

HACIA UN PENSAR PROPIO

Reflexión antropológica y hermenéutica en Jaime Rubio

TRABAJO DE GRADO

AIRLEN MARÍA DURÁN ACOSTA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

CARRERA DE FILOSOFÍA

2009

HACIA UN PENSAR PROPIO

Reflexión antropológica y hermenéutica en Jaime Rubio

AIRLEN MARÍA DURÁN ACOSTA

Trabajo presentado como requisito parcial

para optar al título de Filósofo

Director: Francisco Sierra G.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

CARRERA DE FILOSOFÍA

2009

Contenido

INTRODUCCIÓN	3
1. JAIME E. RUBIO ANGULO: ENTRETEJIENDO UN FILOSOFAR PROPIO.....	7
1.1. Nota biográfica.....	7
1.2. Presentación de tres de sus obras más representativas	10
1.3. Límites de este trabajo	16
2. HACIA UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DEL OTRO HOMBRE: CONTEXTOS BÁSICOS.....	18
2.1. Crisis de los humanismos y del discurso antropológico contemporáneo	18
2.2. Humanismo del Otro Hombre (Lévinas) o la imposibilidad de seguir articulando un discurso que anula y desconoce otras humanidades.....	21
2.3. Rubio y la discusión de una Filosofía Latinoamericana.....	24
3. EJES FUNDAMENTALES DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA EN RUBIO	30
3.1. Las categorías fundamentales de la antropología filosófica (Jean Jolif).....	30
3.1.1. Totalidad.....	31
3.1.2. Alteridad	34
3.1.3. Diferenciación	36
3.1.4. Dialéctica	36
3.1.5. Metafísica.....	39
3.2. El concepto de labilidad y las nociones de afirmación originaria, diferencia existencial y mediación humana (Paul Ricoeur)	41
3.2.1. El concepto de labilidad en relación a la afirmación originaria, la diferencia existencial y la mediación humana.	43
3.3. Estructura para pensar la Erótica	46
3.3.1. La relación frente a frente, cara-a-cara.....	47
3.3.2. Liberación erótica	50
3.4. El mundo doméstico: estructura para pensar la dimensión económica	55
3.4.1. El símbolo 'Cuerpo'	55
3.4.2. El símbolo 'cuerpo' a la luz de los fenomenólogos.....	60
3.4.3. La mediación corporal en relación con la necesidad concreta.....	63
4. APROPIACIÓN DEL DEVENIR HISTÓRICO DE LA HERMENÉUTICA	68
4.1. Acceso y recorrido de Rubio por la filosofía hermenéutica.....	68

4.1.1.	Desde Schleiermacher hasta Husserl	70
4.1.2.	De Heidegger a Gadamer	79
4.1.3.	A modo de conclusión.....	95
5.	INTERPRETANDO EL SÍMBOLO QUE SOMOS: CÓMO FILOSOFAR HOY SEGÚN JAIME E. RUBIO ANGULO.	97
	CONCLUSIONES	105
	BIBLIOGRAFÍA.....	107

INTRODUCCIÓN

Este trabajo nace de una convicción profunda: la necesidad de estudiar a fondo ese símbolo que somos y, desde luego, contribuir modestamente a la tarea propuesta por uno de los pensadores más vibrantes del medio académico nacional: Jaime E. Rubio Angulo. Nuestra investigación se nutre de sus disertaciones, de sus exhortaciones en clases, de su discurso profético y audaz, del símbolo que él mismo fue.

Es necesario este trabajo sobre Rubio porque como señala el Decano, Alfonso Flórez Flórez, “Nos excede la riqueza de su pensamiento, la generosidad de sus conceptos, la profundidad de sus silencios, y aunque de su voz clara y profunda oímos muy bien lo que nos dice, no alcanzamos a aprehender lo que nos quiere decir (...) nos hallábamos frente a un verdadero filósofo.”¹

Consideramos que es importante nuestro intento de rescatar las enseñanzas y propuestas filosóficas de Rubio para que no quede en el pasado, otra vez, la obligación de la reflexión filosófica: volver sobre lo olvidado, la negación y la ignorancia. Pues, como dijera Joaquín Zabalza Iriarte, “Hay que iniciar los análisis de las exportaciones que son muchísimos más protuberantes de lo que nuestra cultura libresca nos ha habituado a creer...”²

Ahora bien, cuando al iniciar este trabajo planteamos la pregunta por “la antropología filosófica que previera J. Rubio para responder a la crisis del discurso antropológico contemporáneo”, tuvimos que preguntarnos por los elementos específicos que podrían darse desde América Latina porque, sólo captando la especificidad de sus aportes, se podría responder al desafío mencionado de manera significativa.

Más tarde, volcados sobre la búsqueda que marcará la especificidad del discurso “del otro”, ese *ser otro* que nos hermana con las experiencias de muchos seres humanos silenciados en la historia, se hizo necesario estudiar el método o, mejor dicho, esa preocupación por el método hermenéutico que naciera en J. Rubio, simultáneamente con la pregunta por el lugar de América Latina en la historia. Era la búsqueda de J. Rubio pero también la búsqueda de nuestro trabajo:

¹ Flórez F., Alfonso, en su “Tributo al profesor Jaime Rubio Angulo, 26 de Mayo de 2005”, en *Universitas Philosophica* 44-45, pp. 13-15, junio-diciembre 2005, Bogotá, Colombia.

² Zabalza Iriarte, Joaquín, en su Presentación a la *Historia de la filosofía Latinoamericana I*, Universidad Santo Tomás, Centro de Enseñanza Desescolarizada, Bogotá, D.E., 1979.

una investigación que se pregunta por la manera y el camino que le permiten a nuestro autor sacar algunas conclusiones sobre las posibilidades de un filosofar desde y de nuestra cultura.

En general, creemos que la pregunta inicial de J. Rubio es por la antropología y “lo específico de un discurso antropológico que se gesta desde la voz del otro”; sólo en función de esta inquietud el autor se pregunta al inicio de su carrera por el método hermenéutico y su relación con las ciencias sociales y la fenomenología, particularmente. Con esto, estamos diciendo también que, el punto de partida tanto de Rubio como del trabajo mismo es ético, como en Lévinas.

Pretendemos demostrar que Rubio orientaba su filosofar cada vez más hacia la interpretación de nuestra realidad a partir de símbolos concretos de nuestra cultura, sus prácticas cotidianas y sus mensajes; tal como lo atestigua Flórez: “Sus últimas preocupaciones se dirigían a nuestra comunidad... (y eran) de una originalidad impredecible.”³

La hipótesis de nuestro trabajo es probar cómo el filosofar de Rubio apuntaba a una posible convergencia de una antropología filosófica y una hermenéutica legítimamente propias en el horizonte de un filosofar nuestro; valga decir, latinoamericano⁴ y colombiano.

Nuestra estrategia consistirá, en primer lugar, en hacer una presentación de nuestro autor, y señalar sobre todo dos obras que, desde nuestra perspectiva, son muy representativas: *Antropología Filosófica*⁵ (1976) y *Hermenéutica y Ciencias Humanas*⁶ (1982) que representan dos momentos fundamentales de un pensar situado para J. Rubio, según nuestra propuesta interpretativa.

En segundo lugar, nuestra reflexión aborda el contexto de la crisis de los humanismos y del discurso antropológico contemporáneo desde la mediación de Lévinas que Rubio incorpora. Esta empresa antropológica no era en Rubio una preocupación abstracta sino una praxis inscrita en la

³ Flórez F., Alfonso, art. cit., p.14.

⁴ Asumimos las expresiones ‘latinoamericano’ y ‘América Latina’ en un sentido general y corriente, sin desconocer debates que en torno a las mismas siguen existiendo tanto en la filosofía así llamada Latinoamericana como en discusiones geopolíticas y geo-filosóficas actuales pero en los cuales no ingresaremos.

⁵ Rubio A., Jaime. *Antropología Filosófica*, 1976, USTA, Bogotá, Colombia, 190 pp. A esta época pertenecen también obras como la *Introducción al filosofar* y la *Historia de la Filosofía Latinoamericana I*; sin embargo, hemos querido darle prioridad a la *Antropología Filosófica* en nuestra “Presentación de las Obras” y a lo largo de la investigación porque es ésta la que contiene propiamente las dimensiones erótica, económica y, en general, resume otros planteamientos importantes tratados en los otros textos, a saber: la liberación y la historia de los pueblos de la América Latina, por citar dos casos.

⁶ Rubio A., Jaime. *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, Colección Cuadernos de cátedra, No. 1, Bogotá, 1982.

historia del pensamiento latinoamericano y los debates acerca de su legitimidad y autenticidad. En consecuencia, este capítulo hace en segundo lugar, una breve incursión en el debate sobre la historia de las ideas en América Latina y señala la posición de Rubio al respecto.

En el capítulo tercero, esbozamos los lineamientos generales de una antropología filosófica en Rubio; sin embargo, vamos a exceptuar sus aportes a la filosofía política y a la situación política (que no sólo ocupa el capítulo final de la *Antropología* del 76, sino que sigue latente a lo largo de la obra y marca de alguna manera una dirección ya que, para Rubio, el culmen de una filosofía es la acción). Además, no nos ocuparemos de los datos científicos que Rubio emplea en la problemática de la hominización (tratados en el capítulo dos de la *Antropología*). De otro lado, tampoco nos ocuparemos de las preocupaciones estéticas de Rubio, ya que consideramos que estos temas y su desempeño profesional en ellos son materia de un estudio posterior y rebasan indiscutiblemente la pretensión de este trabajo. No obstante, el resto de los elementos planteados en la *Antropología Filosófica* son desarrollados a la luz de otros trabajos publicados por el autor donde también es perceptible la influencia de filósofos tales como: Henry, Lévinas y Jolif entre otros. Nos ocuparemos de las categorías: Totalidad, Alteridad, Diferenciación, Dialéctica y Metafísica, alrededor de las que giraba en gran medida su Cátedra de Antropología Filosófica, por lo menos hasta el 2004. Igualmente, incorporaremos el concepto de Labilidad y las categorías de Afirmación originaria, Diferencial existencial y Mediación humana que Rubio traía de su profundo conocimiento de Ricoeur para esta misma Cátedra.

En este orden de ideas, corresponde a una cuarta parte de nuestra investigación presentar un segundo momento constitutivo del pensamiento de nuestro autor, a través de la obra *Hermenéutica y Ciencias Humanas* (1982), donde se percibe su preocupación casi exclusiva por el método; por ello, haremos en este capítulo un seguimiento de las influencias y la apropiación de nuestro autor de pensadores tales como: Schleiermacher, Dilthey, Husserl, Heidegger y Gadamer, entre otros.⁷

En el último capítulo, el más breve quizás, expondremos lo que consideramos la apropiación rubiana de la posible convergencia entre una antropología filosófica y una hermenéutica. Fijamos aquí una interpretación del símbolo que somos a través de sus trabajos: *Nueva visión del hombre*

⁷ No estamos mencionando a otros autores importantes que, como Spinoza, influyeron considerablemente en Rubio, especialmente, en sus reflexiones sobre estética y política, ámbitos estos que sobrepasan los límites de esta monografía.

colombiano (1977), *Cómo filosofar hoy* (1992), *Hermenéutica de nuestra conciencia histórica* (1989) y *Paul Ricoeur y la filosofía Latinoamericana* (1977) entre otros.

Ciertamente, nuestro trabajo plantea una hipótesis debatible acerca de un camino que el propio Rubio estaría siguiendo porque, si bien desde el principio vemos su preocupación por las ciencias humanas y sociales, la fenomenología y el método hermenéutico, su preocupación central es por el lugar de los seres humanos en América Latina y el lugar de estos en el mundo, asumido como TAREA de nuestra propia reflexión filosófica. El resto de las preocupaciones no las abandonará nunca pero, sí se puede sostener que Rubio hizo un giro hacia la hermenéutica como método para interpretar, investigar, cuestionar críticamente y orientar la acción ético-política en la realidad latinoamericana y colombiana.

Reiteramos que nuestro objetivo no es una presentación sistemática del pensamiento de un filósofo colombiano cuyas ideas en desarrollo sesgó súbitamente su desaparición, sino la apuesta de señalar los elementos básicos y el horizonte general hacia donde todo su dinamismo intelectual y vital parecía dirigirse. Es un voto a favor de que el significado genuino del trabajo de un profesor de filosofía sea el ir construyendo su propio pensamiento con el que acompaña y traza senderos que sus estudiantes elijan libremente seguir. Sea éste también, un sencillo homenaje a la memoria de tan insigne profesor.

CAPITULO UNO

1. JAIME E. RUBIO ANGULO: ENTRETEJIENDO UN FILOSOFAR PROPIO

En este capítulo no pretendemos construir una exhaustiva biografía intelectual de Rubio sino señalar algunos hitos relevantes de la manera como él va entretrejiendo un filosofar propio, corroborándola con dos de las principales obras que podrían resumir su recorrido filosófico infelizmente truncado.

1.1. Nota biográfica Acerca de su personalidad

Dice Joaquín Zabalza Iriarte al presentar la *Historia de la filosofía, I*, que Rubio:

“aparece como esas personas, pocas y privilegiadas, de las que comúnmente se afirma que su vida se identifica con su oficio, su ser personal con su hábito social, su diario quehacer con su vocación. Por eso mismo, aunque parezca paradójico, personas contradictorias en su intimidad. Y es que su vida y su ser desbordan su oficio y su hábito social. Por eso, Jaime Rubio es más filósofo que profesor de filosofía. (...) Parece como si viviera cazando oscuridades y oscureciendo las claridades alcanzadas porque ninguna satisface su visión; en perpetuo devenir del claroscuro. A veces Jaime Rubio en la cátedra y en diálogo deja hablar al filósofo y se olvida del profesor.”⁸

Y bien, nosotros compartimos con el pensador Zabalza la admiración y el reconocimiento a nuestro autor: porque Rubio se estaba respondiendo a sí mismo al tiempo que producía sentido y nos impregnaba con la fuerza de su pensamiento y la vitalidad de su obra; porque adoptó un talante poco común y su mera presencia interrogaba. Rubio fue el inaugurador de la Cátedra de Filosofía latinoamericana en Colombia y fue, definitivamente, un pionero, un filósofo, cuyo alcance aún no descubrimos.

Compartimos también con el profesor Flórez, que:

“Como sabio que era había recibido el don de la profecía, que en su caso se manifestaba en una maravillosa capacidad de anticipar las sendas por las que habría de discurrir la reflexión filosófica. ¡Cuántas veces nos sorprendió con nombres exóticos para sus seminarios, que hoy son moneda corriente! ¡Y otras tantas veces nos sorprendió diciendo

⁸ Zabalza Iriarte, Joaquín, op. cit., pp. 19.

adiós a pensadores que se hallaban en la cima de su popularidad, de los que hoy apenas se habla!”⁹

Su vida, su trayectoria

Jaime Rubio Ángulo nace en Bogotá 11 de marzo de 1949 y muere el 26 de febrero de 2005. Fue un destacado filósofo del ámbito universitario capitalino. Inicia su carrera en el Seminario Menor de Bogotá (1968) en el que se hace Bachiller y obtiene el título de Licenciado en Filosofía y Humanidades de la Universidad Santo Tomás (Bogotá, 1968 a 1972). En 1975, se hace Magister en Ciencias Políticas en la Facultad de Estudios Interdisciplinarios de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. En 1979, se especializa en Sociología del desarrollo en la Universidad Santo Tomás, e ingresa como candidato al Doctorado en Filosofía en la Universidad Javeriana en el que adelanta una investigación (tesis) sobre la hermenéutica filosófica de Paul Ricoeur.

Jaime Rubio Angulo fue docente de tiempo completo en la Universidad de Santo Tomás y Director del centro de Enseñanza Des-escolarizada de este mismo claustro universitario. Fue Director de la revista *Artefacto* de la Universidad Nacional de Colombia; Profesor Asociado de la Facultad de Filosofía (1977-2005) de la Pontificia Universidad Javeriana en la cual dirigió la cátedra de Antropología Filosófica (1991-2005), entre otras asignaturas. Fue catedrático de la facultad de Artes de la Universidad Nacional de Colombia, entre otras. Catedrático y conferencista en el Instituto de Urbanismo de la Universidad Nacional de Colombia. Ponente en la Conferencia Internacional sobre Integración Latinoamericana (México, 1980). Profesor de la Carrera y de la Maestría en Comunicación Social de la Pontificia Universidad Javeriana, 1977-1996. Miembro de la Sociedad Colombiana de Epistemología, 1981. Miembro de la Sociedad Colombiana de Filosofía, 1981-2005. Participante de la Sociedad Interamericana de Filosofía, Congresos de 1980, 1982, 1984, 1988. Conferencista invitado al Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, México D.F., 1990 y 1992. Profesor invitado a la Universidad de las Naciones Unidas, San José, Costa Rica, 1989. Jaime Rubio obtiene la Beca Francisco de Paula Santander (1988-1989) otorgada por COLCULTURA – ICETEX para la investigación sobre: “Hermenéutica de nuestra conciencia histórica”. Recibe, además, la Medalla de la Orden de San Francisco Javier (2002) otorgada por la Pontificia Universidad Javeriana.

⁹ Flórez F., Alfonso, art. cit., p.14.

A Rubio se atribuye la presentación de Paul Ricoeur, su pensamiento y su método, en el ambiente universitario de Bogotá y la inauguración de la Cátedra sobre Filosofía Latinoamericana en algunas facultades capitalinas entre las cuales es el más destacado exponente. Su proyecto más ambicioso –como se dijo- fue tal vez el hacer hermenéutica de la realidad de nuestro continente y país.

Existe una primera clasificación temática de Rubio hecha por Joaquín Zabalza Iriarte: *La Historia de la Filosofía Latinoamericana, I*, (1979), según la que los temas básicos de su filosofar son: (I) la Fenomenología de corte heideggeriano, (II) la hermenéutica y (III) las ciencias sociales. En esta presentación se agrupan sus primeros trabajos de la siguiente manera:

- A) La Fenomenología de corte heideggeriano: *El hombre en el pensamiento actual* (1970), *Filosofía y Teología en Martín Heidegger* (1971), *Antropología y Subjetividad* (1972), *Martín Heidegger: Antropología o Analítica* (1973).
- B) La hermenéutica para Latinoamérica: esta hermenéutica de estilo ricoeuriano será la continuación del camino que iniciara con la fenomenología de Heidegger y dará lugar a trabajos como: *Hermenéutica, Ciencias Humanas y Liberación* (1974, por ubicar), *Filosofía Latinoamericana: presupuestos para un pensamiento filosófico Latinoamericano* (1976), *Introducción al filosofar* (primera y segunda edición 1976), *Nueva Visión del hombre colombiano* (1977), *Paul Ricoeur y la Filosofía Latinoamericana* (1977), *Antropología Filosófica* (1977), *Hermenéutica y Cultura Popular* (1978), *Elementos metodológicos para una Filosofía de la Liberación latinoamericana* (1979).
- C) Ciencias Sociales, políticas y las relaciones entre ciencia y Filosofía: algunos de los ensayos que pertenecen a éste periodo son: “Filosofía y Sociología” (1975), “Fe y Política” (1977), “La Iglesia en el proceso Político Colombiano” (1977), “Ideología Científica y Filosofía en América” (1975), “La Filosofía en Colombia: una crisis que da qué pensar” (1978), “Spencer y Núñez: cien años de ideología sociológica en Colombia” (1978).

1.2. Presentación de tres de sus obras más representativas

LAS OBRAS

Antropología Filosófica (1976): Cuando se habla de esta obra hay que tener presente por lo menos cuatro elementos: (I) el planteamiento de una situación: se trata de una lectura histórica de los pueblos latinoamericanos; Rubio nos enseña su diagnóstico de la actualidad latinoamericana interpretando la historia tal como la cuentan Leopoldo Zea y Alberto Dangong Uribe entre otros. (II) El seguimiento que Rubio hace a una de las más grandes ideas de la humanidad desde la Grecia Antigua “la idea del hombre, su esencia, el humanismo”; este es un planteamiento que muestra la historia de una idea y/o el fracaso de un discurso fundado en el *cogito* cartesiano, su inmediatez y la totalidad opresora; en esta parte, Rubio muestra que la idea humanista se desarrolla en diversas etapas a través de la historia. (III) Herramienta metodológica: la hermenéutica, que le permite a Rubio “leer” la historia y diversos elementos de esta historia: Rubio interpreta aquí anotaciones de Octavio Paz tal como interpreta las notas de Carlos Fuentes y García Márquez en otros trabajos –por citar dos casos. Según el maestro, las obras literarias que revelan nuestro pasado y presente. Finalmente, (IV) el elemento central, es sin duda el planteamiento de unos lineamientos para la antropología filosófica: el humanismo del otro hombre como señal indicativa, como discurso abierto e inacabado; esta idea trata del horizonte al que debe apuntar la nueva antropología, o al menos aporta un marco o unas bases a partir de las cuales debe pensarse el hombre: la dimensión erótica, económica y política. De estos elementos, los dos primeros son desarrollados en los capítulos uno y tres del libro. El tercero irá latente a lo largo de la obra y el último se plantea en los capítulos cuatro, cinco y seis del mismo texto.

Consideramos que el capítulo dos es un segmento que explora datos científicos para allanar el problema de la hominización, la tipificación, la evolución y La Creación -temas todos que fijan las bases para ubicar correctamente el origen, autoctonismo y la variabilidad biológica del amerindio. Mientras que los desarrollos de los capítulos uno, tres, cuatro, cinco y seis tienen un contenido más filosófico y una audaz interpretación de la historia; por ello, no nos detenemos en este capítulo.

(I) La situación: la situación actual de la comunidad de países latinoamericanos, como “pueblos oprimidos” le sirve a Rubio de plataforma para plantear el problema de la crisis del discurso de la antropología filosófica y proponer una antropología desde la voz del oprimido tomando la idea Lévinasiana del “*humanismo del otro hombre*”. La situación de hecho de los pueblos

“latinoamericanos” juega un papel importante en tanto nos hermana con otras experiencias del llamado tercer mundo y Rubio puede proponer mediante ésta un discurso desde la voz del otro (mediante el trabajo hermenéutico) que sea representativo y solidario con la historia de otros pueblos silenciados.

En este planteamiento –como lo señala Rubio- el discurso ético funda el discurso antropológico: es el otro (que ha sido silenciado) el que debe ser escuchado (interpretado); por tanto se trata aquí de una investigación hermenéutica que supone la significación antes de los símbolos.

(II) El discurso: en líneas generales, Rubio muestra que el fundamento del discurso contemporáneo se halla en crisis -la sustancia pensante que se representaba el mundo, y que era pura actualidad dominante- negaba la alteridad siendo pura inmediatez. Este fundamento -afirma el autor- no podrá sostenerse al final de la modernidad cuando la destrucción y las masacres perpetuadas a nombre de la razón evidencian que la alteridad ha sido de algún modo negada. Luego de las masacres de mayo del 68, la atmósfera anti-humanista se percibe y tal situación crea el clima para que pensadores como Lévinas, entre otros, se planteen el reto de una nueva tematización (humanista) que parta de la alteridad.

Rubio, de la mano de Lévinas y Ricoeur, realiza un acercamiento histórico y filosófico: se remonta a las tematizaciones que los griegos hicieron del “hombre”, pasando por las ideas resurgidas en el Renacimiento -cuando se pretendió decantar la civilización de barbarie y se obtuvo un modelo de hombre que descansó en la negación de otras humanidades- para concluir que, “en la historia de la humanidad la liberación de unos ha descansado sobre la dominación de otros”. Este proceso de negación de unos por otros ocurre en diferentes dimensiones a lo largo de la historia pero, es en la época contemporánea que se habla de la muerte del hombre, su concepto, su reino y toda reflexión que pretenda “partir de él para llegar a la verdad”¹⁰. Es este el momento en la historia en que los humanismos se vuelven símbolo de decadencia intelectual.¹¹

Las tematizaciones sobre “lo humano” se debaten también frente al concepto emergente de “cultura” y otros que de modos distintos afirman que si el hombre se encuentra indisolublemente ligado a distintos factores que condicionan su destino (una situación geográfica, un contexto

¹⁰ Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1969, pp. 295-ss. Citado por Rubio en *Antropología Filosófica*, p. 67.

¹¹ Rubio, J., *Antropología Filosófica*, Bogotá, USTA, 1976. P., 66.

simbólico, unas costumbres, un ámbito psicológico, social, biológico, un medio etnológico, político, económico, urbano) entonces, no existe humanidad a la que apelar, ni sustrato o algo que a lo que se pueda llamar “hombre”.

Se levanta consecuentemente un ataque al concepto de identidad que atribuye el carácter ficticio del mismo; este movimiento se levanta en oposición al humanismo como afirmación teórica sobre el hombre y los enfoques esencialistas.

Concretamente, Rubio afirma que: “Ante esta necesidad de tratar al hombre situadamente aparecen los anti-humanismos precedidos por el arte y la estética y luego sistematizados por Althusser, Lèvi-Strauss y Foucault”¹²; para Rubio, la idea de “lo humano” y “la identidad de la conciencia consigo misma” reclaman un replanteamiento urgente.

Marcando el clímax de esta crisis, la obra de Lévinas *Humanismo del otro hombre* (1972), no sólo ahonda en el problema de la crisis del humanismo del siglo XVIII sino que –como señala Rubio- “le da un tono preciso a la discusión”; Lévinas pone el énfasis en que la crisis consiste en que el hombre se ha convertido en juguete de sus obras: “llevadas al contrasentido, las múltiples y colosales empresas convierten al hombre en ente”. Y con estas anotaciones respecto a la obra de Lévinas, Rubio pasa “del plano óptico al plano ontológico”¹³: la crisis es el producto de haber situado la conciencia como fundamento de la civilización occidental. “El yo pienso por encima de la imaginación, actualidad dominante sobre el mundo, negación de la Alteridad, eso es el Yo, fundamento de la civilización y del humanismo que ahora se cuestiona”¹⁴. He ahí pues el vuelco rubiano hasta este momento. Bajo estos planteamientos nuestro autor se plantea la tarea de una antropología que parta de la conciencia del mundo, de la alteridad; se trata no sólo de un punto de partida ético, sino de un compromiso con la realidad Latinoamericana. “El humanismo del “Otro hombre” se constituye para nosotros así en opción no sólo metodológica, sino, ante todo, ética y por ende política, económica y erótica”¹⁵.

(III) La herramienta metodológica: La hermenéutica. Ésta le permite a Rubio la interpretación de un contexto que, como el nuestro, tiene más de un sentido, así como las maneras de

¹² *Ibíd.* p. 67.

¹³ *Ibíd.* p. 70.

¹⁴ *Ibíd.* p. 71.

¹⁵ *Ibíd.* p. 71.

expresarse de aquel al que históricamente se le ha negado la posibilidad de afirmarse y expresarse.

Rubio intentará explorar al “Otro” más distinto –caso de hombre-mujer- que conforma una unidad conmigo mediante el matrimonio; en un segundo momento, esta relación se explora en el ámbito doméstico (como punto de partida del análisis de la dimensión de la economía y la pedagógica). Y, en tercer lugar, hablará del Otro que está más allá, el otro que no vemos: el ‘ellos’; será una propedéutica hermano-hermano que podrá ser punto de partida del discurso sobre la dimensión política –dimensión que dejamos para un trabajo posterior, como ya se señaló. Esta opción metodológica nos permitirá captar una subjetividad que es apertura, que es la apertura de la piel vulnerable, herida y ultrajada más allá de toda versión esencialista del ser –afirma J. Rubio. Tenemos entonces que, en esta obra, Rubio está poniendo en juego y descubriendo una nueva visión de la realidad, una existencia en el mundo que es ese Otro a partir de la Obra como lo que va del *mismo* al otro.

Hermenéutica y Ciencias Humanas (1982): En esta obra, Rubio trata de hacer un recorrido por las fuentes de la tradición hermenéutica para situar correctamente el problema de “la historia del comprender” y el debate comprender-explicar.

En primer lugar, Rubio hace una breve alusión a Platón y Aristóteles ubicando la raíz más profunda del problema de la interpretación -sobretudo- en las obras del estagirita, en tanto para éste (ya) el lenguaje es (por sí mismo) interpretación. Seguidamente, toma como referencia de la tradición hermenéutica contemporánea “la tradición bíblica”¹⁶ y, respecto de ella, muestra cómo “la exégesis o interpretación particular de un texto” sagrado mediante técnicas y conocimientos, **es** un ejercicio interpretativo de considerable importancia, puesto que en la edad media¹⁷ la sagrada escritura es “figura ‘gráfica’ del sentido oculto de la creación”¹⁸, y que los exégetas medievales tuvieron que aprender a articular lo figural con lo textual.

Posteriormente, con la obra de Schleiermacher –leído a la luz de Kimmerle, entre otros- Rubio fija el nacimiento de la hermenéutica moderna: aquí se plantea con rigor por primera vez en la historia la pregunta por la comprensión. Schleiermacher definirá la hermenéutica como “el arte de evitar el malentendido” y así da una plataforma que permite seguir desarrollando el problema del

¹⁶ Rubio A., Jaime, *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, p. 8.

¹⁷ Lyotard, Jean-Francois, *Discurso, Figura*. Barcelona, G. Gili, 1979, P., 171-216. Citado por Rubio en *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, p. 8.

¹⁸ Rubio A., Jaime, *Hermenéutica y Ciencias Humanas*. Cuadernos De Cátedra, No. 1. PUJ, 1982, p., 9.

<arte que se puede elevar al nivel de “teoría del arte de interpretar”> como no tardará en llamar a la hermenéutica. Paralelamente queda instalada la preocupación por la necesidad de “integrar las hermenéuticas particulares en una general” y el intento de entender “la comprensión” como modo de ser y no –simplemente- como un estilo de conocimiento opuesto al explicar.

La pertinencia del análisis de la obra de Dilthey en la obra de J. Rubio queda justificada por la necesidad de delimitar el campo de la hermenéutica frente al del conocimiento histórico; no obstante, es también la necesidad de superar los problemas epistemológicos de las ciencias sociales (del espíritu o “morales” como las llamara Dilthey-) que más tarde ocuparían a Husserl, Gadamer y Habermas, entre otros. Ahora bien, lo que quiere Rubio con Dilthey es destacar el momento en que se pretende situar a la hermenéutica en la base de las ciencias sociales mediante una fundamentación objetiva de éstas; y para ello se vale de las lecturas que de Dilthey harían los filósofos mencionados.

En el capítulo cuatro, el interés que remite a Husserl y *las Investigaciones Lógicas* será mostrar cómo la elaboración de una estructura de acogida para pensar el problema hermenéutico permite superar las contradicciones epistemológicas de la hermenéutica como ciencia del espíritu.

Seguidamente, Rubio retoma algunos planteamientos de Heidegger para quien la fenomenología se fundamenta en la crítica que sustenta el “círculo hermenéutico”: este fundamento crítico opera como la pre-comprensión. Sin embargo, hay en Rubio un distanciamiento de las tesis heideggerianas pues –en palabras del mismo Rubio- Heidegger elimina la posibilidad de la crítica dentro de la hermenéutica.

De otro lado, con Gadamer, Rubio quiere ver en el lenguaje ese “Medium universal” de toda experiencia de sentido, plantear la pregunta por la verdad, la relación de ésta con el método y recuperar el diálogo con las ciencias del hombre.

En esta obra, simultáneamente, Rubio delimita problemas y aclara las definiciones a las que tendremos que enfrentarnos en el curso de la investigación para construir y/o aportar al pensamiento de la actualidad. Enseña, por ejemplo que “a la hermenéutica interesa más la articulación del lenguaje y el mundo que la relación del pensamiento con la lengua”; y que la hermenéutica tiene la función de salvaguardar significados frente a la nivelación de las formas de vida que emergen a la par con los modelos técnicos-científicos que se expanden buscando con urgencia mantener o conservar la vida. Esta salvaguarda se efectúa a nivel del lenguaje en el que hay un vaciamiento de contenidos que ocultan “lo que se quiere decir” e impiden la comunicación

con la utilización de un lenguaje vaciado de sentido y, a nuestro modo de ver, en cierto modo estandarizado.

Pues, si la "constitución lingüística del mundo" (que es "el modo fundamental de nuestro ser-en-el-mundo"¹⁹) "esquematiza todas las posibilidades de nuestro conocimiento"; entonces, un vaciamiento de sentido (de contenidos) reducirá necesariamente las esquematizaciones y los horizontes de experiencia posible; pues en donde las palabras son como "esquemas interpretativos para la aprehensión del mundo" hay que salvarse del lenguaje que funciona como algoritmo lógico o lugar de correspondencias técnicas.

Lo que el comprender hermenéutico reivindica así, son las "experiencias humanas de esquematización para aprehender el mundo", tomando como medio el lenguaje que se ubica en el centro del círculo entre la expresión y el ser expresado (Heidegger).

El gran descubrimiento de la hermenéutica es presentarnos el lenguaje como un "acontecimiento" que anuncia una totalidad de sentido de la que él habla y se muestra como lugar de la experiencia interpretativa. El lenguaje se afirma como modo de ser "a propósito de un tema estrictamente fenomenológico como lo es el "regreso" al "mundo-de-la-vida": "Este regreso supone que el lenguaje, por medio de una semántica específica, designa él mismo su propia dependencia con respecto a aquello que lo hace posible del lado del mundo. Este movimiento nos pone en presencia del lenguaje como centro, es decir, como condición de posibilidad de la función simbólica en su conjunto"²⁰.

No obstante, tampoco es sólo con el sentido que la hermenéutica tiene que vérselas; no, si la palabra "sentido" nos remite a un estudio de una "tradición cultural" concreta: pues la hermenéutica no debe convertirse en una nueva versión de la ideología alemana que niega "un mundo real"²¹ sino que procura interpretar lo que somos a través de las relaciones en diversos niveles de los campos de experiencia humana (el trabajo y el poder, por citar dos casos).

Mas, la hermenéutica tiene también una dimensión emancipadora que Rubio se encarga de mostrar: al denunciar con una Crítica de las ideologías que en las explicaciones de fenómenos sociales se expresan los intereses subyacentes a las actividades cognoscitivas, bajo el nombre de "hermenéutica" se desarrolla "la comprensión" como momento que asegura la dimensión crítica reconociendo la pertenencia del discurso a determinadas condiciones sociales que se deben corregir o eliminar.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 142

²⁰ *Ibíd.*, p. 143

²¹ *Ibíd.*, p. 144

La crítica de las ideologías denuncia las distorsiones unidas al fenómeno social de la explotación y la violencia. La alienación des-hace, niega y/o borra las simbolizaciones logradas, “sustraer al individuo de su participación reflexiva en los procesos sociales y lo ata ciegamente a lo que se repite de manera a-lingüística”. Debido pues a esta no-correspondencia, no-consenso, afectación o impedimento el trabajo hermenéutico con su función emancipadora debe re-simbolizar o reconstruir el sentido de la interacción humana mediante el lenguaje (porque toda práctica o realidad social se manifiesta en la conciencia lingüísticamente).²²

En general, podemos decir que esta obra es una justificación de la opción metodológica por la hermenéutica para pensar la realidad latinoamericana; una obra que se orienta hacia la reflexión de las prácticas morales y políticas.

1.3. Límites de este trabajo

Conviene recordar que el foco de atención de nuestra investigación sobre Rubio es rastrear dos preocupaciones importantes: la preocupación por el estado de la antropología filosófica, sus posibilidades en el presente como plataforma para pensar al hombre y las relaciones en sociedad; y, paralelamente, la preocupación por el método de hacer filosofía y/o pensar esa realidad humana que se revela a través de los símbolos en la literatura, el arte, el derecho, las prácticas sociales y, en definitiva, toda mediación que el hombre establece para existir.

Además, no debemos olvidar, que J. Rubio realizaba estudios de doctorado con una Tesis que aspiraba explorar y explotar la noción de trabajo hermenéutico en Paul Ricoeur –lo que sin duda ayudaría a interpretar la realidad Latinoamericana-cuando ocurrió su muerte. Así mismo, hay que tener en cuenta que la obra de Ricoeur hace parte también de un proyecto inacabado; este último redactaba la tercera parte de su filosofía de la voluntad, a saber una “poética” de la voluntad, cuando ocurre su muerte.

Ahora bien, es justamente en virtud de la aspiración y el carácter de los estudios de J. Rubio que resulta interesante rescatar la intención y el adelanto de su trabajo como preparación a la tarea de pensar y responder *cómo filosofar hoy* desde esta realidad latinoamericana que tanto da qué pensar.

²² Rubio anexa a su libro su traducción del texto ricoeuriano: “El modelo del texto”, para ilustrar la construcción de modelos en las ciencias del hombre y para dar cuenta de la correlación entre explicación y comprensión en el círculo hermenéutico.

No obstante, en este trabajo hemos querido hacer sólo un acercamiento general a la obra de Jaime Rubio (en lugar de un seguimiento a un concepto específico), justamente para lograr -como el autor quiere- establecer unos lineamientos o una estructura de acogida que nos permita pensar diversos aspectos de lo humano. Por esto, nuestro enfoque será ante todo una síntesis propositiva en la que condensamos las ideas tratadas por Rubio con miras a buscar el aporte específico de Latinoamérica a un discurso sobre lo humano que se gesta desde la voz del que ha sido maltratado, anulado o negado. Sin embargo, nos hemos fijado un límite: este trabajo no tocará las ideas de Rubio concernientes a la filosofía política ni a la estética, en tanto estas son dos dimensiones lo suficientemente complejas, en su pensamiento y en sí mismas, como para ser tratadas en otra investigación.

Seguir el proyecto de Rubio recogiendo los elementos que nos dejara y haciendo el ejercicio reflexivo de pensar nuestra cotidianidad es una manera de rendir homenaje al maestro que nos acompañó en esta travesía hacer filosofía desde nuestra particularidad histórica y ponernos en diálogo con el presente planetario.

CAPÍTULO DOS

2. HACIA UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DEL OTRO HOMBRE: CONTEXTOS BÁSICOS

En el presente capítulo nuestra reflexión aborda primero el contexto de la crisis de los humanismos y del discurso antropológico contemporáneo, frente a cual Rubio trata de responder con la mediación de Lévinas para hablar de una “antropología filosófica del otro hombre”. Esta empresa antropológica no era concebida por Rubio como una preocupación abstracta y estática sino como una praxis inscrita en la historia del pensamiento latinoamericano y los debates acerca de su legitimidad y autenticidad. Por ello, este capítulo hace en segundo lugar, una breve incursión en el debate sobre la historia de las ideas en América Latina y señala la posición de Rubio al respecto.

2.1. Crisis de los humanismos y del discurso antropológico contemporáneo

Rubio es consciente de la crisis de la subjetividad moderna. Para él, la crisis se arraiga “desde que el hombre conociera los espíritus”²³ (la magia y el animismo), fijara su atención en el mundo exterior (la cosmogonía y la fisiología), concibiera al hombre genérico (con Sócrates), y se representara al sujeto particular del estoicismo; es decir, un período que comprendería desde los griegos, pasaría por el Renacimiento (que pretendía purificar la civilización de la “barbarie” postulando un modelo de hombre), se identificaría con el espíritu de la Modernidad que depositaría o bien en la consciencia pensante o bien en los poderes de una razón pura la naturaleza propia de lo humano, período que nos llevaría a las escalofriantes masacres que sufre la humanidad a nombre de la razón en el presente. La crisis, pues, atraviesa la historia de Occidente.

Sin embargo, el nacimiento de los anti-humanismos, de una forma más explícita, se ubica justamente en la época Contemporánea; cuando los hombres y mujeres protagonistas de ésta, descubren hacia el final de la guerra -en lo íntimo de su soledad- al salvaje dentro de sí y de cada ser humano. Es cuando cada hombre civilizado se siente un poco bárbaro que la idea de “especie humana” creada por oposición a “salvajismo” y “barbarie” empieza a morir.

²³ Rubio, J., *Antropología Filosófica*, p. 66.

Si el humanismo, los humanistas y las razones involucradas en estas empresas hasta entonces, habían sido capaces de permitir, vehicular, producir y/o estimular los acontecimientos de destrucción más grandes de la historia, entonces dichas ideas eran despreciables y 'símbolo de decadencia intelectual'.²⁴ Las ideas humanistas que sobreviven en los planteamientos del marxismo, el existencialismo, el cristianismo, etc., y, en pensamientos como el de Nietzsche, Freud, Darwin, Scheler, Althusser, Lévi-Strauss, Foucault, Heidegger, Hartmann y S. Beckett -entre otros- no dejarían de ser sospechosas.

Expresa Rubio, en su lectura de la historia que, por su parte, el arte moderno –con sus pinturas, esculturas, obras de teatro y otras expresiones-, más ciertas sistematizaciones filosóficas de la época, registran la creencia de que la humanidad depende de fuerzas, relaciones, estructuras arqueológicas y/u otros factores, a tal punto que ésta no puede pensarse de modo independiente a la situación concreta. Así las cosas, todo, en suma, presenta una realidad dispersa:

“La ‘novela nueva’, el teatro del absurdo y el cine de los años cincuenta esbozaron ya estos temas. La visión de un planeta desértico, de una humanidad que se hunde, de un individuo que se esfuma, son los temas predominantes ‘Yo no existo; el hecho es notorio’ –decía uno de los personajes de S. Beckett-. Si consideramos la pintura y la escultura nos damos cuenta que hay gran relación entre el arte moderno y el nihilismo de Heidegger. El arte moderno como metáfora epistemológica nos presenta una realidad dispersa.”²⁵

La desaparición del concepto de hombre llevada hasta sus últimas consecuencias con los proyectos anti-humanistas, conduce a un serio problema ético: es el hecho de no poder apelar a la persona: se le ha restado autonomía al individuo, responsabilidad al sujeto humano, al Yo, a la autoconciencia y/o a la identidad para consolidar una responsabilidad penal o civil. El problema es, a todas estas, que la conciencia -que desde Descartes se concibió como una sustancia igual a través del tiempo e inmutable a diversos roles sociales- se encuentra disuelta.

Con todo, Rubio advierte que en el seno del Marxismo, por citar un caso, Althusser, Schaff y Garaudi retoman ciertas líneas del humanismo tradicional de Feuerbach y el joven Marx; esto es, el humanismo real como orden práctico o señal indicativa; como ideología que indica el camino hacia lo real y concreto y apunta hacia los auténticos problemas del hombre, a lo que lo engloba y determina. Este movimiento se levanta en oposición al humanismo como afirmación esencialista sobre el hombre. Este humanismo, en cambio, habla de fuerzas y relaciones; para Althusser, en

²⁴ *Ibíd*em

²⁵ *Ibíd*, p. 67

particular, se trata de arrancar del hombre situado que puede ser dueño de su destino si pone a su servicio el *humus* arqueológico que lo hace quien es.

Este acontecimiento marca el emblema de los nuevos humanismos (o el nuevo humanismo): reconocer al hombre concreto, situado; pensar la teoría antropológica como una señal indicativa que estudiaría el medio, lo que condiciona el destino del hombre pero únicamente en relación con éste y la importancia que éste les da; un humanismo que busque el futuro del hombre en las obras, la cultura, los signos y las expresiones en que su libertad se objetiva:

“Estos ‘nuevos’ humanismos se centrarán sobre el medio etnológico, político, urbano, etc., que condicionan el destino del hombre. Ya no importa el hombre sino las cosas mismas. Este interés por las cosas mismas no será un interés ‘cosmológico’ sino un interés humanista por ‘las cosas para el hombre’. La ciudad, por ejemplo, será una ciudad para los hombres en donde se integran no tanto las exigencias geométricas, sino las exigencias económicas y psicológicas de los hombre.”²⁶

En este orden de ideas, dice Rubio que, para planear el destino de un <<nosotros>> -como nación o continente- es necesario un humanismo indicativo que resuelva el desafío de la antropología filosófica contemporánea y señale una dirección al discurso, a la vez que permita medir nuestro desarrollo y crecimiento; porque planear el destino de un <<nosotros>> es renunciar, por fin, a opciones políticas que conlleven visiones de otros hombres y otras realidades; y esto es dar un paso hacia adelante:

“El estudio y la importancia del **medio humano** nos está indicando la síntesis del naturalismo y del humanismo que buscan el futuro del hombre. Este humanismo indicativo, solidario de las planeaciones y planificaciones que encontramos a nivel político y económico, marcan el desarrollo –al menos teóricamente- de nuestros países. En el fondo, toda opción política conlleva una visión del hombre para quien y en nombre de quien hace el desarrollo.”²⁷

En este contexto Rubio aborda el tema de lo que queremos aportar al discurso del hombre desde América latina, siendo conscientes de nuestra situación y de la crisis del humanismo de la civilización europea.

Ahora bien, para hablar de la crisis del discurso antropológico, Rubio se ha apoyado principalmente en la obra de Lévinas pero, de ahí es preciso efectuar un giro y pasar del plano óptico hacia el ontológico, para proponer un fundamento y un significado a la crisis, reflexionando sobre algunos sucesos desafortunados.

²⁶ Rubio, J., *Antropología Filosófica*, pp., 68-69.

²⁷ *Ibíd.* 69

Hay que decir que el “haber puesto la conciencia como fundamento” es el primero de ellos. Esto porque “la conciencia” aquí referida es “conciencia de sí”, conciencia que integra la totalidad del ser y que es actualidad que excluye toda alteridad, siendo totalidad sin pasado ni soporte; conciencia inmediata y/o, en resumen, la certeza de una sustancia pensante (Descartes) que está por encima del mundo y niega la alteridad. Pues bien, lo que a Rubio le interesa destacar o afirmar es una conciencia que retoma el pasado y asume el porvenir. Pero, además, está interesado en postular un humanismo del Otro hombre, no sólo como una opción metodológica sino ética y, desde luego, política, económica y erótica. En otras palabras, la conciencia inmediata de Descartes no ve necesario el “largo rodeo” por el camino de los símbolos, las obras, la historia del individuo y las comunidades humanas. Encierra en una certeza inmediata una realidad que es toda una tarea y un trabajo hermenéutico.

Rubio nos pone de presente que la obra de Lévinas nos abre el camino para escuchar la voz del otro y nos obliga a pensar más de un estado de cosas. Nos ubicamos, pues, dentro de un nuevo paradigma para contribuir a formular una teoría antropológica contemporánea lejos de las estructuras clásicas del subjetivismo de la modernidad, el *cogito* cartesiano -yo puedo/yo conquisto, que no posibilita la revelación del otro, ni abre camino, espacio o lugar para su esclarecimiento porque en la ciega realización de su voluntad -de poder- lo llena todo.

El discurso de Lévinas, principalmente, lleva a Rubio a comprender las distintas praxis de liberación desencadenadas por la inconformidad con el destino asignado a los excluidos del mundo; bajo las cuales subyacen concepciones y comprensiones diversas y, aun en conflicto, pero que, de cualquier modo, coinciden en que nuestra situación exige una reflexión propia y contraria a los modelos que fundamentaron el movimiento de expansión y colonización. Existe, entonces, una convergencia entre estas praxis liberadoras y la antropología filosófica contemporánea a la que apuntamos con Rubio: ambas deben permitir a cualquier hombre afrontar su historia, quitarse la máscara y empezar a pensar y vivir.

2.2. Humanismo del Otro Hombre (Lévinas) o la imposibilidad de seguir articulando un discurso que anula y desconoce otras humanidades

“La época moderna que se inaugura filosóficamente con el “Yo pienso” de Descartes, es el comienzo de la subjetividad. Este comienzo, encarnado simbólicamente en Don Quijote, supone una ruptura con el mundo antiguo y la instauración de nuevos vínculos. La historia de esta época, nos dice Octavio Paz, podría llamarse como una novela de caballería “Las hazañas de la subjetividad o la

conquista del mundo por la negación del mundo". (...) *Conquista y negación son los correlatos de la humanidad del hombre latinoamericano y del colombiano.*"²⁸

Nos ocupamos en esta sección de la respuesta de Rubio a la crisis de los humanismos articulada especialmente desde la filosofía de la alteridad de E. Lévinas. Dice Rubio: "En mayo de 1968, los sucesos ocurridos en Francia demuestran fácticamente la crisis del humanismo clásico, en este caso el del XVIII...". Y luego añade: "Es así, como en el año de 1972 Emmanuel Lévinas publica su *Humanismo del otro hombre*."²⁹

A partir de este momento Rubio explota "la experiencia de la ineficacia humana que acusan la abundancia de medios para actuar y la extensión de nuestras ambiciones."³⁰ Esta experiencia de ineficacia no es otra que la experimentada por "el contrasentido de las vastas empresas frustradas –en las que política y técnica concluyen en la negación de los proyectos que las conducen..."³¹

Toma Rubio de Lévinas la idea de que la totalidad del ser integrada en la conciencia de sí, lleva a la crisis no sólo al humanismo sino a la idea de la conciencia como totalidad sin soporte: sin pasado ni mundo. "Lo que la crisis del humanismo nos permite "leer" es la puesta en duda de la prioridad del Acto, elaborado como "apercepción trascendental" según Kant."³²

La crítica a la filosofía occidental que efectúa Lévinas y que Rubio adopta denuncia así "la primacía excluyente de lo Mismo en una tradición filosófica que ha buscado una perfecta adecuación entre el ser y el conocer: 'conocer viene a ser aprehender el ser a partir de nada o llevarlo a la nada, quitarle su alteridad.'"³³ Losada recalca que "Toda perspectiva egológica (el yo en sí mismo considerado) es ya egoísmo, por más que se quiera maquillar con buenas intenciones, por más que se conciba la referencia al otro como su primer movimiento."³⁴ Ciertamente, el

²⁸ Rubio, J., "Nueva Visión del hombre colombiano", en *Revista Javeriana*, Vol. 90, no. 432, Marzo 1977, p., 47.

²⁹ Rubio, J., *Antropología Filosófica*, p. 69.

³⁰ Lévinas, E., *Humanismo del Otro hombre*, México, Siglo XXI, p. 301-316. Citado por Rubio en: *Antropología Filosófica*, p. 69.

³¹ *Ibidem*.

³² Kant, E., *Crítica de la Razón Pura*, Trad. Rovira Armengol, Bs. As. Losada, 1960. Pp. 81-86. Citado por Rubio en: *Antropología Filosófica*, p. 70.

³³ Lévinas, E., 1986b, pp. 67-68. Citado por Manuel Losada Sierra, "La responsabilidad para con el otro: una crítica a occidente", *Universitas Philosophica*, N°s. 44-45, Junio-diciembre 2005, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, p. 43.

³⁴ Losada, M., "La responsabilidad para con el otro: una crítica a occidente", p. 43.

pensamiento de Lévinas “no acepta que el otro pueda ser pensado a partir del sujeto, ya que su verdadera significación no viene dada por la capacidad cognoscitiva del yo.”³⁵ Por otra parte,

“Hay en Lévinas, una propuesta irreconciliable con Husserl: para este último todo acto intencional supone una donación de sentido, mientras que para Lévinas la significación debe proceder del Otro. Dar sentido al otro a partir de la propia subjetividad supone la primera manifestación de violencia. Es una nueva versión del poder “dar nombre”, poder y saber.”³⁶

Así, la ruptura de Lévinas con la filosofía occidental es más profunda en tanto el famoso olvido del ser que plantea una diferencia ontológica (Heidegger) no reconoce lo exterior “en su carácter irreductible”; no logra sino relativizar el problema porque la trascendencia no compromete la identidad del sujeto: la trascendencia se da dentro del ser o en el mejor de los casos con referencia al ser.³⁷ En otras palabras, la exhortación heideggeriana a recuperar el ser es la puesta en marcha de una recuperación de algo del pasado; es un hacer memoria que nos devuelve un sentido perdido y, justamente, es éste su límite: la trascendencia en Lévinas “se ubica en un plano distinto y anterior al de la diferencia ontológica.”³⁸ Para Lévinas, Heidegger recupera un ser y olvida Otro, el absolutamente Otro, el no-reductible, aquel cuya existencia es *de otro modo que ser*.³⁹

Rubio, entonces, acoge la necesidad de pensar nuestra realidad humana de un modo distinto al conocer; es consciente de la imposibilidad de seguir articulando un discurso que anula y desconoce otras humanidades. En el plano social, es urgente replantear en la mente de cada hombre y cada mujer de hoy, que existan humanidades que deban justificarse o ser justificadas de manera permanente. El problema no es que existan grupos humanos desarrollados y otros subdesarrollados (aunque esto también apunta a una crisis social y genera insatisfacción, lo mismo que el que existan pueblos que ordenen y otros que obedezcan). El problema es que unos seres humanos sean obligados (de una u otra forma) a imitar a otros, negar su pasado y realizar la historia de otro (s); y que, consiguientemente, existan enormes segmentos de la humanidad que pierdan su voz... su posibilidad de expresarse, su historia y relatos: que vivan en un permanente “estar pasivo” en unos condicionamientos y no vivir desplegando su propio ser. El problema es

³⁵ Ibíd., p. 44

³⁶ Ibídem

³⁷ Ibíd. pp. 44-45

³⁸ Ibíd., p. 45

³⁹ Ibíd., p. 47

que existan seres humanos que vivan con máscaras y no logren pensar realmente su realidad ni aceptar su diferencia. Y, finalmente, como diría Francisco Miró de Quesada, que hablemos del hombre y no lo reconozcamos hasta que éste se nos enfrenta amenazándonos...

*“La circunstancia concreta por la que atravesamos en América Latina pone de manifiesto el desgarro profundo que genialmente expresa Francisco Miró Quesada: nos sentimos ‘el hombre pero no acertamos a reconocer a otros hombres hasta que estos se enfrentan a nosotros condenándonos por nuestra humanidad. Porque se habló del hombre, pero el hombre fue considerado sólo una idea, surge ahora como realidad amenazante... Nos encontramos con hombres que exigen y amenazan, aquí, allá, a nuestro lado, frente a nosotros”.*⁴⁰

Ahora bien, adicionalmente, para entender el pensamiento de Rubio habría que atender también a nociones tales como: la pasividad como origen de sentido, la relación con el otro lejos del círculo opresor-oprimido, la trascendencia como respeto de aquello que es y la finitud de la libertad anclada en el principio de respeto por el Otro, que constituyen parte un precioso legado de Lévinas del que Rubio se apropia. Pero esto sería más pertinente a su reflexión ético-política de la no nos estamos ocupando en este trabajo.

Nuestro autor se plantea entonces la tarea de una antropología que parta de la conciencia del mundo, de la alteridad; se trata no sólo de un punto de partida ético, sino de un compromiso con la realidad Latinoamericana y mundial. Rubio afirma que: “**El humanismo del ‘Otro hombre’** se constituye para nosotros así en opción no sólo metodológica, sino, ante todo, ética y por ende política, económica y erótica”⁴¹.

2.3. Rubio y la discusión de una Filosofía Latinoamericana

Ahora bien, en la construcción de su antropología filosófica Rubio hace frente a la discusión en torno a la especificidad de la filosofía latinoamericana la que, por la década de los 70’s, se planteaba en torno a si ésta era ante todo una historia de las ideas o una filosofía que inspirara el nacionalismo o, finalmente, si de lo que se trataba era pensar una filosofía de la liberación. Señalemos, brevemente, cuál fue su interpretación y su lugar en este debate.

“... [E]n América se han dado algunas ‘ideas’”⁴² dice Rubio, luego, es posible hacer una historia de las mismas. Sin embargo, más allá de esto es necesario definir y delimitar ‘lo propio’ dentro del universo de la historia de las ideas, en tanto escribir y/o fijar la historia de la filosofía en

⁴⁰ Rubio, J., *Antropología filosófica*, p. 15, Subrayado del autor.

⁴¹ *Ibid.*, p. 71

⁴² Rubio, J., *Historia de la filosofía Latinoamericana, I*, Bogotá, USTA-CED, 1979, p. 27.

el país (o región), es fijar una *tradición* que enmarque en un sentido nacional (no necesariamente nacionalista) el movimiento filosófico.

José Ortega y Gasset expresaba a propósito que no era posible concebir una ‘historia de las ideas’ puras y abstractas en la medida en que éstas no existen. Para Ortega, “la idea es una acción” que el hombre realiza en determinada circunstancia, con alguna finalidad; éstas “son coextensivas a la idea” y sin ellas la idea sobreviviría con un perfil vago y abstracto.⁴³ Ahora bien, pensar la historia de las *ideas efectivas* (en este sentido) es posible y teóricamente válido.”⁴⁴

Para Rubio: “Por lo que respecta a las historias de las ideas filosóficas en América Latina, ésta debe estar en relación con la historia de la cultura.”⁴⁵ Las razones de ello son dos: primero, que no hay en América latina un desarrollo abundante de la filosofía ‘pura’, (en el sentido de un sistema filosófico acabado y reconocido universalmente); y segundo, que las ideas han tenido una acción histórica en la medida en que han organizado y reorganizado nuestras nacionalidades.⁴⁶ Rubio destaca, entonces, el papel histórico, cultural y político del quehacer filosófico.

De otro lado, para Ardao, como para Rubio, un problema que debe ser pensado es el de la relación entre la historia de las ideas filosóficas y el ‘desarrollo’ de las ideas filosóficas en América Latina. Para José Gaos, en cambio, el tema de la historia del pensamiento en los países de lengua española es una oportunidad para el desarrollo de la filosofía en estos.⁴⁷ Rubio subraya, no obstante, la apropiación de la ‘tradición’ filosófica occidental, por cuanto considera que toda ‘vuelta’ y revisión de ésta “es una de las funciones urgentes de la reflexión filosófica”⁴⁸; y lo subraya a propósito de la intervención hecha por Samuel Ramos⁴⁹: “He deseado hace mucho tiempo escribir una historia de la filosofía en México, para buscar una *tradición* que pudiera fijar

⁴³ Ortega y Gasset, José, Prólogo a la *Historia de la Filosofía* de E. Brehier; citado por Ardao, Arturo, “Sobre el concepto de historia de las ideas”, en *Revista Historia de las ideas*, Casa de la cultura ecuatoriana, Quito, 1959: 67-69. El mismo trabajo fue publicado en el libro *Filosofía de Lengua Española*, Ed. Alfa, Montevideo, 1963. Ver también la intervención de Ardao en el IX Congreso de filosofía realizado en Caracas, 1976, *Historia y evolución de las ideas de las ideas filosóficas en América Latina*. Citados por Rubio en *Historia de la filosofía Latinoamericana*, I, p. 27.

⁴⁴ Rubio, J., *Historia de la filosofía Latinoamericana*, I, p. 28.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 29.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 30.

⁴⁷ Esto, en la medida en que hacer una historia de las ideas filosóficas es apoyar la reflexión filosófica (Gaos, José, *En torno a la filosofía Mexicana*, Ed. Porrúa, y Obregón, México, 1953, t. 1, pp. 17-ss. Citado por Rubio en: *Historia de la filosofía Latinoamericana*, I, p. 31.).

⁴⁸ Rubio, J., *Historia de la filosofía Latinoamericana*, I, p. 31.

⁴⁹ Ramos, Samuel, 1943. Citado por Rubio en: *Historia de la filosofía Latinoamericana*, I, p. 31.

un sentido nacional al movimiento filosófico de los últimos años.” Igualmente, Rubio comparte con García Bacca que: “Hacer historia de las ideas En América es (...) *enraizarnos* y por lo tanto vivir en profundidad, en el pasado, que tal vez sea más nuestro que el presente...”⁵⁰

Es evidente, entonces, que Rubio es consciente que ‘desde hace más de veinte años’ (para ese entonces) se ha venido posibilitando un verdadero enraizamiento del pensar filosófico que “no es teórico sino ‘práctico’”.⁵¹ En esta línea, Rubio retoma a Samuel Ramos quien sostiene que hay un ‘fondo’ de ideas filosóficas en los acontecimientos sociales y políticos de la historia de ‘México’, fondo ‘más o menos visible’ que delata ‘la preocupación por ajustar la vida a ciertas normas del pensamiento’.⁵² Rubio cree que esto es así no sólo para México sino para toda Latinoamérica, que no se puede negar que la filosofía ha estado latente en nuestra cultura y, a partir de esto, promete desentrañar la tradición (objeto de la filosofía) gracias a la hermenéutica.⁵³

Llama la atención a Rubio el que ‘el hecho social’, como lo describen Ramos y Gaos,⁵⁴ abre a la reflexión:

“El hombre del siglo XIX tiene ante sus ojos un pasado colonial, una tradición en su más profunda expresión filosófica e histórica. Por otro lado, tiene la historia liberal, positivista, utilitarista. La opción se realiza en favor de esta segunda manera de ver el mundo. La época ‘independiente’ rechaza la autoridad histórica aspecto que queremos recuperar en este libro- y trata de dar fisonomía a las nacionalidades asumiendo las corrientes históricas europeas. Así (...) El positivismo en la filosofía del ‘orden y progreso’...”⁵⁵

La opción por el positivismo es analizada inicialmente por Gaos y, posteriormente por Zea, quien observa que Latinoamérica fue el primer lugar donde ‘las fuerzas conservadoras nativas’ y ‘las fuerzas progresistas del mundo occidental’ se juntan para enfrentar *el esfuerzo de occidentalización que hacían las fuerzas progresistas nativas*.⁵⁶

⁵⁰ Citado por Rubio en: *Historia de la filosofía Latinoamericana, I*, p. 31. Probablemente el texto citado de García Bacca, sea: *Antología del pensamiento Venezolano (Siglos XVII-XVIII)*, Ediciones del Ministerio de Educación, Caracas, 1954.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 31

⁵² *Ibíd.*

⁵³ *Ibíd.*, p. 32

⁵⁴ Gaos, José, “Localización histórica del pensamiento hispanoamericano”, en *Cuadernos Americanos*, No. 6, México, 1942. La continuación aparece con el título de “Caracterización formal y material del pensamiento hispanoamericano” en: *Cuadernos Americanos*, No. 6, México, 1942. Citado por Rubio en *Historia de la filosofía Latinoamericana, I*.

⁵⁵ Rubio, J., *Historia de la filosofía Latinoamericana, I*, p. 32.

⁵⁶ Zea, Leopoldo, “América en la historia” en: *Revista Historia de las Ideas*, No. 1, Quito, 1959. Posteriormente, Zea publica un libro con el mismo título, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1970. Cfr. Davis,

Rubio anota que los ideólogos del XIX optan por ir contra el determinismo de Hegel y a favor de una visión científica de la historia que, basada en la noción de libre arbitrio, rechaza la tradición colonial. Esta opción se constituye para Zea en el principal error del pensamiento Latinoamericano: negar el pasado o no asimilarlo en sentido hegeliano⁵⁷.

Es, pues, en el contexto del siglo XX (contexto en el que se desarrolla un pensamiento opuesto al del siglo XIX que trata de potencializar la realidad propia) que Rubio plantea el problema del ‘método histórico’ respecto de la historia de la ideas y de la antropología filosófica. Rubio retoma la discusión Raat-Zea en torno al asunto de la liberación latinoamericana en el debate de la especificidad de la filosofía Latinoamericana. En 1969, Raat⁵⁸ hace una crítica general ‘a la metodología’ empleada por los historiadores de la filosofía latinoamericana y ‘a la historia de las ideas’. Para Raat en primer lugar, existe un concepto idealista de la idea según el cual una idea crea o refleja el mundo; estas ideas, como reflejos del mundo, permiten hacer un análisis interno. Existe, por otro lado, la idea como aquello que es útil, que actúa ‘como agente para la adaptación y la supervivencia’; ideas éstas que pueden ser objeto de un análisis externo. Para Raat, la distinción por él mismo efectuada debe recordar la distinción filosófica entre ‘idealismo alemán’ por un lado y, ‘utilitarismo’, ‘positivismo’, por el otro. Afirma Raat que los análisis internos sirven más ‘como instrumento de crítica literaria’ que como método para comprender el pensamiento humano en relación con el contexto histórico. Así, el problema consiste en lograr la demostración, la explicación causal, la objetividad al interior de la historia de la ideas para ir más allá de lo meramente especulativo (en sentido peyorativo).

Sostiene Raat que estos historiadores de América Latina, que se formaron en su mayoría en la escuela Gaos-Zea, se rebelan contra el positivismo, sacrificando los elementos científicos de la historia e intentan construir el *ethos* nacional. Ahora bien, este historicismo que aquí se acusa, en palabras de Rubio, “no tarda en identificarse con el idealismo en la medida en que afirma que los

Harold Eugen, “La historia de las ideas en Latinoamérica”, en: *Latinoamérica*, No. 2, UNAM, México, 1969. Citado por Rubio en: *Historia de la filosofía Latinoamericana*, I, p. 32.

⁵⁷ El ‘haber sido’ algo en sentido hegeliano, implica que se tiene experiencia de algo, que se han superado etapas y, que en tanto superadas, no tienen que volver a vivirse; que se han resuelto problemas (que no tienen por qué volver a plantearse). Cfr. Zea, Leopoldo, *El pensamiento Latinoamericano*, Ed. Ariel, Barcelona, 1976, p. 53. Este mismo libro apareció en 1949 y 1956 con el título *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*. Citado por Rubio en: *Historia de la filosofía Latinoamericana*, I, p. 33.

⁵⁸ Raat, William O., “Ideas e Historia en México. Un ensayo sobre metodología”, en: *Latinoamérica*, No. 3, UNAM, México, 1970. La tercera reunión de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos tuvo lugar en 1969.

constituyentes fundamentales del mundo histórico son los motivos humanos y no los factores sociales ni institucionales.”⁵⁹

Zea responde con una reflexión sumamente esclarecedora de la que nos valemos ahora para fijar el horizonte de comprensión del trabajo de Rubio. Dice Zea que cuando se habla de ‘historia de las ideas en América’ se trata más del modo como se interpretaron las ideas en América; se trata de filosofías que al ser trasladadas de un lugar a otro resultaban ajenas a la realidad de nuestra cultura, a los hombres de América; ideas que intentaban ‘cambiar la propia realidad’. Zea dice que su trabajo pretende ir más allá de los hechos para configurarse en una praxis que modifique el futuro, a pesar de que Raat lo acuse de restarle objetividad al estudio de las ideas. Es esta idea de praxis la que Rubio recoge en su opción histórico-hermenéutica para el estudio de la tradición.⁶⁰

Para Zea, el proyecto de una filosofía que se ocupa del pensamiento histórico adquiere sentido cuando no sólo se atiende a ‘los hechos’ sino que intenta transformar “una historia que no puede seguir siendo”⁶¹ historia de datos sino de posibilidades de gestación de un pensar que se apropie críticamente del legado occidental y logre construir uno propio. “Se nos pide atenernos a los hechos ‘¿pero qué es lo que ofrecen los hechos?’”, pregunta Zea. La situación de la que hablamos, la situación de dependencia y marginalidad de los pueblos de esta parte de América y de otras partes del mundo no occidental. Atenerse simplemente a los hechos sería aceptarlos. Conocerlos para cambiarlos, es, por el contrario, la preocupación central de esta filosofía de la historia (...) ¿Subjetivismo? Tanto como lo puede ser atenerse a los hechos que han sido el resultado de quienes se convirtieron pura y simplemente en parte pasiva de los mismos.”⁶² Es este pues el planteamiento de Zea que Rubio recoge e incorpora en su historia.

Finalmente, hay que señalar, que en el marco de investigación de la historia y la antropología, a Rubio no le interesa hacer un debate acerca de la objetividad y subjetividad de la historia; sino que ese tema será tratado por él mucho más adelante cuando se plantee el problema del alcance de la hermenéutica y la fenomenología.

En resumen, las circunstancias a partir de las cuales Rubio alimenta su reflexión en torno a la posibilidad de una antropología filosófica nuestra, nos remite al contexto de la crisis de los

⁵⁹ Rubio, J., *Historia de la filosofía Latinoamericana*, I, p. 37.

⁶⁰ Zea, Leopoldo, IX Congreso interamericano de Filosofía. Citado por Rubio.

⁶¹ Rubio, J., *Historia de la filosofía Latinoamericana*, I, p. 37.

⁶² *Ibíd.*, p. 37.

humanismos (o del humanismo), a los anti-humanismos que las sucedieron e, igualmente, al contexto polémico a cerca de lo que pudiera significar hacer filosofía en nuestro continente: ¿Una historia de las ideas? ¿Una filosofía nacional? o ¿una filosofía de la liberación latinoamericana?

Sin entrar a responder uno a uno estos interrogantes, queda claro que para Rubio es posible emprender una antropología filosófica siempre y cuando ésta amplíe el horizonte en el cual se ejercen las libertades humanas para inscribir todas las revelaciones del otro en una ontología nueva. Más allá de “igualarnos”, Rubio trata de abrir un espacio para que aparezca el mayor número de seres humanos posible, todos los seres humanos: pero, como seres singulares, concretos, en sus múltiples relatos. Esta antropología implicaría un cambio de rumbo, pues es necesario un nuevo comienzo lejos del manido círculo de “oprimidos y opresores”.

Por esto, la antropología pensada desde el “otro” articula las expresiones y reflexiones de minorías y excluidos; pensamientos y desarrollos originales dados en los países “*en desarrollo*” - como formas y praxis liberadoras- no sólo para afrontar la “dependencia económica y cultural”, sino para percatarnos de una Latinoamérica que es productora de sentido, significado y contenido; para una antropología que busca resolver el conflicto entre dos concepciones del mundo: la de los que toman el discurso prestado y la de los autores del discurso; promoviendo una forma de convivencia liberadora para todos los hombres. En palabras de Rubio: “*Si quisiéramos proyectar la función de la Antropología Filosófica, deberíamos decir que ésta tiene que proyectar una estructura de acogida que nos permita pensar conjuntamente la civilización y la barbarie; el pasado indígena y europeo con el presente planetario.*”⁶³

⁶³ *Ibíd.*, p. 18.

CAPÍTULO TRES

3. EJES FUNDAMENTALES DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA EN RUBIO

El objetivo de este capítulo es señalar algunos de los ejes fundamentales de la antropología filosófica entrevista por Rubio. Primero, reconstruiremos las categorías de Totalidad, Diferenciación, Alteridad, Dialéctica y Metafísica que Rubio toma del pensamiento de Jean Jolif. Segundo, mostraremos cómo, de la mano de Ricoeur, Rubio acoge las nociones de afirmación originaria, diferencia existencial y mediación humana. Posteriormente, nos ocuparemos de sus reflexiones en torno a la relación con el Otro en la dimensión erótica y, finalmente, reflexionaremos sobre el mundo doméstico para pensar desde allí la dimensión económica. El capítulo nos permitirá reconocer aciertos e interrogantes que quedan abiertos en este proyecto de Rubio.

3.1. Las categorías fundamentales de la antropología filosófica (Jean Jolif)

Rubio sigue a Jolif en que la antropología filosófica 'no puede ser considerada como un saber que expone todo lo que puede decirse sobre el hombre',⁶⁴ sólo explicita la forma y la estructura del discurso sobre éste. Es una tarea crítica porque explora las condiciones universales y *a priori*;⁶⁵ condiciones fundadas en la ontología del ser humano. Esta ontología no consiste en exponer un compendio de conceptos adecuados al ser sino que expresa 'el sentido y la exigencia de un ser que queda más allá de ella y se le escapa en el preciso momento en el que ejerce sobre el su función.'⁶⁶

Es un discurso abstracto –en el sentido mencionado- y, al tiempo, sometido a los seres humanos palpables que no se pueden construir *a priori* por la teoría. Para Rubio y, siguiendo a Jolif, en el estudio de lo humano, se debe aceptar y explicitar que 'la riqueza infinita de la vida' desborda el discurso. Por consiguiente, el saber sobre el hombre es posible en orden a unas categorías abstractas y está referido a la realidad inagotable.

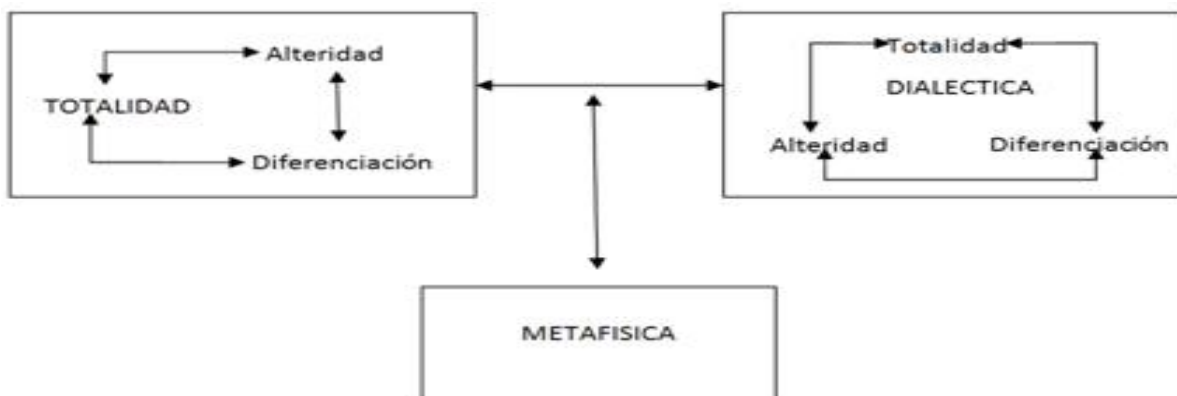
⁶⁴ Jolif. Jean, *Comprender al hombre*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1969, p. 148.

⁶⁵ Experiencias que se encuentran fundamentadas y condicionadas por el trabajo crítico de la antropología.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 150.

Las categorías son cinco: totalidad, alteridad, diferenciación, dialéctica, metafísica. Estas categorías se encadenan. Su multiplicidad no es no es irreductible, el análisis las distingue y las yuxtapone. Las categorías no vienen de la experiencia, sólo nos permiten comprender si la unidad de esta experiencia puede encontrarse en ellas.⁶⁷

Jolif las agrupa según un vínculo interno así:



Estos cuadros expresan que si el ser humano debe ser comprendido como totalidad, ésta no es una totalidad inmediata y en sí misma, dado que el contenido del ser humano se compenetra de la alteridad y la diferenciación. Ahora bien, sólo en la experiencia se ve su entrecruzamiento y síntesis: “una alteridad diferenciada, una diferenciación que escinde la alteridad en regiones específicas.”⁶⁸ Estas categorías de Jolif fueron estudiadas en el curso de Antropología Filosófica que hasta el año 2004 impartía Rubio.

3.1.1. Totalidad

Recurriendo a la categoría de Totalidad podemos aprehender y producir el dinamismo ilimitado del ser humano llegando a comprenderlo; sin esta categoría nunca se llega a la experiencia humana o nos encerramos en ella misma limitándonos al mundo de las cosas.⁶⁹

La categoría de "Totalidad" expresan (I) el sentido más general de la existencia del hombre e (II) indica como la particularidad del estudio del hombre es el no poder definir su objeto del mismo modo que pueden hacerlo otras ciencias.

(I) La Totalidad: *"refleja ese movimiento del pensamiento que le lleva a superar todas las representaciones efectivas y posibles, circunscribe la abertura ilimitada del hombre;"*⁷⁰ señala que

⁶⁷ Ibíd., 151.

⁶⁸ Ibíd., p. 153.

⁶⁹ Ibíd., p. 157.

las determinaciones están en él pero no lo determinan totalmente, sino que lo refieren a la abertura infinita de su esencia: 'el hombre no es lo que es', 'no colma las posibilidades infinitas de su ser'. Está en su situación presente y, dado que ésta no le colma, aspira alcanzar la plenitud. La "Totalidad" es el horizonte, el término inaprensible,⁷¹ por cuanto el hombre tiende a superar todas sus determinaciones y no existe una identidad plena entre éstas y su humanidad. En consecuencia, existe una tensión entre dos polos. Esta condición lo mantiene "como en tránsito"; el hombre quiere frenar el proceso, descansar, tener una tregua. Cuando el ser humano aspira ser un elemento estático, vive en la inmediatez.

Decir que "el hombre es totalidad" es ponerlo en perspectiva; el hombre concreto no está relacionado con ninguna determinación particular en el sentido de que cualquier determinación es meramente contingente. Sin embargo, es necesario que el hombre exista siendo determinado aunque no exista teniendo unas determinaciones pues lo que es contingente para el hombre (en general) es necesario para hablar de un "hombre en particular".

La Totalidad es una categoría sin la cual no hay experiencia en absoluto; es *a priori*, porque permite ubicarla en las relaciones y el proceso que la constituyen. La Totalidad es necesaria más no suficiente para pensar al hombre: necesita una experiencia que la llene y ella sola no da la luz necesaria a las experiencias.

(II) Por otro lado, no hay en este campo ni puede haber una identidad plena entre lo definido y la definición: el objeto de la antropología no es algo que está enteramente dado y debemos remitirnos a unas categorías que proporcionan unas panorámicas o enfoques parciales que expresen, cada una, un atributo ilimitado de este ser.⁷² La dificultad de esta categoría es que no puede ser pensada en sí misma ni recibir ningún contenido positivo sino que designa más bien un horizonte inaccesible:⁷³ esta categoría no engloba a ningún ser humano o grupo de seres sino que todo cae dentro de ella y a ella nada se opone. Por ello, es una categoría siempre presente y siempre ausente.

⁷⁰ *Ibíd.*, pp. 157-158

⁷¹ *Ibíd.*, p. 158.

⁷² Lo que se pretende en este marco es forjar un discurso que preste una carta de categorías" (lineamientos y/o condiciones) para pensar al hombre como un ser dinámico; un discurso que reprodujera las facetas de lo humano hasta donde el lenguaje lo permita.

⁷³ Pues, la totalidad sólo puede ser pensada con relación a su opuesto, lo concreto, la determinación, *la* particular. En la categoría "Dialéctica", como veremos, se efectúa un cambio de método que remite a procesos reales y compara.

Esta categoría nos salva de caer en un naturalismo o dogmatismo; nos mantiene a salvo de cerrar el discurso y abre espacio para que las determinaciones o diferencias empíricas entre los individuos puedan ser incorporadas o explicitadas y no desvíen la reflexión al introducirse de modo anárquico.

Las determinaciones que escapan a la conciencia, así sean datos culturales, o de una situación histórica, modelan el discurso y no permiten integrar otros aspectos del hombre. Al respecto, la idea de totalidad indica, además, que la vida *siempre está en suspenso y permanece* en un proceso indefinido que tiende a múltiples manifestaciones. Las determinaciones son siempre mediaciones si se considera que están entre el hombre y el mundo: el hombre es el ser *medianero por excelencia*, media entre su intimidad y el mundo, entre su producción y algo que ha de venir irremediablemente⁷⁴.

El hombre ha alcanzado cierta conquista (de sí mismo) cuando se apropia de las determinaciones como mediaciones que le llevan a realizar su historia. "La totalidad no puede ser vivida en forma radical (pues no puede haber presencia de lo que está por venir) sino imaginaria, inmediata y no mediata". En este sentido, el sueño se convierte en el contrapunto de la vida real, sin el cual no puedo vivir *porque me resulta insoportable vivir "lo determinado" como mediación*:

"Es inútil que queramos despojar a la existencia de las representaciones míticas, de las utopías o ucronías, de los sueños poéticos que la penetran por todas partes. Sería además catastrófico llegar a ello. Pero es soberanamente importante que se sueñe *conscientemente*, de forma que el mundo imaginario, que la relación de identificación con la totalidad, no aniquilen el mundo <<real>> y dejen subsistir las mediaciones."⁷⁵

La antropología no puede dejar de reconocer la importancia de la imaginación: "todo parece indicar que la existencia humana (...) no puede ser vivida sino siendo superada en la imaginación; parece que sólo es aceptada siendo en cierto modo contradicha."⁷⁶ La pretensión de lograr un discurso totalmente claro y riguroso pone en jaque el dinamismo de la historia humana. La antropología debe incorporar la irrupción de lo irracional como una posibilidad siempre al acecho.

⁷⁴ El hombre siempre aspira a una identidad colmada con Dios, siempre sueña con alcanzar la plenitud de su ser. Esto se llama en este contexto, vivir en la inmediatez; por otro lado, el hombre también puede ser capaz de ser consciente de que tales aspiraciones sólo son posibles en sus sueños. Lo que se postula aquí es que el hombre debe soñar pero estar consciente de que sueña, vivir el sueño como sueño. Ahora bien, justamente el sueño es de suma importancia puesto que es la tregua, el descanso en una vida limitada. En todo caso, el sueño es lo que impulsa al hombre a trascender sus limitaciones, el sueño lleva al hombre más allá de su situación presente, es motor.

⁷⁵ *Ibíd.* p., 168

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 167

Por último, el paso de la conciencia a la conciencia crítica es necesario para realizar una historia en la que el hombre viva. Todo proyecto que anuncie y prometa una comunión con un dios, que puede ser el Dios cristiano, que se identifique con el absoluto, arrojará un sujeto sin un sentido claro de sus acciones.⁷⁷

3.1.2. Alteridad

"Vivir (...) es confrontarse, a cada instante, con la diferencia que contrarresta el deseo de inmediatez."⁷⁸

Dado que el ser del hombre no es inmediatamente dado sino que se despliega en un proceso que hay que entender como proceso de totalización⁷⁹ en sentido abstracto, nos exige analizarlo desde otras dos categorías: la *alteridad* y la *diferenciación*. Ellas manifiestan que el ser humano aparece ligado a un mundo de cosas que constituyen para él lo otro irreductible cuyo carácter de exterioridad es mundo que está ahí pero no simplemente como un cuadro sino que es alteridad que forma parte de mí, 'entra en mi definición', 'me penetra y yo la penetro'.⁸⁰

La relación yo-alteridad es simultánea; ninguno de los términos es dado primeramente. Es una realidad dual: el ser humano es el paso entre los dos polos.⁸¹ Comprender la relación con la alteridad es difícil porque el lenguaje nos ha obligado desde siempre a concebirla en conflicto. Se puede dar la reducción de la alteridad, como la interiorización de lo que primeramente se da en la exterioridad, o bien como una pérdida de sí. A esto se añade el peso de la costumbre (creada por la filosofía clásica) de oponer sujeto-objeto.⁸²

La alteridad concibe la unidad en la dualidad, mantiene a la vez la identidad y la diferencia, salvaguarda la realidad de lo múltiple aún cuando ésta es realmente superada en lo simple.⁸³ Para

⁷⁷ El reposo, la identidad plena con Dios, es el sueño de la inmediatez, que se parece más a la muerte en tanto la vida es siempre inestable, irregular. El hombre no existe sin ver que la negación le desgarrar e intenta superar sus determinaciones buscando una conciliación total. El hombre fracasa en este intento de convertirse en Dios y, asumir este fracaso, es aceptarse como tensión permanente, es aceptar que su contingencia es también una posibilidad y es el trasfondo negativo de lo que no es.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 187

⁷⁹ Proceso que, dicho sea de paso, nos proporciona el sentido más general de existencia humana.

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 172

⁸¹ *Ibíd.*, p. 173

⁸² Lo mismo que 'conciencia y naturaleza', 'espíritu y cuerpo', interior y exterior'. Dice Jolif: "Debemos, por encima de todo, evitar referirnos a la imagen espacial de yuxtaposición y de poner los dos términos en presencia de su completa exterioridad que sólo permiten pensar en su negación y en su exclusión recíprocas. Llegar a ello, es verdad, costará gran esfuerzo, si es cierto que el pensamiento es espontáneamente dualista y se eleva a la unidad sólo por disolución de lo múltiple" (*Ibíd.*, p. 174-175).

⁸³ *Ibidem.*

no caer en el error de separar hombre de alteridad, hay que decir que el hombre es él mismo y a la vez otra cosa; sin que el hombre se deje dividir:

“Hay que poner simultáneamente estos dos conceptos: el hombre es a la vez y todo entero él y otra cosa distinta de él. *Todo entero*: cada uno de estos puntos de vista, lejos de dar acceso tan sólo a una parte del ser humano, permite, por el contrario, totalidad, hacer de él una descripción que no deja escapar ninguna región esencial (...) La comprensión del cuerpo, por ejemplo, no es la comprensión de un objeto sin interior (...) sino que encuentra en la gesticulación y en las formas la presencia imperceptible, y sin embargo evidente, del espíritu; y al revés, la reflexión, que aprehende el hombre en el interior, llega cada vez más a esta misteriosa transmutación por la que incesantemente el espíritu se hace carne y se hace visible entre las cosas.”

La alteridad prueba que la unidad del hombre no es alcanzada inmediatamente y debe ser lograda por un movimiento de constitución.⁸⁴ El lenguaje dispersa lo vivido y, con todo, no es posible renunciar a él, pues justamente, como abstracción tiene que ser multiplicidad.”⁸⁵

La alteridad subraya que el ser humano debe ser buscado dentro del mundo, en lo corpóreo. Pensar en ‘el cuerpo’ de modo corriente es pretender verlo desde el exterior, pero éste sólo se revela desde otro punto de vista. “El que no sabe ver más que cosas ignorará siempre lo que es el cuerpo humano.”⁸⁶ El cuerpo es el hombre mismo, abertura total que no se da sino en su otro, es una profundidad que se revela bajo la forma de la alteridad sensible. Conocer al otro es reconocer el movimiento mediante el cual el interior se manifiesta en el exterior e iniciar una comunicación que no está sujeta a límite de tiempo. La alteridad es la categoría que impide que el discurso se estanque en la inmediatez y se identifique al hombre con un momento del proceso.⁸⁷

Ahora bien, el deseo de ser una inmediatez colmada no puede ser despreciado por el análisis sino que es sugerido como sueño que tiene la función de compensarnos de la nostalgia de no poder identificarnos con el todo.⁸⁸

Cabe anotar también que la alteridad se experimenta de manera patológica cuando la diferencia niega toda significación y relación, y se acaba por hacer desaparecer ilusoriamente al mundo.⁸⁹ Además, cuando vivimos sin captar la diferencia lo que nos lleva a percibirla como mera

⁸⁴ Este movimiento de constitución integra diversos momentos que son recogidos y expresados en el discurso.

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 177

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 182

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 183

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 185

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 189

apariciencia o a hacerla coincidir con la identidad: se percibe la realidad como homogénea, como una ilusión que supera la dualidad e instala un nosotros que sustituye al yo y al tú.⁹⁰

Finalmente;

“Referirse a la alteridad (...) es comprender implícitamente que la existencia humana no es el despliegue de una potencia libre, totalmente interior y soberana: la existencia sólo puede ser ejercida confrontándose a una resistencia externa, siendo astuto para obtener de ella el mejor provecho (...) El hombre existe por la fuerza ciega de la naturaleza, presente y actuante en lo más secreto de su ser, perpetuamente transmutado.”⁹¹

3.1.3. Diferenciación

Las categorías descritas se viven en una multiplicidad de experiencias y direcciones no uniformes. Nos presentan la difracción de un yo que se realiza al precio de una disociación interna, pero que nos permite avanzar del interior al exterior y viceversa de modo tal que la diferenciación se impone tanto a partir de la subjetividad como de la objetividad.

Por otro lado, la diferenciación nos permite ver la propia vida organizarse en torno a múltiples polos y renunciar a ser un centro absoluto.⁹² Esta diversidad de experiencias nos muestra que ninguna de ellas es irreductible a otra. Así, explica Jolif, existe algo que las conecta y es similar a unas y otras sin llegar a reducirles sus componentes distintos.

La relación entre *Diferenciación* y Alteridad se da porque la presencia de un hombre le permite reconocer al Otro el horizonte de posibilidades (movimiento esencial en la totalización); lo que soy ahora me da una idea de lo que seré en la medida en que admito o niego un aspecto del otro intuyendo lo que aquel es.

Con todo, como hemos visto, una experiencia conduce a otra y, lejos de estar cerrada sobre sí misma, me abre de un modo específico al mundo; el hombre se da a la experiencia y ella le pone en convivencia con lo otro que tal vez no ve o no es de modo presente.

3.1.4. Dialéctica

Esta categoría aparece como un proceso de totalización basado en la relación del uno con la alteridad, en el paso del interior al exterior y del exterior al interior. La dialéctica es tal en virtud de movimientos al interior de un todo coherente que nunca se agota, que se relaciona con las demás

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 187-191

⁹¹ *Ibíd.*, p. 196

⁹² *Ibíd.*, 226

categorías antropológicas posibilitando una interpretación humana lejos de absolutos y esencialismos.

La Dialéctica tomada de Jolif se distancia de la concepción tradicional por la cual se entiende 'lucha de contrarios'; es, en cambio, lo que permite articular una exigencia estructural y una histórica⁹³ que nos recuerde la exigencia de apertura, de perpetuo devenir, que se inscribe en el plano más amplio de una historia universal que se concretiza en "movimientos a los todos parciales, como totalización regional."⁹⁴

Ahora bien, la totalidad propia de la dialéctica nos remite a los casos en los que 'la perspectiva' impone a las experiencias una configuración determinada: es decir, cada vez que se da un todo concreto (llámese sociedades industriales, *Imperio*, etc.) se sitúan todas las significaciones.⁹⁵ El ejemplo clásico de la sociedad industrial aclara que existen ciertas condiciones que deben cumplir los todos parciales en un pensamiento dialéctico. Nuestra experiencia del todo concreto circunscribe sus límites (estos jamás podrían circunscribirse a-priori); cada uno de los todos parciales debe ser tenido en cuenta en los análisis de los todos concretos 'para poder integrar toda la riqueza de lo concreto.'⁹⁶

Jolif destaca aquí que la experiencia no es un espectro fragmentado abstracto sino que articula un conocimiento desarrollado entre conciencia y experiencia en un proceso que tiene lógica y sentido.⁹⁷ Los conceptos son validados por la experiencia, *no* me pueden señalar lo real, sino se fundamentan en la experiencia. Por lo tanto, saber implica una *dialéctica* entre conciencia y experiencia y, por ningún motivo debe cerrarse la discusión con interpretaciones absolutas de alguna de ellas.

La dialéctica fundamenta la antropología, y no al revés: la comprensión de *todo* es posible si se realiza en un movimiento de estructuración y si también la conciencia puede ser percibida en dicho movimiento, contenida y guiada por éste.⁹⁸ El método del pensamiento dialéctico va de lo concreto a lo concreto, pasando por lo abstracto de la síntesis a la síntesis, pasando por el análisis de las determinaciones del *todo* global y los *todos* parciales. "De este modo, el pensamiento

⁹³ *Ibíd.*, p. 203

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 230

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 239

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 243

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 245

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 248

dialéctico parece tener que orientarse a análisis minuciosos, cada vez más finos, que la fijarán en el sólido terreno de lo concreto.”⁹⁹ Jolif afirma además, que los *todos* parciales no son inertes sino que se entremezclan. El mismo campo de experiencia es a la vez un todo y un elemento de otro todo.¹⁰⁰ Ahora bien, lo realmente concreto es el *todo último* que refiere a continuos englobamientos de todos parciales que desembocan en el *mundo*.

Adicionalmente, lo concreto propiamente es la experiencia y no la singularidad misma. Es la experiencia base de la dialéctica y todo este proceso de totalización se concretiza por medio de ella. No obstante, lo abstracto juega un papel esencial en la medida que la abstracción permite al pensamiento aislar y ‘analizar cada una de las determinaciones cuya síntesis en el acto es lo concreto.’¹⁰¹

Pensar la negación dialéctica en este marco, es concebir la diferencia dentro de la similitud sin perder de vista que las discordancias u oposiciones no pueden ser radicales aunque se les interprete de esa manera. Concebir ‘la comunidad humana’ en este contexto, es entender que cada uno puede ser definido como un nosotros, que cada integrante puede ver más allá de la absolutización de su postura e intereses para pretender intereses colectivos.

Así, esta antropología se refiere al mundo, tiene un sentido social como horizonte de posibilidad, como todo global y no simplemente como objeto ‘no-filosófico’. El mundo es importante como totalidad que contiene todas las totalidades y en la medida que es condición de posibilidad del movimiento de totalización.

Aparentemente, reconoce Jolif, existe una contradicción en afirmar que la totalidad no es total en cuanto deja un residuo; radica ésta en dos comprensiones distintas del hombre, a saber: una en que la totalidad se entiende como un dato natural y otra que entiende al hombre como trascendencia, capaz de igualarse a un universo completo que no deja nada fuera de sí, con lo que finalmente también se pierde el dinamismo del proceso de totalización. Esta aparente contradicción se resuelve al entender que el residuo que queda fuera de la totalidad no es homogéneo con respecto a lo que la totalidad abarca. Es decir, que lo que la totalidad no logra comprender es de modo distinto a lo que contiene; presentándose este residuo como enigma.

⁹⁹ *Ibíd.*, 249

¹⁰⁰ *Ibíd.*, 250

¹⁰¹ *Ibíd.*, 251

La *negatividad*, tiene que ver con la noción de futuro como pura posibilidad de ser. En otras palabras, fuera de la totalidad hay un residuo irreductible de posibilidad que pasa a ser un nuevo horizonte; y en cuanto se pone un nuevo límite se niegan otros. Bajo esta variación se puede afirmar que sea totalidad y, en último término, mediación. En consecuencia este discurso antropológico es también mediación, entre lo no-filosófico (el mundo, lo concreto) y lo humano, como totalidad que no se puede aprehender, en cuanto futuro de posibilidades infinitas.¹⁰²

Finalmente, puesto que toda mediación es limitada y el discurso como tal lo es, el límite del discurso sobre lo humano no se consolida como un encadenamiento sistemático que no deje nada fuera de sí.¹⁰³ Antes bien, aborda parte por parte la trama de la existencia humana mostrando (o explicitando) horizontes más amplios.

“La categoría *Dialéctica*, (...) puede ser llamada concreta porque quiere aprehender y ofrecer al pensamiento el paso y el movimiento en el que se recompone la unidad. Contiene en sí, por consiguiente, las tres categorías del primer grupo, aun cuando éstas no aparezcan en su diversidad; anuncia el vínculo posible, el paso de la una a la otra, pero sin suprimir en modo alguno los polos que quiere reconciliar.”¹⁰⁴

3.1.5. Metafísica

La metafísica es tematizada como aspecto objetivo esencial de la Dialéctica en un enfoque distinto a cualquier que la refiriera a “lo que está más allá de realidades físicas”¹⁰⁵ pues, lejos de la metafísica tradicional que se desplegaba a partir de un conjunto de significaciones para operar en el campo de lo concreto, se trata para Jolif de reflexionar sobre la *forma* de significaciones.¹⁰⁶ La reflexión, después del análisis de la Dialéctica se abre hacia lo que es pura posibilidad y aparece como futuro. El futuro es un campo de significaciones posibles que es señalado con esta categoría sin ser descifrado ni colmado con un contenido adecuado.

Las categorías pensadas hasta ahora le daban a la existencia un contenido positivo, percibido, descubierto, más no explicitaban cierto vacío o negatividad que en la relación con la alteridad expresa la trascendencia humana.¹⁰⁷ Esta negatividad puede ser percibida sólo en la plenitud de la experiencia y el lenguaje como sombra pero al margen de éstas. No obstante es preciso rescatarle

¹⁰² De esta manera el discurso filosófico se engrandece como posibilidad de estructurar una comprensión de la experiencia y de todo cuanto es y puede ser.

¹⁰³ Jolif, Jean, *Comprender al hombre*, p. 289.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, 154

¹⁰⁵ *Ibíd.*, 294

¹⁰⁶ *Ibíd.*, 295

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 298

del olvido e introducirla a la reflexión como un momento original en tanto la *Metafísica* no introduce al lenguaje ni fundamenta la percepción de un contenido positivo. Esta categoría señala una dirección pero no puede ser descrita.¹⁰⁸ La metafísica designa el momento indeterminado del discurso, la posibilidad pura, es el horizonte último atraído por la *Dialéctica*. Más “Lo que pertenece como propio a la metafísica, lo que hace de ella un momento esencial y original de la dialéctica, es su *poder crítico*.”¹⁰⁹

La función de la metafísica es disolver las totalidades en la que el hombre busca establecerse plenamente:

“La función de la metafísica sigue siendo la de recordar a cada instante que el hombre sólo existe humanamente cuando mantiene en sí mismo, es decir en toda relación con la alteridad, una negatividad indispensable y refiriéndose a un campo inobjetivable, que resiste a toda objetivación cualquiera que sea. La metafísica es el rechazo de la síntesis definitiva, de la totalidad colmada, y por ello es absolutamente requerida por la dialéctica: es, en el corazón del proceso dialéctico, la exigencia de superación de todo contenido, de toda totalidad efectiva; su olvido, y *a fortiori*, su negación conducirían indefectiblemente a la paralización y a la muerte de la Dialéctica.”¹¹⁰

Según Jolif, de todos los procesos del movimiento Dialéctico, el aspecto negativo es el que más pronto puede caer en el olvido en tanto en la búsqueda de lo inmediato lo que se busca es superar para siempre la negatividad. Adicionalmente, el movimiento dialéctico anula y restituye, revela y oculta, sobrevalora y destruye, lo negativo.¹¹¹

El futuro se revela bajo esta descripción como la primera figura de lo negativo; y, al pensar por ejemplo, que el presente que se proyecta sobre el mañana intentamos borrar la abertura del futuro. Así, para encontrar la indeterminación total que la metafísica es habría que romper el vínculo con el presente y el futuro o pensar en un futuro muy lejano. En este marco se entiende que el futuro próximo esté determinado en tanto es correlato de mis proyectos.

La ocultación de lo negativo tiene que ver con el carácter práctico de la totalización dialéctica: pues para que la acción tenga lugar, es necesario que se piense que algo puede ser hecho; los

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p. 299-300

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 301

¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 302

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 303

hechos deben circunscribirse en un proceso y el horizonte de totalidad debe ser puesto: la práctica exige que el campo en el que va a inscribirse no sea una posibilidad indeterminada¹¹²:

“La acción es posible cuando se descubre una continuidad real entre el presente y el futuro (...) Es, en una palabra, como si práctica me impusiera ocultar a cada instante la abertura que duerme en lo más profunda de mi experiencia, o ver de ella esa muy delimitada porción que está a punto de ser colmada.”¹¹³

La categoría metafísica entonces, no sólo nos salva de las falsas totalidades que podrían poner fin al movimiento dialéctico; no sólo nos recuerda lo que cae inevitablemente en el olvido en la reflexión¹¹⁴; sino que también impide la reducción del ser humano a la sola dimensión práctica.¹¹⁵

En resumen la totalidad es el horizonte que sitúa la vida en relación a los procesos. La alteridad es el apoyo objetivo que me hace aparecer realmente: el *a priori* que indica que mi cuerpo y todo lo otro que me es interior. La diferenciación señala la difracción en el despliegue de la alteridad en multiplicidad de formas, la capacidad de escindirme en múltiples experiencias y posibilidades que señala (al tiempo) la unidad que es posible alcanzar. La dialéctica señala la necesidad de mediar entre los todos concretos, los parciales y el mundo. La metafísica por su parte rescata que hay un residuo que escapa, lo indeterminado, lo que está por venir, lo que no se deja atrapar por el análisis ni el movimiento dialéctico, el futuro. He ahí pues las categorías indispensables para pensar al hombre.

3.2. El concepto de labilidad y las nociones de afirmación originaria, diferencia existencial y mediación humana (Paul Ricoeur)

El empalme de la patética de la miseria y la reflexión pura en Paul Ricoeur se da a través del concepto de labilidad. Rubio se sumerge en esta reflexión no sólo para tomar partido en la interpretación-hermenéutica (si me permite el juego de palabras) de una mítica concreta que nos habla de los símbolos de mancha, pecado, caída, ceguera, culpa, sino para complementar su enfoque de antropología filosófica con el desarrollo de las nociones de carácter, perspectiva, idea felicidad, fragilidad afectiva, verbo y otros. Se verá que el concepto de Labilidad tiene un presupuesto: La reflexión pura puede alumbrar la comprensión de la constitución íntima de la realidad humana en la que aparece grabada la posibilidad del mal. En virtud de esta posibilidad de

¹¹² Dice Jolif: “Ante esta total abertura, que atraería a la acción sin sugerir lo que debe ser hecho, sin indicar ninguna dirección preferida, no puede nacer otra cosa que la angustia.” *Ibíd.*, p. 305.

¹¹³ *Ibídem*

¹¹⁴ Porque “El hombre mira hacia lo finito y lo determinado.” *Ibíd.*, p. 306

¹¹⁵ *Ibíd.*, p. 307

la reflexión, el concepto de labilidad da la estructura para pensar las nociones señaladas. En esta parte del trabajo, dejaremos de lado la reflexión ricoeuriana sobre la patética de la miseria y la exégesis efectuada a propósito de la simbólica del mal; temas que complementan la reflexión antropológico filosófico en el plan trazado en *Finitud y Culpabilidad*; esta exclusión implica solamente que no abordaremos directamente estos temas en aras de reflexionar más propiamente sobre los conceptos fundamentales a los que la reflexión pura se presta.

El concepto de Labilidad: explora la idea de la fragilidad humana o falibilidad elaborando enfoques parciales que capten diversos caracteres ontológicos de la misma. El carácter global de esta investigación ricoeuriana se basa en la in-coincidencia del hombre consigo mismo que se encuentra en la idea de la desproporción humana. La desproporción a su vez remite a la paradoja cartesiana del hombre finito-infinito. Para Ricoeur, vincular la finitud al entendimiento y la infinitud a la voluntad encierra una gran paradoja que “nos es de todo punto imposible de mantener...”¹¹⁶ por cuanto en el pensamiento cartesiano esta idea pende de tratar al hombre como intermediario entre Dios y la nada, como un lugar ontológico o sitio entre otros sitios y/o, finalmente, como un objeto cuyo sitio quedaría fijado con relación a otras coordenadas. La antropología filosófica de Ricoeur, precisamente, se inscribe en el horizonte de las antropologías que promueven un estudio del hombre en el que éste sea intermediario en sí mismo y no un lugar respecto a otras realidades complejas.

La ruta de Ricoeur hasta aquí ha consistido en pasar del concepto de Labilidad a la idea de desproporción del individuo (incoincidencia del hombre consigo mismo); de ésta a la paradoja finito-infinito y de aquí a la idea de hombre como ser intermediario entre su yo y su yo. Esta idea de intermediario expresa que en el caso del hombre existir es realizar mediaciones entre los niveles de realidad dentro y fuera de él.¹¹⁷ En Ricoeur la intermedialidad se encuentra en el rodeo por la síntesis trascendental de la imaginación, como en la dialéctica entre certeza y verdad, (intención/intuición, significación/presencia).¹¹⁸ La filosofía de Ricoeur “implica que hay que hablar de la finitud del hombre tanto como de su finitud”¹¹⁹: “la diferencia es importante (...) La cuestión está en saber si esa trascendencia es sólo la trascendencia *de* la finitud o si no resulta tan importante la recíproca; como se verá, el hombre se nos mostrará igualmente como razonamiento

¹¹⁶ Ricoeur, Paul, *Finitud y Culpabilidad*, Salamanca, Taurus, 1969, p., 30.

¹¹⁷ *Ibíd.*, 31

¹¹⁸ *Ibíd.*, p. 32

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 33

que como perspectiva, como exigencia de totalidad que como carácter limitado, como amor que como deseo;”¹²⁰

Dicho esto, hemos ubicado la matriz del concepto de labilidad que como se dijo será la estructura para pensar la felicidad, el carácter y el respeto; estos, señalan la dirección del trabajo de Ricoeur pero no describen la metodología. El plan o comienzo metódico de elucidación será moverse en el plano de complejo desde el principio (y no ir de lo simple a lo complejo), pues, “Dentro de una antropología filosófica la marcha progresiva del pensamiento (...) ha de moverse constantemente dentro de la misma totalidad (...) Precisa, pues, que esa totalidad esté presente en nuestro espíritu de alguna manera antes de filosofar sobre ella, y que se nos comunique en una especie de pre-comprensión...”¹²¹. La pre-comprensión del hombre lábil se encuentra en las expresiones que nos revelan “cómo el hombre se ha comprendido a sí mismo en su aspecto de ser ‘miserable’”¹²².

3.2.1. El concepto de labilidad en relación a la afirmación originaria, la diferencia existencial y la mediación humana.

Al decir que el hombre es lábil Ricoeur está señalando que el hombre lleva inscrita en su constitución la posibilidad del mal moral y se está separando de la larga tradición filosófica que encontraba en la limitación la ocasión de dicho mal. Según Ricoeur, la idea de limitación por sí misma es insuficiente porque se trata, en realidad, de elaborar conceptos para pensar una limitación específicamente humana que acuse la in-coincidencia del hombre consigo mismo y no una que sea un caso particular de la limitación de cualquier cosa en general.

Argumentado que “no se puede pasar de la limitación de las cosas a la limitación del hombre por simple *especificación* porque es necesario ‘añadir las categorías propias de la realidad humana’¹²³ Ricoeur elabora la idea de incoincidencia y desproporción como conceptos o categorías específicas. Estos conceptos son desarrollados recurriendo a una especie de deducción trascendental en la medida en que dicha deducción puede lograr cierto campo de objetividad.¹²⁴

¹²⁰ *Ibíd.*, p. 32

¹²¹ *Ibíd.*, p. 33

¹²² *Ibíd.*, p. 34

¹²³ *Ibíd.*, p. 212

¹²⁴ En este marco, la reflexión de la patética de la miseria de Ricoeur que Rubio adopta, así como el mito de la mezcla y la retórica de la miseria quedan integradas como comprensiones existenciales en tono patético que pueden volver a ser tratadas y depuradas por la reflexión filosófica.

Ricoeur deduce las categorías de la labilidad tomando como guía la triada Kantiana de las categorías de la cualidad (realidad, negación, limitación) porque “en ningún otro campo desborda la deducción trascendental de manera tan clara la reflexión estrictamente epistemológica”; ahora bien, al transportar la triada en cuestión la categorías allí implicadas se hacen corresponder con las categorías para una antropología: “afirmación originaria, diferencia existencial y mediación humana.”

Ricoeur piensa (y Rubio lo retoma) que la afirmación originaria en el ser humano se despliega e interioriza pasando por el verbo, la totalidad práctica (o idea de felicidad) y el eros o felicidad accesible al corazón. Es la afirmación originaria en su primer momento, “la vehemencia del sí”, que tiene como correlato el “es”, verbo que sobre-significa: “éste es el momento ‘trascendental de la afirmación original (...) necesario para transportar el poder de existir desde la tonalidad del ‘vivir’ a la tonalidad del ‘pensar’...”¹²⁵. Dice Ricoeur que, luego nos afirmamos a nosotros mismos en la idea práctica de una totalidad a través de la cual comprendemos los designios de todos los hombres y sobre la cual se destaca nuestro carácter: esta abertura arroja al ser humano el horizonte de humanidad que le exige tratar a la persona como fin y no como medio; y en tanto en cuanto le abre al horizonte de la obra del hombre, funda la persona. Luego, la persona aparece como lo que hay que hacer-ser, la tarea. La idea de humanidad nos aparece en este marco como lo que posibilita el paso de lo trascendental al nivel práctico. El amor, por otro lado, descubre al hombre que esa perspectiva inmanente a la obra es él.

En síntesis, **la Afirmación Originaria** pasa por tres momentos que son el Verbo, la Idea de Felicidad y el Eros. El Verbo viene a designar la vehemencia del sí, su correlato es el “es”. Este es un momento trascendental y necesario en la afirmación humana en tanto transporta “el poder de existir” al poder del “pensar desde la totalidad del vivir”, pero, por sí mismo es insuficiente pues no nos asegura que ese pensar somos nosotros. La idea de felicidad complementa la idea práctica de totalidad a la que como seres humanos llegamos mediatamente. Es una nueva síntesis que permite que una nueva comprensión empiece, la comprensión de la humanidad que nos enseña lo que podemos ser y/o aquello a lo que podemos aspirar, bajo el filtro de nuestro carácter. El Eros, es la abertura de principio al plan y proyecto de cada uno, abertura que funda a la persona, que la realiza en la acción, en el desarrollo de una historia que decide realizar. Ahora bien, en tanto funda

¹²⁵ *Ibíd.*, p. 215

a la persona el eros le asegura que ese ser y ese pensar *es él*, lo cual le abre un horizonte que le permite tratar a la persona lo mismo en mí que en ti.

De la afirmación originaria se pasa a la diferencia o negación existencial que en Ricoeur acusa perspectiva, carácter y sentimiento vital. La diferencial existencial en relación con la afirmación originaria es propiamente lo que constituye al ser humano: el hecho de que las otras perspectivas se opongan a la mía, que exista una 'alteridad', una 'otredad' denuncia 'unidad' e 'identidad primordial' que hacen posible la comunicación y la comprensión del lenguaje. En razón de esta identidad primordial el otro es semejante y distinto. De lo anterior desprende Ricoeur que la unidad de la humanidad se realiza en la comunicación. La unidad o identidad primordial que es plural y comunitaria fue constituida por el hombre y en ella fue posible que se complementaran y explicaran tanto la unidad de destinos como la diferencia de estos en los hombres.

Ahora bien, cuando la diferencia entre el yo y el otro se interioriza surge la diferencia entre el yo y el yo que enunciábamos al principio cuando decíamos que el hombre era intermediario entre su yo y su yo. Se trata aquí de una diferencia entre las exigencias del yo y la contingencia propia, contingencia del carácter: "esta conciencia de contingencia (...) descansaba (ya) en el sentimiento de que la cantidad de realidad que soy yo deja fuera de mi posibilidades inmensas de humanidad que realizan los otros y *no yo*."¹²⁶

Se llega entonces a la inferencia de que lo que tengo que ser encuentra su negación en que no hay necesidad estricta de que se sea tal o cual y en que no hay necesidad de que sea en absoluto. Por absurdo que parezca el hombre experimenta precariedad (y tristeza) al imaginar que puede ser otro y, ese reflejo del otro que pudo ser, se destaca sobre la presencia irrefutable de lo que es. La existencia se manifiesta entonces como algo que él no ha puesto, no ha producido y no eligió. La in-necesidad de la existencia en palabras de Ricoeur, suscita la meditación sobre la vida y la muerte. Esta tristeza, tristeza por la finitud, hace que el esfuerzo por existir sea intermitente y se ve potencializada por la dispersión, la pérdida, el temor y otros tantos sentimientos que son claramente padecimiento de una negación. Ricoeur analiza en este contexto que ciertos sentimientos se expresan en un lenguaje negativo y tienen afinidad por la negación; dice el autor, que existe toda una esfera objetiva-negativa formada en el lenguaje y trae (entre otros ejemplos) la expresión "¿todavía no...?" que ejemplarmente revela un deseo impaciente por algo.

¹²⁶ *Ibíd.*, p., 218

Con la dialéctica entre afirmación originaria y diferencia existencial anteriormente expuesta (que nos recuerda los incesantes flujos entre la totalidad, la alteridad y la diferenciación de Jolif), llegamos con Ricoeur también a una tematización de los monumentos, las obras y las instituciones que son una prolongación de de la síntesis de las cosas; y con esto, llegamos a la tercera categoría de la cualidad establecida por Kant, la limitación, que se hace corresponder con la idea de la ‘fragilidad o mediación humana’:

“La síntesis del objeto es la síntesis silenciosa entre el decir y el aparecer, pero dentro de la cosa misma, en el objeto (...) La síntesis de la persona da al *mixto* un sentido práctico pero ese mixto sigue siendo una ‘tarea’; hay que buscar la mediación a través de la variedades de ‘mediedad’, que elabora Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, y que denotan, no tanto el justo medio de la virtud cuanto el arduo camino de la conciliación práctica, camino que avanza entre simas opuestas, representadas por las diversas formas disociadas del obrar (...) el hombre sigue proyectando esas “mediaciones” fuera de sí; las proyecta en obras –obras de artesanía, obras de arte, obras de legislatura, obras de educación-.”

En Ricoeur, los monumentos y las instituciones, como lo explicará Rubio con ocasión al matrimonio (contrato o deber conyugal) y el ámbito doméstico, prolonga la síntesis de las cosas (que quedaba entre el decir y el ver) en tanto se constituye en síntesis del sentido y la materia: el hombre se encarna para sí mismo cuando la idea se materializa en sí misma. Aquí, la síntesis entre la exigencia de ser y la contingencia humana producen nuevamente desgarramiento. Nuevamente la incoincidencia entre el yo y el yo se patentiza y el hombre se revela como conflicto.

3.3. Estructura para pensar la Erótica

Una antropología filosófica del otro hombre atiende a dimensiones que también son constitutivas de lo humano, a saber, nuestras relaciones con el otro en especial, las que componen lo erótico. Es evidente que en este contexto la prioridad ya no la tiene la conciencia o la razón puras.

Rubio analiza la dimensión erótica desde una dimensión ética de sentido y articula desde allí el amor y la sexualidad como contrapartida a la aberración y/o falta de sentido del sexo en nuestra época. El erotismo de hoy, al que Rubio se refiere, significa <<sexualidad sin sentido o juego que no da lugar a la ternura>>. No se quiere indicar con ello que la cultura del placer no pueda existir como una de las posibilidades de una sexualidad humana consciente que no puede reducirse a la reproducción. Esta reflexión que avanza desde el rostro hasta el horizonte de lo sexual pasa por los símbolos en que se expresa el erotismo.

3.3.1. La relación frente a frente, cara-a-cara.

A) *Relaciones a partir del rostro*: Para Rubio, a través del rostro, parte privilegiada del cuerpo¹²⁷, establece relaciones personales y somáticas en virtud de que significa, obra sobre los sentidos y comunica significados, superando la experiencia sensible como mera correlación entre pensar y sentir. Gracias al rostro, a su aparición, en el cara-a-cara nos convertimos en signo para los demás por primera vez.

El hombre se expresa y manifiesta desde su (mera) aparición o la aparición de su rostro y perfora su propia esencia plástica e introduce una dimensión de trascendencia al develar cierta pugna entre la finitud y lo ilimitado del semblante; con esta anotación Rubio está dando a la aparición un trasfondo enigmático y misterioso, y en este sentido decimos con él “que en el rostro se encuentran metafísicamente unidos ‘lo personal y la vida misma’.”¹²⁸

Se enfrenta el profesor Rubio en esta parte con una hermenéutica del rostro fundamentada en la ética entendida como cuestionamiento de lo mismo que hace al otro a partir de su independencia total. La recuperación de sentido de ésta ética se descubre al reconocer también la independencia total del otro (que antes construía analógicamente) y de las Obras que indican un impulso fuera de sí hacia aquel-Otro que está ahí compartiendo conmigo una comunidad de tiempo y espacio. De modo que, frente al sin sentido (la crisis de sentido de nuestro tiempo¹²⁹) debemos oponer la pregunta por la dirección de mi acción, mi tener y mi pensar¹³⁰.

B) *la obra como liturgia*: En este orden de ideas, creemos que no se puede considerar <<Obra>> aquello que tenga por objeto manipular o dominar al Otro para atraerlo (hacia “mi”, “lo mismo”, “yo”, “identidad originaria”); pues, por definición, “Obra” es movimiento del mismo hacia el Otro que no retorna jamás al mismo, “generosidad radical que no es pérdida ni gasto puro”, “acción que requiere la ingratitud del otro pues no hay adquisición de méritos ni recompensa inmediata”; ni lugar para pensar en el déficit. Porque la Obra (descrita) no es solamente algo gratuito; sino algo que requiere de parte de aquel que lo ejerce un gasto de fondos sin retribución, (una) liturgia.

¹²⁷ Rubio se refiere a la cara también como centro expresivo de la convivencia, símbolo de la realidad personal en su conjunto en *Antropología filosófica*, p., 77-80.

¹²⁸ *Ibíd.* p. 79.

¹²⁹ La crisis de sentido de nuestro tiempo es otro de los temas fundamentales en el pensamiento de Rubio y será tratado más adelante.

¹³⁰ En la Obra pues, se recoge el sentido porque indica un impulso fuera de sí –en un movimiento u orientación- libre que va de lo idéntico (un mismo, un yo) hacia otro absolutamente Otro.

La liturgia aparece aquí como “la ética misma” o modelo ético; es acción para un mundo que viene y superación de la época en tanto que establece relaciones a partir del yo en un movimiento hacia el Otro que le devuelve sentido a la acción y a la época. El sentido ético expuesto será vinculado ahora al amor para hablar de la sexualidad como contrapartida de la aberración y la falta de sentido del sexo en nuestra época.

C) *El amor y la sexualidad*: Hablamos del amor como un acontecimiento metafísico de trascendencia que tiende a otra persona y nace del Deseo del Otro: un deseo que padece un sujeto preocupado de sí mismo, que trasciende su propia carne; un deseo que va más allá de la liturgia y de la necesidad o ansiedad del yo para sí pues “nace en un ser ya satisfecho pese a que no le falta nada o, aún, más allá de lo que pueda faltarle”.

Así, el deseo del otro <<cuestiona>> pues no es mera necesidad y, aunque es generosidad, puede aparecer como retorno hacia lo mismo en la medida que se convierta en necesidad y así perder su sentido.

Adicionalmente, dado que el amor va más allá del amado en la medida que el contacto y la caricia culminan en momento de profunda significación alterativa (en el acto íntimo por el que llegan a ser una sola carne que no es retorno de lo mismo), se trata de una voluptuosidad que *tiende a moverse en el ámbito de lo mismo*. “El Otro es la voluptuosidad, es yo separado del yo. La separación del otro en el seno de esta comunidad del sentir constituye la agudeza de la voluptuosidad. La sexualidad nos aparece entonces como lenguaje sin palabras, como órgano de reconocimiento mutuo, como expresión”¹³¹. Esta sexualidad que analizamos se opone al erotismo de la época como sin sentido del sexo.

D) *El problema entre Eros y la institución*: El problema entre *Eros* y la institución tiene un carácter histórico, uno social y uno práxico. El análisis del carácter histórico enseña que a través del tiempo el hombre no sólo ha ido descubriendo la sexualidad que le es connatural, y la naturaleza misma de ésta, sino también que, con el desarrollo progresivo del saber (nutrido por los aportes de las ciencias humanas y los avances científicos) se ha alimentado el sin-sentido del sexo contemporáneo.

Ahora bien, un análisis del carácter social del problema entre *Eros* y la institución señala que en el *Eros* se entrevé una intencionalidad que desea ir más allá del coito a la permanencia de la unión

¹³¹ *Ibíd.*, p. 83

y la fecundidad. Este sentido se manifiesta en el hijo, distinto de la totalidad que constituyen los padres. La fecundidad muestra, por tanto, un nuevo tiempo y una nueva historia; crea.

La unión que pasa del *Eros* al *Ágape* encuentra su realización en la institución-casa-hogar que le posibilita la permanencia en tanto refiere a una ética (sexual) que carga a la sexualidad (o unión sexual) con deberes, derechos, prohibiciones, restricciones; es el precio de socializar el *Eros*.

En este orden de ideas, para Rubio, el matrimonio que se consolidara como una tradición sigue siendo hoy una tarea urgente, posible, útil, legítima y distinta de las idealizaciones que la literatura viene a desenmascarar; distinta también de ser una obligación o institución que en lugar de proteger la duración y la intimidad del vínculo sexual, la arruina.

Rubio cree que una ética de la ternura sería la perfección de la relación interpersonal pues no subordinaría la sexualidad a la procreación sino que, al contrario, mostraría cómo es la procreación la que está dentro de la sexualidad. Desde luego, esta ética de la ternura no garantizaría el éxito de la fusión entre la institución y el *Eros* sublimado en ternura. Y de hecho, “Los hechos parecen mostrar lo contrario: el compromiso entre **Eros y Civilización** parece producir un movimiento centrífugo, anti-institucional, que culmina en el erotismo (sin-sentido del sexo) contemporáneo. Parece que nuestra época trabaja con dos movimientos de sentido contrario: uno de re-sacralización del amor y el otro de desacralización”¹³².

Hay que decir también que existe un carácter práctico de la sexualidad que debe ser analizado y entendido dentro de un contexto adecuado. Así pues, diremos que, dentro de las prácticas sexuales, un evento es bueno o malo en relación con la planificación o destrucción de la relacionabilidad de la sociedad humana; y que por consiguiente, antes de rechazar o juzgar cualquier práctica sexual debemos preguntarnos (1) qué es lo que construye o destruye una práctica sexual, y (2) al servicio de qué proyecto del hombre se encuentra la esfera sexual –porque no es autónoma sino que se encuentra al servicio del hombre y la mujer, (que son) seres sociales-relacionales que llegan a hacerse personas en el proceso de entregarse al otro personal-social.

¹³² Ricoeur, P., “Sexualité: La merveille, L’errance, L’enigme”, en: *Histoire et vérité*. Paris, Ed. Du Seuil, 1964, p. 168-209. Citado por Rubio en *Antropología Filosófica*, p. 87.

3.3.2. Liberación erótica

A) *Antecedentes históricos del sin-sentido del sexo en Latinoamérica*: En este punto Rubio sigue a Enrique Dussel¹³³ y nos permitiremos reseñar brevemente sus ideas. Por una parte, la simbólica erótica (en las Obras encubiertas por la cotidianidad) nos permite encontrar el sin-sentido de “La Erótica Latinoamericana”. La simbólica erótica -objeto y materia de la hermenéutica- revela que los problemas de la sexualidad nacen en el ahondamiento en una sacralidad cosmo-vital sostenida a través de la historia a base de ritos y mitos. Esta sacralidad, que dejada a merced de la imaginación propiciaba que todas las cosas vinieran a ser símbolos sexuales que se corresponderían mutuamente con la vida vegetativa que representaba la vida y muerte de los dioses, entraría en crisis una vez devastado el juego de correspondencias que dejaría en el limbo del sin-sentido a la sexualidad que vendría a subvertirse en un muñeco dislocado del deseo, de la visión y de nuestro verbo.¹³⁴

La lectura hermenéutica de las obras simbólicas latinoamericanas está guiada por la sospecha que “el sujeto europeo -que es un yo conquistado (que se convierte luego en voluntad de poder) es un sujeto masculino”. El *ego cogito* es el ego del varón; y la erótica está destituida por una dominación que atraviesa toda nuestra historia y que es vigente hoy. Esta es la raíz del problema de que la relación hombre-mujer esté viciada en la actualidad por la prepotencia de una varonilidad opresora, sádica, masoquista, pasiva o, en el mejor de los casos, por un frío resentimiento femenino; de modo que, ciertamente, la pareja erótica liberada no se presenta como una realidad social sino como un caso-individual-excepcional.

En este contexto, el aporte de Rubio consiste en trazar una breve genealogía en la historia de las culturas amerindias. Para comenzar, en el relato mítico del origen de las grandes culturas amerindias, las figuras son siempre bisexuales por la proximidad a la edad arcaica de la agricultura y la presencia de tradiciones matrilineales, como lo muestra la figura de Alom-Qahahalon, que está al principio de todo como diosa madre y dios padre de todo. No obstante, en la mítica amerindiana se venera a la niña, la mujer y la anciana y no así en la cultura hispánica conquistadora; se ve así, por ejemplo en la figura de Coatlicue de México, la Quilla y la Pachamama de los incas, que nos hablan del momento femenino mítico. La misma relación totémica dice relación matrilineal: “hijo sin linaje materno es lo mismo que hijo sin origen ni

¹³³ Dussel, Enrique, “La Erótica latinoamericana”, (La antropología I) en *Revista de la Universidad Católica*, (Quito), 9, 1975: 63-87. Citado por Rubio en: *Antropología Filosófica*, p. 88.

¹³⁴ *Ibíd.*, p. 89.

familia". Paralelamente, la tierra, la vegetación y los árboles sagrados conciben la vida hasta sin principio masculino. Y, en la actualidad misma, la pervivencia de los mitos amerindianos se deja sentir en la conciencia popular en donde la Virgen María será Theotókos: madre de Dios (y aún de los dioses).

Por otra parte, lo masculino teogónico está igualmente presente. Los pueblos nómadas del norte (nahuas y chichimecas) y los del sur (collas) adoran a dioses del cielo, cazadores o guerreros. En México, o entre los incas, existen dioses masculinos también; y de hecho, puede decirse que la aparición de unos dioses indica el comienzo de una cierta dominación del varón sobre la mujer en los imperios guerreros: por ello aparecen las vírgenes consagradas al dios sol (y no hay varones célibes consagrados a la diosa tierra o luna). La erótica se transforma aquí ya en culto, liturgia¹³⁵.

Ahora bien, sobre la milenaria tradición erótica amerindiana recae el "yo conquisto" con carabelas, armas de hierro, fuego, perros devoradores y lujuria retenida: el varón hispánico mata al varón indio y lo reduce a su servidumbre por la encomienda, la mita y otras formas; y la mujer del indio pasa al servicio personal o amancebamiento (concubinato-adulterio) con el conquistador. La madre del latinoamericano-mestizo es, consiguientemente, esa india que ha sido alienada eróticamente por el varón conquistador y guerrero bajo una sexualidad sin sentido que se cumple bajo la dominación fáctica del más violento. El coito dejará de tener entonces una significación sagrada. Se trata del cumplimiento de la voluptuosidad, de una sexualidad puramente masculina, opresora y alienante¹³⁶. En el mejor de los casos esta mujer definirá su ser en relación al varón o, por lo menos así lo percibe éste: "*me rodea de cuidados, trayéndome de comer, ordeñando las*

¹³⁵ En la vida cotidiana amer-indiana se ve además una gran dependencia de la mujer con respecto al varón, aunque la relación esté llena de un respeto sagrado (y no de la voluptuosidad o dominación propia de la cristiandad colonial o de los tiempos posteriores). Mas en general puede decirse que, la vida erótica amerindiana es familiar-política y religiosa: sagrada sin el cara a cara (que personaliza o historifica la relación sexual) ni la voluptuosidad (personal de la erótica latinoamericana). No hay por ello descripciones propiamente eróticas y la vida sexual tiene funciones enmarcadas dentro de las exigencias de la totalidad "eterna": la casa es el clan frecuentemente totémico que se confunde con la familia. Cfr. Rubio, J., *Antropología Filosófica*. op. cit. pp. 88-98.

¹³⁶ Esta mujer Latinoamericana descrita por la simbólica como "un tipo de belleza criolla, mezcla de varias razas, bonita y, en general, interesante como alma, compañera risueña, hacendosa, valiente para afrontar situaciones difíciles y sin duda útil para un hombre que haya de llevar indefinidamente una vida de soledad y asperezas entre peones y ganado"; esta mujer decimos, vendrá a ser tenida como cosa que envidiosamente ha de pasar *de mano en mano*. Cfr. *Antropología Filosófica*. p. 88-98.

*cabras para mi, secándome el sudor con paños frescos, atenta a mi palabra, mi sed, silencio o mi reposo...”.*¹³⁷

En este orden de ideas, puede decirse también que la mujer sufre una doble dominación: una por ser latina y otra por ser mujer. Varón y mujer siendo ya en un mundo que los condiciona cumplen la esencia de lo erótico en el coito descrito por el hombre (que tiene más soltura en sus símbolos).¹³⁸

B) El sin sentido del sexo en la actualidad y las modalidades contemporáneas del erotismo: De fácil constatación es que en la actualidad la sociedad se encuentra en la búsqueda incansable y desenfrenada de sexo anónimo y fácil. Diversos acontecimientos históricos precipitaron este hecho. Primero, al eliminarse los prejuicios sexuales (luego de la generación freudiana) lo sexual se convierte en algo cercano y disponible. La aparición de una gran cantidad de literatura sobre sexualidad contribuye así mismo a que el hombre se conozca mejor y a que lo que era clandestino e íntimo se haga público, impersonal y estandarizado.

Paradójicamente, a medida que se conocía más de la sexualidad con el desarrollo de las ciencias no sólo se alimentaba el derrumbe afectivo y emocional sino la insignificancia de lo sexual o “sin-sentido del sexo contemporáneo”. El análisis del carácter histórico del problema de la relación entre el amor y el sexo así lo indica. Finalmente, la sexualidad sufre todas las

¹³⁷ “...con una solicitud que me hace enorgullecerme de mi condición de hombre: aquí, pues, la hembra “sirve al varón” en el más noble sentido del término, creando la casa en cada gesto”. Rubio, J., en: *Antropología Filosófica*, p. 94.

¹³⁸ El análisis de Rubio es mucho más profundo pero aquí sólo nos permitiremos incluir estas anotaciones: “Dejándonos llevar por la mano del artista vemos la totalización en la unidad del coito, que es una de las experiencias humanas más sagradas, ya que el Otro es lo santo y en el coito entre dos se vive la alteridad como el cara-a-cara que comienza por el beso, la caricia y se realiza en verdad en el acto sexual: “descubría, maravillada, el mundo de su propia sensualidad. (...) Magnificado por la entrega, el cuerpo todo cobraba una nueva conciencia de si mismo (...) Colmada la carne, volvía hacia las gentes, los libros, las cosas, con la mente quieta, admirada de cuan inteligente era el amor físico...”. El cara-a-cara, beso-a-beso, sexo-a-sexo se va transformando en mundo, pareja y hogar. La pareja varón-mujer, totalidad erótica histórica, forja su mundo y modifica el cosmos; construye cultura, fabrica la casa para habitar un hogar, un fuego, una interioridad inmanente. Esta casa puede cobijar hospitalariamente el calor del cara a cara erótico o de la dominación del varón sobre la mujer (porque el machismo se deja ver aunque todavía no se tenga casa propiamente dicha. Ahora bien, la casa nace cuando se forma la pareja -aunque no se la haya construido todavía- para albergar o aprisionar a sus moradores y es la prolongación del acogimiento maternal: la mujer busca casa para albergar la viviente casa de su gravidez siempre posible. Este hecho indica que la erótica varón-mujer es inclinada a la fecundidad, al hijo que exige salir del útero hospitalario y el seno materno. La nueva hospitalidad pedagógica del padre y la madre es la casa que viene a ser la prolongación de ellos, de la corporeidad de la mujer, de la fecundidad varonil, el mundo del hijo. No obstante, “la mujer criolla ha llegado a pensar que “casarse es caer bajo el peso de leyes que hicieron los hombres y no las mujeres”. Rubio, J., *Antropología Filosófica*, pp. 97-98.

consecuencias que puede sufrir lo que se vuelve anónimo y despersonalizado: no se compromete la afectividad en cada acto; o, mejor dicho, la personalidad no se compromete afectivamente en el sexo. El sexo es pues, a los ojos del mundo contemporáneo: biológico, insignificante, fácil, sin sentido, ni valor y deshumanizado.¹³⁹

En este marco, el hombre experimenta diversos tipos de decepciones: (i) la decepción del trabajo: porque si el trabajo ya no es el modo en que se libera de sus necesidades, ni la forma en que transforma la naturaleza y ni siquiera la oportunidad en que se fortalece (alimentándose en todos los sentidos, aprovechando una situación de desventaja (de hambre, ansiedad, etc.), entonces ha perdido su sentido. (ii) La decepción de la política: se produce cuando el hombre se siente definido por un rol sociopolítico en el que prima lo público sobre lo privado: donde prima lo público sobre lo privado el sexo se presenta como revancha de lo privado –frente a los roles que hacen tabula rasa, estandarizan, homogeneizan. Finalmente, (iii) el hombre experimenta una decepción radical, la decepción de sentido o de la falta de sentido de todo: cuando nada tiene sentido sólo queda el placer instantáneo.

En el hombre decepcionado, el deseo toma formas inesperadas, se subvierte: la sexualidad se disloca exasperada por su función de compensación y revancha. La sexualidad se vuelve entonces imperativa, surge la cultura del placer con sus artificios, se separa el placer y la ternura: “Hay un vínculo profundo entre lo absurdo y lo erótico”, dice Rubio, y es por esto que nuestra época busca, crea, reinventa y alimenta una sexualidad fabulosa.

Dentro de la cultura del placer el objeto de la experiencia sexual (de una persona) es <<su>> experiencia sexual y, hombres y mujeres esperan del otro que se comporte de una manera definida del mismo modo en que lo haría, por ejemplo, un funcionario de una oficina de determinada¹⁴⁰. “Nuestra época se mueve, entonces, entre dos abismos: por un lado el deseo sin-sentido, errante; y, por otro, una voluntad hipócrita de constancia.”¹⁴¹

¹³⁹ Rubio deja claro que el derrumbe afectivo y la insignificancia de lo sexual son dos acontecimientos paralelos que se reclaman mutuamente. Rubio, J., *Antropología Filosófica*.

¹⁴⁰ En la actualidad se trata con tipos de hombres y tipos de mujeres porque al planear un encuentro sexual no se tiene presente al otro como persona real sino en cuanto lo que hace -tal como al funcionario de la oficina: se le considera en cuanto realizan funciones. No entra en mis cálculos *el modo en que se siente*: son hombres o mujeres que podría catalogar diciendo: “¡éste es uno de éstos!” o “he visto a este (tipo) antes”. Este punto se puede ampliar con la lectura adicional que propone Rubio al final: Schütz, Alfred, *Fenomenología del mundo social*, Bs. As. Paidós, 1972, pp. 172-215. De la mano de Schütz, me atrevería a extender la explicación de las relaciones con el otro “allí donde el otro es un tipo de persona que desempeña un rol” para profundizar en lo que podría estar pasando en la actualidad con relación a la sexualidad; creo pues, que ciertamente es posible que cada contemporáneo implicado allí es un <<otro>> o “tipo de persona ideal” que no corresponde a ningún particular concreto; por tanto, cada individuo allí -a

Pero la sexualidad, dice Rubio, es mucho más y nos aparece siempre bajo la óptica de lo fecundo y liberador porque tiene una dimensión enigmática *irreductible*: En primer lugar, hace parte de la experiencia pre-lingüística del hombre y se expresa “infra-para-supra lingüísticamente”: moviliza y pulveriza la palabra; la convierte en murmullo. Adicionalmente, la sexualidad tiene una intención y una utilidad aunque no podamos establecer una relación instrumental ni técnica con ella. Finalmente, se rige por ‘la reciprocidad del dar’ y no por la ley del ‘deber-obligación’ rehusándose con esto a ser simplemente parte de un <<contrato>> o deber conyugal; por esta razón la sexualidad es también “infra+para+supra-jurídica”. La sexualidad tiene en definitiva la posibilidad de ser ternura y por otro placer instantáneo que arroja a una cultura del placer y el erotismo.¹⁴²

Por estas razones, Rubio afirma que se hace urgente pensar una ética de la ternura que ayude a proteger la intimidad del vínculo sexual y no subordine la sexualidad a la procreación sino que, al contrario, muestre cómo es la procreación la que está dentro de la sexualidad. Desde luego esto no garantizaría el éxito y/o rescatar a lo sexual de la insignificancia pero nos da qué pensar: ¿Cómo liberarnos de la insignificancia de lo sexual, del fracaso del matrimonio que en lugar de proteger la duración y la intimidad del vínculo sexual la arruina? ¿Cómo liberarnos de la búsqueda incesante de placer instantáneo, de la cultura netamente erótica, de nuestra voluntad hipócrita de constancia y del deseo errante-sinsentido? ¿Cómo liberarnos del enloquecimiento de la sexualidad al tener que compensar el derrumbe afectivo y de la imposibilidad de comprometer afectivamente nuestra personalidad en la relación sexual? Y, en definitiva, podemos preguntarnos: ¿qué es lo que construye o destruye una práctica sexual o al servicio de qué proyecto del hombre se encuentra la sexualidad?

C) *La liberación de la sexualidad según Rubio*: Creemos que, como diría Rubio: “hay que replantear la sexualidad y la educación sexual desde el rostro del que ha sido maltratado y la obra como sentido lejos de los análisis machistas-opresores de la totalidad dominante y homosexual. Si, homosexual, porque como dijera Octavio Paz en *Conjunciones y disyunciones*¹⁴³, tanto el machismo como nuestros “machos”, con su misoginia y odio irracional por los “jotos” y

uno y otro lado de la relación sexual- está siendo negado como individuo: no se le conoce personalmente ni se le espera conocer alguna vez. Estos seres humanos asisten a sus encuentros y tienen “vivencias sexuales conscientes típicas de alguien y, como tales, básicamente homogéneas y repetibles”.

¹⁴¹ *Ibíd.* p. 101

¹⁴² *Ibíd.* p. 98

¹⁴³ Paz, Octavio, *Conjunciones y Disyunciones*, México, J., Mortiz, 1969, p. 22. Citado por Rubio en la *Antropología Filosófica*, p., 97.

“maricones” en el fondo odian a la mujer y envidian al invertido”¹⁴⁴. Es ésta la apuesta latinoamericana para conseguir una liberación erótica.

Las conclusiones de Rubio a este respecto son: las limitaciones y restricciones de la institucionalidad de la ternura tienden a jugar a favor del erotismo (que es anti-institucional) o por lo menos le abona el terreno; sería preciso pues, un replanteamiento sin idealizaciones del matrimonio ni prejuicios, tanto como un análisis de las prácticas sexuales; pues el paso del amor al compartir que termina en matrimonio (o paso del *Eros* al *Ágape* que termina en institución) y posibilita la permanencia (en tanto refiere a la ética sexual) al cargarse de deberes, derechos, prohibiciones y restricciones ha puesto un precio muy alto al compartir.

3.4. El mundo doméstico: estructura para pensar la dimensión económica

Este apartado va del tema del cuerpo al mundo doméstico y la casa como prolongación de la corporalidad. Los momentos históricos de la relación con el cuerpo a través de la civilización: recorreremos brevemente con Rubio la concepción platónica, aristotélica, hebrea, tomasiana y cartesiana. Luego, veremos el símbolo ‘cuerpo’ a la luz de los fenomenólogos: Husserl, Merleau Ponty y Lévinas. Finalmente, la mediación corporal en relación con la necesidad concreta; un apéndice de la desproporción del deseo (la posesión y el consumo); y algunas consideraciones finales sobre economía política y liberación.

3.4.1. El símbolo ‘Cuerpo’

Según Rubio, la dimensión social de la erótica tiende a la institución y la concreción de la institución es la casa, luego, la dimensión social de la erótica (y el cuerpo) es la casa como ámbito de la mismidad y encarnación erótica. El mundo doméstico-económico de la casa y las relaciones cálidas del hogar y la seguridad, permiten a la pareja (que es lo mínimamente alterativo) trabajar, poseer y, de éste modo, realizarse como sí mismo. Pero, ¿qué es la casa? y, ¿qué simboliza el cuerpo?

La casa y el cuerpo han sido definidos de diversos modos por cada civilización a lo largo y ancho de la historia. En el mundo griego dominado en gran medida por el pensamiento de **Platón** las definiciones de cuerpo y hombre se encuentran comprendidas y justificadas de manera aporética por la cosmovisión (idea de mundo o totalidad de sentido) de la que dependen. El cuerpo aquí es

¹⁴⁴ Rubio, J., *Antropología Filosófica*, p. 99.

llamado prisión del alma¹⁴⁵ y causa del error y el mal; en esta comprensión el verdadero filósofo sale al encuentro de la muerte para liberarse del cuerpo que es obstáculo para el alma y sede de las bajas pasiones.

Sin embargo hay una aporía presente¹⁴⁶ en esta tematización como consta en los fragmentos siguientes:

“Diremos que el alma es como el grupo que forman un tronco de caballos alados y el hombre que los guía. (...) El conductor que hay en nosotros lleva las riendas; pero de los caballos hay uno que es bueno y hermoso y de pura sangre y otro que es todo lo contrario (...)”. “La virtud de las alas consiste en levantar las cosas pasadas hacia arriba, elevándolas por los aires (...) allí entran en comunicación con la divinidad mucho más que todas las cosas que atañen al cuerpo”.

En los pasajes anteriores podemos encontrar las raíces de lo que llamamos “Filosofía de la miseria”; un punto álgido del pensamiento occidental en el que aparece la condición medianera (intermediaria) del hombre que no puede identificarse con la idea¹⁴⁷ ni tampoco con lo corruptible pesa a que puede a ser lo más próximo a la idea y, a la vez, “su cuerpo lo que más se parece a lo corruptible”.

“El alma se encuentra en aporía permanentemente y su estado con respecto al ser es de búsqueda, aspiración, tendencia y tensión” como consta en los mitos de la finitud y culpabilidad de *La República*¹⁴⁸ que al explicar al hombre como mezcla devalúan el cuerpo. Se trata pues aquí de una forma pre-filosófica, una desgracia indivisa, que la reflexión ética posterior hará cristalizar en “cuerpo” e injusticia.

Ahora bien, en el *Fedro* es posible distinguir dos momentos míticos que corresponden a dos fases del relato que empalman el mito de fragilidad con el de caída¹⁴⁹. De la mano de Ricoeur en su trabajo *Finitud y Culpabilidad* Rubio está mostrando aquí que la fragilidad está representada en aquellos tiros de animales alados que simbolizan a las almas compuestas humanas que ocultan un punto de desarmonía en el mismo tiro.

“Este pensar mítico respecto al hombre reaparecerá en las formas posteriores de la reflexión filosófica y su influencia incidirá en otros ámbitos de la cultura. El cuerpo será considerado a lo

¹⁴⁵ Platón, *Fedón* 62, b.

¹⁴⁶ Platón, *Fedro* 245c-252b.

¹⁴⁷ Platón, *Timeo* 41 a-44c.

¹⁴⁸ Platón, *República*, VII, 439-443.

¹⁴⁹ Ricoeur, Paul, *Finitud y Culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1969. También, Rubio, J., *Introducción al filosofar*, 1980, Bogotá, USTA, pp. 151-159.

largo de muchos siglos como algo inferior al alma; la mejor postura vital consistirá, por consiguiente, en liberarse de lo corporal con sus necesidades y tendencias y aspirar a la pureza espiritual de la vida de alma retirada del mundo.”¹⁵⁰

En **Aristóteles**, por otro lado, cambian de alguna manera los términos del problema pero el horizonte de comprensión del hombre es el mismo platónico. Se trata de un hilemorfismo aplicado al problema de la relación alma-cuerpo según el cual: La “forma” es la orientación (*telos*) que determina la finalidad de la materia y (es fuerza entelequial que...) hace de la masa informe algo determinado. Esta fuerza entelequial realiza un ideal de perfección estética cerrada; así mismo, existe la ciudad-estado que absorbe al ciudadano como parte de lo mismo. Esto significa que el hombre se convierte en algo neutro determinado gracias a la forma del alma que es “el acto primero de un cuerpo natural orgánico que tiene la vida en potencia”¹⁵¹. Según esto, el hombre se va desarrollando hacia una perfección ideal, por el marco del *telos* previamente dado.

Entre el pensar griego y el moderno europeo se sitúa el pensamiento judeo-cristiano primitivo y el medieval que, respecto al cuerpo, resulta fecundo. **La concepción hebrea del cuerpo** (o antropología de Israel) resumida esquemáticamente es escurridiza e indecisa, dice Rubio, si tratamos de buscar o encontrar categorías mentales como las de occidente. Para el pensamiento Judeo-cristiano el hombre es una unidad de potencia vital que se encuentra originaria y constantemente en relación con Dios y el mundo político y social; y lo que puede predicarse de él se predica de una parte como del todo.

En los principales conceptos antropológicos hebreos no se separan las funciones vitales de las espirituales. Rubio efectúa un análisis profundo del tema en el que recoge la palabra NEFES, por ejemplo, para hacernos ver cómo en ésta entran significaciones como: cuello, garganta, cintura, aliento, soplo vital y vida (pero vida individual, individuo vivo) simultáneamente. RUAH, en este mismo sentido, coincide con la palabra NEFES que tiene el sentido primario de <<soplo>> y también otras significaciones como: aliento, viento, espíritu y sentido. BASAR, es otra de las palabras analizadas; dice Rubio que originariamente significa <<carne>> por contraposición a huesos; pero, lo mismo que las anteriores expresa la constitución del hombre y, paralelamente, hace referencia también a la existencia social y hasta cierto punto política humana.

¹⁵⁰ Peursen, C.A. *Leib, Seele, Geist*, cit. Por J.B. Metz. “El hombre como unidad de cuerpo y alma”, en *Mysterium Salutis*, Madrid, Ed. Cristiandad, Vol. II, Tomo 2, p. 665. Citado por Rubio en *Antropología Filosófica*.

¹⁵¹ Aristóteles, *De Anima*, II, 1. 142.

No hay dualismo en tal visión del hombre, enfatiza Rubio; lo que puede decirse con certeza es que, en sentido figurado, NEFES hace referencia al hombre en cuánto tiene algo; RUAH, en cuanto vive bajo la dirección carismática de Dios al servicio de la historia de la promesa; y BASAR, es el hombre cuando se enfrenta a Dios.

Pero, Rubio no se detiene allí, sino que también analiza la “concepción” antropocéntrica de **Tomás de Aquino**; una concepción en la que según él, el pensamiento Judeo-cristiano alcanza la sistematización: la de Tomás es una doctrina que concibe la unidad humana “germinalmente”; el hombre es real “ser fuera de sí”, realidad informante de la materia del cuerpo. Aquí el “ánima” es única posibilidad o forma del cuerpo; el hombre es la unidad radical con pluralidad de dimensiones. No hay una composición de alma y cuerpo sino de materia prima y alma donde lo que llamamos cuerpo es la actualidad del alma misma en lo “otro” de la materia prima: el cuerpo es la alteridad del alma causada por sí misma, su expresión y su símbolo.

Rubio muestra que en Tomás el hombre es uno y total, todo cuerpo, todo alma; y que en este pensar, de ningún modo puede atribuirse mayor valor a uno en detrimento del otro. Puede decirse sí, que el alma está ordenada a un cuerpo y que sin él sería como una mano que ha sido cortada. La naturaleza de esta unión radical es tal que el hombre <<sólo se puede actuar, encontrar la verdad y amar *corporalmente*>>.

Con esta sistematización defensora de la unión radical Tomás de Aquino está superando el dualismo griego y enfrentando el problema del hombre desde el ámbito semita; tomando distancia de Aristóteles y su concepción cosmo-céntrica para la cual el alma es acto sustancial del cuerpo. La novedad de Aquino es concebir un antropocentrismo que supera intrínsecamente el dualismo de que adolece la concepción griega del hombre en sus entrañas, y pensar con conceptos griegos desde una perspectiva bíblica que no pierde de vista la unidad radical y permanentemente integral del hombre¹⁵².

Lamentablemente, dice Rubio, esta visión se ocultará “al despuntar el sol de la ciencia de la época moderna” que permitirá a **Descartes** plantear, una vez más, el problema del cuerpo y el alma desde la perspectiva del mundo como imagen cuyo fundamento es la subjetividad.

¹⁵² Metz, J.B., loc. cit.

En Descartes, como lo expresa el "*Cogito ergo sum*" Yo pensante, alma, entendimiento y conciencia, coinciden. Todo lo que puede sustraerse a la idea de una cosa permaneciendo intacta su esencia no pertenece a la idea de la cosa, y, por tanto, el alma es conciencia y por eso piensa siempre, y se conoce a sí misma sin necesidad de conocer su cuerpo ni las cosas exteriores.

El objeto de la evidencia es el sujeto (del ser) evidente; el pensamiento es todo lo que apercibimos inmediatamente por nosotros mismos y (de lo que) tenemos de ello un conocimiento interior. Todas las operaciones de la voluntad, el entendimiento, la imaginación y los sentidos son pensamientos. Una dificultad por la que atraviesa este pensamiento es que, como comentaría Karl Jaspers,¹⁵³ "cuando el pensar puro se basta a sí mismo, cae en un vicio no colmado e imposible de colmar".

En Descartes, el cuerpo y el alma se distinguen como dos sustancias irreductibles y distintas como consta en la *Sexta Meditación Metafísica*: "gracias a la idea clara y distinta que yo tengo de mí como algo que piensa y, también, teniendo una idea clara y distinta del cuerpo resulta que lo que soy es diferente de mi cuerpo". Pero, ¿cómo están unidos? es un tema que no tiene respuesta en Descartes quien dirá que dado que el cuerpo es uno solo, el alma está unida a todo el cuerpo y no a una parte. Esta concepción añadirá una idea de alma y cuerpo que radicalizarán el dualismo entre las dos sustancias completas y separadas.

"¿Qué concepción clara y distinta tiene Descartes de un pensamiento vinculado estrechamente a una pequeña porción de extensión?" es un punto que no tiene respuesta y que interroga a Rubio que en esto sigue a Spinoza. La unión sustancial según Descartes es atestiguada por la naturaleza pero debe ser garantizada por Dios. Lo que se ve es, luego, que Descartes descubre a nivel del pensamiento, la razón de la unión entre cuerpo y alma que se vive inmediatamente pero no es inmediatamente pensable describiendo los efectos de la unión que, según afirma, es en sí misma inteligible.

Para Rubio, la inteligibilidad tendría una posibilidad si se sostiene que, aunque alma y cuerpo son distintos (en una primera aproximación), no son dos sustancias (separadas-distintas); se salvaría así la unión entre dos sustancias y la unidad radical resguardando la diversidad de las experiencias sin introducir una disociación. Ahora bien, la opción metodológica por el cuerpo hacia

¹⁵³ Jaspers, Karl, *Descartes y la Filosofía*, Es., As. Ed. Leviatán. 1958, pp. 17-ss.

la que Rubio se dirige no instaura una dicotomía; inicia con el cuerpo sí, porque éste es un símbolo que se puede leer e interpretar.

3.4.2. El símbolo 'cuerpo' a la luz de los fenomenólogos

Al leer el símbolo 'cuerpo', dice Rubio, lo primero que descubrimos es que es abertura hacia lo otro, que (me) abre al mundo (y a los otros); me expresa ante los demás y muestra el interior sobre el exterior. Apoyándose en la fenomenología, la relación interioridad-exterioridad se experimenta como la actualización de un modo del sentimiento de sí y, en cuanto objeto de la contemplación, esta relación se aprecia o percibe en las expresiones del rostro ajeno como la "envoltura" de algo interior. Para nuestro autor, las maneras en que se viven estas relaciones no son determinadas y estáticas sino variadas. La expresividad sólo puede concebirse como exteriorización de la interioridad porque manifiesta ciertos impulsos del hombre para proyectarse sobre el mundo y descubre la realidad del acaecer íntimo condicionando la experiencia del yo, el cuerpo y el mundo.

En Husserl,¹⁵⁴ el "*propio cuerpo orgánico*" es aquello de lo "*que dispongo de una manera inmediata*", lo que aparece como de mi pertenencia; y por la actividad perceptiva a través del cuerpo podemos tener experiencia de la naturaleza y el propio cuerpo que, mediante una especie de reflexión, se relaciona así consigo mismo. En este tipo de actividades puedo percibir una mejilla por medio de la mano, por ejemplo y, de este modo, sentir cómo un órgano se convierte en objeto y un objeto en órgano. Para Husserl, esto justifica establecer que a través del organismo (en cuanto permite actuar y experimentar) se vive una unidad sicofísica constituida "en virtud de la experiencia constante de estas relaciones absolutamente únicas del yo y de la vida con el cuerpo. De modo que a juicio suyo, eliminando todo lo que es extranjero al yo perdura un "yo sicofísico con cuerpo, alma y yo personal integrado a esta naturaleza gracias a su cuerpo".

Pero Husserl, al eliminar todo lo extraño al yo, no puede intuir "*el conjunto de la vida síquica en su pureza de yo sicofísico*"; puesto que la vida es siempre "*experiencia del mundo y, por*

¹⁵⁴ Merleau-Ponty, Maurice. *La Estructura del comportamiento*, París, PUF, 1942. Ravagnan, Luis, *La Psicología Fenomenológica de Merleau-Ponty*, Bs. As., Paidós, 1974. Lévinas, E., *Humanismo del Otro Hombre*, pp. 26-34. Husserl, E., *Meditaciones Cartesianas*. Madrid, *Revista de Occidente*, 1968.

consiguiente, experiencia posible y real de lo que nos es extranjero.” Consecuentemente, “la constitución de un mundo existente para mí” es interna al “ser sicofísico”.¹⁵⁵

Merleau-Ponty nutre el pensamiento de Rubio para destacar que el cuerpo es principalmente nuestro medio de comunicación con el mundo (antes que objeto del mundo), y que el mundo constituye un horizonte de experiencias posibles y no una suma de objetos determinados. En concordancia, la conciencia será aquí en esencia lo que tiene la posibilidad de desplegarse ante sí un mundo o una pluralidad de ellos.

Rubio nos presenta así un Merleau-Ponty para quien la vida de la conciencia se despliega en un “poner objetos” que sugiere o indica que el saber de sí coincide con el hecho de reencontrarse en “un objeto identificable”. Lo que quiere decir que, el ser humano puede reconocer en su cuerpo la potencial (virtual) medida reveladora del mundo y de sí mismo, y vivir una dualidad (entre yo y cuerpo natural) que funda la experiencia originaria asociada a la dialéctica de sujeto y objeto.

En consecuencia, en el saber de sí el ser humano capta su unidad al atender a la esfera interior que le hace aparecer como cuerpo y alma, al tiempo que aprehende esta separación como lo que produce efectos diversificadores de la tensión íntima:

“Mirarse a sí mismo equivale a descubrirse a través de una doble naturaleza, pero tal que en el esfuerzo revelador presentimos la unidad de una experiencia y de una realidad originaria. En esta ambigüedad se enlazan el proceso de auto-gnosis y la metafísica de la exteriorización expresiva. A partir de distintos supuestos, Merleau-Ponty afirma, análogamente, que ‘ser una conciencia o más bien ser una experiencia, es comunicar interiormente con el mundo, el cuerpo y los otros, ser con ellos en lugar de estar al lado de ellos’.¹⁵⁶

En *Le visible at l’invisible*, Merleau-Ponty desarrolla el concepto de la carne (propia y del mundo); es *“textura que se vuelve sobre sí y convive consigo misma”* y no disociación o elemento que nos fragmenta en un desorden de sensaciones. Nos encontramos aquí con varias expresiones reveladoras de la naturaleza de la carne: *“masa interiormente trabajada (que) no tiene nombre en ninguna filosofía”*, *“Medio formador del objeto y del sujeto”*, por citar dos casos. Merleau Ponty nos lleva a considerar la carne como una manera general de ser lejos de *las sustancias cuerpo y espíritu y la unión de contradictorios*.

¹⁵⁵ *Antropología Filosófica*, p., 119.

¹⁵⁶ Schwartzmann, Félix, *Teoría de la expresión*, Ediciones de la Universidad de Chile, 1967, pp. 59-ss. Citado por Rubio en *Antropología Filosófica*, p. 120.

Las relaciones entre la carne y la idea, lo que se muestra y el interior, encajan pero no siendo lo uno el otro lado del otro (o viceversa) sino que uno y otro se desbordan mutuamente, se invaden entre sí, se necesitan:

“Hay un cuerpo del espíritu, un espíritu del cuerpo y un quiasmo entre los dos. Y el otro lado /ha de/ comprenderse, no como pensamiento objetivo, en el sentido de otra proyección del mismo geomórfico, sino en el sentido de Ueberstieg /ascenso superador/ del cuerpo hacia una profundidad, una unidimensionalidad, que no es la de la extensión, la de la trascendencia de lo negativo hacia lo sensible”¹⁵⁷.

Según Rubio, estas últimas frases expresan las complejas relaciones entre “cuerpo” y “mente”: *Una carne que no es una cosa, una intimidad que requiere del cuerpo (...)*. El resultado de tal pensamiento es la compenetración y potencialización de esta relación.

En **Lévinas**, finalmente, reviven las ideas de Merleau-Ponty pero dentro de la perspectiva de la significación y el gesto cultural. Aquí *“el cuerpo es pensado como inseparable de la actividad creadora y la trascendencia como inseparable del movimiento corporal*. Con este autor, Rubio está dando un giro para hablar de las obras, completando así un núcleo a partir del cual elaborar una antropología hermenéutica.

Lévinas afirma que: *“Esta trascendencia que se manifiesta en el ‘querer decir’ que antecede al decir propiamente tal es un ‘lenguaje hablado por espíritus encarnados’”*.¹⁵⁸ Y la encarnación del pensar es posible porque el cuerpo está sumergido en el mundo que piensa. El cuerpo es lo que expresa este mundo al tiempo que lo piensa. Aparece aquí el gesto corporal como celebración del mundo y no descarga nerviosa; y el cuerpo como lo que puede ser captado por la sensibilidad al tiempo que capta; es decir, es sensible-sentido que, en tanto sentido (que capta) está todavía de este lado (el lado del sujeto); y en tanto que sensible, se encuentra de aquel lado (el lado de los objetos).¹⁵⁹ A partir de estas dos posibilidades de ser, el cuerpo *une la subjetividad del percibir - que es intencionalidad apuntando al objeto- con la objetividad del expresar* que establece mediaciones, crea seres culturales, actúa y opera en el mundo percibido a través del lenguaje desplegando horizontes.

¹⁵⁷ Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l’invisible*. Trabajos de Merleau-Ponty publicados después de su muerte. París, Gallimard, 1964, pp. 193-195; 312-313. Citado por Rubio en *Antropología filosófica*, p. 121.

¹⁵⁸ Lévinas, E., *Humanismo del Otro hombre*, pp. 26-39. Citado por Rubio en: *Antropología Filosófica*.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

En este orden de ideas, la creación cultural es la otra cara de la receptividad y no algo que se le agrega a ésta y, los seres humanos somos, en la expresión, sujetos y parte a la vez (lo cual es distinto a decir que desde un punto de vista somos sujetos y desde otro parte).

Con Lévinas, Rubio se permite hablar de la *encarnación cultural, donde expresión y encarnación se definen mutuamente*.

“La elaboración cultural es lo que da a los objetos una multiplicidad de significaciones; y frente a la multiplicidad de significaciones el mundo adquiere un sentido único en función de las necesidades del hombre. Las necesidades “elevan las cosas simplemente dadas al rango de valores”. Las necesidades ofrecen múltiples posibilidades de la significación para escoger entre ellas la única vía de la satisfacción. Ahora, el hombre confiere un sentido único al ser mediante el trabajo.”¹⁶⁰

A manera de conclusión, para cerrar esta parte que nos abre hacia la dimensión económica a partir del cuerpo en el mundo doméstico, expresa Rubio que el cuerpo es mediación, origen y fundamento de la necesidad, de su satisfacción, de la posesión, como signo de la interioridad y en este sentido en la erótica se habla de la casa y de las pasiones que engendra la posesión.

3.4.3. La mediación corporal en relación con la necesidad concreta.

Como se ha dicho, en esta perspectiva fenomenológica, el ‘cuerpo’ es “apertura hacia” y mediación originaria entre el yo (la intimidad) y el mundo (universo) que se ubica como horizonte de posibilidades; como “apertura hacia” me arroja al mundo al representarme las cosas que percibo, haciéndome depender de lo que me falta¹⁶¹ y de lo que deseo¹⁶²; implica, además, que estemos arrojados al sufrimiento aún cuando éste nos *aísla* en la soledad que nos hace experimentar la obsesión de un mundo amenazador; y que nos exponga a los demás cuando expresa en el exterior el interior (constituyéndome en signo). El cuerpo me abre con lo que éste puede hacer y también cuando está implicado como elemento activo en la instrumentalidad del mundo. Veamos algunos rasgos característicos:

A) *La mediación corporal en relación con la necesidad*: la necesidad me pone sobre la tierra, condiciona mi existencia y me permite liberarme. Se une aquí la situación de la carencia y la limitación humana con la potencia de liberación y realización. En esta medida, dice Rubio, el deseo y la necesidad son virtuales medidas reveladoras del mundo y de mí mismo y dictan una manera

¹⁶⁰ Rubio, J., *Antropología Filosófica*, Op. Cit., p., 122.

¹⁶¹ Y sé que algo me falta porque experimento la necesidad de... algo.

¹⁶² Y lo que deseo lo deseo porque está en algún lugar del mundo o en ninguno.

condicionada de enfrentarse al mundo..., que es lo que Zubiri¹⁶³ desarrolla bajo el título de “habitud”.

Estas maneras condicionadas de estar en el mundo se refieren también a las distintas formas que asume la necesidad al ser interpretada cultural e históricamente¹⁶⁴; pero, lo que es más importante, nos muestran que el hombre necesita el trabajo, el sueño, los espectáculos y “cosas” que, con relación a la vida, no son meramente medios, fines, herramientas o utensilios sino incluso objetos de satisfacción placentera que no generan ni indican una dependencia. Pues, en el caso concreto del hombre, “vivir de” no indica dependencia sino la independencia con respecto al mundo, la satisfacción y la felicidad. Siguiendo a Heidegger, en una idea en la que éste sigue a San Pablo, se trata del estado o situación del hombre, del mundo y el modo de apreciar los bienes, su modo de estar en el mundo que se manifiesta en la necesidad. La necesidad, cuya representación es el “hambre”, en tanto simboliza la privación por excelencia. Por eso, el hecho de alimentarse representa la vida misma.

Ahora bien, los contenidos que satisfacen la necesidad vienen a revigorizar, son lo otro que se transforma en lo mismo y no son vividos como una especie de combustible necesario para el funcionamiento de la existencia, sino que el alimento, el aire, el trabajo, los espectáculos y mil contenidos más re-potencian al hombre, le dan vida. Así, el hombre transforma la alteridad en lo mismo; lo otro, distinto de mí, se convierte en mi fuerza¹⁶⁵.

En el caso del hambre decimos con Rubio que la necesidad se pone en relación con un objeto concreto (el pan o alimento) y “en relación con una relación que le alimenta y llena de vida”. El pan que se come es aquello por lo que gano mi pan y mi vida: “Si como de mi pan para trabajar y vivir, vivo de mi trabajo y de mi pan”. Puede decirse entonces que el pan y el trabajo nacen con la existencia misma y no sólo ocupan mi vida sino que la preocupan, la distraen y la satisfacen. Y la felicidad y la satisfacción placentera son la totalidad de sentido que abarca los contenidos de la vida. Pero, se pregunta Rubio, “¿Qué tipo de satisfacción puede tener un hombre que no tiene lo que necesita para trabajar y vivir?” y, responde que, aquel hombre no tiene dicha ni felicidad.

¹⁶³ Zubiri, Xavier, “El Hombre Realidad Personal”, en *Revista de Occidente*, (Madrid) 1. 1963.

¹⁶⁴ Rubio, J., *Antropología Filosófica*, op. Cit., 124.

¹⁶⁵ Pues en tanto que satisface una necesidad es alimento y en tanto toda energía se convierte en energía-propia revitaliza. *Ibid.*, pp. 24-27.

Rubio resalta que aquí se halla gran parte del sin-sentido de nuestra época que no puede divisar en la totalidad del sentido, lo que revigora y da vida; la felicidad y la satisfacción.¹⁶⁶

Por otro lado, Rubio se vuelca al análisis de otras necesidades y preocupaciones de la contemporaneidad pues no sólo es el hambre lo que nos da qué pensar sino otros tipos de satisfacciones y liberaciones que alcanzar; satisfacciones que deben convertir al hombre en sujeto capaz y no en ente. Habla Rubio entonces de aquellas que vienen luego de que el hombre ha reconocido “sus necesidad como necesidades capaces de ser satisfechas”: aquellas que no son algo que “le falta” propiamente y que permitan que se “abra” al *deseo*. Justamente, Rubio cree que el deseo nace en un ser al que no le falta nada y allí se revela como bondad; pero que también nace más allá de lo que pueda faltarle. No obstante, como se dijo en la erótica, “si en la necesidad yo puedo morder la realidad para satisfacerme, nada de esto sucede en el deseo”.

Dice Rubio, que ciertas cosas deben ser tenidas (poseídas), la casa por ejemplo y otras, que se han puesto como cultura y nos dan seguridad en medio de la oscuridad de la materia y el continuo de la historia¹⁶⁷. Pero, ¿qué ha sucedido? Ha sucedido que en lugar de mantenernos en la línea del Deseo, es decir, del trabajo, que supone un interlocutor irreductible a lo mismo (y en lugar de mantenernos en el nivel de la relación social), nos hemos cerrado solipsísticamente dentro de lo mismo y así vivimos un afán monstruoso de posesión (un aislamiento) de modo que nuestra necesidad (hoy) y nuestro deseo se encuentran revestidos de una nueva forma: el consumo. Rubio es implacable al mostrar este punto: la necesidad hoy, tanto como el deseo, aparece en formas dispares e inesperadas que pueden ser agrupadas porque son en esencia “consumo”.

B) La desproporción del deseo (la posesión y el consumo): Este afán indefinido de posesión, parte de la interiorización de la relación con la cosa económica, que hace que se manifieste la novedad de los “sentimientos” relacionados con el poseer. La afectividad puesta en marcha con el

¹⁶⁶ Otras relaciones que el hombre establece y por medio de las cuales se libera son: la transformación del entorno mediante el trabajo para romper con la plenitud de lo natural. La figura de la casa es de primera importancia ya que le permite al hombre permanecer en sí mismo sin anular su relación con el medio natural: la casa se convierte en mirador desde el cual se puede dominar el exterior; permanece abierta, a su modo, al elemento de dónde se ha separado y modifica las formas de integrarse a la naturaleza con la formas de la posesión y el trabajo (que no deben ser dos formas de aislamiento sino de integración). De hecho, puede considerarse que el primer movimiento de la economía -egoísta en efecto- es la casa como modo de estar en el mundo. E. Dussel denomina a éste momento como “ateísmo de la alteridad”.

¹⁶⁷ Dussel, E., *Para una ética de la liberación Latinoamericana*. I., Bs. As., Siglo XXI, 1937. p. 135. La casa es posesión porque las paredes de la morada son la prolongación de la misma carnalidad, del vestido (como dice Dussel); porque es hospitalaria para su dueño. Citado por Rubio en: *Antropología Filosófica*, p., 129, nota 35, capítulo V.

objeto disponible desencadena el ciclo de los sentimientos relativos a la adquisición, la apropiación, la posesión y la conservación, haciendo resonar en el ser humano lo que produce (en el yo) el poseer, (el tener algo como “mío”) y el dominar (y poder disponer de la cosa); derivando la dependencia de algo que es distinto de mí que hará resonar también “la eventualidad de perder la posesión y el sentimiento de resistencia a la pérdida”. Son estos sentimientos los que generan la pasión por poseer cada vez más. El apego al cuerpo es cambiado por el apego a lo mío; el yo se aferra a la casa por causa del cuerpo de modo que la relación con el cuerpo le rinde tributo a la relación económica con las cosas que lo nutren, lo visten y lo protegen. Y así es que la relación de apropiación acaba por invadir la zona del espíritu.

Los problemas que genera esta pasión por poseer cada vez más, siguiendo a Rubio, son dos. Primero, que ciertas formas históricas de apropiación son incompatibles con la reconciliación total y la comunión humana; y, segundo, que algunas modalidades específicas de la relación con la cosa coinciden con la forma de interiorizar la relación para con los demás.

Como es sabido, el yo y el tu (diferenciados con base en sus esferas de pertenencia) conservan un margen de indiferenciación espiritual que posibilita la comunicación y que el otro se pueda convertir para mí en semejante. No obstante, la exclusión recíproca que comienza por la espacialidad recortada y ocupada por el cuerpo continúa con la expropiación mutua. Lo mío y lo tuyo se excluyen mutuamente y la multiplicidad de los sujetos no implica multiplicidad de objetos disponibles, bienes y demás objetos del deseo.

No estamos afirmando que sea necesario quitarle al yo todo punto de apoyo en lo mío (desapropiarlo); pero, sí señalamos que existe la posibilidad de la bondad humana inocente de cierta posesión; y así mismo, creemos que: “Es necesario que pueda trazarse una línea divisoria que pase (...) entre una posesión injusta y una posesión justa con que pudiesen distinguirse los hombres (la posesión necesaria entre hombres que desean constituir su yo y distinguirse apoyados en lo “mío”) sin excluirse mutuamente.”¹⁶⁸

C) Consideraciones sobre economía política y liberación: El sentido de una economía es regular y mediar entre la necesidad de poseer y la desproporción del deseo. No obstante, en América Latina, donde la dificultad se plantea también por la necesidad de una verdadera democracia política, la instauración de una democracia económica debe empezar por sobreponerse al Estado

¹⁶⁸ Rubio, *Antropología Filosófica*, op. cit., p. 132.

de *sociedad dependiente* de otras sociedades cuyo subdesarrollo es condición para el desarrollo de quienes la oprimen.

Según Rubio, la democracia económica se instalaría si y sólo si un mayor número de personas pudiera discutir sobre las decisiones y planes económicos; pero lo que sucede, en efecto, es que un grupo, unas burocracias especializadas, logran que “especies de gerencias de ocupación” reemplacen la democracia. El problema a este nivel se plantea en: ¿cómo hacer para que no se formen burocracias especializadas, para que exista algo mejor que una simple democracia representativa?; ¿cómo hacer para que las decisiones no sean clandestinas ni oligárquicas?, y ¿cómo elevar al nivel de opción colectiva la voluntad de cada uno y de todos?

El diagnóstico de Rubio dicta que, en las sociedades dependientes, las opciones están lejos de ser verdaderas opciones y que, pensar una liberación económica sin romper los lazos de dependencia, política, ideológica y cultural es una verdadera “utopía”. Para Rubio es necesario que el trabajo sea un derecho y no algo que se puede dar o no; mas en el mundo de hoy, dice Rubio, la responsabilidad de la otorgación de los créditos y la acción de los accionistas se diluye en una sociedad manejada por una minoría que con sus manos anónimas sirve al dios de la ganancia y hace que se consolide cada vez más la competencia desmedida de la oferta y la demanda. Estos actores no se consideran responsables porque no actúan en libertad sino que se sujetan a las leyes económicas cuya estructura matemática deja por fuera al ser humano. En consecuencia, vivimos en sociedades anónimas que van en contra de sus miembros (que encuentran en ella la fuga de su responsabilidad decisiva). Sin libertad no hay responsabilidad y menos desarrollo de la nación, porque las políticas comerciales internacionales nos impiden mirar las verdaderas posibilidades. Entonces, vale la pena preguntar con el maestro nuevamente: ¿cuáles son las necesidades de hombre de hoy?, ¿cuáles son sus deseos? y, volver a pensarnos.

CAPÍTULO CUATRO

4. APROPIACIÓN DEL DEVENIR HISTÓRICO DE LA HERMENÉUTICA

4.1. Acceso y recorrido de Rubio por la filosofía hermenéutica

En este capítulo retomamos los aspectos más sobresalientes del estudio histórico de la hermenéutica que realizara Rubio en 1982, bajo el título de *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, y que retomara luego en la elaboración de su tesis doctoral, con el fin de fijar los límites de *la interpretación* en toda su complejidad y re-elaborar las relaciones entre el comprender y el interpretar tan valiosas en el proceso de la comprensión histórica. Ahora bien, en Rubio, la hermenéutica desempeña una función crítica que revela o denuncia los presupuestos de toda expresión humana y, como en Gadamer, se trata para él de “asumir los ‘condicionamientos’ previos a la reflexión filosófica”.¹⁶⁹

En la re-elaboración de la historia de la hermenéutica de Rubio, la primera alusión a la palabra hermenéutica se encuentra en los textos platónicos el *Banquete* y el *Ion*; allí el término refiere “la interpretación de significados oscuros, textos proféticos o misteriosos”. La obra de Aristóteles, por su parte, define el lenguaje como símbolo: ‘Los sonidos emitidos por la voz son símbolos del estado del Alma y, las palabras escritas son símbolos de palabras emitidas por la voz’¹⁷⁰; la palabra *hermeneia* dice relación al *logos*¹⁷¹ y el *logos* encierra una polisemia de significados: ‘discurso’, ‘frase’, ‘sentido’, ‘ley del mundo’, ‘razón’. Según Rubio, dicha obra permite entrever ya ‘una de las líneas que configuran la tradición hermenéutica’ hoy.¹⁷²

¹⁶⁹ Rubio, J., *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, p., 6. Una definición clásica de la palabra hermenéutica la encontramos en *The Cambridge Dictionary of Philosophy*; allí, la palabra Hermenéutica hace referencia al arte o teoría de la interpretación y a la filosofía sobre estos procesos y sus condiciones de posibilidad. Estuvo relacionada en la edad media con la interpretación de textos sagrados y adquirió una nueva connotación en su desarrollo histórico hasta ampliarse a una posición filosófica en el pensamiento alemán del siglo XX. Se ha enfocado típicamente en la interpretación de textos antiguos o distantes en los cuales no puede asumirse la comprensión cotidiana sin problemas (*The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd Edition. Cambridge University Press. Cambridge, United Kingdom, 1999: 377-378).

¹⁷⁰ Aristóteles, 1, 16 a 3. Citado por Rubio en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, p., 6.

¹⁷¹ La referencia de Rubio en *Hermenéutica y Ciencias Humanas* a la Obra aristotélica es: segunda parte del *Organon*, *Peri Hermeneías*.

¹⁷² Rescata Rubio que ya el crear símbolos en Aristóteles es por sí mismo interpretar: “decimos lo real interpretándolo”, que “‘todo discurso es significativo (...) por convención’ (16 b 28) y requiere una intervención del espíritu que impone el sentido”; y, que en la *Metafísica*, la *Retórica* y la *Poética*

Otra de las fuentes de la tradición hermenéutica contemporánea es “la exégesis o interpretación particular de un texto” de la tradición bíblica¹⁷³; aquí la exégesis consiste en un conjunto de técnicas y conocimientos que posibilitaban el descubrimiento de los signos y sus sentidos. Se subraya que en la edad media¹⁷⁴ la sagrada escritura es “‘figura gráfica’ (metáfora) del sentido oculto de la creación.”¹⁷⁵

El simbolismo y la exégesis del siglo XII se expresan en varias dimensiones: los monumentos, las discusiones sobre la liturgia son manifestaciones en la que se puede apreciar “Una verdadera ‘economía’ simbólica donde cada símbolo adquiere su ‘valor’”¹⁷⁶: todo símbolo simboliza en contacto con los Testamentos y en “un espacio textual” dialéctico en el que el mundo y Dios son espejo y libro¹⁷⁷. La verdad y/o el conocimiento cierto se encuentra en la semejanza entre los signos (las criaturas singulares, el mundo) y el sentido (la voluntad y sabiduría de Dios), según anota Rubio, que en esto sigue a Foucault. La hermenéutica y la “semiología” eran definidas entonces como un conjunto de técnicas que permiten identificar los signos, conocer sus leyes y las de su encadenamiento: estas son áreas del conocimiento que se superponen en el proceso de interpretar pero no son demostración ni conocimiento empírico.

De esta primera parte, Rubio fija una distancia entre la tradición aristotélica del *logos* como interpretación y la Edad Media en la que ‘el texto’ define la interpretación como una ciencia escrituraria; la segunda, propiamente, marcará la hermenéutica contemporánea.

En la **época Moderna**: la palabra alemana *Hermeneutik* reaparece en el siglo XVII haciendo referencia a una serie de problemas que Gadamer agruparía en *Verdad y Método*: a) la conjunción entre exégesis bíblica y filosofía de los textos clásicos: cuyo asunto estriba en hacer asequible lo que ha llegado a ser extraño. b) La pregunta por la naturaleza, los métodos de la historia y la

encontramos elementos para hacer una teoría de la interpretación con elementos o perspectivas distintas (Rubio, J., *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, p. 7-8).

¹⁷³ *Ibíd.*, p. 8

¹⁷⁴ Lyotard, Jean-Francois. *Discurso, Figura*. Barcelona, G. Gili, 1979: 171-216. Citado por Rubio en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas*.

¹⁷⁵ Dice Rubio que en tanto en cuanto ‘figura gráfica’ o metáfora La Sagrada Escritura es “leída como ficción” que nos muestra la sabiduría de Dios”. Según esto, la creación y/o el mundo es figura y texto. En el contexto medieval, los exégetas tuvieron que aprender a articular lo figural con lo textual y, no obstante, “sólo Dios puede ‘leer’ el mundo en tanto Él es quien lo escribió.” La biblia pues se presta a ser leída como alegoría según instrucciones precisas.¹⁷⁵ En Rubio, J., *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, p., 9.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, p. 9.

¹⁷⁷ Ricoeur, Paul., *La Metáfora viva*. Bs. As., Megápolis, 1977: 62. Citado por Rubio en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas*.

interpretación de los textos¹⁷⁸. Se trataba también de si la hermenéutica podía ser la preparación de una disciplina o ciencia universal historiográfica¹⁷⁹ una vez libre de la restricción dogmática medieval. Y, finalmente, c) el debate entre explicar y comprender formulado en los términos de: “Si las ciencias de la naturaleza explican, ¿qué podrán hacer las ciencias del espíritu?”¹⁸⁰.

4.1.1. Desde Schleiermacher hasta Husserl

El análisis de Friedrich Schleiermacher¹⁸¹ que realizara Rubio fija el problema de cómo coordinar la filología con la exégesis. Si bien el problema de la comprensión había sido preparado por la Reforma, la Ilustración, la filosofía de Kant y el Romanticismo filosófico, es Schleiermacher es quien lo plantea como tal¹⁸². Se trata de cómo hacer que la filología fuese más que un conjunto de reglas particulares o recetas y elevar la exégesis a la “doctrina de un arte”.¹⁸³ Schleiermacher tiene que replantear la extensión de la regla de interpretación propia de la Ilustración que, puesta al servicio de la historia, perdía el centro dogmático y se convertía en un conjunto disparatado de textos.

Otro problema que debe afrontar Schleiermacher, es el del lugar y la circunstancia histórica que se suma con la aparición de la etnografía y el problema de la ausencia de filología de los textos clásicos y antiguos, especialmente en lenguas extranjeras. Frente, a esto Schleiermacher separa el proceso de comprensión de los condicionamientos históricos y la exposición de estos. La separación corresponde a los momentos *Intelligere* y *Explicare*¹⁸⁴. Para Gadamer, este autor expande el problema hermenéutico porque “Todo discurso, sea oral o fijado por la escritura,

¹⁷⁸ La historia en este contexto aparecía como el texto escrito por el espíritu humano en lenguas del pasado.

¹⁷⁹ Gadamer, *Verdad y método*, p., 225-236. Citado por Rubio en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas*.

¹⁸⁰ Rubio A., Jaime. *Hermenéutica y Ciencias Humanas*. p., 11.

¹⁸¹ Para hablar de Schleiermacher y el problema de la organización interna de la Hermenéutica de éste J. Rubio se vale de Gadamer y Kimmerle¹⁸¹. Kimmerle a su vez ha tenido en cuenta los análisis de Dilthey de 1819 (*Introducción al manuscrito, Discurso a la Academia* y el *Curso* de 1823-1824). H. Kimmerle. “L’Herménétique de Schleiermacher”, en *Archives de Philosophie*, 32, 1969: 112-128.

¹⁸² Cfr. Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, en *Obras Completas*, VII, México, F.C.E., 1978: 321-410. Ricoeur, P., “Schleiermacher’s Hermeneutics”, en *The Monist*, 60, 1977: 181-197. Gadamer, H-G., “Schleiermacher Platonicien”, en *Archives de Philosophie*, 32, 1959: 28-39. Kimmerle, H., “L’Herménétique de Schleiermacher”, en *Archives de Philosophie*, 32, 1969: 112-128 (cita de J. Rubio).

¹⁸³ Según Kimmerle esta expresión aparece en 1829. La traducción de “*Kunstlere*” más adecuada sería Doctrina (*lehre*) del Arte (*Kunst*) de Interpretar. Así, sería Doctrina del Arte de Interpretar. Sin embargo, esta cita de 1829 a la que hace referencia Kimmerle es modificada por Schleiermacher en 1830 cuando dice: “la comprensión perfecta de un discurso o de un escrito es un arte que exige una teoría de este arte o una técnica que nosotros llamamos hermenéutica”. Por esta razón tanto Kimmerle como Ricoeur hablan de la Hermenéutica Técnica y así lo empleamos aquí. Por otra parte las expresiones “Teoría del Arte” se refieren a la Teoría del Arte de Interpretar (cita de J. Rubio).

¹⁸⁴ Rubio, J., *Hermenéutica y Ciencias Humanas*. Op. cit., p., 16.

plantea problemas hermenéuticos”, según Schleiermacher.¹⁸⁵ Por otro lado, para Ricoeur, Schleiermacher tematiza las posibilidades de auto-comprensión en la relación autor-discurso y tiene una conciencia clara de la instrumentalidad del decir.

Ahora bien, Schleiermacher propone la hermenéutica como comprensión general del discurso; en el *Manuscrito II* sostiene: “lo que puede ser objeto de la hermenéutica es miembro de una frase”. Adicionalmente, Schleiermacher desarrolla de tres tipos de interpretación: La gramatical, que nos refiere a las leyes fundamentales y las posibilidades del decir, el elemento formal y material; la técnica, que intenta atrapar la singularidad de un discurso, lo propio de un escritor. Y la psicológica, compuesta por una parte técnica y otra psicológica que pretenden arrojar luces sobre los pasos de la composición de la obra.

Es importante subrayar que Rubio ve en Schleiermacher la dialéctica entre lo común y lo singular que revela que el discurso es común porque emplea palabras, gramática y conceptos, y singular, porque vehiculan un pensamiento. El lenguaje aparece ya en este autor como “unidad plural de sentido”¹⁸⁶. Con todo, la hermenéutica de Schleiermacher plantea varios problemas: por un lado, la frontera entre interpretación técnica y psicológica no cesa de desplazarse. Lo que es llamado la “forma interior de la obra” (tarea de la hermenéutica técnica) también puede ser visto como singular. No obstante, una posible salida a éste, se ve en la noción de Estilo que “permite articular el aspecto formal de la obra con las estructuras psicológicas del autor.”¹⁸⁷

Con la obra de **Wilhelm Dilthey** Rubio elabora el problema del conocimiento histórico desde el horizonte de problemas del idealismo alemán. Observa Rubio que el interés se desplaza entonces desde la filología hacia la teoría de la historia. Dilthey se propone responder “cómo es posible el conocimiento histórico”¹⁸⁸ y “completar la crítica kantiana de la razón pura con una crítica de la razón histórica”. En este marco “plantea a la teoría romántica de la comprensión la pregunta

¹⁸⁵ Gadamer, H.G., *Verdad y Método*: 238-242. Citado por Rubio en: *Hermenéutica y ciencias sociales*. La expansión del problema hermenéutico en Schleiermacher tiene que ver también con la relación entre palabra y pensamiento, que es una relación entre presencia y distancia. Con todo, para Schleiermacher la hermenéutica debe evitar el malentendido y/o lograr la comprensión allí donde “la cosa” ha quedado inhibida o encubierta... allí donde una opinión del tú, del otro o del texto viene a llenar el vacío en la comprensión de la vida natural convirtiéndose en dato fijo. Gadamer, *Verdad y Método*, p., 238. Citado por Rubio en *Hermenéutica y Ciencias humanas*.

¹⁸⁶ *Ibíd.*, p. 18. Que la palabra pueda tener una unidad de sentido y una pluralidad de sentidos y significaciones; y, que el lenguaje funcione en “ese juego de identidad de sentido y movilidad de significación” son elementos presentes en este autor.

¹⁸⁷ Rubio, J., *Hermenéutica y Ciencias humanas*, op. cit., p.20

¹⁸⁸ *Ibíd.*, p. 24.

histórica por la génesis y la esencia de la hermenéutica.”¹⁸⁹ En palabras de Habermas, Dilthey ha partido de una posición kantiana del problema: la constitución de la ciencias de la naturaleza está determinada por la forma como su objeto, está dado”; de modo que la diferencia lógica-trascendental entre unas y otras ciencias radica en “el grado de objetivación.”¹⁹⁰

Con todo, el pensamiento diltheyano planteó la oposición entre Ciencias de la Naturaleza y del Espíritu y esto cambió el rumbo de la hermenéutica. Según el pensamiento diltheyano, “en las ciencias naturales el sujeto interviene en la realidad por medio de una acción instrumental” y está limitado por las condiciones de posibilidad de la experiencia;¹⁹¹ mientras que en las ciencias del Espíritu, los conjuntos simbólicos son comprendidos por una reproducción explicativa: se trata del hombre tratando de conocer al hombre, de un hombre intentando conocer a otro.¹⁹² Para Dilthey, la condición de posibilidad de la ciencia histórica radica en que el que investiga la historia (que es un ser histórico) es el mismo que la hace.¹⁹³ Así, en las ciencias humanas la experiencia y la aplicación teórica se fusionan. En Dilthey, el Otro me da signos de su existencia (pues es *alter* y *ego*) y, en esta medida, el sujeto captador crea el mundo espiritual. Ahora bien, el movimiento del espíritu “se encamina a alcanzar un saber objetivo”¹⁹⁴ y lo alcanza en tanto la comprensión es un proceso en el que el yo se encuentra en el tú... y “el espíritu se encuentra así mismo en etapas cada vez más altas de conexión...”¹⁹⁵.

En Dilthey, hay un mundo simbólico (concretamente de mundo del espíritu) en el que existen relaciones entre las ideas y las personalidades de las distintas épocas; y, hay también un encadenamiento histórico que puede ser visto como conjunto de acontecimientos que hay que leer. Dilthey explica la forma en que un ser histórico puede conocer a otro gracias a la noción de “encadenamiento” y/o “estructura” que refiere la idea de conexiones; en este marco, la vida es un proceso que produce normas y se despliega en un amplio espectro de formas singulares.¹⁹⁶

¹⁸⁹ Rubio, Jaime. *Hermenéutica y Ciencias humanas*, op. cit., pp. 22-23.

¹⁹⁰ Habermas, J., Op. Cit., p. 175-178.

¹⁹¹ Habermas, Jürgen, “La Théorie de la compréhension de la expression selon Dilthey: Identité du moi et communication linguistique”, en: *Connaissance et Intéret*, Paris, Gallimard, 1976, p. 178. Citado por Rubio en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, nota 11 del cap. III.

¹⁹² Un “alter” (otro, extraño) que también es “ego” y es histórico.

¹⁹³ Gadamer, H-G., *Verdad y Método*, op. cit., pp. 282-283.

¹⁹⁴ Dilthey, W., *Obras VII*, Op. Cit., pp. 211-ss.

¹⁹⁵ *Ibidem*

¹⁹⁶ “La posibilidad de comprender al otro reposa sobre esta radical posibilidad de la vida de decantarse en una estructura.”¹⁹⁶ En *Psicología comparada* (1895-96) “La humanidad se despliega en la plenitud inmensa

Con la aparición de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl y sus categorías fenomenológicas, Dilthey da consistencia a su noción de encadenamiento o estructura: El psiquismo, al estar caracterizado por la intencionalidad, se muestra así mismo sólo en función de aquello a lo cual apunta, su objeto. La intencionalidad de la conciencia, como el carácter estructurado de la vida psíquica, describe la determinación de la conciencia de estar referida a algo. El cambio efectuado en Dilthey es que ya no puede plantearse que los nexos o estructuras se derivan de vivencias atómicas sino que “la conciencia se encuentra ya siempre en tales nexos...”¹⁹⁷.

Rubio concluye que, el estudio de Dilthey sobre Schleiermacher constituye un aporte a la psicología comprensiva pero crea cierta desviación de la hermenéutica hacia un psicologismo, lo cual delata la existencia de un círculo hermenéutico en Dilthey. La hermenéutica presta a la psicología descriptiva cierta interpretación los estados anímicos del otro con lo cual la captación interna se complementa con la de personas extrañas; y todo esto comparado también con las producciones del espíritu colectivo (lenguaje, mitos, prácticas religiosas, costumbres, el derecho... etc.) conforma un amplio espectro objetivo apto para el análisis.¹⁹⁸

Por otro lado, en Dilthey la comprensión de una obra exige reproducir o reconstruir el proceso que la produjo, reproducir una objetivación mental del artífice para llevar a la claridad el *logos*. En este proceso, son ejemplares para el análisis del proceso de figuración las obras plásticas. En la noción de interpretación desarrollada por Dilthey, la interpretación es “comprensión técnica de las manifestaciones de vida permanentemente fijadas”¹⁹⁹

¿Qué habría de retener Rubio de Dilthey? La creencia de que “sólo en la lengua encuentra expresión completa exhaustiva y objetivamente comprensible, la interioridad humana. Por eso, el arte de comprender encuentra su centro en la interpretación de los vestigios de la existencia humana contenidos en los escritos”²⁰⁰.

de formas singulares... la psicología comparada pretende describir cómo en tales formas típicas fundamentales se entrelazan con regularidad determinados rasgos, trata de investigar sus razones y de conocer los procesos que operan en esa particularización de la vida psíquica general...”¹⁹⁶. Dilthey, W., *Obras VI*, p. 285. Citado por Rubio, Jaime. *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, pp., 22-23.

¹⁹⁷ Gadamer, H-G., *Verdad y Método*, p. 285.

¹⁹⁸ Así en Dilthey la hermenéutica transfiere el yo propio a algo exterior y se enlaza con el método crítico en su proceso de reproducir y reconstruir el conjunto estructurado apoyándose en los símbolos de la vida.

¹⁹⁹ Dilthey, W., *Obras VI*, Op. Cit., p. 323.

²⁰⁰ *Ibíd.*, pp. 323-4.

Según Habermas, Dilthey critica al psicologismo porque ha comprendido que (1) toda experiencia vivida se estructura en conjuntos simbólicos y, consecuentemente, (2) que la comprensión del espíritu no es un acto psicológico sino una interpretación hermenéutica²⁰¹. En este sentido se puede decir que la interpretación hermenéutica no es simplemente un apéndice de la comprensión sino que en cierto sentido todo es texto.²⁰²

Rubio resalta el aporte de Dilthey a la comprensión de la hermenéutica:

1. En Dilthey existen “estructuras previas de comprensión práctica cotidiana” en las cuales están las raíces de la comprensión erudita; estas relaciones vitales que se encuentran en la base se integran en las estructuras biográficas que puede ser objeto de interpretaciones retrospectivas. La biografía engloba la vida del individuo y en la medida en que está limitada por la duración (el nacimiento y la muerte) revela cierta relación entre la vida, el sentido y la temporalidad. Así también, relaciona los conceptos de significación, valor y fin que se corresponden respectivamente con los de pasado, presente y futuro. “La significación es lo decantado, lo que lleva la marca del pasado; el valor es el sentido que le doy en el presente; y, finalmente, el futuro posibilita el fin. Interpretar es retomar el pasado, situarse en el ahora y proyectar el futuro. No se puede detener la vida; su sentido no es otra cosa que el estructurarse, situarse y anticiparse.”²⁰³
2. Con Ricoeur se rescata de Dilthey al hombre que se instruye “por las exteriorizaciones de su vida” y “los efectos de produce sobre otros”. El giro que implica que el otro sea el punto de referencia y no el Yo, es importante para la antropología filosófica a la que Rubio apunta.
3. Si en Dilthey todas las relaciones vitales o “significaciones factuales del mundo vivido individualmente” se decantan o sedimentan en estructuras simbólicas, entonces “todas

²⁰¹ Y por tanto en el proceso de comprensión de la vida la introspección no sirve.

²⁰² Habermas comenta frente a la interpretación ricoeuriana de Dilthey según la cual “en cierto sentido todo es texto” (Ricoeur, P., *Cours sur L’herméneutique*, p. 92), que “El conjunto objetivo de símbolos en los cuáles nos encontramos siempre instalados sólo se puede comprender por una reconstrucción vivida”. Luego, la reconstrucción de lo vivido (allí donde hay significación cognoscitiva) es productora de sentido (Habermas, Jürgen, “La Théorie de la compréhension de la expression selon Dilthey: Identité du moi et communication linguistique”, en: *Connaissance et Intéret*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 182-186). Citado por Rubio en *Hermenéutica y Ciencias Humanas*.

²⁰³ Ricoeur P., op. Cit., p. 93. Citado por Rubio en *Hermenéutica y Ciencias Humanas*.

estas determinaciones del yo y de los objetos y de las personas (...) son elevadas a la conciencia y expresadas en el lenguaje".

4. Finalmente,

"La historia universal es el terreno hermenéutico por excelencia. Comprender-me es hacer el recorrido por la gran memoria de la humanidad. La comprensión-interpretativa no es otra cosa que "universalización" del individuo. Así cobra sentido la expresión de Dilthey según la cual el individuo es "el punto crucial de fuerzas históricas". La historia como totalidad del nexo histórico es la totalidad a partir de la cual el individuo comprende el significado de sus obras. No se trata solamente de revivir sino de interpretar, en tanto que interpretar pertenece a la auto-comprensión."²⁰⁴

El análisis de Rubio prosigue con un estudio del giro operado por **Edmund Husserl**. Con éste, la hermenéutica empieza a depender de la fenomenología y entra al ámbito de la ontología fundamental para alejarse de la metodología de las Ciencias del Espíritu: dado que en Husserl la actividad intencional de la conciencia (inicialmente desde la matemática) es tematizada como la más objetiva y válida a su interior,²⁰⁵ la actividad intencional pasa a ser pensada como una *noesis* que piensa cierta unidad objetiva.²⁰⁶

En las primeras *Investigaciones Lógicas*, Husserl "une las significaciones del lenguaje (correlatos objetivos) al acto de dar sentido" poniendo la base de esta relación (...) "en el sentido de experiencia vivida."²⁰⁷ Las significaciones se tematizan como correlatos objetivos de la actividad intencional (que es la actividad de sentido). El fundamento de la relación entre las significaciones y el acto de dar sentido está en que la experiencia vivida tiene la facultad de relacionarse con cualquier cosa.²⁰⁸

²⁰⁴ Ricoeur, op. Cit., p. 94. Citado por Rubio en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, nota 59 del cap. III.

²⁰⁵ Guillermo Hoyos-V. "Fenomenología como Epistemología. Ruptura del sistema fenomenológico desde la materialidad histórica", en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 1, 1978, 3-20. Citado por Rubio, J., *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, p., 54, nota 3 del cap. 4

²⁰⁶ *Ibidem*, pp. 4-5. En *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, nota 4 del cap. 4.

²⁰⁷ Rubio, J., *Hermenéutica y Ciencias Humanas*. p. 2.

²⁰⁸ Husserl, E., *Investigaciones Lógicas*. Madrid, *Revista de Occidente*, [s.f.], pp. 247-ss. Citado por Rubio en la nota 7 del capítulo 4. "el hecho de que la palabra signifique algo es comprender el movimiento de la intencionalidad" consta esto *Expresión y significación* (Husserl, E., *Primera Investigación Lógica*): al ser explicada la intencionalidad mediante las significaciones verbales, queda unida a la noción de significación de la palabra". En Husserl, la intencionalidad de la conciencia posibilita que la multiplicidad de la vida espiritual hacia la cual nos orientamos encuentre una identidad ideal; por tanto, se tiene que la identificación (que constituye el objeto) es (el) sentido en Husserl. Esta identidad de sentido reposa sobre la Idealidad del lenguaje que permite la objetivación del psiquismo en un sentido que puede ser reconocido por mi o por otro."

El concepto de intencionalidad afirma el aspecto noético, “el poder de referirse a alguna cosa que tendrían todos los actos no objetivantes (llámense afectos, voliciones) y se está refiriendo también a un número de posibilidades o formas en que se da un cumplimiento y la orientación a cierta cosa se llena. Se afirma el aspecto posicional (tético) en el que la conciencia “afirma el ser de lo que ella proyecta” y, finalmente, se advierte (en la percepción) las características de la subjetividad operante. Con estos pasos se ha llegado hasta una “fenomenología de la percepción”²⁰⁹. En Husserl, hay un sentido en la cosa que la presencia ofrece pero sólo aparece por la actividad de la conciencia pues cuando “la conciencia construye significaciones (...) se encuentra conducida por una especie de necesidad que es inmanente a sus productos”. Es decir, en la conciencia el sentido se desarrolla por sus propias fuerzas, a la vez que se expande y es referencial”²¹⁰ -como comenta Alphonse de Waelhens.²¹¹

Comenta Rubio, que hay unas consecuencias o derivaciones del pensamiento husserliano que Husserl no vería: (i) “la existencia es ella misma un sentido, y no lo que se limita a llenar un sentido”²¹² si bien el concepto de intencionalidad pone de manifiesto “la iniciativa del yo”²¹³, “la libertad misma de la conciencia”; pues que algo tenga sentido es ya expresión de la libertad²¹⁴. (ii) Otra de las implicaciones es que al “a-priori de poder” pertenece un horizonte como correlato²¹⁵; el horizonte no es sólo lo que permite comprobar la realidad afirmada o falsearla, es el contexto que existe siempre antes que lo exponga el sujeto de la reflexión”²¹⁶. Esta noción de horizonte posee una significación hermenéutica.

²⁰⁹ Ricoeur P., “Introduction a Ideen I de E.Husserl”, en: *E. Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie*, París, Gallimard, 1950, XII-XXXIX. Citado por Rubio *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, nota 8, cap. 4.

²¹⁰ Alphonse de Waelhens, *Existence et signification*, Lovaina-París, Ed. Nauwelaerts, 1967, pp. 7-29. Citado por Rubio en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, nota 10 cap. 4.

²¹¹ El yo husserliano aparece en la base de toda significación, es una trascendentalidad constituyente previa a toda constitución o evidencia. La evidencia es el “cumplimiento” (*Erfüllung*) de una intención en su “objeto”: significa (tiene valor de conocimiento y de verdad) si es “llenada” (*Erfüllt*) en sentido y medida estricta.

²¹² *Ibidem.*, p. 23. Citado por Rubio en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, nota 13 cap. 4.

²¹³ Husserl, E., *Ideas I*, parágrafo 55. Citado por Rubio en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, nota 14 del capítulo IV.

²¹⁴ Con Husserl “Estamos en presencia de un “yo puedo” que ejecuta libremente toda serie de actos intencionales” (Rubio, J., *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, p. 3).

²¹⁵ Husserl E., *Lógica Formal y lógica trascendental*, México, Unam, 1962, parágrafo 80. Citado por Rubio en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, nota 16 cap. 4.

²¹⁶ Gadamer, H-G., *Verdad y Método*, p. 310. Cfr. Hoyos-V., Guillermo, art. Cit., p. 10. Citado por Rubio: en *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, nota 18 cap. 4.

Conviene decir que, hasta esta parte de su obra, a Rubio le interesa Husserl en tanto, como dirá Ricoeur:

“La filosofía trascendental de Husserl será una filosofía del 'sentido' (...) Sentido percibido, sentido imaginario, sentido querido, sentido experimentado afectivamente, sentido juzgado y dicho, sentido lógico. El mundo para-mí es el sentido del mundo en mí, el sentido inherente a mi existencia, y, finalmente el sentido de mi vida”²¹⁷. La subjetividad trascendental es el universo del sentido posible²¹⁸.

Por otro lado, el giro husserliano hacia la preocupación por "La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental"²¹⁹ hacia 1935-39, la conciencia clara de la tragedia histórica y la situación política de Alemania posibilita una reflexión histórica más allá de cualquier motivación psicológica que consigue dar un giro y transformar las preguntas fundamentales de la filosofía: la filosofía ya no interrogará por el sentido del hombre, su orientación o finalidad sino que se interrogará sobre la historia y en la historia.

Consecuentemente, en Husserl se ve ‘también una ‘razón’ no definida ya por su función especulativa y crítica, sino como la tarea de unificar todas las actividades significantes²²⁰. La razón es la esencia misma de la humanidad en la medida en que liga el sentido del hombre al sentido del mundo”. Husserl sigue en esto la tradición platónica y kantiana de “la Idea como principio de inteligibilidad y acción”, la razón como “exigencia del orden total”²²¹. La razón se comprende como un “llegar a ser racional” y la historia como realización de la razón²²².

En este marco, se inscribe la razón con un sentido ético que se expresa como responsabilidad. El giro husserliano llevará a una nueva noción del hombre: “Ya no será el hombre definido como en *Ideas* (33, 49, 53) sino el hombre ‘correlato de sus ideas infinitas’”.

“No sería una exageración afirmar con Ricoeur que "las consideraciones de Husserl sobre el plano histórico no son otra cosa que la proyección, sobre el plano de la responsabilidad histórico-social, de una filosofía reflexiva que ya se había realizado a nivel de la interioridad: al comprender el sentido de la historia como historia del espíritu, la conciencia accede a su propio sentido; a su vez,

²¹⁷ Ricoeur, P. *Études sur les Méditation...* pp. 108-109. Cfr. nota 30 cap. 4, *Hermenéutica y Ciencias humanas*.

²¹⁸ *Ibidem.*, p. 108. Citado por Rubio: en *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, nota 31 cap. 4. p. 61-62.

²¹⁹ Husserl, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, Trad. De Gérard Granel, París, Gallimard, 1976. El anexo III es la conferencia pronunciada en Viena 7-10 de mayo de 1935. *La Crise de l'humanité Européenne et la Philosophie*, pp. 347-383. Citaremos Crisis y el parágrafo. Citado por Rubio: en *Hermenéutica y Ciencias Humanas*.

²²⁰ Husserl, E., *Crisis*, parágrafo 3-5. Citado por Rubio: en *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, nota 38 cap. 4.

²²¹ Husserl, E., *Crisis*, parágrafo 73. Citado por Rubio: en *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, nota 36 cap. 4.

²²² Husserl, E., *Crisis*, p. 302. Cfr. Ricoeur, P., “Husserl et le sens de L’Histoire”, en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, p. 297. Citado por Rubio: en *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, nota 39 cap. 4.

la reflexión da una "guía intencional" para interpretar la historia; se podría decir que la historia da la "guía temporal" para reconocer en la historia la razón infinita que combate para humanizar al hombre."²²³

Por otro lado, se rescata de Husserl el concepto de mundo-de-la-vida (*Lebenswelt*) en su función fundadora del orden de lo trascendental.²²⁴ La función trascendental de la *Lebenswelt* lleva implícito el método de la meditación regresiva sin dejar de lado que estamos "más allá" de la experiencia bruta. Lo sensible es el fundamento que en Husserl será lo ante-predicativo: una pre-síntesis que muestra que la experiencia siempre está estructurada (o tiene una estructuración primera que puede ser designada por la palabra *doxa*). Consecuentemente, si la *Lebenswelt* es el fundamento, entonces las ciencias no pueden fundamentar la realidad sobre la cual ellas trabajan. En sentido positivo, el análisis rubiano recalca que la *Lebenswelt* es un potencial de estructuración y articulación y, según lo recuerda la frase de Husserl, "la vida finalmente operante".

En resumen, con el estudio de la obra de Husserl se ha retomado el tema de las complejas relaciones entre la fenomenología y la hermenéutica. Fenomenología descrita como una explicitación de los diversos niveles de sentido: psiquismo, sociedad, cultura, etc., "que responden al esencial arraigo de todo mundo objetivo, en la subjetividad trascendental"²²⁵; esta es una explicitación que responde a las verdaderas exigencias de la subjetividad y hace "inteligible el mundo como sentido"²²⁶ pues "La fenomenología no hace otra cosa que "explicitar el sentido que este mundo tiene para todos nosotros, antes de todo filosofar (...) un sentido que puede ser descubierto, pero jamás alterado por la filosofía"²²⁷. La Fenomenología es una evidencia que se explicita y la explicación de una evidencia.²²⁸

²²³ Husserl, E., *Crisis*, parágrafo 73. Citado por Rubio: en *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, p., 66. Citado por Rubio en *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, nota 43.

²²⁴ Cfr. Ricoeur, Paul. "Conclusiones de *verité et vérification*" (Coloquio Internacional de Fenomenología – 1969), la Haya M. Nijhoff, 1974, pp. 190-207. Citado por Rubio: en *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, nota 58 cap. 4.

²²⁵ Husserl, E., *Meditaciones Cartesianas*. Parágrafo 62. Citado por Rubio: en *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, nota 59 cap. 4.

²²⁶ Husserl, E., *Meditaciones Cartesianas*, pp. 225-226. Citado por Rubio: en *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, nota 60 cap. 4.

²²⁷ *Ibid.*, 226. Citado por Rubio en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, p. 61.

²²⁸ Afirma Rubio que el proyecto propiamente hermenéutico se articula cuando preguntamos en dónde se produce esta interpretación del sentido del cual habla la fenomenología? Hacia dónde se orienta esta interpretación? Un pensamiento de Pascal no podrá ayudar: "Una villa, una campiña, de lejos es una villa, un campiña; pero a medida que uno se acerca, son casas, árboles, tejas, hojas, hierba, hormigas, patas de hormigas hasta el infinito. Todo esto es lo que se engloba bajo el nombre de campiña" (Pascal, B., *Pensamiento* (115), París, Ed. Nelson, 1934. Citado por Rubio en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, nota 62). No será la intuición lo que se engloba bajo el nombre de campiña? Y el detalle, "las patas de hormiga

Ahora bien, hasta esta parte hemos intentado recoger la reflexión y apropiación de Rubio sobre la hermenéutica. Se hace preciso ahora separar y distinguir un segundo momento en la obra que efectúa una exposición más detallada de dos autores, Heidegger y Gadamer, que iluminan profundamente el trabajo rubiano no sólo en el discurrir de la mencionada obra sino en todo su peregrinar.

4.1.2. De Heidegger a Gadamer

El pensamiento de Heidegger parte de las reflexiones husserlianas y pretenderá formular de manera más radical la máxima fenomenológica ‘a las cosas mismas’ como ‘permitir ver lo que se muestra tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo’. No obstante, se distanciará del fundador de la fenomenología en cuanto para Heidegger lo esencial de ésta es su posibilidad: posibilidad que encuentra en las *Investigaciones Lógicas*; se trata de saber “dónde y cómo se determina eso que se debe expresa como la ‘cosa misma.’”²²⁹

“Existe en estas *Investigaciones Lógicas* alguna cosa que anticipa la pregunta heideggeriana: “¿Cuál es el sentido de la pregunta que interroga por el ser?” (*Seinsfrage*). ¿Cuál es esta cosa que ha ejercido especial fascinación sobre Heidegger?”²³⁰ La pista se halla en la diferencia establecida entre intuición sensible e intuición categorial que manifestaba ante los ojos de Heidegger “su capacidad para la determinación de la ‘significación múltiple del ente.”²³¹

La diferencia entre intuición sensible e intuición categorial plantea la pregunta inicial: ¿Cómo debe entenderse el cumplimiento de los enunciados enteros, principalmente en lo que trasciende de su “materia”, es decir, de los términos nominales en el presente caso?, ¿qué es lo que da y puede dar cumplimiento a esos momentos de la significación, que constituyen la forma de la proposición como tal -a los momentos de la forma categorial a los cuales pertenece por ejemplo, la cópula?²³²

Se trata de investigar si todas las partes y formas de la significación corresponden a partes y formas de la percepción y para iniciar el análisis se toman casos de enunciados sencillos de

hasta el infinito” no será la constitución? Y no será éste el campo de la hermenéutica mientras que la intuición sigue siendo el campo de la fenomenología?

²²⁹ Heidegger, M., *Zur Sache des Denkes*. Cfr. Jacques Taminiaux, “Le regard et L’excédent”, pp. 170. (la negrita y el subrayado es nuestro). Citado por Rubio: en *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, p., 77.

²³⁰ Rubio, J., *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, p., 76.

²³¹ *Zur Sache des Denkes*, p. 82. Traduc. p., 166. Citado por Rubio en: *Hermenéutica y Ciencias humanas*, p. 77.

²³² *Ibidem.*, p. 693. Cfr. Rubio, J., *Hermenéutica y Ciencias humanas*, nota 11 cap. 5.

percepción en lo que es de fácil constatación que entre el mentar significativo y el intuir impletivo existe un paralelismo y se puede decir –propriadamente- que el significado expresa.²³³

Ahora bien, como consecuencia necesaria de estos planteamientos, se tiene que si el conocimiento es una síntesis de cumplimiento e identificación; entonces, la existencia de expresiones articuladas (los actos complejos como los llama Husserl) denuncia la existencia de un campo intuitivo no-sensible que permite que haya un cumplimiento; y bajo esta perspectiva general se reflexiona -dice Rubio- sobre lo que puede ser cosa de la percepción y cosa del significar.

Se distinguen dos componentes en los enunciados (o frases estructuradas): La materia (o lo elementos materiales) que harían referencia al cumplimiento directo en la intuición; y la (s) forma (s) que en cuanto formas significativas piden así mismo cumplimiento y no hace referencia inmediata a la percepción, de lo que se colige que no hay pues algo conforme a ella²³⁴.

“Es notorio, dice Husserl, que así como otro concepto cualquiera sólo puede surgir, esto es, sernos dado el mismo, sobre la base de un acto que ponga delante de nuestros ojos, al menos imaginativamente, alguna individualidad correspondiente a dicho concepto, así también el concepto del ser sólo puede surgir cuando se nos pone delante de los ojos, real o imaginativamente, algún ser. Si el ser vale para nosotros como el ser predicativo, ha de sernos dada alguna situación objetiva y, naturalmente, por medio de un acto que nos la dé --- acto que es análogo a la intuición sensible en sentido vulgar.”²³⁵

Ahora bien, las observaciones de Heidegger se ordenan en torno a dos ejes temáticos: el de la “analogía” entre la intuición sensible y la intuición categorial; y “el uso metafórico del “ver” en el

²³³ En orden a esclarecer los planteamientos husserlianos Rubio precisa: que en el caso de la significación propia, la significación que expresa el nombre propio, es cierto que la percepción evoca y/o hace aparecer “el objeto que mienta la intuición significativa y tal como ella lo mienta”²³³. Y no obstante, en el caso de las expresiones articuladas (en las que no hay una denominación directa) sólo hay una coincidencia parcial entre percepción y denominación (expresión). “Coincidencia parcial” quiere decir aquí que “la significación caza parcialmente con la visión del objeto aparente²³³; y dicha situación deja un segmento de la significación que no encuentra correspondencia con el fenómeno en que debe confirmarse”. Husserl, E., *Investigaciones Lógicas*, Madrid, Revista de Occidente, (s,f), pp. 695. Citado por Rubio, J., *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, nota 15 cap. 5.

²³⁴ *Ibidem.*, p. 698. Cfr. Rubio, J., *Hermenéutica y Ciencias humanas*, nota 19 cap. 5. En este plano se analiza el “es” allí donde se establecen enunciados de tipo: la ciudad es plana. Cuando decimos por dar un caso que “la ciudad es plana” se entiende que las palabras “ciudad” y “plana” hacen referencia a lo intuido pero el “es” tiene que ver con la forma y la intención de significar. La derivación necesaria en el pensamiento husserliano –expone Rubio es que el “es” no es un predicado real en el mismo sentido que lo es la palabra “ciudad” en la oración “la ciudad es plana”. (En esto Husserl ha seguido a Kant, para quien, como se sabe, el “ser no es un predicado real”. Ni es el “es o ser” algo dentro del objeto o fuera de él. Ni una idea que como la idea de juicio tiene su cumplimiento en la intuición interna de un juicio actual.

²³⁵ Husserl, op. cit: 702. Citado por Rubio, J., *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, nota 23 del capítulo 5.

ejemplo “veo el papel blanco”. El punto está en que Heidegger afirma que no es sólo que el concepto de ser surja cuando se nos pone delante (real o imaginativamente) algún ser sino que el ser “‘excede’ las afecciones sensibles”²³⁶ porque no es posible ver la substancialidad que en su inapariencia permite ver lo que aparece. Que el ser exceda las afecciones sensible ilumina el segundo tema heideggeriano, el de la doble significación del ver (el hecho de que cuando digo ‘veo el papel blanco’ no veo la substancia de la misma manera que veo el blanco²³⁷. Y como no veo la substancialidad y sin embargo digo que la veo cuando digo “Veo el papel blanco”, el ser no es simplemente un concepto o abstracción a partir de una deducción²³⁸.

“La tradición hermenéutica que hemos registrado anteriormente, se va a implantar en un nuevo suelo, metafísico, gracias al trabajo de Heidegger.”²³⁹ Heidegger va a fundamentar la constitución ontológica del comprender y esto representa una inversión radical frente a las ciencias del espíritu heredadas del s. XIX en tanto en cuanto la pregunta que “interroga por el sentido del ser” desplaza y subordina a la pregunta epistemológica.

Dice Heidegger que el ser está hoy en el olvido y, no obstante, que nos movemos en cierta comprensión del ser cuando decimos -por ejemplo- que “el papel es blanco”. Si bien se muestra cierta comprensión, no se ve que hayamos fijado en conceptos lo que el “es” significa²⁴⁰. Ahora bien, la pregunta que interroga por el sentido del ser indaga “sobre algo” (*gefragtes*), se hace desde “un punto de vista” determinado (*erfragtes*) y, tiene un “quién” que la formula (*befragtes*).

Para Rubio, las características del preguntar heideggeriano son ellas mismas “modos de ser de un determinado ente (...) que somos en cada caso nosotros mismos, los que preguntamos”²⁴¹. El ente que articula la pregunta que interroga por el ser es el *Dasein* (ahí-del-ser), el lugar de la mostración del ser. De modo que el yo implicado es un yo soy (y no un yo pienso); y, paralelamente, la situación de la pregunta está determinada (como modo de ser de un ente) por aquello por lo que se pregunta en él por el ser”.²⁴² En consecuencia, hay una cierta prioridad del *Dasein* frente al ser, prioridad “óptica” mezclada con prioridad “ontológica” y “La comprensión del ser es una determinación del *Dasein*”.

²³⁶ *Zur Sache des Denkens*, p. 313. Citado por Rubio, J., en: *Hermenéutica y Ciencias humanas*, nota 25 cap. 5. Cfr. *Hermenéutica y Ciencias humanas*, p. 82-83.

²³⁷ Con este uso metafórico del ver Heidegger ve que el ser se libera de su fijación en el juicio.

²³⁸ *Zur Sache des Denkens*, p. 315-ss. Citado por Rubio, J., *Hermenéutica y Ciencias humanas*, p.27.

²³⁹ Rubio, J., *Hermenéutica y Ciencias humanas*, p., 84.

²⁴⁰ ST, p. 15. Citado por Rubio en *Hermenéutica y Ciencias Humanas*.

²⁴¹ ST, p. 17. Cfr. Rubio, J., *Hermenéutica y Ciencias Humanas* nota 33 cap. 5.

²⁴² *Ibidem*

“Así Heidegger recrea la distinción y la oposición entre el “fundar” epistemológico y el “fundamentar” ontológico: sería una cuestión epistemológica (y a esto dedica el párrafo 3) si el problema fuera aquel de los conceptos de base que regulan los objetos de “regiones” particulares”. “Pero la tarea de la filosofía va “más allá” –según Heidegger. “La tarea de la filosofía es determinar los conceptos fundacionales que determinan la comprensión previa de la región ofreciendo así la base de toda investigación.” Cuando se dice conceptos fundamentales aquí se está haciendo referencia a las “determinaciones en las cuales se alcanza el dominio de cosas que sirve de base a todos los objetos temáticos de una ciencia...”²⁴³.

Con esto, la fenomenología lucha contra la pretensión de poner en primer lugar las cuestiones de método antes de la investigación sobre la “cosa misma”. Se trata de subordinar el método a la “cosa”. Esto es lo que Heidegger retiene de la fenomenología de Husserl: la famosa divisa de Husserl “a las cosas mismas” es comprendida como una recusación contra toda pretensión de someter las cosas a una metodología que determinaría la investigación. Por esta razón el párrafo 7 de *Ser y Tiempo* va a desarrollar de una manera no idealista y no trascendental (en sentido neo-kantiano) la fenomenología.

La razón de la fenomenología entonces es manifestar que “El fenómeno es “lo que se muestra en sí mismo”, lo patente, y en ningún momento el objeto regulado por el método²⁴⁴; y el *logos* deberá mostrar, hacer patente, permitir ver algo mostrándolo (*apophansis*). La vuelta de Heidegger a Aristóteles aquí merece una mención: es el concepto de discurso apofántico el que refiere a un <hablar> que “permite ver”. “En el habla si es genuina, debe sacarse lo que se habla de aquello de que se habla...”²⁴⁵.

Heidegger nos ha dicho hasta aquí que la filosofía sólo es posible como fenomenología; nos ha dicho que “detrás” de los fenómenos no hay nada pues fenómeno es lo que está oculto (y no lo que oculta)... el ser de los entes²⁴⁶; y, finalmente, nos ha dicho que esta fenomenología es

²⁴³ ST, p. 20 Cfr. Martín Heidegger, “Época de la imagen del Mundo”, en: *Sendas Perdidas*, Bs. As., Losada 1969. Citado por Rubio, J., en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas*.

²⁴⁴ ST, pp. 37-49. En Heidegger la palabra fenómeno tiene tres sentidos: a). Lo que se muestra a sí mismo; b). Lo que parece ser, lo que parece; c). Lo que es manifestación de algo que no se muestra a sí mismo. Estos sentidos distintos están íntimamente relacionados y fundados en primer sentido. Citado por Rubio, J., en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, nota 42 cap. 5.

²⁴⁵ ST, p. 43. Citado por Rubio, J., en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas* nota 43 cap. 5.

²⁴⁶ Rubio, J., *Hermenéutica y Ciencias humanas*, cap. 5 p. 90.

hermenéutica.²⁴⁷ En este orden de ideas, esta hermenéutica no es una reflexión sobre las ciencias del espíritu como en el siglo XIX, sino que es la explicitación, la mostración del suelo ontológico sobre el cual las ciencias del hombre se pueden edificar.

Tal es la primera inversión operada por *Ser y Tiempo*; inversión que reclama una segunda. En Heidegger, antes de que el “yo” se constituya en “sujeto” para un “objeto”, existe un modo de ser (un fenómeno global) que los abarca a ambos. Para Heidegger “Mundo” es el momento constitutivo de un ser-ahí y la expresión “ser-en-el-mundo”, da a entender que el hombre no se encuentra a sí mismo como un ente factico ya dado en medio de los demás sino que mora, siempre con anterioridad a cualquier relación con lo ente...”.²⁴⁸

Según el análisis rubiano en Heidegger el problema del mundo toma el lugar del problema de la comprensión del otro en autores como Dilthey y aún Husserl. Es decir que Heidegger radicaliza la separación entre lo psicológico y lo fenomenológico.

La des-psicologización: Heidegger desarrolla una segunda etapa del proceso de “mundanización” del comprender en la que aborda la teoría del signo y la significación dentro del ámbito de “mundaneidad del mundo”. Allí parte de nuestra orientación en el mundo y del hecho de que lo que encontramos tenga el carácter de “servir para” y de ser un “Ser a la mano”. “Esta es la manera original de darse las cosas con las cuales tenemos que ver. El sentido del utensilio radica en su ser “para” y no en su ser dado sin finalidad insertado dentro de coordenadas matemáticas.”²⁴⁹ Dicho esto, Heidegger colige que el sentido primario de la percepción sea orientarse en el mundo, el conocimiento científico o pragmático es sólo derivado en tanto las relaciones lógicas están precedidas de referencias prácticas.

En este marco (o estructura de la mundaneidad) se explicita la teoría del signo: “La señal es un útil...” afirma Heidegger²⁵⁰. El carácter de relación de estas relaciones del referir lo consideramos

²⁴⁷ Comenta Ricoeur: “Entre dejar ver y de-velar, Heidegger, descubre una relación estrecha (...); el fenómeno está oculto por todo aquello que “lo recubre” y lo “disciplina”; y en tanto se debe ir más allá de las disimulaciones que oscurecen la mostración del fenómeno la fenomenología es hermenéutica. Ricoeur, Paul, *Cours sur l’herméneutique*, p. 102. Citado por Rubio, J., *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, nota 46 cap. 5.

²⁴⁸ Gutiérrez, Carlos B., “El Neokantismo como punto de partida de la Filosofía de Heidegger”, citado por Rubio en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, Op. Cit., nota 49 cap. 5.

²⁴⁹ Gutiérrez, Carlos B., art. Cit., p. 63. Cfr. Rubio, J., *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, nota 56 cap. 5.

²⁵⁰ ST, p. 90-103. Cfr. Rubio, J., *Hermenéutica y Ciencias Humanas* p. 94, nota 57 cap. 5.

como un “significar”. El todo de relaciones de este significar lo llamamos significatividad.²⁵¹ En este horizonte se despliegan las categorías situación, comprensión, interpretación dentro de *Ser y Tiempo* bajo el título de “La constitución existencial del ahí”²⁵². Los caracteres del “ahí” salen a flote mediante un análisis existencial porque antes que cualquier otra cosa son modos existenciales del ser.

La situación: “situación” dice “Encontrarse”, referencia el sentimiento de estar o “encontrarse” (de algún modo); “ahí” por su parte, refiere de manera ideal el Ser-en-el-mundo²⁵³, esa existencia de la situación ontológica previa a todo acto de habla, texto, referencia lingüística; el hecho de tener suelo²⁵⁴ y/o ser víctima de una situación. La estructura del *Dasein* revela que no hay una mirada de “sobre vuelo”, que siempre que conocemos lo hacemos “desde alguna parte” o desde alguna tradición. Heidegger pone en lo ontológico el fundamento de la misma objetividad.

La Comprensión: En el párrafo 31 de *Ser y Tiempo* se desarrolla (el tema de) la comprensión como “poder ser”²⁵⁵ o rasgo en el que “reside existencialmente la forma de ser del *Dasein*; comprender es crear proyectos de orientación en cuanto esencialmente determinados por el encontrarse ya sumergido en determinadas posibilidades. El “poder ser” en cuanto es el que él es, ha dejado pasar de largo otras posibilidades y, sin embargo, se da a las posibilidades de su ser: lo que quiere decir que el “ser-ahí” es posibilidad entregada a la responsabilidad de sí misma:²⁵⁶ es “la conjunción de estar-situado y de proyectar-se forman el acto de la comprensión”.

Ahora bien, la primera función de la comprensión es aprehender “una posibilidad de ser”²⁵⁷ a partir de un estar-situado y un proyectar-se. Se trata de una posibilidad “amarrada” y no de una posibilidad soberana. “La proyección acentúa la situación como la significatividad el mundo.”²⁵⁸

²⁵¹ ST, p. 101-102. Cfr. Rubio, J., *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, nota 59 cap. 5.

²⁵² ST. P. 151-185. Cfr. Rubio, J., *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, nota 61 cap. 5.

²⁵³ Existe un empobrecimiento al traducir la expresión heideggeriana por el término situación: *Sich-befinden* es encontrarse, sentirse a sí mismo encontrándose en tal o cual situación existencial. Se trata de parámetros situados en el propio despliegue existencial. Citado por Rubio, en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, nota 63 cap. 5.

²⁵⁴ ST, párrafos 29-30. Citado por Rubio, J., en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas* p. 96. Nota 64 cap. 5.

²⁵⁵ ST, p. 161. Citado por Rubio, J., en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas* nota 66 cap. 5.

²⁵⁶ ST, p. 162. Citado por Rubio, J., en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas* nota 67 cap. 5.

²⁵⁷ ST, p. 163. Paul Ricoeur, *Cours sur...*, p. 108. Cfr. Rubio, J., *Hermenéutica y Ciencias Humanas* nota 68 cap. 5.

²⁵⁸ Rubio, J., *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, p. 97

La interpretación: El desarrollo de la comprensión o de las posibilidades proyectadas en el comprender es aquí apropiación o interpretación²⁵⁹. La comprensión funda la interpretación que para Heidegger es explicitación (*Auslegung*) y/o desarrollo (de la comprensión) que la hace devenir ella misma (sin transformarla en otra cosa)²⁶⁰. En Heidegger, dado que la interpretación de las cosas precede la interpretación de los “textos”, la interpretación se analiza “sobre la base del comprender el mundo, pero en el modo de su genuinidad.”²⁶¹ Una interpretación es una aprehensión de algo dado que se lleva a cabo con supuestos²⁶²: la referencia que la interpretación hace explícita, el “en tanto que” que se añade a la cosa que va a ser empleada en tal o cual uso.

A partir de esta referencialidad natural de las cosas se estructura la enunciación. La exégesis del útil permite encontrar la estructura del “previo” de la anticipación que después nos permitirá hablar del círculo hermenéutico. Sobre la referencia (o “destino”) como fondo se destaca la comprensión local o puntual que se apropia del fondo implícito que se convierte en “punto de vista”; esto se verá en el análisis del sentido.²⁶³

Sentido: Cuando los entes intramundanos son descubiertos en un mismo momento con el ser del ‘ser ahí’, han venido a ser comprendidos, adquieren ‘sentido’, pero lo comprendido no es, tomadas las cosas con rigor, el sentido, sino los entes o el ser. Los cuatro elementos de la estructura del sentido son: el aspecto de totalidad, el aspecto formal de la articulación, un aspecto de anticipación (“aquello en lo que se apoya...”) y por último el aspecto existencial: “Sentido sólo tiene el ‘ser ahí’, en tanto que ‘el estado de abierto’ del ‘ser en el mundo’ puede ‘llenarse’ con los entes que cabe descubrir en ese estado²⁶⁴; también sólo él puede carecer de sentido. Se llega al aspecto circular propio del ser-en-el-mundo. El aspecto circular de la comprensión y del sentido

²⁵⁹ ST, p. parágrafo 32-33. Citado por Rubio, en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas* nota 73 cap. 5.

²⁶⁰ Paul Ricoeur, *Cours sur...*, p. 110. Cfr. Rubio, J., *Hermenéutica y Ciencias Humanas* nota 74 cap. 5.

²⁶¹ Así todo el primado de la teoría del conocimiento es definitivamente subvertido. Esta subversión se manifiesta en la estructura del parágrafo 32 de *Ser y Tiempo*. ST, p. 166. Citado por Rubio en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, nota 75 cap. 5.

²⁶² *Vor* es el prefijo “pre” y permite un juego de palabras en el alemán: *Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff*: literalmente se traduciría como lo que se tiene previamente como dato y proyecto; lo que se prevé el modo como se proyecta encarar el tema o los conceptos desde los que se pretende acercarse a él. Cfr. *Verdad y Método*, p. 332. Citado por Rubio en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas* nota 77 cap. 5.

²⁶³ ST, p. 169. Citado por Rubio, en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas* p. 100. Y también mirar nota 79.

²⁶⁴ ST, p. 170. Citado por Rubio, J., en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas* nota 81 cap. 5.

resulta de esta mutua referencia entre la comprensión del mundo y la comprensión de la existencia.²⁶⁵

Círculo hermenéutico: dado que toda interpretación entraña ya una comprensión de lo que ha de interpretar, hay un círculo vicioso que sólo se podría eliminar si elimináramos ‘a priori’ del círculo del comprender para entrar en el ámbito del conocimiento riguroso²⁶⁶ pero, no obstante, catalogar de vicioso este círculo y pretender evadirlo significa equivale a no entender que la raíz del comprender es entrar en el círculo del modo justo” y no salir de él.²⁶⁷ Pues el “círculo” del comprender es inherente a la estructura circular del ser ahí; es un existencial del *Dasein*.²⁶⁸

El lenguaje propiamente dicho: Aunque la filosofía de Heidegger no es una filosofía del lenguaje se llega a este tema a partir de la triada “situación, comprensión e interpretación” en tanto el sentido es expresable y puede llegar al discurso. El sentido, dice Rubio, tiene un aspecto formal y este aspecto formal es lo articulable de la comprensión. Esta nueva etapa (párrafo 33) se inicia con el estudio de la proposición y/o el enunciado. Aquí Heidegger retoma los problemas clásicos del juicio como lugar de la verdad.

La Proposición: A Heidegger le interesa mostrar la filiación de la proposición y analiza sus sentidos arrancando de la noción de *apofansis*: que revela la proposición como mostración o indicación. La mostración pone el énfasis en el ente que se designa y la predicación se piensa como “limitación” o “restricción”: al descubrimiento sigue la determinación. La predicación se vuelve así como el segundo sentido de la proposición.²⁶⁹

Finalmente, en Heidegger la comunicación se articula haciendo notar el momento de referencia “al otro”: se resalta que el hacer ver, es hacer ver en común: es “co-permitir-ver” o “hacer común al otro ente indicando su determinación”. Lo cual quiere decir que el enunciado puede ser

²⁶⁵ *Ibidem.*, p. 112-113. Citado por Rubio, J., en: *Hermenéutica y Ciencias humanas*, nota 83 cap. 5.

²⁶⁶ ST, p., 171; 343. Citado por Rubio, J., en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas* nota 84 cap. 5.

²⁶⁷ ST, p. 171. Citado por: Rubio, J., *Hermenéutica y Ciencias Humanas* nota 85 y 86 cap. 5.

²⁶⁸ “Es entonces función de una ontología fundamental hacer aparecer la estructura que aflora en el plano metodológico bajo las apariencias del círculo; Heidegger llama a esta estructura pre-comprensión; más uno se engañaría por completo si persistiese en describir la pre-comprensión en los términos de la teoría del conocimiento, es decir, una vez más, en las categorías del sujeto y del objeto; las relaciones de familiaridad que es posible tener, por ejemplo, con un mundo de útiles pueden darnos una idea de lo que puede significar lo adquirido previamente a partir del cual me oriento hacia las cosas; este carácter de anticipación pertenece a la manera de ser de todo ser que comprende históricamente...”. Esta anotación se corresponde con la cita o nota 88 que aparece como la cita 85: Ricoeur Paul, *The Task of Hermeneutics*, p. 123.

²⁶⁹ ST, p. 172. Citado por Rubio, J., en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas* nota 89 cap. 5.

trasmitido. Hace notar Rubio Heidegger nos recuerda que la comunicación tiene la posibilidad de embozar, ocultar o distorsionar lo indicado en la proposición.

Las discusiones a este respecto surgen a propósito de la proposición como predicación o juicio; y la filosofía del juicio se constituye en lugar del olvido del ser. Rubio es claro al mostrar que en Heidegger “la proposición como juicio” es un modo derivado y, por tanto, derivado es el “modo hermenéutico-existencial del modo apofántico de la proposición.”²⁷⁰ En palabras de Rubio:

“... el interpretar no es formalmente ni primordialmente un enunciar, a su vez la proposición “tiene necesariamente sus fundamentos existenciales en el ‘tener’, el ‘ver’, y el ‘concebir’ previos” (*Vor*). La proposición no puede negar esta procedencia ontológica. Pero hay algunas modificaciones, que Heidegger analiza, que promueven el paso de lo ontológico a lo lógico-proposicional y que, a su vez, reducen lo ontológico a lo meramente proposicional. Así por ejemplo, el “tener previo” se convierte en el “sobre qué” de la proposición. El “ver previo” se restringe al “como” de la proposición, que se mueve en plano de la mera representación. Esta reducción del momento ontológico al lógico marca toda la historia del logos hasta llegar al cálculo y a los formalismos. El “es” deviene “copula”. Pero de lo que se trata es de enraizar una vez más lo hermenéutico en lo apofántico como lo intentó Aristóteles; la lógica de la proposición, en la comprensión del *Dasein*.”²⁷¹

El Discurso (die Rede): Rubio llega finalmente al párrafo 34 y el tema del discurso después de haber preparado terreno con la triada situación, comprensión, interpretación; y por esto decimos que el tema del discurso es, de algún modo, terminal; pero, no obstante, es también un tema co-originario porque “el discurso tiene sus raíces en la estructura existencial del “estado de abierto” del *Dasein*”: “El hecho de que ahora y no antes se haga tema del lenguaje pretende indicar que este fenómeno tiene sus raíces en la estructura existencial del “estado de abierto” del “*Dasein*”. El fundamento ontológico existencial del Hablar es el Decir”.

Ahora bien, si el decir es tan original existencialmente como el encontrarse y el comprender,²⁷² el discurso no solamente está derivado de la comprensión sino que es el medio en el cual la comprensión se despliega: pues hablar es articular significativamente la comprensión²⁷³. El discurso es tan primitivo como la situación y la comprensión, mas la significación lógica de éste depende de la constitución existencial del *Dasein* (la situación y la comprensión). La relación de estos temas con la hermenéutica de los textos se encuentra en el análisis estructural y el análisis de la pareja escuchar-callar.

²⁷⁰ ST, p. 177. Cfr. Rubio, J., *Hermenéutica y Ciencias Humanas* nota 90 cap. 5.

²⁷¹ ST, p. 176-178. Citado por Rubio en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, p., 105, notas 91-93 del capítulo 5.

²⁷² ST, p. 180. “Aristóteles fue el primero en hacer en la Retórica una “Hermenéutica” sistemática de la cotidianidad del ser uno con otro”. Cfr. Gadamer, H-G., *Heidegger et le langage de la Métaphysique*, p. 7-ss. Citado por Rubio, en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas* nota 94 cap. 5.

²⁷³ *Hermenéutica y Ciencias humanas*, Cfr. P. 105.

Del análisis estructural o la articulación del decir y el comprender: el decir engloba los fenómenos del enunciar o hablar que siempre es un hablar “sobre”, que comunica mediante lo hablado y que tiene el carácter del “expresarse”. “Lo expresado es justamente el modo de encontrarse [...], la comunicación de las posibilidades existenciales del encontrarse, es decir, el abrir la existencia”. El paso del decir al hablar está marcado por el hecho de que el decir, denota la constitución existencial y, el hablar, el aspecto mundano y/o empírico de esta constitución.

La pareja escuchar-callar alude “la relación del hablar con el comprender”, hace notar que “El oír es constitutivo del hablar”, que comprender es escuchar y “mi primera relación con el logos no es el producirlo sino el recibirlo.”²⁷⁴ Pero, escuchar es también “dejar decir”, dice Rubio; a propósito, señala que el verdadero silencio es aquel que ‘anda oyendo’ y que sólo aquel que ya comprende puede ‘estar pendiente’,²⁷⁵ “Quien calla... puede dar a entender”.

Escuchar-callar: la serie enunciar-hablar-decir depende de la triada situación-comprensión-interpretación²⁷⁶ y constituyen el tema del que Rubio se ocupa a continuación; quiere mostrar Rubio que la noción de “situación” se complementa con la de “pertenencia” en cuanto arraigo o pertenencia al ser cuya contrapartida es la privación del señorío de la conciencia.²⁷⁷ Esto quiere decir que cuando la palabra habla, descubre no solamente el sentido de los seres sino el sentido del ser en cuanto tal y allí somos enfrentados al acontecimiento de la palabra: “yo no dispongo de nada, no me impongo, no soy más el amo. En esta situación de privación del señorío es en donde reside el origen simultáneo de la obediencia y la libertad. /.../ Esta “obediencia (correspondencia)” implica una co-rrespondencia (*zugehören*).”²⁷⁸

Y, añade Rubio que, esta pertenencia que es auténtica revelación hecha patente en el silencio, es obediencia que permite pensar en el origen mismo de la existencia (...) “Eros” fundamental que engendra una serie de sentimientos que no admiten ninguna satisfacción finita y que nos manifiestan la infinitud de nuestra existencia. Rubio cree que Heidegger hace una importante contribución a la tarea de construir una reflexión como apropiación de nuestro deseo de ser y

²⁷⁴ ST, p. 183. Citado por Rubio en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, nota 96 cap. 5. También, Heidegger, Martín. “Identité et Différence”, en *Questions I*. París, Gallimard, 1968, pp. 257-276, especialmente, p. 265. Citado por Rubio en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, nota 97 del capítulo 5.

²⁷⁵ ST, p. 182-185. Citado por Rubio en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, nota 98 del capítulo 5.

²⁷⁶ Ricoeur, Paul. *Cours sur...*, p. 118-ss. Citado por Rubio, en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, nota 99 del capítulo 5.

²⁷⁷ Ricoeur, Paul. *Le conflit des interprétations*, p. 441. Citado por Rubio en: *Hermenéutica y Ciencias humanas*, nota 101 del capítulo 5, p. 108.

²⁷⁸ Ricoeur, Paul. *Le conflit des interprétations*, p. 441. Citado por Rubio en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas* nota 103 cap. 5.

esfuerzo por existir y que da sentido a la expresión "yo soy". El *Logos* en la medida que hace posible que el hombre surja como un ser que interroga por el ser es la fuente poética de la libertad. La poesía remite a un habitar o estar primordial que se apropia como lo hace el poeta.²⁷⁹ La experiencia hermenéutica está enraizada en la palabra que tiene algo que decir y se aleja de los significados convencionales para aproximarse a las palabras con las que se puede comunicar al otro."²⁸⁰

La obra de **Gadamer** viene a coronar el estudio histórico de la hermenéutica de Rubio y es importante porque reanuda la relación entre Ontología y Epistemología. En *Verdad y Método* Gadamer procede de la praxis concreta de las ciencias y la reflexión sobre el método (el procedimiento controlable y la falsabilidad) para intentar ofrecer una aportación mediadora entre la filosofía y la ciencia.²⁸¹

Gadamer parte de la problemática de la tradición alemana de las Ciencias del Espíritu y de los planteamientos heidegerianos para superar la orientación unilateral hacia el *factum* de la ciencia y "descubrir las implicaciones ontológicas que existen en el concepto técnico" de ciencia.²⁸² Tales implicaciones revelan que la ciencia incorpora condiciones de verdad que no están en la lógica de la investigación sino que le preceden.²⁸³ Esto será determinante para la teoría de la ciencia que deberá asumir la conciencia de sus límites.

La auto-comprensión técnica de la ciencia referida comporta una distanciaci3n que rompe con los v3nculos de pertenencia del discurso cient3fico y produce la alienaci3n que hace posible que se sostenga la objetividad de las ciencias humanas. La hermenéutica viene entonces a aportar el componente crítico que le pondría límite a la fascinaci3n por el metodologismo técnico de la ciencia al dar lugar a la pregunta: "¿en qué medida es el método garante de verdad?".

Para Rubio, Gadamer desarrolla este debate entre distanciaci3n alienante y pertenencia en tres ámbitos de la experiencia hermenéutica: el estético, el de la histórica y el del lenguaje.²⁸⁴ Pero,

²⁷⁹ *Ib3dem.*, p. 456. Citado por Rubio, en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas* nota 104 cap. 5.

²⁸⁰ Gadamer, H-G., *Le problème herménétique...*, p. 18. Citado por: Rubio, en: *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, nota 107 cap. 5.

²⁸¹ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, p. 642. Citado por Rubio en *Hermenéutica y ciencias humanas*.

²⁸² Con esto, pretende Gadamer lograr el reconocimiento teórico de la experiencia hermenéutica.

²⁸³ Gadamer, *Verdad y Método*, p. 642. Citado por Rubio, en: *Hermenéutica y Ciencias humanas*.

²⁸⁴ Ricoeur, Paul, *Herménétique et critique des idéologies*, Roma, *Instituto di studi Filosofici*, 1973, p., 27-ss. Citado por Rubio en: *Hermenéutica y Ciencias humanas*, p., 114.

será la noción de “juego” y el tema del “prejuicio” lo que justificará el interés de Rubio en la obra gadameriana y, por tanto, nuestro recorrido por lo que antecede al juicio y el juicio mismo.

El discurso gadameriano tiene aspiraciones de universalidad pero un punto de partida concreto; por tanto, la universalidad que inscribe no es abstracta sino que está centrada en las experiencias privilegiadas de un investigador. Gadamer toma el tema de la teoría de las Ciencias del Espíritu para otorgarle un nuevo y más amplio fundamento: la experiencia del arte; en este contexto retoma de Dilthey la noción de “conciencia histórica”.²⁸⁵

El Prejuicio, que desde la Ilustración significó “juicio falso”, se revela ahora en su carácter primero y fundamental, como “juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes” y que en virtud de su anterioridad puede ser valorado positivamente o negativamente.²⁸⁶ Rubio cree que tanto el prejuicio como la razón son fundamentales para una filosofía crítica y del juicio; y, no obstante, dado que fue una filosofía del juicio la que se alzó como modelo para la filosofía de la objetividad, elevando el juicio a clave para entender las filosofías y haciendo del método la clave de la relación con los seres y con el ser”, el prejuicio quedó relegado.²⁸⁷

La filosofía crítica de Gadamer, que invita a reconstruir el sentido del prejuicio,²⁸⁸ toma el objetivo de la filosofía romántica y se apoya en Heidegger pues: “Solamente una inversión fundamental que subordine la teoría del conocimiento a la ontología fundamental hace aparecer el sentido de la pre-estructura del comprender que está a la base como condición de la restauración del prejuicio”.²⁸⁹

Gadamer retoma la noción de círculo hermenéutico de Heidegger (que en modo alguno es círculo vicioso o permisible) como portador de una posibilidad positiva del conocimiento más originario en cuanto asegura la elaboración del tema científico desde la cosa misma no dejándose imponer ni la posición ni la previsión ni la anticipación.²⁹⁰ Esta posibilidad positiva del

²⁸⁵ Gadamer, H-G., *Rhétorique, herménétique et critique*, p. 208-ss. Citado por Rubio en: *Hermenéutica y Ciencias humanas*.

²⁸⁶ *Verdad y Método*, p., 338-ss. Citado por Rubio en: *Hermenéutica y Ciencias humanas*.

²⁸⁷ Rubio, J., *Hermenéutica y Ciencias humanas*, p., 117.

²⁸⁸ Rubio, J., *Hermenéutica y Ciencias humanas*, p., 117.

²⁸⁹ Gadamer toma el objetivo de la filosofía romántica aunque reconoce que ésta sólo lograra invertir la valoración del *Mythos* y el *Logos*.

²⁹⁰ Heidegger, *Ser y Tiempo*, p., 171. Gadamer, *Verdad y Método*, p. 332-ss. Citados por Rubio en: *Hermenéutica y Ciencias humanas*, nota 14 del capítulo 6, p. 118.

conocimiento, según Gadamer, describe la forma de realizar la interpretación comprensiva orientando la mirada a la cosa misma que, en el caso del filólogo, es el texto con sentido (que trata a su vez de las cosas).

El siguiente paso que dará Gadamer, es pasar al parágrafo 63 de *Ser y Tiempo* que desplaza el problema de la interpretación al problema de la temporalidad: este giro considerará el poder-ser integral del *Dasein* que se atestigua en los tres éxtasis temporales.²⁹¹

Ahora bien, en Gadamer se distinguen tres momentos en la reflexión hermenéutica: a) una fenomenología del prejuicio, la tradición y la autoridad, b) una interpretación ontológica de esta secuencia apoyado en la categoría "conciencia histórica efectual (o conciencia expuesta a los efectos de la historia) y, finalmente, c) la derivación de las consecuencias epistemológicas "meta-críticas": que es momento en que Gadamer explica por qué una crítica exhaustiva de los prejuicios es imposible.

A) Fenomenología del prejuicio, tradición y autoridad: Gadamer propone un análisis fenomenológico para hacer notar que la esencia del prejuicio, la tradición y la autoridad es ser "componente esencial del comprender humano" por su carácter finito e histórico:

"Si se quiere hacer justicia al modo de ser finito e histórico del hombre es necesario llevar a cabo una drástica rehabilitación del concepto del prejuicio y reconocer que existen prejuicios legítimos. Con ello se vuelve formulable la pregunta central de una hermenéutica que quiera ser verdaderamente histórica, su problema epistemológico clave: ¿en qué puede basarse la legitimidad de los prejuicios?"²⁹²

Gadamer argumenta que el prejuicio contra el prejuicio procede de un resentimiento contra la autoridad a la que se asocia históricamente la violencia, la dominación, el uso de la razón, la obediencia ciega y el "dogma" olvidando la posibilidad crítica que de él se desprende.²⁹³ Pero el prejuicio se funda propiamente en un acto de conocimiento y reconocimiento mediante el cual se acepta el juicio de una autoridad reconocida. Este reconocimiento del prejuicio, la tradición y la autoridad puede estar amparado en la aceptación de que el otro, la autoridad, está por encima de uno en juicio y perspectiva:

²⁹¹ Rubio, J., *Hermenéutica y Ciencias humanas*, p., 118.

²⁹² Ricoeur, art. cit., citado por Rubio, en: *Hermenéutica y Ciencias humanas*, p., 120.

²⁹³ Gadamer, *Verdad y Método*, p. 345. Citado por Rubio en: *Hermenéutica y Ciencias humanas*, nota 20 del capítulo 5.

“Este sentido rectamente entendido de la autoridad no tiene nada que ver con una obediencia ciega de comando. En realidad no tiene nada que ver con la obediencia sino con conocimiento. La autoridad reposa sobre el reconocimiento y en consecuencia es una acción de la razón misma que se hace cargo de sus propios límites.”²⁹⁴

Enfatiza Rubio que si la autoridad puede dar órdenes y encontrar obediencia es porque lo que dice se reconoce como cierto y, sin embargo, lo más razonable será siempre saber que todo conocimiento (atisbo) es limitado; y reconocer que una autoridad sólo es capaz de un mejor atisbo.²⁹⁵ En el contexto rubiano, es de capital importancia que la tradición es propiamente el ente anónimo que posee autoridad: por tanto, debe ser captada, asumida y sostenida; todos estos procesos requieren un acto de la razón... “un acto tan libre como la innovación.”²⁹⁶

“Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima”; ciertamente la tradición tiene una autoridad y en virtud de esto determina a los individuos concretos a actuar como determina la educación; pues “Las costumbres se adoptan libremente, pero ni se crean por libre determinación ni su validez se fundamenta en ésta”. En consecuencia no se debe establecer una oposición tajante entre tradición y razón; se debe entender, si, que la tradición “es siempre un momento de la libertad y de la historia”. Pero, no solamente esto, sino que “la tradición más auténtica y venerable no se realiza, naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo ya está dado, sino que necesita ser afirmada, asumida, cultivada”. Hay que decir también que “la conservación representa una conducta tan libre como la transformación y la innovación”.

A los ojos de Rubio, Gadamer reprocha la oposición entre autoridad y razón sin repetir la polémica entre el Romanticismo y las Luces; para él, claramente, recibir la autoridad es un momento posterior a aquel en que se juzga el conocimiento y el reconocimiento de ésta.

B) Ontología: “Conciencia expuesta a los efectos de la historia”: La idea de *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* o de ‘la conciencia expuesta a la historia y a su acción de una manera tal que no se puede objetivar esta acción de la historia sobre nosotros en la medida en

²⁹⁴ Rubio, J., *Hermenéutica y Ciencias humanas*, p., 121.

²⁹⁵ *Ibíd.*, p. 122.

²⁹⁶ Cfr. Paul Ricoeur, “Ethics and Culture”, en *Philosophy Today*, 1973, 2/4., 153-165, especialmente la página 155. Cfr. Hans-Georg Gadamer, “Le problème herméneutique”, en *Archives de Philosophie*, 1970, 33, 3-27. Cfr. Jean Ladrière. *El reto de la racionalidad*, Salamanca, Unesco-Sígueme, 1978. PP, 167-195. Citados por Rubio en: *Hermenéutica y Ciencias humanas*, p., 123.

que esta eficacia hace parte del sentido en tanto que fenómeno histórico', ²⁹⁷ contribuye también en el pensar de Rubio y es desglosada por Gadamer en varios momentos: (1) La "conciencia de la historia efectual": es la conciencia de la situación hermenéutica o conciencia de la tensión entre lo extraño y lo familiar que puede resultar la tradición: el 'estar en situación', estar situado, que se pertenece a una situación que no podemos objetivar y, respecto a la cual, no podemos separarnos totalmente:

"Todo saberse procede de una 'predeterminación histórica que podemos llamar con Hegel 'sustancia' en la medida que limita toda posibilidad de comprender una tradición en su *alteridad* histórica, así la hermenéutica filosófica debe asumir las tareas de la "fenomenología del espíritu" de Hegel porque en toda subjetividad se muestra la sustancialidad que la determina."²⁹⁸ Gadamer se enfrenta con esta distinción a "la distancia" o la ilusión de "distancia histórica" para recuperar la "alteridad del pasado". Esta alteridad es desarrollada al abordar el tema de la experiencia hermenéutica."²⁹⁹

Gadamer recorre la historia de la categoría "experiencia" desde la concepción aristotélica hasta la Ciencia moderna y subraya el concepto hegeliano de ésta³⁰⁰ en el horizonte dialéctico que la hace una parte de la esencia histórica del hombre. La dialecticidad de la experiencia destaca ante todo que ésta es "aprender del padecer"³⁰¹: "Es experimentado en el auténtico sentido de las palabras aquél que es consciente de esta limitación, aquel que sabe que no es señor ni del tiempo ni del futuro; el hombre experimentado reconoce los límites de toda previsión y la inseguridad de todo plan."³⁰²

Ahora bien, a partir del análisis de la experiencia se relaciona la experiencia hermenéutica en su vínculo con el lenguaje: "La experiencia hermenéutica está unida a la *tradición* y esta tradición es un lenguaje, esto es 'habla por sí misma como lo hace un tú'."³⁰³

²⁹⁷ En palabras del propio Gadamer: "conciencia determinada por un devenir histórico real, de tal manera que no tiene libertad para situarse..."; y, también, conciencia de que debemos hacernos conscientes de la acción que ejerce sobre nosotros el pasado. Por otra parte, conciencia de que el pasado nos obliga a tomarlo en cuenta y a asumir de cualquier forma su verdad" (Gadamer, *Kleine Schriften*). Citado por Rubio, en: *Hermenéutica y Ciencias humanas*, p. 123-124, y nota 27 del capítulo 6.

²⁹⁸ Gadamer, *Verdad y Método*, p. 372. Citado por Rubio, en: *Hermenéutica y Ciencias humanas*, p. 124.

²⁹⁹ *Ibíd.*, p. 421-439. Citado por Rubio, en: *Hermenéutica y Ciencias humanas*, p. 124.

³⁰⁰ Rubio, *Hermenéutica y Ciencias humanas*, p., 126.

³⁰¹ Se pone el énfasis no sólo en que nos "hacemos sabios a través del daño y del desengaño", sino en que la experiencia es, "experiencia de la finitud humana". Gadamer, *Verdad y Método*, p. 432. Citado por Rubio en: *Hermenéutica y Ciencias humanas*, p. 124.

³⁰² Gadamer, *Verdad y Método*, p. 433. Citado por Rubio, en: *Hermenéutica y Ciencias humanas*, p. 124.

³⁰³ *Ibíd.*, 434. Citado por Rubio, en: *Hermenéutica y Ciencias humanas*, p. 126.

El modelo de comunicación entre el yo y el tú brinda a la hermenéutica la posibilidad de retomar la alteridad del pasado: una alteridad que se me muestra como apertura (tal como el Otro).

“Así como la relación entre el yo y el tú no es inmediata sino reflexiva, según nos lo recuerda la Fenomenología del Espíritu de Hegel, la conciencia histórica tiene noticia de la alteridad del otro y de la alteridad del pasado, igual que la comprensión del tú tiene noticia del carácter personal de éste.”³⁰⁴

(2) La ‘situación-pro-yecto’ hace patente que no hay un sobre-vuelo ni una panorámica sino, un horizonte, que es la panorámica más amplia que puede alcanzar el que comprende. Y, consecuentemente, si hay horizonte hay una situación que determina una posición que limita las posibilidades de ver. El pensamiento dialéctico, que rechaza tanto el objetivismo como el saber absoluto, posibilita la noción de “fusión de horizontes.”

La fusión de horizontes muestra al prejuicio como el horizonte del presente y, consecuentemente, muestra la finitud de lo "cercano" invitándonos a abrirnos a algo más: lo "lejano". Con esto el prejuicio lleva a que la conciencia histórica se desplace hacia horizontes históricos que forman del “gran horizonte de nuestra auto conciencia...”. Desde el punto de vista gadameriano, cualquier encuentro con la tradición realizado con conciencia histórica comporta una relación entre el texto y el presente que la hermenéutica debe desarrollar de modo explícito y consciente.³⁰⁵

Finalmente hay que decir que, con esta argumentación, no sólo es posible sino necesario que el prejuicio sea constitutivo de la historicidad. Rubio remata con el aporte de Ricoeur que señala una tensión entre lo propio y lo extraño, tensión que “anima la relación de la conciencia post-crítica en el conjunto de las culturas”. Sentado esto, se disciernen “las implicaciones epistemológicas de este concepto ontológico”, un punto al que quería llegar Gadamer:

“La investigación científica no escapa a la conciencia histórica de aquellos que la viven y la hacen. El saber histórico no puede liberarse de su condición histórica. Si la investigación histórica tiene sentido, este es eficiente dentro de la tradición que le permite articular sus preguntas significativas. Así la investigación histórica no es sólo búsqueda es también transmisión de la tradición. La pertenencia del hombre a la tradición antecede y engloba el tratamiento objetivo de los hechos del pasado”.³⁰⁶

³⁰⁴ Rubio, J., *Hermenéutica y Ciencias humanas*, p. 126.

³⁰⁵ Gadamer, *Verdad y Método*, p. 377.

³⁰⁶ Rubio, J., *Hermenéutica y Ciencias humanas*, p. 129.

C) *La universalidad de la hermenéutica*: Ricoeur ha señalado tres sentidos de este problema: En primer lugar, si la hermenéutica viene a "sustraer de nuestro arbitrio lo que la técnica somete a él" su tarea es meta-crítica o universal: fundamenta la ciencia en una experiencia que la precede y la engloba y/o viene a "restablecer los vínculos que unen al mundo de los objetos a las leyes fundamentales de nuestro ser. No obstante, como señala Ricoeur, esta universalidad puede parecer ficticia porque el proyecto hermenéutico se abre paso a partir de experiencias privilegiadas que tienen una vocación universal, dominios muy concretos, regionales, que se deben des-regionalizar. Las experiencias privilegiadas son por excelencia experiencias de "alienación por distanciamiento": "Esta lucha contra la 'alienación por distanciamiento' (...) nos lleva a descubrir que existe un 'consenso que posibilita la relación estética, histórica y lingüística'".³⁰⁷ Se tiene entonces, que las experiencias de alienación por distanciamiento y los mal-entendidos están precedidos por un acuerdo previo que soporta y posibilita el malentendido, el desacuerdo y la incompreensión. Esta tesis meta-crítica nos permite avanzar hacia otra idea de la universalidad de la hermenéutica. Gadamer explica que el yo y el tú aludidos en la experiencia cotidiana demuestran un alto grado de abstracción porque, por ejemplo, cuando se habla de los acuerdos y desacuerdos entre el yo y el tú se entiende que no hay "Yo" y "tú", sino que somos en cada caso individuos que dicen "yo" y "tú". El hecho de que tal cosa se entienda denota un acuerdo profundo. Más la descripción yo-tú "es una descripción parcial de un fenómeno general de la vida que constituye el "nosotros". La comprensión del nosotros ilumina el tema de la constitución lingüística del mundo que se manifiesta como conciencia inserta en el devenir histórico y esquematiza previamente nuestras posibilidades de conocimiento".³⁰⁸

4.1.3. A modo de conclusión

El carácter universalmente lingüístico de la experiencia humana anuncia que mi pertenencia a una situación y tradición (o tradiciones) está configurada por la interpretación de los símbolos, las obras, los textos y otras mediaciones moldeadas por herencias culturales que permanecen y se ofrecen al desciframiento.

Como en la primera *Investigación Lógica* de Husserl, la indicación según la cual la expresión es una indicación significativa, el *logos* va más allá del punto de vista y permite "entender" lo universal porque tiene esa doble característica, ser pertenencia y distancia: estoy inmerso en el

³⁰⁷ Gadamer, *Le problema herménéutique. I. L'Universalité du problème herménéutique*, en *Archives de Philosophie*, 33, 1970, pp. 4-8.

³⁰⁸ *Ibíd.*, p. 14.

mundo pero no tanto al punto de no poder reflexionar. Con esto, el aquí-local se convierte en lugar cualquiera relacionado con todos los demás. No hay pues ningún punto de vista superior. En este punto, en el que "no hay sitios de "privilegios", la hermenéutica es comparable con la experiencia de lo Bello, según Gadamer. La relación profunda entre lo bello (su concepto y manifestación), "la patencia" (*aletheia*) y la luz se da porque la belleza ilumina como la luz. Por esta razón (o semejanza semántica) Aristóteles dice que el *nous* es la luz del espíritu en la que se articula lo visible y lo inteligible; la luz hace que lo que aparece sea, en sí mismo, comprensible.

Según Rubio, en este punto convergen Gadamer, Hegel y Husserl: sus análisis no son meramente semánticos sino que perforan la metafísica de la sustancia. Esta es la innegable dimensión crítica de la hermenéutica y el "trasfondo ontológico de la experiencia del mundo."³⁰⁹ Finalmente, (i) la manifestación de lo bello, como la comprensión, tiene el "carácter de acontecimiento"; y por otra parte, (ii) la experiencia hermenéutica como sentido que se trasmite posee la inmediatez de la experiencia de lo bello y de la evidencia de la verdad.³¹⁰

³⁰⁹ Gadamer, *Verdad y Método*, p., 578. Citado por Rubio en: *Hermenéutica y Ciencias humanas*, p., 132.

³¹⁰ *Ibíd.*

CAPÍTULO QUINTO

5. INTERPRETANDO EL SÍMBOLO QUE SOMOS: CÓMO FILOSOFAR HOY SEGÚN JAIME E. RUBIO ANGULO.

Esta quinta parte, escrita a manera de ensayo, está referida al artículo “Cómo filosofar hoy” que responde al desafío de hacer filosofía desde nuestra situación, desde el ‘encontrarse’ y se ilumina y enriquece con otros trabajos en los que autor interpreta por medio de la hermenéutica nuestro contexto.

El problema de cómo filosofar hoy plantea la pregunta por el sentido del *tiempo* en la *actualidad* y, también, por el método de hacer filosofía desde un horizonte de comprensión previo.³¹¹ Es la pregunta por el tiempo ‘actual’, el método e, inevitablemente, el sujeto que pregunta. En el artículo del mismo nombre, Rubio responde a este desafío en tres momentos, a saber: (i) la reflexión sobre la actualidad y el vínculo entre la hermenéutica de los relatos y la reflexión filosófica, (ii) la dimensión especulativa de lo narrativo y, (iii) la relación entre narración y liberación.

La reflexión sobre la actualidad pone de relieve que el ‘hoy’ es el tiempo del desarrollo para los pueblos que viven en una postmodernidad dependiente. El deseo de modernización y desarrollo se configura como ideología e incorpora a los individuos a un solo tiempo alegando una universalidad a-cultural. Una observación de *Antropología Filosófica* (1976) podría ayudar. En el inicio de la mencionada obra Rubio señala que la situación de Latinoamérica es única por cuanto somos el único grupo de naciones del llamado tercer mundo que es subdesarrollado, dependiente, en vías de liberación, mestizo culturalmente (y en gran parte étnicamente también), que afronta una situación de posmodernidad similar a la que vive el mundo “desarrollado”.

En “Paul Ricoeur y la Filosofía Latinoamericana”³¹² Rubio afirma que América Latina es nuestro símbolo y, como tal, “da qué pensar”. Cuando dice DA indica propiamente que el filósofo no pone su sentido sino que es nuestra América la que lo ofrece. No obstante, todo está dicho en enigma y,

³¹¹ Rubio, Jaime E., “Cómo filosofar hoy”, *Universitas Philosophica*, Vol. 10, no. 19 (Dic. 1992), p. 77-92.

³¹² Rubio Angulo, Jaime E., “Paul Ricoeur y la filosofía Latinoamericana”, Bogotá, *Revista Javeriana* Vol. 90, no. 439 (oct. 1977), p. 73-79.

por tanto, es preciso iniciar la reflexión, operar un 'principio en el proceso de elucidación', como lo recordara Ricoeur.³¹³

Pero las raíces de este problema ya se veían en la *Historia de la filosofía Latinoamericana I* (1979): la opción del hombre del siglo XIX que tiene ante sí, por un lado, un pasado colonial y una tradición y por otro, la historia liberal, positivista, utilitarista, se realiza a favor de la segunda forma de ver el mundo y, entonces, el positivismo se convierte en la filosofía del orden y del 'progreso'. No obstante, el dilema retroceso/progreso se siente aún en la vida social de nuestros días.

En esta misma línea, "Nueva Visión del hombre colombiano" (1977) revela que en el siglo XIX deseosos de liberarnos de las costumbres de la Colonia adoptamos el positivismo y las prácticas de hombres que hacían del progreso una meta siempre abierta. Es como si América viviera en un permanente estar siendo que niega su pasado en lugar de interpretarlo, para situarse en un su ahora y proyectar un futuro.

Ahora bien, nos interesa destacar que la actualidad que nos exige reflexionar es la que se muestra en los múltiples relatos y no la del tiempo relativamente homogéneo y neutral del desarrollo. La policultura, el relativismo, el politeísmo, la diversidad (desplegada en múltiples horizontes no reductibles) y el ocaso de los *meta-relatos*, marcan la época contemporánea que se esquematiza en las narraciones o relatos; estos son, de hecho, los espacios de lo heterogéneo y las bifurcaciones; de la mezcla, la confusión y la confluencia. Señala Rubio que, cuando se trata de nuestra América el tiempo esquematizado habla de olvido, liberación, creación... como revancha y rebelión contra el tiempo plano, a-cultural y discreto.

La tarea de la hermenéutica en nuestro contexto parece entreverse desde la reflexión anterior: dado que el tiempo indiscreto se esquematiza en los relatos y narraciones, la filosofía deberá asumir la forma de una hermenéutica que se vuelque sobre las obras en las que hombres y mujeres configuran su experiencia del tiempo.

La hermenéutica de los relatos en relación con la reflexión filosófica

Como lo hemos visto a través del recorrido por la historia de la hermenéutica que recogimos en el capítulo cuatro, la hermenéutica tiene el potencial de revelar el *modo de ser* de un hombre determinado en relación con sus *formas de objetivación* y de *afirmación histórica*. Para Rubio,

³¹³ Ricoeur, Paul, *Finitud y Culpabilidad*, Salamanca, Taurus, 1969: 34.

filosofar en América Latina es justamente *leer de esa historia* del acto de afirmación (que toma distintas formas en la narrativa); y desarrollar la reflexión hermenéutica en su dimensión especulativa, por un lado, y crítica por otro: la dimensión crítica por su función de denuncia y, la especulativa por cuanto puede recolectar “sentidos”.

Un elemento potencialmente revelador de la experiencia del tiempo en un individuo es el estilo o la manera de hacer algo que se decanta y luego constituye un repertorio colectivo identificable en la forma de usar el lenguaje, escribir y/o demarcar espacios (por dar algunos ejemplos). Los procedimientos todos pueden cruzarse en las experiencias individuales como actores sin rostro en la obra que puede llevar el nombre de un autor. Lo significativo de este espacio hermenéutico recuerda el poema de Rilke:

En tanto no recojas sino lo que tú mismo arrojaste, / todo será no mas que destreza y botín sin importancia; / sólo cuando de pronto te vuelvas cazador de / balón que te lanzó una compañera eterna / a tu mitad, en impulso / exactamente conocido, en uno de esos arcos / de la gran arquitectura del puente de Dios: / sólo entonces será el saber coger un poder, / no tuyo, de un mundo. Y si poseyeras ánimo y fuerza para devolverlo, / no, más milagro: si olvidaras ánimo y fuerza una vez lanzada... (cual lanza la estación a las aves migratorias, en que las más viejas impelen a las más jóvenes a pasar el mar) entonces tu juego participa de este riesgo. Ni se aligera ni se agrava tu alcance. Sale de tus manos el meteoro y rápido avanza por sus espacios...”³¹⁴

En este marco, **la reflexión** es re-apropiación mediante interpretación de las obras en las que se expresa el deseo de ser y existir del hombre. Así, la reapropiación está mediatizada por las obras, los signos y los textos. Aquí se hace patente el conflicto entre la proximidad y la distancia ya aludido en capítulos anteriores: nuestra posición es de apertura pero, también, de adhesión a un centro de perspectiva. Concretamente, la tradición adquiere en el individuo un sentido singular. La adhesión al centro de perspectiva no acusa una visión totalitaria u omniabarcante sino más bien el encontrarse, la situación del individuo; en este caso, la posibilidad de lo que hemos llamado “filosofía latinoamericana”. Llega Rubio mediante esta formulación a la afirmación de que la filosofía latinoamericana es un momento hermenéutico de la apropiación-aplicación de la tradición y, más propiamente, un efecto y una verdadera comprensión de la generalidad que cada texto y horizonte de comprensión dado viene a ser para nosotros.

Dos grandes horizontes se abren entonces, el de narración como relato especulativo que representa la abertura hacia un espacio nuevo, rompe con la inmediatez de los fenómenos y lo comprendido en la experiencia cotidiana y nos revela "imágenes" y ejemplificaciones y, el de la

³¹⁴ Dedicatoria para Nike, 31 de enero de 1922. Cfr. Antología de Espasa Calpe, 1975, p. 197.

potencialidad emancipatoria del relato que nos pone en situación de juzgar nuestro saber histórico.

La dimensión especulativa del relato

Esta dimensión se enfrenta a la concepción de la historia de Hegel y, por tanto, a la Filosofía del Espíritu hegeliana que identifica filosofía de la historia y sistema. Justamente, desde el enfoque de los filósofos latinoamericanos como Zea y Dussel, el proyecto de totalización se presenta como un modelo de comprensión que no da lugar a la idea de relato y de intriga narrativa. En esta dirección, para Ricoeur la realización de la libertad no dialectiza ni incorpora de ningún modo las intrigas; aún más, la idea de sistema no acoge la producción histórica narrada en su carácter diverso y plural.

Con todo, nuestro tiempo nos exige pensar después de Hegel, sobreponernos a él y asimilarlo como un momento de 'pasado' justamente en sentido hegeliano en lugar de negarlo. Si se me permite el juego de palabras, nos quedamos nos quedamos *con Hegel* porque como momento del proceso determina inevitablemente nuestro ser y porque es necesario preservar los aciertos de su pensamiento. La proposición especulativa como la palabra poética es más decir que enunciar, tiene su existencia en sí misma, crea, inventa, y si bien, exige interpretación, no existe reflexión que la agote.

Es posible pensar entonces la importancia de la metáfora como predicación impertinente, creación de sentido y "vehemencia ontológica" que reclama ser descubierta de algún modo y comunicada en el lenguaje. La metáfora y la intriga narrativa, permiten al hombre expresar y refigurar la experiencia confusa y, aún, muda por medio de la ficción. Es necesario pensar la ficción no como engaño sino como reordenación de las apariencias que nos enfrenta a otra posibilidad, una nada que se realiza. En otras palabras, la ficción al no desplegar inmediatamente 'la realidad' la realiza inevitablemente, la evoca, la llama, la hace aparecer.

En otro sentido, la dimensión especulativa de la narración nos puede enfrentar a la imaginación de un pasado que despliegue las potencialidades del presente. Justamente cree Rubio que el interés que anima la narración es el de liberar las potencialidades del presente. Contar y contarnos, al ser interpretación que retoma el pasado, permite darle un valor y significado al presente que antes no tenía y proyectar un futuro según unas posibilidades 'más adecuadas'. Así,

la imaginación del pasado que surge cuando intentamos interpretarlo se corresponde con una memoria del futuro.

Heredamos nuestras posibilidades del pasado en el sentido de que reconocemos el poder ser en el haber-sido; esto se puede dar tanto a nivel de un destino personal como de un destino colectivo. En este sentido, si se heredan y/o reciben las posibilidades, hay una reanudación de lo que podemos ser a partir de lo que fuimos. Esta repetición liberadora, cuando es memorable, podría corresponderse en la comunidad con lo que llamamos “tradiciones”.

La relación entre narración y liberación

La narrativa latinoamericana y, con ella, la hermenéutica inherente a ésta, tiene una dimensión liberadora en el sentido de que puede organizar las prácticas de una sociedad mostrándole su Otro que, como en el caso de *Don Quijote*, puede ser su inversión crítica. Cuando hablábamos de Ficción hace un momento, subrayamos que ésta, al no evocar inmediatamente la realidad justamente, la realiza.

Don Quijote se convierte en el lugar del mismo y del Otro, muestra en diversos niveles otra posibilidad o un mundo que habría podido *ser cuando* se refiere, por ejemplo, a Aldonza Lorenzo como ‘la dama de sus pensamientos’ y/o ‘la señora de todo el universo’: cuando el personaje dice que *la ama* y que por eso ‘vale más’ que “la más alta princesa de la tierra”; o cuando dice, ‘imagino que todo lo que digo es así’ se presenta en la escena un comportamiento que puede orientar el comportamiento ético en una sociedad.” Por esto, dice Rubio, una teoría ética debe articularse con una las prácticas literarias; aún, la Identidad Narrativa, nos acerca a la experiencia de encontrar modelos de la acción en los personajes de ésta. Quisiera iluminar esta idea de Rubio con la precisión de las palabras del mismo:

“Practicar una ética política es vivir en analogía con las figuras de la historia, más que conformarse con las normas que sólo son abstracciones de esas prácticas análogas. Vivir en analogía con una figura narrada no es ni calco ni identificación. Es la transposición de una o de muchas figuras ejemplares a la situación en donde uno se encuentra.”³¹⁵

Don Quijote sugiere la posibilidad de convertirnos en ‘caballeros’ para realizar lo que es tal vez un imposible: que los valores de la comunidad no sean turbados ni ofendidos los del favor y el

³¹⁵ Rubio, J., “El Don del Ser. La Poética en la Obra de Paul Ricoeur”, en: *Universitas Philosophica*, 44-45, (pp. 105-123), Junio-Diciembre, Bogotá, Colombia.

interés. Destaca Rubio que en *Don Quijote* el concepto de justicia de se encarna en el amor a Aldonza.

Otro ejemplo pleno de sentido que Rubio nos regala remite a *Cien años de soledad*,³¹⁶ con la tesis de que el verdadero protagonista temporal de la novela es el instante. Rubio ilumina su idea con elaboraciones tanto de Nietzsche como de Kierkegaard y afirma que las tres últimas páginas de la novela regalan el instante de la revelación que, como punto de fuga, organiza toda la Obra “bajo el resplandor deslumbrante del mediodía”.

Dice Rubio que el instante en esta obra no es propiamente algo medible, discreto, sino “consagración” del tiempo cósmico; la luz del medio día ardiente y radiante tantas veces aludida, va más allá de la metáfora de la “Filosofía del amanecer”: cuando el sol se levanta y la claridad se expande, se abre un horizonte que aparece como el horizonte de todos los horizontes: “El instante se despliega y brilla: sol del tiempo, presencia anterior a toda presencia. (...) Todo comienza con la luz del sol; cada día es nuevo, el sol se levanta para mí, para cada uno de nosotros”.³¹⁷

Ahora bien, varias posibilidades se abren: el mediodía como símbolo del deseo de justicia; el mediodía como triunfo de una lógica de la identidad que reduce lo que no encaja y organiza el mundo como totalidad; el medio día como despliegue del deseo de poder, de dominación u otro sentimiento similar; y, también, el mediodía como acercamiento a la naturaleza, placer de lo originario que establece otra relación del hombre con el mundo, experimentación del amor en el acto sexual; todos los anteriores son instantes privilegiados en los que la presencia se hace plena. Mediodía.

Cuando el último de los Buendía comienza a descifrar el instante que estaba viviendo, el instante de la lectura coincide con el instante de la identidad, allí Rubio articula la reflexión acerca de la fuerza del presente en la que Nietzsche consagra la “interrupción” que opera el presente frente a la abstracción del pasado como pasado. La fuerza suprema del presente es lo que posibilita la interpretación del pasado.

En relación con la pregunta del inicio “cómo filosofar hoy”, a propósito de la cual rescatábamos antes que la situación de América Latina es única y da qué pensar, Rubio señala que la grandeza

³¹⁶ Las citas de esta novela se harán directamente en el texto bajo la abreviatura CA y la página correspondiente; han sido tomadas de: García Márquez, Gabriel, *Cien años de soledad*, Buenos Aires, Editorial Suramericana, 1968. Citado por Rubio en: “Cómo filosofar hoy”.

³¹⁷ Dufrenne, 1980: 105-110. Citado por Rubio en: Rubio, Jaime E., “Cómo filosofar hoy”.

del hoy nos da la opción de refigurar el tiempo. “La verdadera historia, dice Nietzsche, es la que permite transformar en una verdad completamente nueva lo que es conocido por todos, y de expresarlo con tanta simplicidad y profundidad que la profundidad haga olvidar la simplicidad y la simplicidad la profundidad”.³¹⁸

Pero, de Nietzsche, Rubio sólo quiere conservar aquí el carácter esperanzador, la “iniciativa” o comienzo a nivel individual y colectivo lejos del deseo de venganza. A nivel individual, la experiencia del comienzo significa inaugurar o dar un nuevo orden a las cosas más allá del medio día y de la fuerza del presente. Ahora bien, en este nuevo orden de las cosas que marca el comienzo debe tener prelación lo que hacemos ocurrir más que lo que sucede, la acción. Es el ‘yo’ puedo de la iniciativa en el presente vivo del cuerpo como mediador entre el mundo y la intimidad, lo que abre la corporalidad a determinadas posibilidades (como veíamos a propósito de la categoría de la Alteridad en Jolif) e inscribe la acción en los proyectos y no en sueños que inmovilizan ante la ausencia de un mañana sin planes.

Para cerrar, Rubio destaca la iniciativa en el plano colectivo: la iniciativa es la responsabilidad que mediante la promesa que hago me obliga a realizar una intención. La responsabilidad se dice en el lenguaje y éste me ata. En el plano ético es fundamental: es intención de hacer, obligación de hacer y garantía de que el comienzo tendrá una continuación. En resumen, hay cuatro dimensiones en la iniciativa: *yo puedo* (porque soy potencia y capacidad), *yo hago* (identificación del ser con el acto), *yo intervengo* (porque inscribo mi acción en el proceso del mundo; y *yo mantengo mi promesa* (porque puedo perseverar).³¹⁹

Por otro lado, la iniciativa en el plano colectivo es politemporal y referida a un presente histórico en el que confluyen el **horizonte de expectativa** y el **espacio de experiencia**. El **espacio de experiencia**: denota integración de la experiencia acumulada y recorridos posibles según múltiples itinerarios. El **horizonte de expectativa** circunscribe la esperanza, el cálculo racional y todo lo que nos impulsa a realizar el futuro en la actualidad. Estas dos nociones, valga decir, se **condicionan mutuamente**.

Una última aclaración. Para Rubio es claro que con la Filosofía de la Ilustración, tanto el **horizonte de expectativa** como el **espacio de experiencia**, son modificadas bajo la idea de que

³¹⁸ Nietzsche, F., 1964: 205. Citado por Rubio en: Rubio, Jaime E., “Cómo filosofar hoy”.

³¹⁹ Ricoeur, 1986: 332-345. Citado por Rubio en: Rubio, Jaime E., “Cómo filosofar hoy”.

vivimos tiempos nuevos de aceleración hacia lo mejor, y que hoy se opta por el desarrollo en virtud de la idea de que somos amos de los acontecimientos y su sentido. Sin embargo, aunque el dilema retroceso-progreso se plantea en una nueva forma, se sigue pensando que estamos 'atrasados' y somos 'subdesarrollados'. Con todo, ya no creemos ingenuamente que siempre avancemos hacia lo mejor. Hoy, dice Rubio, somos un poco más conscientes de que la historia que no hemos hecho nos afecta tanto como nuestros actos y en esta medida la dialéctica entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa se renueva.

Frente al discurso del 'desarrollo' Rubio exhorta a abandonar las expectativas utópicas para pensar proyectos que produzcan compromisos responsables. Este abandono de los sueños utópicos implica salir de la inmediatez, ver la diferencia y defender el derecho a ella: "el derecho a la diferencia es uno de los que debemos defender frente a todos los intentos de hacer la "historia universal" como realización hegemónica de una clase, de un grupo particular o de una sociedad particular".³²⁰ Paralelamente, Rubio vuelve a recalcar una consigna que ya hemos tratado bastante en esta monografía: La necesidad de reabrir el pasado pero cuidándonos de dar la espalda al futuro.

³²⁰ Rubio, Jaime E., "Cómo filosofar hoy", p., 35.

CONCLUSIONES

Al final de este recorrido podemos decir que el pensamiento de Rubio está marcado por la fuerte convicción de que no existe filosofía sin supuestos y que la filosofía hermenéutica debe partir de lo que se formó previamente, para operar un metódico retroceso reflexivo hacia lo *oculto*. Ahora bien, las dimensiones del filosofar latinoamericano deben tener una tarea definida como recuperación del sentido. La filosofía ha de ser también una arqueología. Partir de los símbolos es el primer quehacer de la reflexión que deberá elaborar conceptos para transmitir la riqueza del enigma que como pueblo somos. Esto define el nuevo horizonte del filosofar en América Latina: reflexionar sobre las manifestaciones del hombre y la apropiación de las obras en las que el hombre expresa su deseo de ser y existir.

El modelo que asume la reflexión como método hermenéutico, debe apuntar hacia una teoría acerca del relato que lo legitime teóricamente y lo reconozca como elemento indisoluble de cualquier teoría de las prácticas sociales; éste debe volcarse a la interpretación de la esquematización del tiempo humano en los relatos por su doble función de 'sospecha' (crítica) y 'especulativa' (que deberá ser recolección de sentido). El texto es aquello de lo cual recibo un horizonte de sentido que me arranca de mi narcisismo inmediatista en tanto el comprender me hace comprenderme delante de él; es, así mismo, una realidad abierta a la lectura plural para la cual no hay ni habrá sentido único.

Por otro lado, el pueblo Latinoamericano toma una conciencia cada vez mayor de su situación en el mundo como grupos y comunidades dependientes y por lo mismo subdesarrolladas; a esta toma de conciencia le es connatural el deseo de liberación y, justamente, América Latina -en la medida en que ha sido la tierra de la opresión- es la tierra en la que se produce la auténtica liberación del hombre. La experiencia de opresión nos hermana con otros pueblos negados, silenciados y violentados en su historia; en esta medida, este discurso es también de ellos porque es de todo aquel otro perdido para la autoconciencia. Se colige que el aporte rubiano tiene un acento ético marcado.

El estudio de la historia de América Latina se inscribe como praxis liberadora que no se conforma simplemente a aceptar 'los hechos' sino que intenta transformar la historia de una injusticia que no puede seguir siendo. La liberación supone una superación del horizonte donde se

ejercen las libertades y salir del círculo de la totalidad dominadora para aceptar la revelación del Otro. El hombre a liberar no es sólo el del Tercer Mundo sino el hombre concreto, incluyendo al dominador, porque lo que debe desaparecer es la especie opresor-oprimido, oprimido-opresor.

El discurso antropológico debe posibilitar la aparición del hombre singular y concreto. Debe prestar unas categorías que puedan aplicarse a todas las experiencias de lo humano; debe ser así mismo, un discurso abierto que acepte la negatividad del porvenir y, también, una estructura que permita el descubrimiento de la otredad, su irreductibilidad.

En la base de la antropología, el hombre es un ser medianero o intermediario entre su intimidad y el mundo, un individuo con pasado que debe ser comprendido a partir de sus producciones. Estudiar las producciones humanas es interpretar las creaciones artísticas, las artesanías, los monumentos, las prácticas en que se objetivan los deseos, las acciones, las instituciones, las tradiciones y todo lo que en suma es memoria viva y símbolo que sintetiza la comprensión que un grupo humano determinado tiene de sí; así también sus procesos de adaptación a la realidad, los otros grupos y la misma historia. En consecuencia, el estudio del hombre, la política y la educación, deben tener un enfoque ideologizante pues no se puede seguir predicando la neutralidad que enmascara la realidad. De lo contrario, renunciaríamos a la reconquista de las mediaciones teóricas y prácticas que nos permitirían organizar y darle institución a la política de la Alteridad.

Ahora bien, la Filosofía Latinoamericana que, como se dijo, es ética por vocación, realiza una crítica de los saberes sin una dimensión social. En esta línea, se inscribe el cuestionamiento de la subjetividad moderna, el *cogito* cartesiano y el hombre captado en la inmediatez de la conciencia. Esta nueva Ética debe incluir momentos correctivos en orden a interpretar la Palabra del pueblo que quiere liberarse y reencontrarse.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía Primaria

- Rubio Angulo, Jaime, "Cómo filosofar hoy", *Universitas Philosophica* Vol. 10, no. 19 (Dic. 1992).
- Rubio Angulo, Jaime, "El don del Ser. La poética en La obra de Paul Ricoeur", *Universitas Philosophica* No. 11-12 (Dic.-Jun. 1988-9)
- Rubio Angulo, Jaime, "El Don del Ser. La Poética en la Obra de Paul Ricoeur", en: *Universitas Philosophica*, 44-45, Jun-Dic., Bogotá, Colombia.
- Rubio Angulo, Jaime, "Fenomenología de la vida en la obra de Michel Henry", *Universitas Philosophica* Vol. 18, no. 37 (dic. 2001).
- Rubio Angulo, Jaime, "Nueva Visión del hombre colombiano", en *Revista Javeriana*, Vol. 90, no. 432, Marzo 1977.
- Rubio Angulo, Jaime, "Paul Ricoeur y la filosofía Latinoamericana", Bogotá, *Revista Javeriana*, Vol. 90, no. 439 (oct. 1977).
- Rubio Angulo, Jaime, *Antropología Filosófica*, 1976, USTA, Bogotá, Colombia, 190 pp.
- Rubio Angulo, Jaime, *Hermenéutica de nuestra conciencia histórica*, Inédito, Bogotá, 1989.
- Rubio Angulo, Jaime, *Hermenéutica y Ciencias Humanas*, Colección Cuadernos de cátedra, No. 1, Bogotá, 1982.
- Rubio Angulo, Jaime, *Historia de la filosofía Latinoamericana, I*, Bogotá, USTA-CED, 1979.
- Rubio Angulo, Jaime, *Introducción al filosofar*, 1980, Bogotá, USTA.
- Rubio Angulo, Jaime, *Introducción al filosofar*, Bogotá, USTA-CED, 1980.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Ardao en el IX Congreso de filosofía realizado en Caracas, 1976, *Historia y evolución de las ideas de las ideas filosóficas en América Latina*.
- Ardao, Arturo, "Sobre el concepto de historia de las ideas", en *Revista Historia de las ideas*, Casa de la cultura ecuatoriana, Quito, 1959.
- Aristóteles, *De Anima*, II, 1. 142.
- *Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd Edition. Cambridge University Press. Cambridge, United Kingdom, 1999.
- Davis, Harold Eugen, "La historia de las ideas en Latinoamérica", en: *Latinoamérica*, No. 2, UNAM, México, 1969.
- Dilthey, W., *El Mundo Histórico*, en Obras Completas, VII, México, F.C.E., 1978

- Dussel, E., *Para una ética de la liberación Latinoamericana, I*, Bs. As., Siglo XXI, 1937.
- Dussel, Enrique, "La Erótica latinoamericana", (La antropología I) en *Revista de la Universidad Católica*, (Quito), 9, 1975.
- Flórez Flórez, Alfonso, en su "Tributo al profesor Jaime Rubio Angulo, 26 de Mayo de 2005", en *Universitas Philosophica* 44-45, junio-diciembre 2005, Bogotá, Colombia.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1969.

- Gadamer, H-G., *Kleine Schriften*.

- Gadamer, H-G., "Le problème herméneutique", en *Archives de Philosophie*, 1970.
- Gadamer, H-G., "Schleiermacher Platonicien", en *Archives de Philosophie*, 32, 1959.
- Gadamer, H-G., 1977, *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme.

- Gadamer, H-G., "Le problème herméneutique. I. L'Universalité du problème herméneutique", en *Archives de Philosophie*, 33, 1970.

- Gaos, José, "Localización histórica del pensamiento hispanoamericano", en *Cuadernos Americanos*, No. 6, México, 1942.
- Gaos, José, *En torno a la filosofía Mexicana*, Ed. Porrúa, y Obregón, México, 1953
- García Bacca, *Antología del pensamiento Venezolano (Siglos XVII-XVIII)*, Ediciones del Ministerio de Educación, Caracas, 1954.
- García M., Gabriel, *Cien años de soledad*, Buenos Aires, Editorial Suramericana, 1968.
- Habermas, Jürgen, "La Théorie de la compréhension de la expression selon Dilthey: Identité du moi et communication linguistique", en: *Connaissance et Intéret*, Paris, Gallimard, 1976.
- Habermas, Jürgen, "La Théorie de la compréhension de la expression selon Dilthey: Identité du moi et communication linguistique", en: *Connaissance et Intéret*, Paris, Gallimard, 1976.
- Heidegger, Martín, "La época de la imagen del Mundo", en: *Sendas Perdidas*, Bs. As., Losada, 1969.
- Heidegger, Martín, Martín. "Identité et Différence", en *Questions I*. París, Gallimard, 1968.
- Heidegger, Martín, *Ser y Tiempo*. F.C.E. México, 1976.
- Hoyos-V. , Guillermo, "Fenomenología como Epistemología. Ruptura del sistema fenomenológico desde la materialidad histórica", en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 1, 1978.
- Husserl E., *Lógica Formal y lógica trascendental*, México, Unam, 1962.
- Husserl, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, Trad. De Gérard Granel, París, Gallimard, 1976. El anexo III es la conferencia pronunciada en Viena 7-10 de mayo de 1935. *La Crise de l'humanité Européenne et la Philosophie*.
- Husserl, E., *Meditaciones Cartesianas*. Madrid, Revista de Occidente, 1968.
- Jaspers, Karl, *Descartes y la Filosofía*, Es., As. Ed. Leviatán. 1958.
- Ladrière, J., *El reto de la racionalidad*, Salamanca, Unesco-Sígueme, 1978.
- Jolif. Jean, *Comprender al hombre*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1969.
- Kant, E., *Crítica de la Razón Pura*, Trad. Rovira Armengol, Bs. As. Losada, 1960.
- Kimmerle, H., "L'Hermeñeutique de Schleiermacher", en *Archives de Philosophie*, 32, 1969.
- Levinas, E., *Humanismo del Otro hombre*, México, Siglo XXI, p. 301-316.
- Losada Sierra, Manuel, "La responsabilidad para con el otro: una crítica a occidente", en *Universitas Philosophica*, Números 44-45, Junio-diciembre 2005, PUJ, Bogotá, 2005.

- Lyotard, Jean-Francois, *Discurso, Figura*. Barcelona, G. Gili, 1979.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*. Trabajos de Merleau-Ponty publicados después de su muerte. París, Gallimard, 1964.
- Merleau-Ponty, Maurice. *La Estructura del comportamiento*, París, PUF, 1942.
- Metz, J., "El hombre como unidad de cuerpo y alma", en *Mysterium Salutis*, Madrid, Ed. Cristiandad, Vol. II, Tomo 2.
- Pascal, B., *Pensamiento* (115), París, Ed. Nelson, 1934.
- Paz, Octavio, *Conjunciones y Disyunciones*. México, Cuadernos de J., Mortiz, 1969.
- Peursen. *Leib, Seele, Geist*, cit. Por J.B. Metz. "El hombre como unidad de cuerpo y alma", en *Mysterium Salutis*, Madrid, Ed. Cristiandad, Vol. II, Tomo 2.
- Raat, William O., "Ideas e Historia en México. Un ensayo sobre metodología", en: *Latinoamérica*, No. 3, UNAM, México, 1970.
- Ravagnan, Luis, *La Psicología Fenomenológica de Merleau-Ponty*, Bs. As., Paidós, 1974.
- Ricoeur, P., "Introduction a Ideen I de E.Husserl", en: *E. Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie*, París, Gallimard, 1950, XII-XXXIX.
- Ricoeur, P., "Husserl et le sens de L'Histoire", en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, p. 297.
- Ricoeur, P., "Schleiermacher's Hermeneutics", en *The Monist*, 60, 1977
- Ricoeur, P., "Sexualité: La merveille, L'errance, L'enigme", en: *Histoire et verité*. Paris, Ed. Du Seuil, 1964.
- Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*, Buenos Aires, Ed. Megápolis, 1977.
- Ricoeur, Paul, *Temps et récit III. Le temps raconté*. Paris, Éd. Du Seuil, 1986
- Ricoeur, Paul, *Tiempo y Narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1987.
- Ricoeur, Paul, *Cours sur l'herméneutique*, Ricoeur, Paul, *Finitud y Culpabilidad*, Salamanca, Taurus, 1969.
- Ricoeur, Paul, "Ethics and Culture", en *Philosophy Today*, 1973, 2/4.
- Ricoeur, Paul, *Finitud y Culpabilidad*. Madrid, Taurus, 1969.
- Ricoeur, Paul, *Herménéutique et critique des idéologies*, Roma, Instituto di Studi Filosofici, 1973.
- Ricoeur, Paul. "Conclusiones de *verité et vérification*" (Coloquio Internacional de Fenomenología – 1969), la Haya M. Nijhoff, 1974.
- Ricoeur, Paul., *La Metáfora viva*. Bs. As., Megápolis, 1977.
- Rilke, J.M., Dedicatoria para Nike, 31 de enero de 1922. Cfr. Antología de Espasa Calpe, 1975.
- Schütz, Alfred, *Fenomenología del mundo social*, Bs. As. Paidós, 1972.
- Schwartzmann, Félix, *Teoría de la expresión*, Ediciones de la Universidad de Chile, 1967.
- Waelhens, A., *Existence et signification*, Lovaina-París, Ed. Nauwelaerts, 1967.
- Zabalza I., Joaquín, Presentación a la *Historia de la filosofía Latinoamericana I*, Universidad Santo Tomás, Centro de Enseñanza Desescolarizada, Bogotá, D.E., 1979.
- Zea, Leopoldo, "América en la historia" en: *Revista Historia de las Ideas*, No. 1, Quito, 1959.

- Zea, Leopoldo, *El pensamiento Latinoamericano*, Ed. Ariel, Barcelona, 1976. Este mismo libro apareció en 1949 y 1956 con el título *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*.
- Zea, Leopoldo, IX Congreso interamericano de Filosofía.
- Zubiri, Xavier, "El Hombre Realidad Personal", en *Revista de Occidente*, (Madrid) 1. 1963.