuerpo.

para la inclusión de las tecnologías de la visibilidad en el “naciente” fenómeno del *lifelogging*.

## 1. Metodología y cuerpo de la investigación

No sólo el auge de las nuevas tecnologías y el crecimiento de la internet se ha venido dando en lo que va corrido del siglo XXI. Las investigaciones en ciencias sociales sobre diversos aspectos del ciberespacio, han estado a la orden del día. De esta forma y a partir de la necesidad de tener herramientas apropiadas para llevar a cabo dichos estudios, los investigadores han adaptado métodos convencionales como la etnografía para el proceso de indagar sobre lo que acontece con las comunidades virtuales propias de la internet.

De lo anterior surge el concepto de *netnografía* (Kozinets, 2006: 129), o *Etnografía de la red*, como método de estudio óptimo para ser aplicado en las investigaciones en el ciberespacio. Si bien la *netnografía* aún no es considerada ciencia, se toma como técnica de indagación de las experiencias acontecidas en los escenarios virtuales. El origen de dicha técnica como método investigativo se sitúa en los Estados Unidos, y ha servido como herramienta de investigación para el mundo del marketing viral, ya que le permite al investigador la posibilidad de tener un acercamiento directo a las comunidades virtuales, y de allí extraer un óptimo resultado de los datos, producto de las relaciones de los seres humanos en la internet.

La utilización de la *netnografía* resultó pertinente para investigar la transmisión de la vida cotidiana de personas a través de internet, en tanto como método de investigación permitió indagar y comprender con profundidad las interacciones de usuarios a través de la red y las relaciones entre sí, con el uso de las herramientas tecnológicas de mediación como en el caso de los canales de *lifecasting*.

Desde este orden de ideas, la *netnografía* permite ser un método efectivo dentro del marco cualitativo, por la posibilidad que ofrece de acercarse a los fenómenos relacionales, comportamentales y de dinámicas de la vida cotidiana en las comunidades virtuales.

En este contexto, y para la realización del estudio sobre las cotidianidades transmitidas en la internet, se tomó como referencia el

portal *www.justin.tv*, por ser uno de los espacios en la red que alberga mayor cantidad y variedad de canales, y es aquí donde se define una de las categorías de transmisión, como *lifecasting*. En este caso, la *netnografía* se llevó a cabo en dos grandes fases para el proceso de investigación. Una primera parte dedicada a la recolección de información, mediante la posibilidad que nos ofreció como investigadores de ser a la vez usuarios dentro de los diferentes canales de la categoría *lifecasting*. Dicha penetración permitió acceder a los códigos utilizados por los usuarios en la transmisión de la vida cotidiana y como participantes de las comunidades, interactuar con los productores y consumidores, entendiendo así las relaciones virtuales y generando un reconocimiento de la cotidianidad de cada productor investigado. Para esto se tomó una muestra de 15 canales de *lifecasting*, los mismos que fueron divididos en cinco grupos diferentes de acuerdo al tipo de transmisión que tenían y a la interacción con los espectadores.

La segunda fase dentro del proceso metodológico, se efectuó a partir de la interpretación manual de los datos a través de una matriz de análisis, la misma que se aplicó a los canales que fueron agrupados. Dicha matriz en una primera instancia se enfocó al análisis de la interfaz del canal, donde se da mayor importancia a la imagen transmitida. En esta matriz se tuvieron en cuenta los aspectos comportamentales del emisor del canal, al igual que las muestras de interactividad de éste con los espectadores. Además de la imagen, los elementos sonoros que aportan a la comunicación entre usuarios, también fueron tenidos en cuenta dentro de la matriz. La segunda instancia se enfocó básicamente en la lectura e interpretación de los flujos de diálogo llevados a cabo a través del chat de los canales de *lifecasting*.

El diseño de la matriz se conformó a partir de los conceptos de *Vida Cotidiana* y *Virtualidad Real*, conceptos que fueron tratados como categorías de análisis y que responden a los planteamientos teóricos de Agnes Heller y Manuel Castells respectivamente. En Heller se define *Vida Cotidiana* como “el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares, los cuales, a su vez, crean la posibilidad de la reproducción social”. (Heller, 1991: 19). Por su parte Castells nos aporta el concepto de *Virtualidad Real* como, “un sistema en el que la misma realidad (esto es, la existencia

material / simbólica de la gente) es capturada por completo, sumergida de lleno en un escenario de imágenes virtuales, en el mundo del hacer creer, en el que las apariencias no están sólo en la pantalla a través de la cual se comunica la experiencia, sino que se convierte en la experiencia”. (Castells, 2000: 459). Con base en las anteriores nociones, se definieron subcategorías y conceptos producto de las teorías antes expuestas.

<b>MATRIZ DE ANÁLISIS DE CATEGORÍAS POR GRUPOS DE CANALES</b>			
<b>CATEGORÍAS DE ANÁLISIS</b>	<b>DEFINICIÓN</b>	<b>SUBCATEGORÍAS</b>	<b>CONCEPTOS</b>
<b>VIDA COTIDIANA</b>	Desde Agnes Heller en “Sociología de la vida cotidiana”, se concibe Vida Cotidiana, como “el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares, los cuales, a su vez, crean la posibilidad de la reproducción social”.	MUNDO DE LOS USOS	Acciones
			Presencia del cuerpo
			Reglas
		AMBIENTE INMEDIATO	Espacio Mostrado
		MUNDO DE LAS COSAS	Objetos icono
<b>VIRTUALIDAD REAL</b>	Tomamos el concepto de <i>Virtualidad Real</i> de Manuel Castells “un sistema en el que la misma realidad (esto es, la existencia material/ simbólica de la gente) es capturada por completo, sumergida de lleno en un escenario de imágenes virtuales, en el mundo del hacer creer, en el que las apariencias no están sólo en la pantalla a través de la cual se comunica la experiencia, sino que se convierte en la experiencia”.	LENGUAJE	LIFECASER
			Actitud frente a la cámara
Actitud frente al chat			
LIFEVIEWER			
			Flujos de comunicación entre lifeviewers
			Flujos de comunicación con lifecasters

**Tabla 1.** Matriz de análisis de categorías por grupos en el proceso de transmisión de la vida cotidiana a través de internet.

## 2. La espectacularización de la cotidianidad: Dialéctica del *lifecaster* y el *lifeviewer*

“El hombre separado de su producto, produce cada vez más poderosamente él mismo todos los detalles de su mundo, y así, se encuentra cada vez más separado de su mundo.

Cuanto más su vida es ya su producto, tanto más está separado de su vida.”

Guy Debord

Basados en las concepciones acerca de la vida cotidiana desde Agnes Heller, y siguiendo la matriz de análisis creada, utilizamos como subcategorías de investigación las nociones de *ambiente inmediato*, *mundo de las cosas*, *mundo de los usos y lenguaje*, para estudiar las relaciones entre sujetos que transmiten su cotidianidad a través de internet y sujetos que observan dichas transmisiones. De la información observada se pudieron identificar características entre símiles y no de la vida cotidiana, desde la vivencia en el plano de lo físico y el fenómeno de transmisión.

### 2.1 El *ambiente inmediato*: Virtualizaciones del espacio físico

Como se planteó con anterioridad para llevar a cabo la investigación sobre las cotidianidades transmitidas a través de internet, se tomaron como base los conceptos de Vida Cotidiana, desde Agnes Heller y de Virtualidad Real, en Manuel Castells. Dichos conceptos fueron fundamentales a la hora de analizar los diferentes canales de *lifecasting*, porque permitieron comprender las dinámicas de relación que aparecen entre las personas que exponen sus vidas, denominados dentro de la página *Justin.tv* como *lifecasters*, y las personas que observan la vida cotidiana de otros sujetos a través de la red, a los cuales hemos denominado dentro de esta investigación como *lifeviewers*.

Tomando como base el concepto de Vida Cotidiana que expone Agnes Heller, para analizar las cotidianidades transmitidas a través

de los canales de *lifecasting*, tuvimos en cuenta en primera instancia los llamados *ambientes inmediatos*; es decir los espacios donde un sujeto particular desarrolla su vida cotidiana (Heller, 1991: 382). Este concepto permitió caracterizar los lugares habituales de transmisión de la vida cotidiana a través de Internet, basados en la reiteración de lugares mostrados y la afinidad expuesta del lifecaster con el lugar. Para esta interpretación se tuvo en cuenta – en palabras de Heller – el carácter *antropocéntrico* de los espacios.

### **2.1.1 Fragmentos de casa**

Dentro de la investigación, la casa fue identificada como uno de los espacios de mayor exposición en Internet; no obstante la casa no como totalidad sino como representación parcial, en una suerte de sinécdoque que fue definida como *fragmentos de casa*. De lo anterior, espacios como el living, la habitación, la cocina, son algunas de las representaciones visuales que más define la cotidianidad mostrada de los *lifecasters*. Desde el plano virtual, el exponer sólo un fragmento de la casa, se asemeja a lo que desde el plano físico, Erving Goffman plantea como la manera de mantener el control, que tiene el sujeto particular sobre el escenario donde realiza su representación de cotidianidad. (Goffman, 2002: 92).

### **2.1.2 El trabajo como escenario**

El lugar de trabajo, fue otro de los espacios identificados como ambiente inmediato dentro de las representaciones cotidianas hechas por personas a través de los canales de *lifecasting*. Desde la *sociología de la vida cotidiana*, el trabajo es considerado fundamental para el desarrollo del sujeto como particular y de su ambiente inmediato; y este desarrollo se lleva a cabo gracias también al práctica continúa en que se convierte el trabajo y a la relación entre sujeto y objetos, a partir de la intervención de instrumentos (Heller, 1991: 119). Tanto en la casa como en el trabajo, el sujeto configura su cotidianidad gracias a la relación que tiene con objetos y ésta se identifica como tal en la virtualización, en tanto la participación de los *lifeviewers*, demuestra el carácter de cercanía y familiaridad que se logra a partir del hábito.

### **2.1.3 El exterior**

Gracias al desarrollo de tecnologías móviles tipo *smartphones*<sup>3</sup>, se identificó el exterior como otro de los *ambientes inmediatos* que cobran importancia en el fenómeno contemporáneo de transmisión de cotidianidad a través de Internet. En esa medida, se definió como exterior el espacio fuera de la casa y el trabajo que es expuesto por *lifecasters*; y se consideró *ambiente inmediato* al momento de ser mostrado como espacio habitual y de cercanía para el sujeto, ya que coincide con el carácter configurador de cotidianidad en la medida en que relaciona al sujeto con el mundo de las cosas, los usos y el lenguaje.

## **2.2 Mundo de las cosas: Objetos e instrumentos de relación en la cotidianidad transmitida**

Cuando entendemos la categoría *Vida Cotidiana* desde Agnes Heller, encontramos dentro de la estructura social, el denominado *mundo de las cosas*. Es decir, el nivel en el que aparecen los objetos e instrumentos que sirven al sujeto para el desarrollo cotidiano.

Una *cosa conocida* nos permite adquirir sentido de pertenencia por un espacio (Heller, 1991: 385). Animales, objetos, instrumentos, generan sensaciones de apropiación, y permiten el desarrollo de la vida cotidiana de un ser particular, gracias a que ayudan en la construcción del *ambiente inmediato*. Las transmisiones de la cotidianidad en Internet a través de dispositivos tecnológicos, muestran entre los usuarios las relaciones con *el mundo de las cosas*. Aparecen en ese sentido, sobre todo en los denominados *fragmentos de casa* y *trabajo*, elementos que aportan a este desarrollo de la cotidianidad. Es así como se hace evidente dentro de los diversos canales analizados, cómo la presencia de seres vivos (animales) y objetos inanimados cumplen un papel importante dentro del desarrollo de la cotidianidad de las personas, y esos objetos o seres vivos pasan a ser referenciados por los *liferviewers* del canal. Desde esto, se definie-

---

<sup>3</sup> Los *smartphone* o teléfonos inteligentes, son dispositivos electrónicos que funcionan como aparatos de telefonía celular, pero con capacidades parecidas a las de un computador personal.

ron dichos objetos como *elementos fetiche*; en tanto representan a un personaje y logran la convocatoria de usuarios en torno a un lugar virtualizado, así no haya presencia *antropocéntrica* en el momento de la transmisión.

Una diferencia se hace notable en la comparación del plano físico y el virtual con respecto a la relación de los sujetos con las cosas. En el primero, éstas adquieren importancia, en tanto aportan sentidos de pertenencia por espacio para una persona o en su defecto para un número finito de personas, que tienen contacto directo con esas cosas. Es decir, en una oficina, la relación de las personas con las máquinas, escritorios y demás enseres, es directa para ese grupo de personas, que son los que las manipulan o se sirven de las mismas para desarrollar sus cotidianidades laborales. En el caso del plano de lo virtual, mediante la transmisión por Internet, el *mundo de las cosas* adquiere importancia para un número infinito de personas, las mismas que sin tener que ver con los objetos de una forma directa, son valiosos en tanto representan los protagonistas de los canales a los cuales siguen y es por eso que se convierten en lo que hemos denominado *elementos fetiche*

### **3. Usos y apropiaciones en la cotidianidad transmitida.**

#### **3.1 *El mundo de los usos: Acciones y demostraciones en pantalla***

Dentro del proceso de configuración de la Vida Cotidiana, *el mundo de los usos* es el resultado de la relación del sujeto particular con *el mundo de las cosas* (Heller, 1991: 229). Este fenómeno identificado en el plano de lo físico se da de igual manera en el virtual, en tanto las acciones expuestas en la pantalla, constituyeron la demostración de la virtualización de la vida cotidiana. Es así como partiendo de *el mundo de los usos* como subcategoría de análisis, se pudo llegar a una clasificación general de lo que se podrían considerar acciones predominantes en el fenómeno de *lifecasting*. (Tabla 2). La clasificación general de acciones demostradas en pantalla, ayuda-

ron a observar cuál es ese *mundo de los usos* configurado a partir de las desarrollo de acciones dentro de los *ambientes inmediatos*; y cómo éstas (las acciones), configuran parte de la *vida cotidiana* desde el plano de lo virtual.

### Mundo de los usos

Acciones expuestas en pantalla	
Actividades de casa	Cocinar, lavar, asear la casa, comer, ver televisión, son las actividades al interior del hogar más frecuentemente encontradas en el proceso de <i>lifecasting</i> .
Actividades laborales	Procesos de transmisión de las jornadas laborales donde los <i>lifecasters</i> muestran sus ocupaciones u oficios habituales.
Acciones del exterior	Transmisiones dedicadas a mostrar lo que sucede fuera del espacio de trabajo y de los fragmentos de casa. Se destacan acciones como conducir el auto, salidas de compras, salidas de campo, clases, visitas a escenarios deportivos, salidad a bares y/o restaurantes.
Dormir	Si bien el dormir como acción sucede al interior de la casa, se tomó como actividad aparte, debido a las altas transmisiones existentes de este tipo. Se marca también la diferenciación el hecho que sea una actividad propia de la vida cotidiana, en la que el <i>lifecaster</i> no tiene ningún contacto con el <i>lifeviewer</i> , y toda la configuración la realiza el diálogo entre los sujetos que observan.
Entretenimiento al otro	Se identificó una tendencia alta de canales de <i>lifecasting</i> , donde los sujetos hacían las veces de conductores de la transmisión, permitiendo la interacción permanente con <i>lifeviewers</i> . Se consideró como proceso configurador de cotidianidad, en tanto se convierte en una actividad habitual comparable con un trabajo.

Tabla 2. Acciones demostradas en pantalla.

### 3.2 Roles, regulaciones y comportamientos en el regreso del *prosumidor*

El *mundo de los usos* como lo plantea Heller alude al comportamiento de las personas; en ese contexto las relaciones entre *lifecasters* y *lifeviewers* se ven intervenidas por una serie de regulaciones propias del contexto en dos frentes: Uno general, hablando del ci-

berespacio como posibilitador de lo que se popularizó en las últimas décadas del siglo XX como globalización, y el otro particular, el de las regulaciones propias entre los usuarios de canales, tanto de *lifecasters*, como de los *lifestviewers*. Desde esos dos frentes contextuales, se termina de configurar el mundo de los usos dentro de la transmisión de vida cotidiana.

Desde el contexto general, en los planteamientos de Lawrence Lessig, el ciberespacio se ve afectado por cuatro factores que regulan el acceso de las personas. Las leyes, las normas sociales, la arquitectura (o código del sistema) y el mercado, éste último, visto desde el alto crecimiento de usuarios, que ha hecho que para acceder a algunos canales rankeados como de interés, se generen restricciones de acceso, para las cuales ya hay que abonar un dinero: “*El mercado en el ciberespacio, al igual que en el espacio real, cambia los precios de acceso*” (Lessig, 1998: 3).

Ya en el plano particular, las relaciones entre personas que se exponen – *lifecasters* - y personas que observan – *lifestviewers* - se ven mediadas por comportamientos y maneras de usar el espacio. Es decir, al igual que en el aspecto físico, en lo virtual, en el llamado *mundo de los usos*, existe la reglamentación como mediadora.

“La regla nace cuando hay “adaptación”, es decir, cuando hay una “referencia” a algo cuya observancia es obvia y natural (no se percibe la repetición), que sólo se evidencia cuando hay una violación” (Heller, 1991: 254). En los procesos de interacción de los sujetos en la transmisión de la vida cotidiana por Internet, estas reglas funcionan iguales al plano físico; aquí existen referencias que son creadas por los *lifecasters* y a las cuales los *lifestviewers* hacen caso, so pena de ser penalizados con minutos de no entrada al canal, o expulsión de los mismos. Pero en la transmisión de estos procesos de cotidianidad, sucede algo a veces similar y otras contrario al plano de lo físico y que describe Heller cuando lee a Wittgenstein. En la vida cotidiana existe un parangón entre las *reglas lingüísticas* y las *reglas de juego*; pues las primeras responden a ser aprehendidas por los sujetos particulares a través de las dinámicas de interacción y aquí la repetición es supremamente importante, pues es gracias a la repetición que una acción es acción en-si (Heller, 1991: 253). Aho-

ra bien, en las otras *reglas* (entre ellas las del juego); “*éstas pueden ser aprendidas antes de su uso*” (Heller, 1991:254); aquí y siguiendo a la autora, “*el carácter de regla no sólo clarifica la obviedad de la observancia, sino también su validez obligatoria*” (Heller, 1991: 254).

Lo anterior en el plano de lo virtual decimos que entra a cambiar un poco en el marco de las llamadas *reglas lingüísticas*, en tanto muchos de los *lifecasters* tienen en sus canales las *reglas* que ellos mismos han establecido para el comportamiento de los *lifeviewers*; es decir, hasta el mismo idioma se convierte en una regulación por la cual puede un sujeto ser excluido. Estamos hablando de la brecha generacional, que en el contexto ciberespacial se ha popularizado como *brecha digital*.

#### **4. El lenguaje en la transmisión de la cotidianidad.**

Para terminar de configurar los tres niveles en los que se estructura la sociedad y donde se desarrolla la vida cotidiana, el sujeto *particular* requiere del lenguaje como medio de relación entre pares. Tanto en el plano físico como en el virtual, *el lenguaje* es sumamente importante en tanto funciona como medio para homogenizar los pensamientos de los sujetos. Heller citando a Sapir explica que “*toda cultura es expresable mediante el lenguaje de esa época [...] por una parte homogeniza en su medio las esferas y actividades más heterogéneas y por otra introduce al hombre en el mundo de esa determinada cultura.*” (Heller, 1991: 283).

No obstante la importancia del lenguaje en la configuración de la vida cotidiana en ambos planos, a diferencia del físico, donde según Heller hay una importancia marcada del lenguaje fonético respecto al escrito, en el virtual lo escrito adquiere un valor significativo. Es de ahí que identificamos que la escritura en el proceso de *lifecasting* objetiva las relaciones entre sujetos. Aquí la función económica de la palabra hablada y la interpretación que puede ofrecer el lenguaje de los gestos desaparece, en tanto es el chat el medio de interrelación de los sujetos, no obstante se configura otro tipo de lenguaje escrito; aparecen íconos que reflejan expresiones y las tradicionales formas de escribir se ven alteradas. (Yus, 2010: 197).

La proliferación de tecnologías tipo *smartphones*, permitieron el desarrollo móvil del fenómeno de *lifecasting*; y con éste el lenguaje escrito tomó fuerza, no obstante la escritura pasó por un proceso de economización que va desde el cambio en las maneras de escribir para ahorrar letras y la utilización de caracteres a cambio de conceptos y emociones; fenómeno que Francisco Yus denominó como “*deformaciones textuales*” (Yus, 2010: 203); deformaciones o modificaciones que nos exponen ante una necesidad de aprendizaje y reconfiguración de las tradicionales formas de escritura.

## 5. La interactividad como espacio de la cotidianidad virtual

“estão emergindo on-line novas formas de sociabilidade e novas formas de vida urbana, adaptadas ao nosso nove meio ambiente tecnológico”

William Mitchell

Entender desde los diferentes aspectos que no importa si es desde el plano físico o el virtual, que la vida cotidiana puede ser configurada en tanto es el producto de las relaciones de los sujetos particulares entre sí, nos lleva a entender que lo virtual no se opone a lo real como muchos deterministas lo han definido, sino por el contrario que lo virtual es otro plano de la realidad, opuesto más bien a lo actual. Desde Pierre Lévy, lo virtual lo adoptamos no como “una desrealización (la transformación de una realidad en un conjunto de posibles), sino una mutación de identidad, un desplazamiento del centro de gravedad ontológico del objeto considerado” (Lévy, 2007: 19). Con esto entonces se apoya la idea de pensar lo virtual como algo diferente a lo real y no opuesto, una *mutación* porque lo que sucede en las relaciones entre sujetos, así no sea tangible desde el espacio físico, lo es en otra medida desde el virtual.

El proceso de *lifecasting* denotó que las relaciones virtuales tienen características similares a las dadas en el plano físico. La creación de roles o fachadas como las llama Erving Goffman (1975: 79), si bien son posibles en las relaciones físicas, en el fenómeno de li-

*fecasting*, gracias al proceso de netnografía realizado, encontramos que son mucho más fácil de generar, en tanto hay un control de la situación y el espacio que tiene el *lifecaster*, gracias a la intervención de tecnologías que sirven de puentes y separaciones, lo que en el caso de las relaciones físicas sería más difícil por la cercanía de los sujetos y la no intervención de elementos que medien esa relación cotidiana.

De igual forma en el fenómeno de *lifecasting* - comparándolo con los procesos entre actores y espectadores de la televisión convencional -, se da lo que Umberto Eco, citado por Nora Mazziotti define como *encanto de las historias conocidas y frecuentadas*. (Mazziotti, 2006: 53); y quizás en este fenómeno contemporáneo se presenta con mayor fuerza en tanto la vida que se expone, parte del hecho que refiere a lo cotidiano de un sujeto particular, y por ende se plantea que es algo verdadero –por utilizar una oposición a lo ficcional- en otras palabras, más cercano y conocido para el observador; además en este fenómeno de transmisiones a diferencia del convencional existe algo que la televisión no logró por sí sola y ahora gracias a la convergencia de las tecnologías de comunicación digital se está logrando: la interactividad entre productores y consumidores

## **6. Conclusiones**

Nos encontramos en un complejo escenario que finalizando la primera década del siglo XXI, nos invita a re pensar las maneras de relación y de exposición de la vida cotidiana, gracias a la red y a la mixtura de tecnologías. Desde este orden de ideas, nos parece pertinente aclarar que en este contexto no podemos hablar de conclusiones como una manera de dar por cerrado el tema, sino como una posibilidad de abrir o continuar una discusión en torno a estas dinámicas de transmisión de la vida de los seres humanos a través de la Internet. En otras palabras, esta investigación es un punto de vista y de apertura a otros escenarios venideros y para los que la investigación que hemos realizado, es una etapa de la trayectoria que hace mucho viene recorriendo el ser humano, de exponerse a partir de los soportes que tuvo a mano.

## 6.1 Dónde estamos y para dónde vamos: del *lifecasting* y las tecnologías de disseminación de las memorias subjetivas

Más allá de las visiones moralistas sobre las prácticas de *lifecasting* que evitamos a toda costa en este ejercicio de investigación, aparece su potencial como dispositivo de configuración de las memorias subjetivas en el contexto de la cibercultura y como mecanismo de reacción-sujeción a las prácticas panópticas de una sociedad de la vigilancia y el control generalizado, una sociedad que refina sus dispositivos de poder y sus regímenes de visibilidad, de tal suerte que como indica Deleuze: “las sociedades de control actúan mediante máquinas de un tercer tipo, máquinas informáticas y ordenadores cuyo riesgo pasivo son las interferencias y cuyo riesgo activo son la piratería y la inoculación de virus. No es solamente una evolución tecnológica, es una profunda mutación del capitalismo” (Deleuze, 1996: 283).

Pero no sólo del capitalismo, completaríamos nosotros, sino además del complejo sociotécnico de producción de valor, sentido y subjetividad que deriva de tales agenciamientos maquínicos.

El interés del ser humano por exponerse no es algo nuevo. Desde la antigüedad, el hombre con los elementos que tenía a mano hizo este ejercicio. La pintura, la fotografía, el cine, el video y ahora la imagen digital transmitida en tiempo real (video streaming), son esos medios posibilitadores de hacer perdurable la imagen a través del tiempo.

Para la modernidad la carta, el diario y el relato autobiográfico constituyeron los modos privilegiados de recuento de la propia experiencia, de reconstrucción de la cotidianidad en perspectiva intimista y de creación de un efecto de subjetividad tejida por los hilos de la escritura y la secuencialidad de la palabra articulada en relato. La subjetividad de la modernidad es preponderantemente escritural, las contemporáneas acuden a la imagen digitalizada y a la pluritextualidad que permite el diálogo en pantalla a través de chat entre *lifecasters* - *lifeviewers*, como los hemos denominado en este trabajo; otredades de una cotidianidad expuesta y deliberadamente abierta a

la mirada ajena. De este modo, el cambio de tecnologías de registro de la existencia constituye un cambio en las subjetividades en tanto que narradas.

Los simples ejercicios de leer y escribir marcan una de las primeras y más completas formas de subjetivación, tal como lo señala Michel Foucault en su texto “Escritura de sí” (Foucault, 1999), al recoger las reflexiones y la propia práctica escrituraria del pensador romano Séneca.

La escritura de libros personales de meditación, asociables a lo que hoy conocemos como diarios, en aquel contexto, los *hypomnemata* y, posteriormente, la correspondencia, son vistas como prácticas escriturarias que representan, para Foucault, la más legítima forma de exteriorización del pensamiento, de la mente, además de un esfuerzo de autoentrenamiento y de concientización del propio cuerpo, evidente, por ejemplo, en las descripciones de quienes cultivaron en algún momento el género epistolar, al dar cuenta de los estados de salud y las mismas prácticas cotidianas, condiciones y escenas que en otras modalidades narrativas y enunciativas no tuvieron cómo aparecer.

Las escrituras de sí, como las llama Michel Foucault, hacen parte de las tecnologías del yo, las cuales se acompañan de procedimientos de registro que instituyen el arte de *cuidar* la propia existencia, el *cultivo de sí*, el *cuidado de sí*, como principios orientadores de la acción a medio camino entre estética y política de constitución y subjetividad.

De este modo, Foucault señala cómo:

Escribir también era importante en la cultura del cuidado de sí. Una de las características más importantes de este cuidado implicaba tomar notas sobre sí mismo que debían ser releídas, escribir tratados o cartas a los amigos para ayudarles, y llevar cuadernos con el fin de reactivar para sí mismo las verdades que uno necesitaba. Las cartas de Séneca son un ejemplo de este ejercicio de sí (Foucault, 1990: 61-62).

Ahora bien, la sofisticación de las tecnologías de comunicación digital de nuestra época han permitido el refinamiento de los canales de registro y un cambio en la temporalidad del recuento. En

esa evolución de formas de registro que utilizó el ser humano a lo largo de la historia, y luego del surgimiento y popularización de la fotografía, apareció en los escenarios domésticos una nueva manera de conservación pictográfica de la vida grupal: el álbum de familia<sup>4</sup>, un soporte de inscripción de los ciclos y las genealogías a través de una tecnología de registro de la pura exterioridad, en la que cabe, por supuesto, al mismo tiempo, la intervención subjetiva del ojo que mira, encuadra y compone la escena. Adicionalmente, las cámaras instantáneas (Polaroid a la cabeza), aceleraron la incorporación de estos dispositivos a viajes y actividades personales permitiendo la configuración de interesantes archivos personales con registros de actividades cotidianas.

Este camino continuó posteriormente con la popularización de las cámaras de registro audiovisual, las *handycams* o cámaras manuales, pasaron a ser parte del repertorio de *gadgets* para la captura de eventos cotidianos que, sumados a la simplificación de las herramientas de edición no lineal, han permitido la consolidación de una amplia videoteca universal que recoge el acontecer diario de nuestra civilización.

Buena parte de esos registros o, por lo menos, de la estética asociada a ellos, ha sido incorporada en los relatos audiovisuales de nuestra época. Proyectos como *The Blair Witch Project* o estéticas como la propuesta por *Dogma 95*, exploran al máximo ese efecto realista que posibilitaron estas tecnologías apropiadas y, paralelo a ello, en el plano de los usuarios comunes, los *vlogs* se convirtieron en una forma si no habitual, por lo menos posible, de contarse a sí mismo, que aunadas a plataformas de contenidos colaborativos generados por los usuarios y a medios sociales (Social Media) típicos de la oleada Web 2.0, han configurado el repositorio más grande existente de documentos sobre la cultura actual. En este sentido, la exposición de *lifecasters* en los canales de *lifecasting* que analizamos a lo largo de este trabajo, son esa evolución de los *vlogs* o videos de diarios, evolución en tanto la actitud intimista del diario – haciendo referencia a los diarios escritos tradicionales – opta por un carácter exhibitivo.

---

<sup>4</sup> Para profundizar en el tema de los álbumes de familia como dispositivo sociosemiótico véase: Silva. (1996)

En este orden de ideas, las mutaciones en la ecología mediática contemporánea han favorecido la emergencia de otras tecnologías del yo y de otras modalidades de las escrituras de sí. Una escritura de sí que se torna, rápidamente, en *ex-hibición* de sí, *con-tacto* con el otro gracias a la mediación de la pantalla y el *chat*. Así, como propone Alain Renaud, los regímenes de visibilidad asociados a estas posibilidades de exhibición, se modifican en relación con los dispositivos de captura y las tecnologías de la imagen, las cuales

(...) se inscriben en un proceso de transformación cultural global, que por su eficacia, llevan a la más alta potencia. El conjunto de los gestos culturales se encuentra modificado, desplazado, reestructurado, ya se hable del tratamiento del ejercicio social del saber, de la producción material, de la memoria, de la comunicación o de la creación” (Renaud, 1990: 13).

De este modo, el *lifecasting* como materialización de esas tecnologías de registro subjetivo, permite la toma directa de la vida personal y la publicación de la intimidad en tiempo real, de tal suerte que la elaboración e idealización de la vida cotidiana que permitía el tiempo diferido en la escritura, se desvanece en un relato continuo y sin cortes de la propia cotidianidad con sus detalles y banalidades, favoreciendo el despliegue de una performatividad a medio camino entre el efecto realista del *reality show* y la sinceridad intimista de la confesión.

Se trata pues, de una intimidad que exhibida y puesta a la mano de cualquier navegante se torna *extimidad*, como lo define Lacán y que retoma Sibilia. Concepto que revela una forma compleja de pliegue entre la interioridad subjetiva y la exterioridad de la exposición que obliga pensar en otros tipos de subjetividad que, entre transparentes y opacas, se juntan en el flujo de informaciones, imágenes y sonidos del ciberespacio.

## **6.2 Lifelogging: el siguiente estadio del lifecasting**

Es claro para el horizonte investigativo que proyecta este trabajo, que la mutación de las tecnologías de registro de la cotidianidad y de datos personales no ha parado su proceso de transformación y de sofisticación. Es así como aparece una nueva forma denominada

*lifelogging*, para la que no existe aún traducción, la cual consiste en términos de Stefan Sonvilla-Weiss, en la posibilidad de:

(...) grabar y almacenar conversaciones cotidianas, acciones y experiencias de sus usuarios, habilitando su reproducción posterior y facilitando su recuperación para la memoria. El interés emergente en el concepto de sistemas de *lifelogging* proviene de la capacidad creciente de almacenar y recuperar fragmentos de la propia vida a través de dispositivos computarizados<sup>5</sup> (Sonvilla-Weiss, 2008: 73).

Es así como la combinación de sistemas de información georeferenciados, grabación y proyección de video a través de gafas, sensores de movimiento conjugados con conectividad, aplicaciones de realidad aumentada, aplicaciones en línea y servidores de computación de nube, permiten a un usuario hacer un registro multicanal de sus actividades paso a paso, todo esto integrado en un equipamiento portable, mimetizado con el vestuario cotidiano y con lentes de sol aparentemente “normales”.

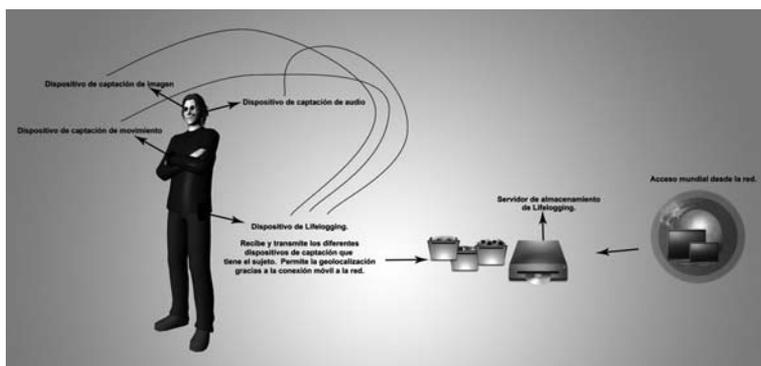
En este caso el tipo de aparato de registro cambia la perspectiva de tercera persona que proveen los servicios de *lifecasting*, por una aproximación en primera persona a los contextos y situaciones del *lifelogger*.

Así, esta transformación de la perspectiva de visión permite al espectador transitar de la condición de *lifeviewer*, a una efectiva inmersión en la mirada del *lifelogger*. En ese contexto, el que se avisa después de estas dinámicas de transmisión de la vida cotidiana a través de internet, el portador de esta tecnología de registro tiene la posibilidad de acceder a datos referentes al contexto espacial en la que se encuentra a través de aplicaciones de realidad aumentada que le indican posición geográfica, proximidad de su red de amigos, entre otras informaciones sensibles al contexto.

A continuación presentamos un gráfico que nos ilustra el diseño de un sistema básico de *lifelogging*:

---

<sup>5</sup> Traducción de los autores. El texto original reza: “(...)record and store everyday conversations, actions, and experiences of their users, enabling future replay and aiding remembrance. The emergent interest in the concept of *lifelogging* stems from the growing capacity to store and retrieve traces of one's life via computing devices”. (Véase: Sonvilla-Weiss, 2008: 73)



**Figura 1.** Ilustración del diseño de un sistema de lifelogging. Elaboración propia a partir de los esquemas propuestos por KIST Imaging Media Research Center (IMRC) en <http://bit.ly/r2r1GC>

Desde este orden de ideas, surgen cuestionamientos del orden político y estético, que nos llevan a preguntarnos sobre ¿qué posibilidades de explotación política, económica y de control tendría la información transmitida por un sistema de *lifelogging*?, ¿qué relatos y narrativas resultarían posibles a partir de la emergencia de una figura que podríamos denominar como *lifeliever*<sup>6</sup>?, ¿qué implica ver la vida del otro en primera persona?

Así, si el núcleo de valor asociado a los servicios Web 2.0 está vinculado a la cualificación de las bases de datos a través de la segmentación de las informaciones para la identificación de los individuos y la automatización de procesos, entonces la recuperación de esa información, de los datos, para fines específicos, habrá de constituirse en buena parte de la actividad que tendrá lugar en el ámbito de la computación ubicua y de nube asociada a las tecnologías de memoria en línea (*lifelogging*).

El acceso a los datos personales constituye entonces la base del debate actual sobre el uso de información, pues su lugar actual y de

<sup>6</sup> En igual lógica que en el caso anterior en donde se planteó una relación entre el que emite el registro de su vida (*lifecaster*) y quien lo ve (*lifewriter*), en el caso del *lifelogging* resulta conveniente plantear una relación análoga entre quien constituye una memoria en línea de su vida (*lifelogger*) y el que ve esa vida con una perspectiva de primera persona (*lifeliver*).

valor económico, simbólico y de poder, hace de este un escenario de nuevas disputas sociales a partir de las cuáles se pueden filtrar nuevas formas de tensión y asimetría.

Ahora bien, lo que proyecta el nuevo estadio de desarrollo de las tecnologías de registro de la cotidianidad, denominado *lifelogging*, pone de presente la anticipación hecha por Deleuze en el texto “Post-scriptum sobre las sociedades de control” en donde señala:

En cambio, en las sociedades de control, lo esencial ya no es una marca ni un número, sino una cifra: la cifra es una contraseña [mot de passe], en tanto que las sociedades disciplinarias están reguladas mediante consignas [mots d'ordre] (tanto desde el punto de vista de la integración como desde el punto de vista de la resistencia a la integración). El lenguaje numérico de control se compone de cifras que marcan o prohíben el acceso a la información (Deleuze, 1996: 251).

Siguiendo a Deleuze, la contraseña es la llave de acceso a formas de control sofisticadas en donde la segmentación, procesamiento y análisis de los datos inviste a su poseedor de poder y de posibilidades de control.

Pese a ello, la visión de Sonvilla-Weiss no resulta tan apocalíptica, en tanto lo que ve en estas formas de registro y en esta emergencia de nuevas formas de generación de valor, revierte las posibilidades de control disciplinario en las sociedades actuales o, por lo menos, configura otro escenario distinto al plenipotenciario panóptico de las sociedades de control, el cual se denomina como “sinóptico”. Sigamos a Sonvilla-Weiss en su exposición:

Bauman sostiene que el Panóptico forzó a la gente a una posición en la que podía ser espiada, pero, de otro lado, un *Synopticon* no necesita de la coerción. El poder de la vigilancia se está diseminando entre nosotros. Por lo tanto, hacemos parte del *Synopticon* gracias a la posibilidad de vigilar y de ser parte del aparato. El poder penetrante de la vigilancia surge a través de señales, redes y conexiones de Internet (...) En última instancia, todos somos parte del juego de la vigilancia, reunidos en una arena electrónica, donde en una especie de circo romano ficticio vemos a unos pocos que han sido seleccionados. Estamos ávidos

de sus vidas privadas. La privacidad es la publicidad que requerimos (Sonvilla-Weiss, 2008: 86)<sup>7</sup>.

Ahora bien, esta reversión del *panóptico* en *sinóptico* no disuelve las relaciones de poder, tan sólo pone en el lugar del sujeto el dispositivo de registro tornándole en parte esencial de todo el sistema de vigilancia. El conjunto de preguntas y necesidades de respuesta que abren estas reflexiones exceden desde luego las pretensiones y alcance de la presente investigación. Sin embargo, a continuación incluimos un gráfico de síntesis que pretende mostrar, a manera de insinuación, este tránsito de las tecnologías de registro de la vida cotidiana que se convierte en trazado para un potencial programa de investigaciones a largo plazo:

<b>Forma de configuración de registro</b>	Diario- Autobiografía	Álbum fotográfico	Videodiario	Lifecasting	Lifeloggig
<b>Dimensiones del registro</b>					
<b>Aparato de registro</b>	Libro	Fotografía	Video	Video streaming	Tecnologías ubicuas. Computación de nube
<b>Temporalidad del soporte de la memoria</b>	Diferida	Revelable	Editable	En vivo	Procesable
<b>Perspectiva del otro que observa</b>	Lector	Espectador	Televidente	<i>Lifeviewer</i>	<i>Lifeliver</i>

**Tabla 3.** Tecnologías de registro de la vida cotidiana.  
Tabla elaborada por los autores

En este orden de planteamientos, y como lo postulamos con anterioridad, las maneras humanas de preservarse en el tiempo no son nuevas. Lo contemporáneo, es una manera emergente de registro y conservación de la memoria.

<sup>7</sup> Traducción de los autores. El texto original dice: “Bauman argues that the Panopticon forced people into the position where they could be watched, but a Synopticon on the other hand needs no enforcement. The power of surveillance is spreading among us all. Hence, we constitute the Synopticon by having both the possibility to survey and to be a part of the apparatus. The pervasive power of surveillance emerges through signals, networks and internet connections and they are imaginatively connecting us. Ultimately, we are all part of the game of surveillance, gathered in an Electronic arena, where in a fictive menagerie we watch over the selected few. We are covetous of their private life. Their privacy is our required publicity” (Sonvilla-Weiss, 2008: 86).

Las cotidianidades transmitidas a través de la internet gracias a las re-mediaciones e hibridaciones de tecnologías de comunicación digital, nos están mostrando otros modos de habitar ese espacio antropológico (Lévy, 2004) llamado virtualidad o ciberespacio. Un plano que permite, no sólo dinámicas de relación entre sujetos, sino también, posibilidades de conservación de registros de la vida cotidiana que son memoria del presente. Ahora bien, admitir lo anterior no significa desconocer los debates que se abren en torno a los conceptos de privacidad, vigilancia y alternativas de control.

A partir de esta investigación, nos adentramos en ese escenario que se propone en un futuro. Las dinámicas de transmitir nuestra vida en vivo y en directo, para que sea seguida por cualquier persona en otra parte del mundo, aspectos que constituyen las manifestaciones de un fenómeno en surgimiento como lo es el *lifelogging*.

Las dinámicas de relación entre sujetos, la configuración de los ambientes inmediatos donde desarrollamos nuestras cotidianidades, las reglas de usos y comportamientos en estos procesos de transmisión, las nuevas formas del lenguaje, la oralización del texto y éste como un sistema que toma fuerza para llevar a cabo los flujos de comunicación entre personas, la posibilidad de gestar otras historias de sí mismo creadas a partir de la inteligencia colectiva en las llamadas narrativas transmedia, los niveles diferenciadores entre nativos, colonos, migrantes, y excluidos digitales y la concepción de lo virtual como otro plano que no se opone a lo real, son apenas unas líneas orientadoras del devenir del ser humano, en esa lucha milenaria por conservar la memoria.

El presente texto es, probablemente, un punto de partida para una comprensión más profunda de las dinámicas relacionales y los modos de transmisión de la memoria que son posibles a través de la mutación de las tecnologías de comunicación que la soportan 

## Bibliografía

- Bolter, David & Grusin, Richard (1999). *Remediation. Understanding New Media*. Massachusetts: MIT Press.
- Berenger, Xavier (2007). "El Medio es el Programa". En: Jorge La Ferla. (comp.) *El medio es el diseño Audiovisual*. Manizales: Editorial Universidad de Caldas.
- Cantoni, Rejane (2007). *Máquinas de pensar. Máquinas de pensamiento*. Buenos Aires: Aurelia Rivera -Nueva Librería.
- Debord, Guy-Ernst (2002). *La sociedad del espectáculo*. Madrid: Editora Nacional.
- Deleuze, Gilles (1996). "Post-scriptum sobre las sociedades de control", en: *Conversaciones, Pre-Textos*, Valencia.
- Foucault, Michel (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (1999). "La escritura de sí", en: *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- Goffman, Erving (2002). *La representación del yo en la vida cotidiana*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Heller, Agnes (1991). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.
- Jenkins, Henry (2008). *Convergence Culture. La cultura de la convergencia de los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós.
- Kozinets, Robert (2006). "Netnography 2.0". En Russell W. Belk. (ed.) *Handbook of Qualitative Researchs Methods in Marketing*. Cheltenham, UK and Northhampton, MA: Edward Elgar Publishing.
- La Ferla, Jorge (1998). "Madre Televisión: Un recorrido histórico y conceptual". En *El medio es el diseño*. Buenos Aires: Eudeba.
- La Ferla, Jorge (2007). "Videovacío o el diseño de una obra video". En *El medio es el diseño Audiovisual*. Manizales: Editorial Universidad de Caldas.
- Lessig, Lawrence (1998). "The laws of cyberspace". Ensayo presentado en el marco de la conferencia Taiwan Net '98.
- Lévy, Pierre (2004). *Inteligencia colectiva. Por una antropología del ciberespacio*. Washington D.C: OMS.
- Lévy, Pierre (2007). *Cibercultura, la cultura de la sociedad digital*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Machado, Arlindo (2007). "Repensando a Flusser y las imágenes técnicas". En: Jorge La Ferla. (comp.) *El medio es el diseño Audiovisual*. Manizales: Editorial Universidad de Caldas.

- Mazziotti, Nora (2006). *Telenovela: industria y prácticas sociales*. Bogotá: Editorial Normal.
- Muñoz Arias, José Adolfo (1987) *Jean Paul Sartre y la dialéctica de la cosificación*. Madrid: Editorial Cincel.
- Piscitelli, Alejandro (2009). *Nativos Digitales. Dieta cognitiva, inteligencia colectiva y arquitecturas de la participación*. Buenos Aires: Santillana.
- Renaud, Alain (1990) “Comprender la imagen hoy. Nuevas imágenes, nuevo régimen de lo Visible, nuevo Imaginario” En: Baudrillard, Jean (et. al.), *Videoculturas de fin de siglo*. Madrid: Cátedra.
- Silva, Armando (1996). *Álbum de familia*. Bogotá: Editorial Norma.
- Sonvilla-Weiss, Stefan (2008). *(In)Visible. Learning to Act in the Metaverse*. New York: Springer.
- Yus, Francisco (2010). *Ciberpragmática 2.0. Nuevos usos del lenguaje en Internet*. Barcelona: Ariel Letras.



# *Reseñas*







---

Broken, 2005. Acrílico sobre lienzo, 36 x 51 cm. Jorge Julián Aristizábal



GÓMEZ GARCÍA, Juan Guillermo. *Literatura y anarquismo en Manuel González Prada*. Bogotá: Siglo de Hombre Editores, 2009

**Gustavo A. Bedoya S.**

gustavoadolfo00@yahoo.com

En su clásico estudio sobre la “intelligentsia”: *Ensayos de sociología de la cultura*, el sociólogo húngaro Karl Mannheim (1893-1947) estableció que la concepción de clase del materialismo histórico no permite el adecuado estudio del intelectual, puesto que la intelectualidad es un fenómeno esquivo, ambivalente, en contraposición a la clase, en la que generalmente todo sucede en un mismo sentido: una clase social no absorbe por completo, ni explica las acciones de las personas concretas. Los intelectuales no son una clase: “Son un conglomerado entre, pero no sobre, las clases”<sup>1</sup>. De allí que haya que estudiarlo en relación con las agrupaciones e instituciones culturales, o en relación con la vida social que posibilita su existencia. De esta manera, el libro *Literatura y anarquismo* de Gómez García<sup>2</sup> resulta un eficaz pretexto para analizar las condiciones sociales y culturales que dan vida a un tipo de intelectual: el anarquista peruano Manuel González Prada.

El libro es resultado de la investigación: “Política e intelectuales: la imagen de España en el siglo XIX”, que tuvo como objetivo la exploración de las imágenes de España en las obras de tres figu-

---

<sup>1</sup> Mannheim, Karl. (1963). *Ensayos de sociología de la cultura*. Madrid: Aguilar, p. 155.

<sup>2</sup> Doctor en Filosofía de la Universidad de Bielefeld, Alemania. Docente investigador. Coordinador del Grupo de investigación “Estudios de literatura y cultura intelectual latinoamericana”, director de la colección “Clásicos del pensamiento hispanoamericano” de la Editorial de la Universidad de Antioquia. Otras publicaciones: *Crítica e historiografía literaria de Juan María Gutiérrez* (Universidad de Antioquia), *El descontento y la promesa. Antología del ensayo hispanoamericano del siglo XIX* (Universidad de Antioquia), *Cultura intelectual de resistencia. Contribución a la historia del “libro de izquierda” en Medellín en los años setenta* (Desde abajo), *Colombia es una cosa impenetrable. Raíces de la intolerancia y otros ensayos sobre vida intelectual y política* (Diente de León); selección, prólogo y cronología de Juan María Gutiérrez (Biblioteca Ayacucho); traductor del libro *Historia ilustrada de la moral sexual* de Eduard Fuchs (Alianza Editorial).

ras representativas de la tradición intelectual hispanoamericana del siglo XIX, a saber: Andrés Bello, Miguel Antonio Caro y Manuel González Prada<sup>3</sup>. Dividido en once capítulos, el libro posee, además, un anexo biográfico y bibliográfico.

El primer capítulo: “España: un enigma sumergido” contextualiza acerca de España como tema-problema, recurrente en la intelectualidad hispanoamericana del siglo XIX y XX (Bolívar, Bello, Caro, González Prada, Martí, pero también Henríquez Ureña, Alfonso Reyes y Gutiérrez Girardot). En palabras de Gómez García: “España constituyó un problema polémico que definió, sin duda, los perfiles ideológicos de los hombres de letras decimonónicos, un problema que acompañó páginas decisivas en la configuración de la entidad cultural hispanoamericana” (30).

El segundo capítulo: “Perú: notas sobre un hispanismo empecinado” establece el “antibolivarianismo” de los sectores urbanos ilustrados, que en palabras de Gómez García es la otra cara del hispanismo. Muestra de lo anterior es el texto de José de la Riva Agüedo *Memorias y documentos para la historia de la Independencia del Perú, y causas del mal éxito que ha tenido ésta* (1858), que como su título lo deja entrever, desprecia a los libertadores (San Martín y Bolívar) y a la misma causa independentista, tachada como “incursión extranjera”, a favor –por ejemplo– de un proyecto monárquico:

En el fondo –dice Gómez García–, estas *Memorias* expresan o pueden tomarse como la conciencia vergonzante de una élite que no fue capaz de conducir, político-militarmente, su independencia nacional, y a la que cabe la denigración desesperada como último recurso historiográfico ante una posteridad que no había podido poner en claro su papel histórico. La tergiversación en esta medida era como un consuelo ante la balbuceante conducta de las élites peruanas. Imbuidas de amor por España, de admiración por los títulos nobiliarios, cargadas de recuerdos de su grandeza colonial, temerosas de levantamientos indígenas, les resultaba un insulto ser subordinadas por hombres que consideraban ilegítimos por extranjeros e inferiores por su origen socio-racial. Se deseaba una independencia de España, pero con signo hispánico... (49).

---

<sup>3</sup> Los estudios sobre los dos primeros estuvieron a cargo de los investigadores Óscar Julián Guerrero y Rafael Rubiano Muñoz. Según Gómez García, la publicación de los resultados se hizo de forma separada ante razones netamente editoriales.

El tercer capítulo: “La impronta hispánica en el Perú de González Prada” expone la concepción antiespañola del anarquista. Para él, España resulta un horizonte cultural equívoco, y por ello la postulación intelectual nacional y la necesidad de nuevas influencias:

En romper con las tradiciones coloniales –dice el propio González Prada–; en mudar, si fuera posible, de lengua, estriba nuestra salvación: todo lo tradicional, todo lo español actúa de rémora o de fermento corruptor. En vez de marchar con naciones que se guían por la voz de los vivos, obedecemos inconscientemente a la fuerza comunicada por un pueblo que obedece a la voz de los muertos (Citado por Gómez García, 63).

De esta manera, en su intento por establecer sólidamente un pasado peruano, digno de recordarse, y ante la escasez de figuras fundacionales (ya que nada podía esperarse de la política contemporánea), González Prada subraya desesperadamente la personalidad de un militar y un religioso: el almirante Miguel Grau, combatiente de la guerra contra Chile, y el sacerdote ilustrado Francisco de Paula González Vigil, amigo íntimo del propio González Prada. Gómez García, en la misma línea de sentido del anarquista, concluye: “Perú estaba lejos de haber producido a los Sarmientos, Bellos, Echevarrías, Isaacs, Altamiranos, de otras latitudes de Hispanoamérica” (77).

El cuarto capítulo: “La España de «Torero, chulo y cura» en González Prada”, se concentra en el tema de la herencia e independencia literaria, la cual se percibe como un *continuum* temático contra España en González Prada, puesto que el intelectual critica corrosivamente la imitación, y más aún, la imitación de imitadores, es decir, la imitación ciega de un Quintana, Espronceda, Zorrilla, Campoamor, Trueba, y de los escritores contemporáneos: Catalina y Selgas, que en consideración del peruano resultan autores secundarios e insignificantes. Para el anarquista era el momento propicio para un nuevo aire “en el estudio de los grandes escritores extranjeros, en la imitación de ninguno” (85).

El quinto capítulo: “*Baladas peruanas*: un excursus necesario” presenta la imagen que esta obra en particular ofrece sobre España. En

ella, el pasado precolombino asaltado por la península condiciona la actualidad peruana. En la misma obra también es palpable el intento del anarquista por acercarse a la luz de los pensadores más radicales de la actualidad española. De esta manera, Gómez García concluye que el papel de España en Hispanoamérica se resuelve para González Prada en polémica bajo el formato de “intempestiva”. Más adelante argumentará acerca del ensayo como género que posibilitará la labor del intelectual (así como el discurso y la proclama).

El sexto y séptimo capítulo: “Cotejo temático con Fernando Lozano Montes, Demófilo” y “Cotejo temático con Pi y Margall”, respectivamente, señalan –como los títulos lo indican–, las relaciones temáticas con la obra anticlerical, antiestatista y anticostumbrista de Fernando Lozano Montes, autor de, entre otros: *Batallas del Libre-Pensamiento* (1882); y con la obra de Pi y Margall, estrecho amigo de González Prada en España a finales de 1897, autor de *La reacción y la revolución* (1854) y *Las nacionalidades* (1876). Para Gómez García, las similitudes saltan a la vista con dichos autores españoles, sobre todo en los aspectos temáticos, más que en los formales.

En el octavo capítulo: “En torno a *Algunas consideraciones sobre la literatura hispanoamericana*, de Miguel de Unamuno” se señala la visión que Unamuno, y quizás España en general, tenían de lo americano. En principio, el español utiliza la imagen de José de la Riva Agüero quien presenta a la “incipiente” literatura peruana como parte de la castellana, pero “imitativa” de la francesa, por lo cual debe volver a las fuentes castizas. En contraposición, González Prada resulta un escritor importante, en consideración de Unamuno, pero que para su desgracia, se caracteriza por el afrancesamiento y su postura anticatólica. Para Gómez García, dicho afrancesamiento hace parte del reflejo de asimilar otras tradiciones, buscando siempre superar el asfixiante panorama de las letras hispánicas.

El noveno capítulo: “El anarquismo español en la obra de González Prada”, explica el radicalismo político del peruano y su viaje a España en busca de interlocutores de su propia lengua. Gómez García rastrea en la prensa anarquista contemporánea española y no halla en ellas rastros de sus participaciones. De igual forma, establece que el tema ha sido eludido por la mayoría de los críticos de la

obra del peruano, hecho sorprendente y sin excusa, siendo González Prada: “uno de los más audaces y valientes escritores anarquistas de nuestra lengua” (170).

Los dos últimos capítulos: “Hacia una tipología del intelectual como agitador de ideas” y “Consideración final sobre el *sans-culotismo* literario”, argumentan acerca de González Prada como intelectual de acción política, radical, inscrito en una larga tradición europea, desde la Ilustración y el romanticismo, hasta los anarquistas rusos, tipo Bakunin y Nechaiev. Sin embargo, es en Alexander Herzen y en Franz Mehring en quienes Gómez García percibe los mayores puntos de encuentro con el tipo social de agitador intelectual de González Prada. Dichos autores abren un nuevo horizonte a la denuncia de la injusticia social, se trata de intelectuales desvinculados de su condición social (siendo un hombre de la élite, González Prada se convierte en un anarquista al lado de las masas obreras peruanas), que hacen uso de la prensa y el ensayo para servir de guías políticos y puentes culturales. En el caso de González Prada, resulta muy significativo el hecho de que ante las singularidades de su época haya tenido que, además, formar a su público.

De esta manera, podríamos decir que el ejemplo de González Prada se impone como modelo ético-político en la intelectualidad hispanoamericana. Para el caso concreto de Colombia, aquel intelectual contestatario se puede rastrear, salvadas las proporciones, en José María Vargas Vila. De todas maneras, el intelectual anarquista, comprometido, se configura como un horizonte de estudio importante en las tradiciones literarias e ideológicas hispanoamericanas: se trata de otro tipo de hombre de letras, censor de la vida pública, enemigo del poder político, de la Iglesia, del ejército y la burguesía, pero amigo de las masas, que abre nuevos medios de propaganda política y un nuevo lenguaje: reverberante y retador. González Prada, como precursor del anarquismo en el Perú: “Abrió un boquete en la conciencia dominante del patriciado peruano que hizo resonancia en los sectores sociales emergentes, proletarios e indígenas, que se aprestaban a entablar una lucha sin cuartel con sus enemigos de clase” (208).

Como se dijo al inicio, la investigación de Gómez García resulta un pretexto para indagar por la actuación de los intelectuales hispanoamericanos del siglo XIX en medio de su propia realidad social y cultural. En dicho contexto resulta imprescindible el análisis de la prensa en la formación de la opinión pública del intelectual (Bello, Caro, Sarmiento, González Prada, Martí y Sanín Cano lo demuestran). La prensa permitió la opinión pública, aunque como institución resultó deficiente, negativamente colonial. Así mismo, en el estudio del intelectual hispanoamericano del siglo XIX se debe pensar el tema de la incipiente o nula profesionalización del escritor, así como la exigua producción del libro. Otro factor determinante de la realidad de nuestros intelectuales decimonónicos ha sido el hecho de que ninguno de ellos fue producto de la universidad académicamente constituida. Este panorama se diferencia enormemente del europeo, en donde hombres como Marx, Nietzsche, Ranke, Droysen, Weber, etc., fueron hijos de la universidad, algunos de ellos vivieron de lo escrito, o no necesitaban de la publicación para sobrevivir. Se trata de un contexto social y cultural donde la prensa es un formato más (quizás el más inmediato) para dar a conocer las ideas: “Allí, a diferencia del mundo hispanoamericano, la prensa es complemento o parte, no sustituto, de la opinión pública” (16). De esta manera, Gómez García deja entrever una evidencia, característica vital en la formación intelectual hispanoamericana del siglo XIX: el autodidactismo ■



---

Penetración, 2004. Acrílico sobre lienzo, 28 x 38 cm. Jorge Julián Aristizábal



# Jorge Julián Aristizábal: el dibujo explica la vida

**María del Rosario Escobar**

mescobar@eafit.edu.co

En una entrevista realizada para el libro *Hasta hoy* que publicó la Universidad EAFIT en 2006, decía Jorge Julián Aristizábal que sus primeros recuerdos están asociados al dibujo. En agendas que su padre dejaba, él hacía interminables bosquejos que iba sucediendo unos a otros como los días del calendario, y que según su comprensión al hacerse adulto, estaban asociados con un deseo primero de adaptarse a un mundo en el que se sentía incómodo. “Este es uno de los más gratos recuerdos de mi infancia. Podría decirse que desde ese momento el dibujo se convirtió para mí en una rutina diaria y también en una necesidad.”

En los estudios que realizó fuera y dentro del país, pues ha vivido en Londres, Nueva York, Bogotá y Medellín, el taller es central en su creación. Igual que en la niñez, el espacio se le hace privado y silencioso para ingresar a una rutina de la que no se ha apartado. Aristizábal declara que su trabajo artístico siempre está presente en el diario vivir, se inicia con la lectura del periódico fuente expresa en su trabajo—, y luego avanza hasta el boceto o el dibujo que unas veces realiza rápidamente pero que en general es el resultado de un esfuerzo continuado en el tiempo. Sus bocetos de años o meses atrás, se actualizan y vuelven a revivirse en el trabajo de hoy. Vistos en forma individual, son el resultado de la introspección personal que se puede dar en forma instantánea y otras veces madura lento. Del conjunto de su trabajo él mismo dice que puede asimilarse a un diario personal o a un recorrido gráfico íntimamente conectado con la vida.

Jorge Julián niega tener un estilo característico, su dedicación está puesta a rumiar experiencias y pensamientos, es más, afirma que muchos de sus bocetos son sobre todo “dibujos de ideas”, palabras o

conceptos traducidos en imágenes. Por ello asimila el conjunto de su trabajo al espíritu del diccionario, a la compilación. Su intención es que, si se mira en retrospectiva, tanto sus pinturas como dibujos den cuenta de los cambios de su pensamiento, de los viajes hechos. Para esto cita al artista Gerhard Richter quién dice que el estilo es violencia: “Matricularme con un estilo propio sería obstruir mi creatividad, cortar sus raíces y crear su propia muerte porque no solamente estaría obstruyendo mi forma de trabajar sino también mi manera de pensar.”

Con relación al uso de la prensa y la fotografía impresa en revistas y periódicos –un recurso recurrente en el trabajo de Jorge Julián desde sus estudios en Londres– la palabra siempre ha estado vinculada a la imagen, pues para este artista tanto texto como dibujo están muy próximos si se entienden como formas sobre el papel. La fuerza comunicativa que le ofrecen tanto al artista como al espectador, él trata de usarlas y potenciarlas, y de ello dan cuenta series y obras que ha titulado como *Bambi* también muere, *Bitch*, *Glory holes*, entre otros. La combinación de soportes, idiomas y temáticas, la superposición de los mismos, amplía el horizonte de lecturas e interpretaciones haciendo de su propuesta un escenario intercultural, sin un territorio determinado.

Así, este artista entre fronteras, que no le teme a los saltos al vacío a los que lo somete su propia vida, es frontal con su trabajo. Como pintor y dibujante busca una intimidad en el trazo, pero al mismo tiempo el silencio y la solución inteligente con relación a las inquietudes de su pensamiento y su búsqueda en el arte 



---

Penetración, 2004. Acrílico sobre lienzo, 31 x 41 cm. Jorge Julián Aristizábal



*ILUSTRADOS Y REPUBLICANOS*  
*El caso de "La ruta de Nápoles" a Nueva Granada*  
**Juan Camilo Escobar Villegas,**  
**Adolfo León Maya Salazar**

La direccionalidad euro-céntrica, aquella que se ha invocado como *Ilustración*, con mayúscula, debe darle paso y reconocimiento a la existencia de *otros idiomas ilustrados*, como el que nos llegó a través de "La ruta de Nápoles a las Indias Occidentales".



*EL JUEGO DE LAS POLÍTICAS PÚBLICAS*  
*Reglas y decisiones sociales*  
**Adolfo Eslava Gómez**

Este libro constituye un paso en la dirección correcta para enriquecer el análisis de políticas públicas, en un país como Colombia, donde los conceptos construidos en otras latitudes no se adaptan a nuestras realidades institucionales y culturales.

## AL LECTOR

Si está interesado en uno de estos libros, puede adquirirlo con el compromiso de elaborar para la revista una reseña académica. Contáctenos en el e-mail: [co-herencia@eafit.edu.co](mailto:co-herencia@eafit.edu.co)  
(Están disponibles dos ejemplares por título para reseñistas)

# Revista41 de Estudios Sociales

Bogotá - Colombia Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes / Fundación Social diciembre 2011  
http://res.unandes.edu.co ISSN 0123-885X



## SUSCRIPCIONES:

Revista de Estudios Sociales

## Colombia 1930-1950: Sociedad y Cultura

### Presentación

Catalina Muñoz – Universidad del Rosario, Colombia.  
María del Carmen Suescún – Brock University, Canadá.

### Dossier

El valor del análisis cultural para la historiografía de las décadas del treinta y cuarenta en Colombia: estado del arte y nuevas direcciones

- Catalina Muñoz – Universidad del Rosario, Colombia
- María del Carmen Suescún – Brock University, Canadá.

Aspectos del debate sobre la 'cuestión religiosa' en Colombia, 1930-1935

- Thomas Williford – Southwest Minnesota State University, Estados Unidos.

Por los caminos de Sodoma. Discurso de réplica, promesa formativa para una homosexualidad otra (1932)

- Alexander Hincapié – Universidad de Antioquia, Colombia.

Entre el público y el movimiento, entre la acción colectiva y la opinión pública.

Reflexiones en torno al movimiento gaitanista

- Carlos Andrés Charry – Universidad de Antioquia, Colombia.

La "educación de las mujeres": el avance de las formas modernas de feminidad en Colombia

- Zandra Pedraza – Universidad de los Andes, Colombia.

"Nosotros también somos parte del pueblo": gaitanismo, empleados y la formación histórica de la clase media en Bogotá, 1936-1948

- Ricardo López – Western Washington University, Estados Unidos.

### Otras Voces

Desafíos conceptuales para la Política de Protección Social frente a la pobreza en Colombia

- Andrea Lampis – Departamento Nacional de Planeación de Colombia.

El movimiento comunista birmano y el fracaso de su utopía revolucionaria (1945-1975)

- Daniel Gomá – Universidad de Barcelona, España.

¿Inestabilidad o estabilidad en la política brasileña? Partidos políticos y presidente de la República contra la incertidumbre

- Riberti de Almeida – Universidad Federal de San Carlos, Brasil.

### Documentos

Otras voces, otras fuentes

- Catalina Muñoz – Universidad del Rosario, Colombia
- María del Carmen Suescún – Brock University, Canadá.

### Debate

Memorias de las décadas de 1930 y 1940 en Colombia

- Catalina Muñoz – Universidad del Rosario, Colombia
- María del Carmen Suescún – Brock University, Canadá.

### Lecturas

Carlos Alfonso Velásquez. 2011. *La esquiwa terminación del conflicto armado en Colombia*

- Francisco Leal – Universidad Nacional de Colombia.

## Presentación

**Reflexiones en torno al devenir sujeto político de las víctimas del conflicto armado**  
The Armed Conflict Victims and its Becoming as Political Subject  
Catalina Tabares Ochoa

**Narcotráfico, violencia y crisis social en el Caribe insular colombiano: el caso de la isla de San Andrés en el contexto del Gran Caribe**  
Drug Trafficking, Violence and the Social Crisis in Colombian Caribbean Islands: The Case of San Andrés Island in the Context of the Great Caribbean  
Sylvia Mantilla

**La "revolución" que no fue. Desgobierno y autoritarismo en la Venezuela de Chávez**  
The Revolution that Never Took Place. Misgovernment and Authoritarianism in Chávez's Venezuela  
Alfredo Ramos Jiménez

**Sección temática: El 'Nuevo Oriente Medio': economía, política y religión**  
Presentación  
Mehmet Ozkan

**El Oriente Medio en la política mundial: un enfoque sistémico**  
The Middle East in Global Politics: A Systemic Approach  
Mehmet Ozkan

**Myths and Realities on Islam and Democracy in the Middle East**  
Mitos y realidades sobre el islam y la democracia en el Medio Oriente  
Salim Cevik

**Dinámicas estructurales versus agentes renuentes: el Oriente Medio en el cambio de la economía política mundial**  
Structural Dynamics versus Reluctant Agents: The Middle East in a Changing Global Political Economy  
Sadik Ünay  
Traducción: Catalina Restrepo Henao

**Understanding the contemporary United States and European Union Foreign Policy in the Middle East**  
Entendiendo la política exterior de Estados Unidos y la Unión Europea en el Medio Oriente  
Necati Anaz

**Libros**  
Vilma Lilliana Franco. Orden contrainsurgente y dominación  
Francisco Cortés Rodas

Instituto de Estudios Políticos  
Universidad de Antioquia

Correspondencia, canje y suscripciones: Apartado Aéreo 1226, Medellín, Colombia. Tel.: 219 56 90  
Fax: 219 59 60. [revisaestudiospoliticos@udea.edu.co](mailto:revisaestudiospoliticos@udea.edu.co), [revisaestudiospoliticos@gmail.com](mailto:revisaestudiospoliticos@gmail.com); <http://iep.revista/index>

38

# Guía para autores

---

La revista *Co-herencia* del Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT está orientada a la publicación de artículos inéditos que correspondan a las categorías señaladas por Colciencias para las revistas científicas: resultados o avances de investigación, utilizando generalmente una estructura de cuatro apartes: introducción, metodología, resultados y conclusiones (*Artículo de investigación científica*); ensayos académicos en los que se presentan resultados de investigación desde una perspectiva analítica, interpretativa o crítica sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales (*Artículo de reflexión derivado de investigación*); y estudios en los cuales se analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones, sobre un campo científico en particular, con el fin de dar cuenta de los avances y las tendencias de desarrollo; presentan una revisión bibliográfica de, por lo menos, 50 referencias (*Artículo de revisión*). También se incluyen *traducciones y reseñas bibliográficas*.

Un criterio de selección, adicional a la correspondencia con la anterior tipología, es que el artículo pertenezca a alguna de las áreas de importancia en el dominio temático de la Revista, en particular, los estudios literarios, políticos, históricos, filosóficos y culturales. Cada uno de los artículos recibidos es sometido a un proceso de revisión y selección en dos etapas: *interno* por parte de algún miembro del Comité Editorial que evaluará la originalidad y pertinencia del artículo, y posteriormente, *externo* a cargo de un árbitro quien conceptuará sobre su calidad científica, estructura, fundamentación, manejo de fuentes y rigor conceptual. Dentro de los dos meses siguientes al envío del texto, el autor será notificado del resultado de los procesos de evaluación.

## Requisitos formales

- Además de tratarse de artículos inéditos, el autor se compromete a no presentarlo simultáneamente para su examen por parte de otra revista, nacional o extranjera.
- Los textos deben contener puntuación, acentuación y ortografía acordes con las normas de la lengua en que está escrito el artículo y el buen uso. Correcciones estilísticas y de forma podrán ser sugeridas.
- Los términos o expresiones que no pertenezcan a la lengua en la que está escrito el texto, deberán aparecer en cursiva.
- Los proponentes pueden ser docentes o estudiantes de postgrado de instituciones locales, nacionales o extranjeras, así como académicos e investigadores independientes.
- Además del idioma español, se recibirán textos en portugués, inglés, italiano y francés.
- La extensión estimada es:
  - **Artículos de investigación y revisión:** entre 5.000 y 10.000 palabras
  - **Estudio de caso:** entre 2.500 y 3.000 palabras
  - **Reseñas:** entre 500 y 1.000 palabras

## De la estructura

- Título que oriente con claridad el tema tratado.
- Información del autor (nacionalidad, campo de formación académica, publicaciones recientes, afiliación institucional y dirección de correo electrónico).
- Resumen y palabras clave en el idioma en que está escrito el artículo y en inglés, cuya extensión será, respectivamente, de 100 a 150 palabras, y de 5 a 7 palabras.
- Título del artículo en la otra lengua.
- Indicar el origen del texto (si es de investigación, proyecto al que está adscrito y grupo del que hace parte, así como la Institución que lo respalda).

## Citas y referencias

- La Revista sigue para tales efectos la forma establecida por la Asociación Norteamericana de Psicología (APA, por sus siglas en inglés).
- Las citas y referencias deben incluirse al interior del texto conforme al siguiente formato. (Primer apellido del autor, año de la publicación, dos puntos y número de página). Ejemplo: (García, 1997: 45).
- Al final del artículo debe aparecer la Bibliografía completa en la cual se relacionen por autor, alfabéticamente y sin enumeración ni viñetas, todos los textos citados o referenciados.

- Las notas al pie de página sólo serán para aclaraciones o comentarios adicionales. No incluyen referencias bibliográficas, salvo cuando se trate de ampliaciones a las citadas.
- Cuando se trata de llamado a confrontación con otro texto, aparecerá entre paréntesis: *Cfr.*, apellido del autor y año de publicación.
- Si se consultó más de un trabajo del mismo autor, deben ordenarse según la fecha empezando por la más antigua.
- Cuando las citas superen los tres renglones de extensión, deberán ubicarse en párrafo aparte y un centímetro hacia la derecha de la margen general.

## Bibliografía

### Libro

Apellido y nombre del autor, o letra inicial del nombre (sólo mayúsculas iniciales, separados por coma) y año de la publicación (entre paréntesis). Título y subtítulo del libro (en cursiva y sólo mayúsculas iniciales para cada uno). Ciudad de la edición y nombre de la editorial, separados por dos puntos.

Ejemplo: Sánchez, Gonzalo (1991) *Guerra y política en la sociedad colombiana*. Bogotá: Ancora.

### Capítulo de libro

Apellido y nombre del autor, o letra inicial del nombre (sólo mayúsculas iniciales, separados por coma), año de la publicación (entre paréntesis), título del capítulo entre comillas seguido de la referencia "En:", editor académico o compilador de la obra y título de la misma, que deberá aparecer en cursiva; ciudad de la edición y nombre de la editorial, separados por dos puntos.

Ejemplo: Ariza, Carolina (2008) "La teoría constitucional de la federación, de Carl Schmitt". En: Jorge Giraldo – Jerónimo Molina (Eds.) *Carl Schmitt. Derecho, políticas y grandes espacios*. Medellín: Universidad EAFIT, Sociedad de Estudios Políticos de la Región de Murcia.

### Publicación seriada (revista o periódico)

Apellido y nombre del autor, o letra inicial del nombre (sólo mayúsculas iniciales, separados por coma), año de la publicación, con el mes y día en caso de diario o semanario. Título del artículo entre comillas y título de la revista o periódico en cursiva (Número o volumen), la inscripción "En:",

el nombre de la fuente principal, Volumen (Vol.), número correspondiente a la edición (No.), ciudad de publicación e institución de la revista, finalizando con las páginas.

Ejemplo de Revista: Uribe de Hincapié, María Teresa & López Lopera, Liliana María (2008) "Los discursos del perdón y del castigo en la guerra civil colombiana de 1859 a 1862". En: *Co-herencia*, Vol. 5, No. 8 (enero – junio), Medellín, Universidad EAFIT, pp. 83-114.

Ejemplo de periódico: Arango, Rodolfo (2009, abril 15) "Exclusión e inclusión". En: *El Espectador*, Bogotá.

### Publicaciones en internet

Apellido y nombre del autor (mayúsculas iniciales, separados por coma), año de la publicación entre paréntesis. Título del artículo entre comillas. «En:» (mayúscula inicial y dos puntos), dirección URL ("*Uniform Resource Locator*") y fecha de consulta entre paréntesis (mes, año).

Ejemplo: Bobbio, Norberto (1994) "Razones de la filosofía política". En: <http://www.isonomia.itam.mx/> (Visitado el 7 de febrero de 2008).

## De la Presentación

- Los textos se deberán entregar en formato electrónico, utilizando el programa *Word*.
- Las fotografías, imágenes, mapas e ilustraciones se adjuntan en formato digital a 300 dpi, mínimo. Su ubicación debe aparecer señalada en el texto, con la información correspondiente.
- Los gráficos, cuadros y otros elementos similares deben aparecer con tabuladores (no utilizar la forma de "Insertar tabla", de *Word*).
- Las imágenes, fotografías, ilustraciones, cuadros, gráficos y demás deberán parecer con sus respectivos *Pie de imagen*, en los que se referencia el número de la serie, el nombre de la pieza (en cursiva), autoría, procedencia, técnica, fecha de elaboración y demás informaciones que correspondan.
- El texto deberá estar ajustado a la presente *Guía para autores*. Sólo cuando el artículo sea entregado con base en estas directrices, ingresará en el proceso de evaluación.
- El Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT, apoyado por la Biblioteca "Luis Echavarría Villegas", costea la edición, publicación y distribución de la

Revista. Los autores, inmediatamente acceden a la publicación de su ensayo, ceden los derechos patrimoniales de autor y reiteran

que se trata de un ensayo inédito. Cualquier cuestión contraria deberá ser expresamente manifestada a la Directora o al Editor.

# Guidelines for authors

---

*Coherencia* journal (Humanities Department, EAFIT University) is geared towards the publication of un-published articles within the categories indicated by Colciencias for scientific journals: the results of research or advancement in research, generally employing a four section structure: introduction, methodology, results and conclusions (*Scientific research article*); academic essays in which the results of research regarding a specific subject are presented from an analytical, interpretive or critical perspective, by recurring to original sources (*Reflection article derived from research*); and studies in which research results within a particular scientific field are analyzed, systematized and integrated, to evidence advancement and development tendencies; these exhibit a bibliographic review of at least 50 references (*Review Article*). *Translations* and *bibliographic reviews* are also included.

In addition to correspondence with the preceding typology, another selection criteria is that the article belong to one of the subject areas of importance of the Journal, in particular, literature, philosophy, history, politics and communication studies. Each one of the articles received is subjected to a two-step revision and selection process: *internal* by one of the members of the Editorial Board who will evaluate the originality and pertinence of the article. Subsequently an anonymous referee will consider the scientific worth, structure, basis, use of sources, and conceptual rigor of the potential article. Within the two months following the submittal of the text, the author will be notified of the evaluation process results.

## Formal requirements

- Besides assuring it is an un-published article, the author will abstain from presenting the article for review concurrently to various journals whether national or international.
- Texts must include: the punctuation, accentuation and grammar in accordance with the rules of grammar and good use of the language in which the article is written. Corrections in style and form may be suggested.
- All the terms and expressions not in the language in which the text is written, must be italicized.
- The proponents may be professors or graduate students of local institutions, national and international, as well as academics and independent researchers.
- Other than Spanish, texts will be received in Portuguese, English, Italian and French.
- Estimated length is:
  - **Research and review articles:** between 5,000 and 10,000 words
  - **Case study:** between 2,500 and 3,000 words
  - **Reviews:** between 500 and 1,000 words

## Regarding the structure

- A title which clearly states the subject matter.
- Information about the author: (nationality, field of study, recent publications, institutional affiliations and e-mail address).
- An abstract and keywords written in the language of the article and in English, their length respectively, 100 to 150 words and 5 to 7 words.
- The title of the article in the other language.
- Indicate the origin of the text (if a research text, the project it is ascribed to and the group of which it is part, as well as the Institution supporting it).

## Citations and references

- For such effects the Journal adheres to the format established by the American Psychology Association (APA).
- Citations and references must be included in the text according to the following format. (Author's last name, year of publication, colon, and page number). Example: (Garcia, 1997: 45).
- A complete Bibliography must appear at the end of the article, all the cited or referenced texts must be listed alphabetically by author without numbers or vignettes.
- Footnotes will only be used for explanations or additional comments. They should not include bibliographical references, except when expanding on those cited.
- When confronting another text, the following will appear in parenthesis: *Cfr*, the author's last name and year of publication.
- If more than one work by a particular author was consulted, the works must be organized by date beginning with the earliest.
- If length citations exceed three lines, they must be placed in a separate paragraph and a centimeter to the right of the general margin.

## Bibliography

### Book

Author's last name and first name, or first letter of name (only the first letter in upper case, separated by a comma) and year of publication (in parenthesis). Book title and subtitle (in italics and only the first letter in upper case respectively). City of publication and publishing house name separated by a colon.

Example: Sánchez, Gonzalo (1991) *Guerra y política en la sociedad colombiana*. Bogotá: Ancora.

### Book chapter

Author's last and first name, or first letter of name (only the first letter in upper case, separated by a comma), year of publication (in parenthesis), chapter title in quotation marks followed by the reference "In:", academic publisher or series editor and title of the same, which must appear in italics; city of publication and name of publishing house, separated by a colon.

Example: Ariza, Carolina (2008) "La teoría constitucional de la federación, de Carl Schmitt". In: Jorge Giraldo - Jerónimo Molina (Eds.) *Carl Schmitt. Derecho, políticas y grandes espacios*. Medellín: EAFIT University, Organization of Political Studies of the Murcia Region.

### Serial publications (magazine or newspaper)

Author's last name and first name, or first letter of name (only the first letter in upper case, separated by a comma), year of publication, include month and day if a journal or weekly publishing. Article title in quotation marks and journal or newspaper title in italics (Issue or volume), the inscription "In:", name of the principal source, Volume (Vol.), edition number (No.), city of publication and institution of the journal, ending with the page numbers.

Journal example: Uribe de Hincapié, María Teresa - López Lopera, Liliana María (2008). "Discourse on forgiveness and punishment during the Colombian Civil War from 1859 to 1862". In: *Coherencia*, Vol. 5, No. 8 (January - June), Medellín, Universidad EAFIT, pp. 83-114.

Newspaper example: Arango, Rodolfo (2009, April 15). "Exclusión e inclusión". In: *El Espectador*, Bogotá.

### Internet publications

Author's last and first name (first letters in upper case, separated by a comma), year of publication in parenthesis. Title of the article in quotation marks. «En:» (first letter in upper case and colon), URL address ("*Uniform Resource Locator*") and date of enquiry in parenthesis (month, year). Example: Bobbio, Norberto (1994) "Causes for political philosophy". In: <http://www.isonomia.itam.mx/> (Visited February 7, 2008).

### Regarding the presentation

- Texts must be submitted in electronic format, using the program *Word*.
- Photographs, images, maps and illustrations should be attached in digital format at a minimum 300 dpi. Their location should be described in the text, along with the pertinent information.
- Graphics, tables and other similar elements must be tab-delimited (do not use *Word's* "Insert Table").
- Images, photographs, illustrations, tables, graphics and alike must have a corresponding *Image footer* referencing the series number, name of the work (in italics), author, origin, technique, date of creation and other pertaining information.
- The text must adhere to this *Author's Guide*. Only if presented following these guidelines, the text will enter to the evaluation process.
- The Humanities Department at EAFIT University, with the support of the "Luis Echevarría Villegas" Library, finances the editing, publication and distribution of each issue. The authors instantaneously assent to the publication of their essays, relinquish the author's proprietary rights and assert that the work is un-published. The Director or Editor must be expressly informed of any situation divergent with the preceding.

Nos emociona  
cuando lo que  
llevamos  
emociona

www.4-72.com.co

472  
iES tu correo!



Esta revista se terminó de imprimir  
en la Editorial Artes y Letras S.A.S.  
en el mes de diciembre de 2011

e-mail: [artesyletras@une.net.co](mailto:artesyletras@une.net.co)  
PBX: 372 77 16 • FAX: 374 81 94