

La subjetividad hermenéutica

- Guillermo Zapata

Resumen

A través del texto se presentan argumentos respecto a cómo la subjetividad es alterada por la interpretación, en cuanto la acción y el lenguaje son las coordenadas de referencia en las que se inscribe la edad hermenéutica de la razón justificada, desde la pluralidad de interpretaciones como crítica a los metarrelatos de la modernidad. De allí que se subraye la relevancia del lenguaje como espacio de interpretatividad; si la acción mediada es reflexiva aparece como el acto por medio del cual un sujeto reconquista su identidad, de allí que el lenguaje permita todas las transformaciones y metamorfosis por medio de la configuración, refiguración, la trama y la unidad histórica de la existencia, de las que emerge la identidad plural. Finalmente, se sugiere, cómo el trabajo de comprensión genera una poética de la acción. Tales planteamientos se hacen desde el marco teórico de la fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur y su teoría sobre el sujeto.

Palabras clave

Subjetividad, sujeto, acción, lenguaje.

Abstract

Throughout the text we present arguments concerning the way subjectivity is altered by interpretation, in as much as action and language are the referential coordinates where hermeneutics and reason are inscribed, justified from the plurality of interpretations as a criticism of meta-stories of modernity. That's why the relevance of language as a space of interpretations. If the mediated action is reflective, it appears as an act through which a subject re-conquers its identity, hence language allows for all the transformations and metamorphosis through configurations, re-figurations, plots and historical unicity from which the plural identity emerges. Finally, it is suggested a the comprehension work generates a poetics of the action. Those discussions are made from a theoretical framework of Paul Ricoeur's hermeneutical phenomenology and his theory on the subject.

Key words

Subjectivity, Subject, Action, Language.

Fecha de recepción: Octubre 10 de 2007.

Fecha de aprobación: Noviembre 19 de 2007.

- Guillermo Zapata es Doctor en Filosofía, profesor de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá.

Nos proponemos desarrollar tres puntos: 1. Señalar como la subjetividad es alterada por la interpretación, 2. Subrayar la relevancia del lenguaje como espacio de interpretatividad y, finalmente, 3. Sugerir cómo el trabajo de comprensión genera una poética de la acción. El marco teórico que utilizamos es la fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur y su teoría sobre el sujeto.

1. Pluralidad de la acción, plurisignificatividad del lenguaje, ambigüedad del yo.

1.1 Acción y lenguaje

La acción y el lenguaje son las coordenadas de referencia en las que se inscribe la edad hermenéutica de la razón justificada desde la pluralidad de interpretaciones como crítica a los metarrelatos de la modernidad. El horizonte abierto por el “segundo” Wittgenstein¹ con sus conceptos claves sobre la conciencia de la incondicionalidad y la positividad de la pluralidad que constituyen una crítica al paradigma monolítico de la modernidad, que Husserl denominaría la *mathesis universalis galileana*. Se abre así un horizonte de pluralidad de visiones del mundo y de la percepción de infinidad de juegos de lenguaje² que se contraponen al paradigma de la unidad elaborado y desarrollado como cumplimiento de la modernidad. La modernidad, centrada en “la dialéctica del iluminismo” según Adorno y Horkheimer³, tiene su epicentro en la luz de la razón que esclarece cada cosa. La posmodernidad pretende superar este mito de la razón moderna, tan peligrosamente dado cuando históricamente fechado.

En la acción confluyen multiplicidad de razones no homologables, no unitarias, no jerárquicas que, aunque dan la idea de pensamiento de la dispersión que caracteriza la época presente⁴, constituyen, por otro lado, su horizonte de interpretación. A la acción no le corresponde ninguna relación inmediata del sujeto consigo mismo. Comprender la acción exige un largo camino de mediación puesto que no existe una inmediatez entre sujeto y acción. El sujeto es eminentemente yo descentrado discordante, incoincidente, de carácter global. Y «su carácter global consiste en una cierta no-coincidencia del hombre con él mismo»⁵.

1. L. Wittgenstein, *Bewusstsein der Unaufhebbarkeit*, “conciencia de la incondicionalidad” y la positividad de la pluralidad (*Posivität der Pluralität*) en las *investigaciones filosóficas*.
2. P. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne, Ästhetisches Denken*, Stuttgart 1993, p. 80.
3. T. W. Adorno-M. Horkheimer, *Dialektica dell Iluminismo*, Torino 1993.
4. J. F. Lyotard, J.L. Thèbaud, *au Juste*, Paris, 1979, p. 52.
5. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité (FC)*, Aubier, Paris, 1988, p. 21. El concepto de identidad permite aproximar a Ricoeur con Heidegger desde una antropología de la finitud. Cfr. *Identität und Differenz*, Günther Neske, Pfullingen, 1957, tr. fr. A. Préau, Gallimard en *Heidegger questions I et II*, Paris, 1968, p. 269, texto que enuncia esta identidad que

Antropológicamente, esta no coincidencia es la clave que permite entender al sujeto en una tensión incesante que surge precisamente desde esta desproporción íntima. Es la desproporción ontológica que caracteriza al hombre desde su intermediariedad. Esta incoincidencia se ve reflejada a nivel cultural en la disolución de los puntos de vista centrales o meta relatos. Esta incoincidencia es una explosión y multiplicación general de *Weltanschauungen*, de concepciones del mundo relacionadas con la realidad como resultado de un cruzarse y contaminarse (en el sentido latino) de las múltiples imágenes, interpretaciones, reconstrucciones sin coordinación central ninguna. Aquí Nietzsche nos ha demostrado, -escribe G. Vattimo- que:

la imagen de una realidad ordenada racionalmente sobre la base de un principio (tal es la imagen que la metafísica ha hecho siempre del mundo) es sólo un mito "asegurador" propio de una humanidad todavía primitiva y bárbara: la metafísica es todavía un modo violento de reaccionar ante una situación de peligro y de poder; trata, en efecto, de adueñarse de la realidad con un "golpe de sorpresa", echando mano (o haciéndose la ilusión de echar mano) del principio primero del cual depende todo (y asegurándose por tanto ilusoriamente el dominio de los acontecimientos)⁶.

La comprensión de esta plurisignificatividad de la subjetividad discordante pretende como tarea estructurarse, constituirse, comprenderse a partir de su mismo acto de existir que es acción. Esta acción es a su vez reflexión que emerge del acto mismo de comprenderse, de interpretarse, de "hermeneutizarse" a través de sus múltiples mediaciones que inscriben un camino largo en el que se juega la identidad plural y fragmentaria. P. Ricoeur señala que esta es la realidad del ser plenamente intermediario,

... puesto que el hombre él mismo de sí a sí mismo es intermediario... porque es mixto y es mixto porque opera por mediación

emerge en un ámbito de oscilación, como «un primer, [y] reforzante relampaguear del *Er-eignis* como se ve en el *Ge-Stell*». El *Er-eignis* es el acontecimiento del ser -el ahí del Ser-ahí- que se da en el ámbito de la oscilación o de la incoincidencia según el lenguaje ricoeuriano. [cfr. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (IA)*. Einführung in die phänomenologische Forschung, Gesamtausgabe 61, Frankfurt, Klostermann, 1985; tr. it. M. de Carolis, *Interpretazioni Fenomenologiche di Aristotele, Introduzione alla ricerca fenomenologica (IA)*, Guida editore, Napoli, 1990. Cfr. también *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe 63, Frankfurt, Klostermann, 1988; tr. it. Auleta, *Ontologie Ermeneutica della effettività*, Guida editore, Napoli, 1992]. La facticidad es el mundo de la vida y de la acción es el «en donde» vive el hombre. La vida que «siendo en sí misma tortuosa, es también «nebulosa»; la visión auténtica debe por consiguiente y ante todo ser desarrollada y formada... La facticidad de la vida consiste propiamente en el tenerse en esta culpa, en el recaer siempre de nuevo en ella. Por este motivo, la interpretación categorial deberá ser por consiguiente esencialmente *repetida*, aunque fuese ya comprensible» (IA, oc., p. 121).

6. G. Vattimo. "Postmodernidad: ¿una sociedad transparente? En *Colombia el despertar de la modernidad*, en Foro Nacional por Colombia, Bogotá, 1995, p. 193.

nes. Esta es su característica ontológica: la de ser-intermediario. Es intermediario, precisamente porque su acto de existir es el acto mismo de operar mediaciones de todas las modalidades y niveles de realidad dentro y fuera de él mismo⁷.

1.2. Interpretatividad de la acción

La acción mediada es reflexiva. Aparece como el acto por medio del cual un sujeto reconquista su identidad. Para M. Heidegger, esta acción mediada es comprensión del Ser-ahí que es esencialmente un ser interpretativo interpretante⁸. La comprensión como interpretatividad de la acción es una hermenéutica, es conciencia de este conocimiento existencial del Ser que habla a partir de esta interpretatividad del Ser-ahí. Esta interpretatividad es distinta a una intuición, de una crítica del conocimiento, de una determinación trascendental del mismo sujeto. Esta comprensión que emerge de la interpretatividad de la acción tiene como tarea alcanzar el «yo soy» antes que el «yo pienso», entendido éste desde la autopoición del *Cogito*. (Cfr. el sentido cartesiano del *Cogito*)

A este «yo soy» de la subjetividad alterada por la interpretación, accedemos por la mediación del lenguaje. Es central recalcar aquí la importancia del lenguaje. «Una vez que nacemos entramos en el mundo del lenguaje que me precede y me envuelve»⁹. El lenguaje, desplegado como acción, es el lugar del comprenderse (Recordemos el libro de J.L. Austin, *How to do things with words*¹⁰. «Comprender, es comprenderse ante un texto y recibir de él las condiciones de otro sí que viene a la lectura»¹¹. La acción y el lenguaje se relacionan aquí

7. FC, p. 23. Para el concepto de la intermediariedad del hombre: cfr. M. Heidegger, *Hermeneutik der Faktizität (HF)*, o.c., p. 32: «¿Qué es el hombre? ... -escribe- es la intención y el gesto de la misma... es un buscador de Dios... [es...] el "entre", [es también...] un límite... un eterno más allá... de su infinita sombra sobre el gran muro del Ser». En la visión heideggeriana del hombre, la efectividad es la realidad del sí-mismo diferente a un yo egoísta. La efectividad es el *como* del Ser-ahí cada vez, es decir el *Hoy*, «el permanecer cada vez en el presente... [ejerciendo sobre sí mismo] una determinada *interpretatividad* de sí-mismo. Esta interpretatividad no es cualquier cosa que se agregue al Ser-ahí..., sino a la cual el Ser-ahí es junto al sí mismo, del cual vive, de la cual viene *visto [visée]* (un *como* de su ser) (HF, o.c., p. 37). No sobra insistir que esta interpretatividad para F. Nietzsche, [Cfr. *Also sprach Zarathustra*, in *Werke in Drei Bänden*, herausgegeben von K. Schleiermacher, München, Hanser, 1966, tr. it.: A. Carpi, Roma, 1980, pp. 4, 7], hace que el hombre no se «descubre a sí mismo si primero no se inventa», se interpreta (o.c. p. 31). Es así como Nietzsche tiene una intuición cercana a esta de Ricoeur y de Heidegger sobre el hombre como ser interpretante e intermediario. «El hombre -escribe Nietzsche- es para mí una cosa demasiado imperfecta... [y] lo grande en el hombre se debe a que es un puente y no una meta: es posible amar en él porque es *transición y acaso*».

8. M. Heidegger, *Hermeneutik der Faktizität*, Frankfurt, a. M. Klostermann, 1988, tr. It. G. Auletta, Micromegas, 1992, p. 27.

9. FC, p. 45.

10. J. L. Austin. *How to do things with words*, Harvard University Press, 1962.

11. P. Ricoeur, *Du Text à l'action, TA*, Essais d'herméneutique II, Ed. Seuil, Paris, 1986, p. 31.

por medio de la semántica. Es posible detectar el sujeto de la acción a través de la semántica de la misma acción¹².

Podemos afirmar también, continuando con la delimitación del concepto de acción, -relacionada ahora con el lenguaje-, que en la misma acción el ser se dice de muchas maneras. Fuera de los signos que forman la esencial categoría del lenguaje: las percepciones, los deseos y las intuiciones pueden ser también dichas, expresadas, manifestadas, reveladas puesto que es aquí, en el lenguaje y en todos sus usos en donde podemos situar «una experiencia, una manera de habitar y de ser en el mundo que le precede y le exige ser dicha»¹³.

Por otra parte, el hombre como ser de lenguaje, está dotado también de *logos*. Pero esa palabra significa también y preferentemente **pensamiento**: el hombre «puede pensar y puede hablar. Hablar quiere decir, hacer patente lo no actual mediante su lenguaje de forma que también otro lo pueda ver»¹⁴. El *logos* capacita a los hombres para informarse mutuamente sobre lo que «es útil y dañino, también lo justo y lo injusto»¹⁵. El lenguaje tiene una importancia radical. «Incorpora una *interpretación de la realidad*, o bien del lenguaje en cuanto contribuye a la constitución de la conciencia. Es el medio primordial en el que se expresa el conocimiento, las diferentes valoraciones y cierta considerable porción de los productos culturales, o bien en cuanto el lenguaje puede compararse hasta cierto punto con un cálculo lógico»¹⁶.

El lenguaje es el *humus* o suelo que nutre la articulación de una identidad que puede ser denominada siguiendo a W. Benjamin, P. Ricoeur, B. Hardy, R. Rorty, etc. «*identidad narrativa*»¹⁷. La narración, antes que el concepto, tiene aquí una función poética que integra la pluralidad de elementos capaces de hacer emerger la identidad del narrador, del lector, de los agentes y paciente de la acción que debe ser dicha en el lenguaje, en la historia, en la cultura. “Quiero acotar la impronta del lenguaje dentro de la preocupación por el yo. Permítanme expresar una vez más mi admiración por el lenguaje!... el lenguaje me da los instrumentos de todas las operaciones ideológicas que nos confrontan

12. J.-L. Petit, «Hermenéutique et sémantique chez Paul Ricoeur» *Archives de Philosophie (Arch. Ph.)*, 48 (1985) pp. 575-589. La hermenéutica designa el arte de la interpretación; la semántica, la teoría de la significación. Ricoeur propone una concepción «tensional» del sentido; concepción elaborada al principio de los años 70 [Cfr. *Hermeneutics and the Human Sciences*, B. Thompson, Cambridge, Cambridge University Press: Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1981; *La Métaphore vive (MV)*, Paris, Le Seuil, 1975]. Igualmente podemos hablar de su concepción tensional de la verdad cfr. P. Dumouchel, «Paul Ricoeur: La tension de la vérité», *Esprit*, 1(1983)46-55.

13. P. Ricoeur, *Du text a l'action. Essais d'herméneutique II*, TA Ed. Seuil, Paris, 1986, p. 34.

14. H. G. Gadamer, «Hombre y Lenguaje (1965)» en *Verdad y Método II*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1992, p. 145.

15. Idem.

16. J. Hierro, *Principios de Filosofía del Lenguaje*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, p. 13.

17. G. Zapata, “La identidad personal como problema hermenéutico y el *ethos* de la identidad narrativa, según el último libro de Paul Ricoeur, *Soi-meme comme un autre*” en *Rev. Universitas Philosophica*, Bogotá, PUJ, nn. 23-24 (1995) pp. 51-68.

los unos con los otros; pero antes que todo, encontramos allí un *humus* o... el suelo ya establecido del lenguaje¹⁸.

El lenguaje permite todas las transformaciones y metamorfosis por medio de configuración, refiguración, la trama y la unidad histórica de la existencia de las que emerge la identidad plural. Los términos de configuración, refiguración, de poética y *mimesis*, pertenecen a la teoría narrativa que nos remiten a la triple mimesis presentada por Paul Ricoeur en su libro *Tiempo y narración*¹⁹. De esta teoría narrativa tomamos igualmente el término configuración para aplicarlo al sujeto de la acción reflexiva que venimos señalando como espacio interpretativo interpretante del que emerge una comprensibilidad plural que exige un juego o conflicto de interpretaciones.

Pero el yo intersubjetivo y activo que accede a su identidad, a través de la mediación del lenguaje sea éste el signo, el símbolo, el texto, la obra de arte, el argumento político de su acción liberadora, se revela, entonces, problemático por la pluralidad de todo lo que puede ser dicho, leído e interpretado por la amplitud de lo todavía no dicho.

1.3 Ambigüedad y discordancia en la subjetividad

La experiencia plural y reflexiva de la acción desplegada de múltiples maneras debe permitir la emergencia de una identidad hermenéutica que es necesario interpretar. Ricoeur sugiere una teoría del sujeto que tenga en cuenta esta ambigüedad. En un primer momento, la comprensión de una teoría del sujeto desde el espacio de las coordenadas múltiples de la acción, es preciso evitar el paso por la ontología de la substancia entendida en el sentido de la *ousía* griega. Sobre este punto se orienta igualmente su crítica contra el pensamiento autofundante cartesiano. «Partir del lenguaje, es precisamente, la opción que permite evitar el caer en el ámbito de una ontología de la substancia» entendida en el sentido aristotélico del *hipokeimenon*²⁰, que como ya hemos insinuado es el antípoda de la posmodernidad.

El Yo, de la "subjetividad hermenéutica" es: el sí-mismo la *mismidad -mêmeté-* que corresponde al *soi-même* de la expresión francesa, y a sus sinónimos en otras lenguas: *Selbst, Self, Se, sí-mismo*, que permiten identificar al sí-mismo, como sujeto de la acción en cuanto Yo genérico, plurisignificativo. Este es también el Yo que según Kant «puede acompañar todas mis representaciones» y puede bilocarse en el *se* de los verbos infinitivos reflejos, y es también el *sí* del *sí-mismo*.

18. P. Ricoeur, «Individu et identité personnelle» en *Sur L'individu* P. Veyne y otros, París, Éd. du Seuil, 1985, p. 70.

19. P. Ricoeur, *Temps et Récit I (TRI)*, París, Éd. du Seuil, 1983, pp. 85-129.

20. P. Ricoeur, P. Veyne y otros, *Sur L'Individu et identité personnelle*, París, Ed. du Seuil, 1985, p. 57.

A partir de la gramática de las lenguas naturales se puede precisar en qué consiste la realidad del sí-mismo «permitiendo oponer el “sí” del “yo”... y la correlación global entre el francés *soi*, el inglés *self*, el alemán *Selbst*, el italiano *se*, el español *sí-mismo*... del pronombre reflexivo»²¹.

El pronombre reflexivo en la gramática pretende unir el discurso, la palabra y la escritura estableciendo una relación «concerniente a esta elevación del *decir* a lo *dicho*», pero aún lo dicho no solo en el orden de las significaciones sino más aún en el orden lógico, «es precedido por un *decir* que es solidario de un *encontrarse* y de un *comprender*» que envía a la estructura fundamental y constitutiva el hombre como ser-en-el-mundo²². La verdad es «que estamos tan íntimamente insertos en el lenguaje como en el mundo»²³.

Es así como «en la posibilidad de comprensión del sí como sujeto de operaciones de conocimiento, de volición, de estimación etc., la reflexión es el acto de regreso sobre sí por el cual el sujeto, reasumido, en la claridad intelectual y la responsabilidad moral, es el principio unificador de las operaciones entre las cuales se dispersa y se olvida como sujeto»²⁴. Este sujeto es el aporte ricoeuriano a las teorías sobre la comprensión de la subjetividad que hemos denominado hermenéutica. Esta tiene un espacio de ambigüedad que es preciso abordar por el camino largo de la interpretación.

La subjetividad hermenéutica

2.1 La subjetividad expandida en las obras

El punto de partida de la comprensión práctica es su interpretatividad. Esta interpretatividad es la tarea de la libertad que en la voluntad libre crea el mundo del espíritu. En este mundo del espíritu la libertad se produce fuera de sí-misma «como segunda naturaleza»²⁵. La acción del espíritu es así la acción reflexiva o interpretativa interpretante.

En la acción reflexiva se pueden distinguir dos movimientos: uno analítico y otro más horizontal en donde la subjetividad se produce a sí misma. Estas dos tendencias del pensamiento reflexivo son totalmente diferentes. En la primera podemos percibir un movimiento de regresión analítica, la conciencia finita descubre todo su ser en el Ser que se reflexiona en ella. El ser es un punto hacia el cual la conciencia finita tiende.

21. P. Ricoeur, *Soi-meme comme un Autre SA*, París, Ed. Seuil, 1990, p. 11.

22. *TA*, 59-60. «Toute expérience a une «dimension langagière»... l'ordre logique est précédé par un *dire* qui est solidaire d'un *se trouver* et d'un *comprendre*».

23. H. G. Gadamer, «Hombre y Lenguaje» en *Verdad y Método II*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1992, p. 148.

24. P. Ricoeur, «Ce qui me préoccupe depuis trente ans» *Rev. Esprit* No.10 (1986), p. 237.

25. P. Ricoeur, «Le problème du fondement de la morale» *Sapientia* 3 (1975), p. 315. «El mundo del espíritu es la libertad que se produce centro de sí mismo como una segunda naturaleza».

La segunda orientación de la conciencia reflexiva es propiamente la tendencia que vamos a subrayar aquí donde la reflexión es actividad del espíritu que revela sus deseos en sus actos, obras, esfuerzos por existir. Las obras se convierten en testimonio, atestación, rasgo, *monumento*, comprensibles desde el pensamiento débil de la *Verwindung*, la *Andenken* (como le denomina Gianni Vattimo²⁶). Las obras son pues indicio, huella, manifestación del mismo deseo de existir.

Las obras que revelan este deseo de existir no son propiamente una intuición, ni una conciencia inmediata, ni una determinación trascendente del conocimiento. Más bien son una tarea que requieren una crítica objetiva al interior de la misma conciencia. En este punto «es necesario, agregar una crítica de la conciencia falsa a todo redescubrimiento del *Cogito* en los documentos de su vida; una filosofía del sujeto, de la reflexión debe ser todo lo contrario de una filosofía de la conciencia»²⁷.

La reflexión no es por consiguiente una filosofía de la conciencia. «La reflexión no es intuición, o en términos positivos: la reflexión es el esfuerzo por recuperar el *Ego* del *Ego Cogito* en el espejo de sus objetos, en las obras y finalmente en sus actos»²⁸. La reflexión es, recuperación del *Cogito* en sus obras. Es la acción crítica constitutiva del sujeto. En otras palabras es el movimiento del espíritu en sus actos, desvelado en «la doble relación que permite entrever [al yo] a través de sus experiencias un no-ser que se expande en ellas hacia una certeza que acompaña y funda a la vez la limitación»²⁹.

No es pues el «Yo pienso» el primer momento del cual parte la acción reflexiva sino el «Yo soy», el «Yo existo» que se objetiva en la vida.

La reflexión no es otra cosa que la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y por medio de una crítica aplicada a las obras y a los actos que son los signos de este acto de existir. La reflexión es una crítica, ... en el sentido que el *Cogito* no puede ser recuperado sino a través de un rodeo, de un descifrar aplicado a los documentos de su vida. La reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser a través de las obras que testimonian de este esfuerzo y de este deseo³⁰.

El deseo y la lucha por existir que encontramos en la base de la configuración del sujeto es igualmente el problema que afronta Espinoza en el libro III de su *Ética* ⁽³¹⁾ y que llama *conatus*. Aquello que subyace en el fondo y que siempre

26. G. Vattimo. "Dialectica, differenza, pensiero debole" en *Il Pensiero debole*. Ed. Feltrinelli, Milano, 1992, pp. 12-28.

27. P. Ricoeur, «Existence et herméneutique», en *Le conflit des interprétations*, CI, Éd. du Seuil, París, 1969, p. 22.

28. P. Ricoeur, «Méthode herméneutique et philosophie réflexive» en *De l'interprétation*, DI, París, Éd. du Seuil, 1965, p. 51.

29. J. Nabert, *Éléments pour une Éthique (EE)*, París, Aubier, 1971, p. 20.

30. P. Ricoeur, «Existence et herméneutique» en *CI*, p. 21.

31. Espinoza, *Ética*, Parte Tercera, Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 181. Cfr. *CI*, p. 24.

«permanece absolutamente primitivo, (y) es la afirmación gozosa del poder ser, del esfuerzo por ser, del *conatus*, que está dentro de la dinámica misma de la ética». En la comprensión de nosotros mismos conquistada a través de la acción reflexiva,

nos apropiamos del sentido de nuestro deseo de ser o de nuestro esfuerzo por existir. La existencia es deseo y esfuerzo. Llamamos esfuerzo, subrayando su energía positiva y su dinamismo, llamamos deseo, para designar su indigencia: **Eros** quien es hija de **Poros** y **Penia**. Así el *Cogito* no es más que este acto pretencioso que se autofunda inicialmente, quiero subrayar que esta pretensión se autopone; y aparece como ya puesta en el ser³².

Deseo y esfuerzo configuran el sentimiento de la apropiación de la existencia que, por otro lado en su inmediatez posee un carácter oscuro, enigmático, y opaco. Ante esta oscuridad inicial, «la reflexión procede por medio de una libre iniciativa, solidaria con los sentimientos que acompañan la experiencia moral en su conjunto y tienen para la conciencia un carácter enigmático»³³.

Se establece así una curva que inscribe el sentimiento de la reflexión en su lucha por la existencia que partiendo de la finitud, la opacidad, la conciencia enigmática va articulándose en la dialéctica del deseo y la aspiración hasta configurarse como afirmación y certeza fundada en la misma limitación de la conciencia, orientada por la experiencia moral y su función de testimonio que «lleva a la reflexión al encuentro con los signos contingentes del absoluto, en su generosidad, deja aparecer»³⁴.

Este deseo de existir no es en ningún momento un comienzo radical, sino acción histórica del sujeto quien pretende conquistar en el acto mismo de existir, el proceso de la existencia como «dialéctica de la aspiración» significativa del deseo de ser que anima el itinerario de la conciencia³⁵.

El proceso de autoconstitución hermenéutica del sujeto se desarrolla pues, en dos movimientos uno analítico regresivo del ser hacia el sujeto y uno progresivo del sujeto hacia la posesión del ser, revelándose ya desde el principio la finitud de la misma conciencia reflexiva que no puede ser de otra manera que conciencia y subjetividad mediada.

En estos movimientos progresivo y regresivo son,

La reconquista del *Cogito* debe ser total, es en el interior del *Cogito* en donde se necesita reencontrar el cuerpo y lo involuntario que

32. P. Ricoeur, «Le problème du fondement de la morale» *Sapientia* 3 (1975), p. 316.

33. J. Nabert, *EE*, 19. Recordemos como también en la comprensión que Heidegger tiene de la *Faktizität*, esta se revela en el relampaguear y en la nebulosa del Ser. (Cf. Heidegger, *Faktizität*, nota 4).

34. P. Ricoeur, «Herméneutique de l'idée de Révélation» en *La Révélation*, Louvain, Publications des Facultés Universitaires Saint Louis, 1977, p. 48.

35. J. Nabert, *Éléments pour une Ethique (EE)*, Paris, Aubier, 1971, p. 104.

lo nutre. La experiencia integral del *Cogito* comprende el yo deseo, yo puedo, yo veo, y, de manera general, la existencia como cuerpo. Una subjetividad común funda la homogeneidad de las estructuras de lo voluntario y lo involuntario³⁶.

La reconquista del *Cogito* siendo total comprende todas las dimensiones existentes tanto de lo voluntario como lo involuntario, cuerpo, deseo, poder, actuar. Esta reconquista del *Cogito* supone que en medio de todas las dimensiones existentes entre lo voluntario y lo involuntario, esta tiene una unidad guiada por la significación única englobante estructurada en un sistema único de toda significación que es la noción de mundo presupuesta que liga todas las cogitaciones.

La vida del *Cogito* no es una explosión de anarquía sino que siempre está guiada por la permanencia de significantes y que respondiendo a la unidad del *Ego*, es la idea de una significación total única, englobante dentro de un sistema infinito de todas las significaciones. Esta idea, que permanece un ideal y una tarea para el conocimiento, es presupuesta por la noción de mundo singular frente a las cogitaciones plurales³⁷.

Unidad que en Husserl se intuye a partir del objeto como guía trascendental y en Heidegger se realiza a través de la totalidad proyectada sobre el proyecto del *Dasein* como ser-en-el-mundo. La reflexión que conquista el *Cogito* se da en el movimiento al interior del yo que permite articular en la recuperación del *Cogito*. «En una primera aproximación, el yo es el polo idéntico de la multiplicidad de los actos, de las diversas *cogitaciones*... en donde el *Ego* “como un yo idéntico que, activo o pasivo, vive en los vacíos de conciencia y a través de ellos se relaciona con todos los polos objetivos»³⁸. Esta conquista del *Cogito* se realiza desde la finitud del sujeto y desde su falibilidad hasta la afirmación originaria que es certeza fundante de la limitación y la afirmación originaria que funda toda experiencia moral.

La afirmación originaria es pues el punto de llegada de la reflexión que en este nivel es entendida como certeza del yo fundado como sujeto. La reflexión permite entrever al yo en su movimiento finito, en la confusión, la opacidad y dispersión histórica, y sin embargo pretendiendo llegar hasta la clarividencia y la certeza posible dentro de la misma limitación. «El acto de la reflexión [en este movimiento de la existencia] testimonia ya que el yo se funda y afirma para sí como un poder unificante, creador de historia, entre un yo puro que constituye toda la sustancia moral de su ser, y una naturaleza que no lo puede desconocer sin caer en el irrealismo»³⁹.

36. P. Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire (VI)*, París, Aubier, 1988, p. 13.

37. P. Ricoeur, «Etude sur les méditations cartésiennes de Husserl» en *À l'École de la Phénoménologie (EPH)*, París, Vrin, 1987, p. 174.

38. P. Ricoeur, *À l'École de la phénoménologie, EPH*, París, Librairie J. Vrin, 1987, p. 187.

39. J. Nabert, *EE*, p. 19.

El yo se constituye así en y a través de la acción histórica como proceso de unificación en donde «la reflexión es justificada como reflexión porque aquello que parece precederla, oscurecerla y limitarla; es su mismo movimiento que se reprende sobre su confusión inicial»⁴⁰.

El sujeto pretende realizar una tarea de integración a través de su actividad reflexiva; a partir del sentimiento opaco y confuso busca el sentido y la significación de sus actos. En esta búsqueda del sentido de los actos encontramos la producción del mismo espíritu que se proyecta y testimonia en las obras, en los monumentos, en las estructuras políticas, sociales, culturales las cuales aparecen como acción del espíritu quien busca su sentido. «La propia reflexión así comprendida, es siempre la de considerar el espíritu en sus actos y en sus producciones, para apropiarse de la significación, y, por consiguiente, esencialmente, en el acto inicial por el cual el sujeto se afirma en sí, en su poder, en su verdad»⁴¹.

La tarea liberadora de la reflexión se inscribe en el horizonte de la sospecha la cual presta su servicio desvelando la falsa pretensión del yo con todas sus ilusiones y falsaciones de la conciencia. El movimiento de la sospecha es regresivo hacia el pasado reasumido en la reflexión para retomar el yo, pero es también progresivo hacia la certeza posible en medio de la limitación del yo. Es el dinamismo interior de la reflexión que busca crear un nuevo momento de liberación la cual permite el avance hacia la certeza. En este sentido nos dice Nabert que,

Lejos de ser un regreso estéril sobre el pasado reasumido, la reflexión no se distingue más que por las operaciones en las cuales el yo se retoma, al mismo tiempo que procura ir hasta las razones de su ser. Los momentos de su reflexión son para el yo los momentos de su liberación, porque ellos le hacen avanzar hacia la certeza en la cual tiene toda su esperanza»⁴².

2.2 La subjetividad hermenéutica y el lenguaje

El lenguaje, según Nietzsche, es esencialmente figurativo. Los tropos: metáfora, sinécdoques, y metonimias, no son propiamente adornos del lenguaje como discurso de carácter literal. Los tropos e imágenes del lenguaje, «son inherentes al funcionamiento el más primitivo del lenguaje. En este sentido, no existe “naturaleza” no retórica del lenguaje. Este es totalmente figurativo»⁴³. Es preciso recordar que para Nietzsche no existen los hechos sino las interpretaciones. Precisamente en esta figuratividad del lenguaje está la fuente de múltiples

40. P. Ricoeur, «Préface» *EE*, o.c., p. 5.

41. J. Nabert, «Les philosophies de la réflexion» *Encyclopédie Française*, París, PUF, 19.04-15.

42. J. Nabert, *EE*, p. 25.

43. *SA*, p. 23.

sospechas y peligros. Estas sospechas suscitaron en Nietzsche la duda hiperbólica. El lenguaje, es paradójico y procura asumir plenamente esta paradoja. El lenguaje es paradójico no solamente porque es esencialmente figurativo sino también porque puede mentir. El lenguaje es paradójico: «primero porque ya desde las primeras pulsiones de la vida, aparentemente considerada en sentido referencial y no figurativo, es puesta como fuente de fábulas por las cuales ella se mantiene» y segundo lugar porque, si la verdad es considerada como mentira, es a su vez arrastrada hasta el abismo de la paradoja engañadora.

Pero si el lenguaje es esencialmente paradójico por constitución esencialmente figurativa, que oculta la realidad, por otro lado también tiene la capacidad de descifrar esta ilusión; porque, también es cierto que la naturaleza misma ha abstraído al hombre el poder de descifrar esta ilusión: Ella le ha dado la clave. Esta clave para descifrar la ilusión, Nietzsche piensa poseerla: es el funcionamiento de la ilusión como comprensión, como *Verstellung*. Nietzsche llega a ver en la misma comprensión una disimulación tanto en su funcionamiento lingüístico como retórico. Esta sospecha en la comprensión nos recuerda la situación del *Cratilo* de Platón y la afirmación sobre un origen “natural” y un origen “convencional” en la designación de las cosas a través de las expresiones. No vemos en esta disimulación propiamente una duda, estamos más bien presentes ante el modelo de un engañador, que hace del lenguaje un medio para «sustituciones voluntarias y de inversión de nombres», para disimular la realidad con la ilusión.

Para algunos de sus comentaristas la apología de la *Vida y la voluntad de poder* son la revelación de un nuevo inmediato que sustituye al *Cogito* en sus mismas pretensiones. Pero ¿en qué sentido el *Cogito* es visto aquí dentro de este presupuesto del lenguaje como ilusión, por lo menos oblicuamente? -se pregunta Ricoeur-. La certeza que cubre el «Yo existo», el «yo existo pensando», la realidad formal que cubre finalmente su valor representativo, es confrontada por una suerte de reducción topológica aquí pronunciada. Si la duda de Descartes procedía de la indistinción supuesta entre el sueño y la vigilia, esta de Nietzsche procede de la indistinción más hiperbólica entre mentira y verdad.

En Nietzsche el reino universal de la comprensión *Verstellung* presenta una salida para escapar al sofisma del engañador. Esta salida que viene a ser llamado reducción topológica, constituye una clave fuerte y útil para interpretar la crítica frontal del *Cogito* que se lee en los fragmentos del *Nachlass* escritos entre 1882 y 1884⁴⁴. Aquí se va a decir que el ataque anti-*Cogito* de Nietzsche no solamente es la inversión del *Cogito* cartesiano, sino la destrucción de la cuestión misma por la cual el *Cogito* es censurado como aporte de una respuesta absoluta.

44. F. Nietzsche. *Nachgelassene Schriften 1870-1873* de la *Kritische Gesamtausgabe*, vol III, tomo 2, o.c. En este mismo tomo 2 cfr. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, tema de la tragedia que desarrolla Ricoeur (cfr. SA, pp. 281-290) sobre «el sí y la sabiduría práctica» en donde se remite a la sabiduría de la tragedia griega.

Los fragmentos de *Nachlass* escritos en 1887-1888 son un verdadero ejercicio de duda hiperbólica nietzscheana en los que se cuestiona aún la misma fenomenalidad del mundo exterior que es considerado como un producto de la imaginación. «Tengo para mí -escribe Nietzsche- que la fenomenalidad igualmente del mundo interior... puede ser pura imaginación»⁴⁵. Esta afirmación está en el contexto del ataque contra el positivismo que centra su hipótesis en los hechos, para Nietzsche, por el contrario, son los hechos propiamente los que no existen: «los hechos, es precisamente lo que no existe, solamente existen las interpretaciones». Pero Nietzsche ataca no solamente la fenomenalidad del mundo exterior sino también la del mundo interior. La así llamada «experiencia interna» arruina el carácter de excepción del *Cogito* en relación a la duda que Descartes dirigía contra la distinción entre el mundo del sueño y el de la vigilia. Asumir la fenomenalidad del mundo interior, es por otra parte alinear la conexión de la experiencia íntima sobre la «causalidad» externa, la cual es igualmente una ilusión que disimula el *juego* de fuerzas bajo el artificio de un orden. Es aún más, poner la unidad total en el hecho arbitrario, esta ficción llamada «pensar», por parte de la abundante multiplicidad de los instintos.

Esta fenomenalidad interior, es, en fin, imaginar el «substrato del sujeto» en el cual los actos del pensamiento tendrían su origen. Esta última ilusión es la más páfida, porque en ella pone en acción, en la relación entre el actor y su hecho, cierta salida de inversión entre el efecto y la causa que tenemos más arriba reseñada como figura de la metonimia, bajo la figura de la *metalepsis*. Es así como tenemos por causa, con el nombre del «yo», aquello que es el efecto de su propio efecto.

El argumento funciona solamente si se introduce la causalidad, donde una cierta discursividad, en la así llamada certeza inmediata del *Cogito*. En el ejercicio de la duda hiperbólica, que Nietzsche lleva hasta el límite, el «yo» no aparecería como inherente al *Cogito*, sino como una interpretación de tipo causal. Agregamos aquí nuestro argumento topológico anterior: en efecto, poner una sustancia bajo el *Cogito* o una causa *última* de él, no es más que una simple costumbre gramatical, aquella de agregar un agente a cada acción. Se vuelve a caer en la «inversión de las expresiones».

2.3. La subjetividad desarticulada

La articulación del *Cogito* la realiza Ricoeur a través de la hermenéutica del sí. El yo de la Filosofía del sujeto cartesiano, no es un Yo situado, ni ubicado es un Yo sin lugar, «*atopos*», dentro del discurso. La hermenéutica del sí, pretende como tarea hacer que el yo ocupe un lugar epistemológico y ontológico situando la alteridad del cogito y la del anticogito.

45. F. Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes*, o.c. t. XIII, p. 248.

Pero preguntémosnos ahora cómo lograr esta tarea de la articulación del verdadero *Cogito*. Esta tarea propuesta en la constitución del verdadero *Cogito*, Ricoeur la compara a aquella tarea hermenéutica que ha cumplido Freud con el psicoanálisis y que pretende igualmente la recuperación del Yo. *Wo es war, soll ich werden*, «Allí donde existe el Ello, debe existir el Yo»⁴⁶. El yo impersonal, atemporal, genérico, debe hacerse personal, consciente, yo. Desde el qué hacer filosófico reflexivo por medio de la hermenéutica debe empeñarse en quitar las ilusiones que impiden la verdadera constitución del yo. Esta constitución del yo tiene como objetivo hacer una hermenéutica del yo; esta constitución del yo:

debe ser audazmente una hermenéutica del *yo soy* porque solamente de esta forma pueden ser superadas la ilusión y la pretensión del *Cogito* idealista, subjetivista, solipsista. Sólo esta hermenéutica del *yo soy* puede desarrollar a la vez la certeza apodíctica del *yo pienso* cartesiano y los ...engaños e ilusiones del sí, de la consciencia inmediata; sólo ella puede contener lado a lado la afirmación serena: *yo soy* y la duda punzante: *¿quién soy yo?*⁴⁷

La hermenéutica de la filosofía reflexiva debe ser tan audaz hasta ser capaz de vencer las ilusiones del idealismo, subjetivismo, solipsismo. Solo una hermenéutica del yo soy puede realizar esta tarea y contener a la vez la afirmación del *yo soy* y la duda del *quién soy yo*.

Es en la misma acción práctica en donde se realiza esta hermenéutica del yo, que busca como objetivo la transformación del mundo a través de una alianza entre «poética y razón práctica»

Ricoeur, va desarrollando -aquello que Jervolino llama- la «alianza entre poética y razón práctica», que puede ser capaz de ayudar a la transformación del mundo, respondiendo así a la crítica de Marx en la XI Tesis sobre Feuerbach, puesto que interpretar significa, también ver las cosas en sus «otras» posibilidades, gracias al poder de la imaginación que se revela en el discurso y en la acción. Por esto el autor puede llegar a afirmar en la conclusión que la poética de la libertad debe ser completada por una ética -y una política, entendida como disciplina filosófica- de la liberación⁴⁸.

La relación hermenéutica-praxis se da en la alianza entre la poética y la razón práctica y puede ayudar a la transformación del mundo por el poder de la imaginación que se revela en el discurso y en la acción y que se inscribe en el espíritu de la posmodernidad.

46. P. Ricoeur, «La question du sujet: de défi de la sémiologie» en *CI*, 237. *Wo es war, soll ich werden*. «Là où était ca, doit advenir je».

47. *CI*, p. 262.

48. T. Geraets F, «Presentazione» en *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Marietti, Genova, 1993, p.12.

Pero bien es cierto que no simplemente es la hermenéutica entendida en sentido general como recuperación del yo, sino la hermenéutica del sí, de la *ipseidad*, es la dinámica que está a la base de la reconquista del *Cogito* en las últimas obras de Ricoeur, la hermenéutica del sí-mismo, que se articula a través de la comprensión, desde su justificación ontológica como manera de ser del yo que se autoconstituye en la acción reflexiva, en la unidad de la historia, y puede articularse como comprensión expresada desde la identidad narrativa

Pero si la comprensión hermenéutica se revela como teniendo sus orígenes en la comprensión y al mismo tiempo en la constitución de sí, y si la narratividad es una forma de comprensión, es posible concebir la constitución de sí como una narración de sí. Esta idea es aún más plausible cuando nos recordamos del carácter *temporal* de la comprensión, carácter... que está en el centro de la transformación de la epistemología en la ontología efectuada por Heidegger... quien interpreta las estructuras ontológicas del *Dasein* como estructuras temporales... Ricoeur llama [a estas estructuras] la configuración del tiempo, y aquí se dan en acto que contiene ya los elementos esenciales del acto de la narración⁴⁹.

La hermenéutica del sí-mismo que se proyecta en la transformación del mundo, es interpretante en la medida en que es capaz construir nuevas posibilidades a partir de las posibilidades ontológicas desplegadas por la comprensión⁵⁰. Ricoeur nos ha indicado como «no existe ninguna comprensión de sí que no sea *mediatizada*... porque la comprensión de sí coincide en

49. D. Carr, «Épistémologie et ontologie du récit» en *Paul Ricoeur, les métamorphoses de la raison herméneutique*, Cerf, 1991, p. 210. Sobre la ontología hermenéutica cfr. F. Garret, «Vers une herméneutique du soi: la voie courte et la voie longue» *Rev. Met. Mor.* 3 (1993) p. 221. «La decisión de tratar el problema de sí como un problema ontológico no caracteriza solamente el estatuto del sí en el cuadro de la Analítica existencial de *Sein und Zeit* (únicos textos a los cuales se refiere Ricoeur), sino que se remonta hasta los *Fhrühe Freiburger Vorlesungen* en donde Heidegger propone su programa de una hermenéutica de la Facticidad».

50. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, como también *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. La vida se entiende desde la comprensión de la fenomenología hermenéutica como «la unidad de la sucesión y la temporalización» (*IA*, o.c., p. 117) que contiene las posibilidades latentes en las que «la misma vida fáctica viene a ser interpretación... [y es allí mismo en donde] la interpretación fenomenológica es articulada en la facticidad misma de la vida» (Idem, 118). Además, «En la hermenéutica se constituye para el Ser-ahí una posibilidad de llegar a ser y de ser por sí mismo *comprensión*» (*Hermeneutik der Faktizität*, o.c., p. 24), siendo para Heidegger «el mundo la categoría fundamental del tenor de sentido en el fenómeno de la vida» (*IA*, o.c., p. 117). De esta manera según Heidegger «la problematicidad fundamental en la hermenéutica y en su objetivo: su objeto es el ser-ahí solo en sí-mismo. Y esto en cuanto este es *ser-en-camino* de sí mismo hacia sí mismo» (*EF*, oc., p. 25). Cfr. con Ricoeur en *SA*, p. 211. «Nuestro concepto de sí sale grandemente enriquecido por la relación entre interpretación de un texto de la acción y la auto-interpretación. En el plan ético, la interpretación de sí llega a ser estima de sí. En consecuencia, la estima de sí sigue el destino de la interpretación».

último término con la interpretación aplicada a los términos mediadores»⁵¹. Son estas mediaciones que permiten la lectura práctica, el narrar, articular en la unidad de la vida las transformaciones ocurridas en la comprensión del yo soy.

La relación entre hermenéutica y praxis, relación constante en la "fenomenología de la voluntad" del joven Ricoeur hasta la «poética de la libertad»: es una alianza entre poética y razón práctica sin embargo esta es capaz de ayudar a una transformación del mundo... precisamente porque sobre esta acción, interpretar significa también ver las cosas en sus otras posibilidades, gracias al poder de la imaginación que se revela en el discurso y en la acción...⁵².

La relación hermenéutica-praxis, forma una alianza que es expresada con el término aristotélico acuñado por Ricoeur de la poética. La poética abre posibilidades a partir de los nuevos mundos que es capaz de instituir por medio de la imaginación e iniciativa creadoras son completadas por una ética y una política concretas, que se relacionan con el problema de «la justicia, como conflicto» que no desarrollamos aquí. Hemos establecido hasta ahora la importancia de justificar la subjetividad que posibilita la emergencia del sujeto no a partir de la autoposición del yo, ni de su falta de verificación, sino, precisamente en la trama misma dentro de la praxis de la existencia, en la puesta en intriga de la vida, en la acción humana en donde se realiza en la historicidad y el conflicto; sólo en medio de esta experiencia finita es posible para el sujeto constituirse e interpretarse en el intrincado entretejido de los símbolos que constituyen esta edad hermenéutica de la razón. Esta edad hermenéutica de la razón exige una prolongada instrucción interpretante a partir de los signos y símbolos, apuntando a la constitución y fundamentación de la arquitectura del sentido. Es preciso comprender la importancia de la identidad que existe entre filosofía y hermenéutica, su punto de partida en el lenguaje⁵³. La pragmática trascendental del lenguaje⁵⁴, y lo que llama Ch. S. Peirce la constitución del sentido y la reflexión⁵⁵ todos ellos factores de un vasto horizonte que aquí hemos denominado la edad hermenéutica de la razón.

51. *TA*, p. 29.

52. G. Grampa, *Ideologia e poetica*, Queriniana, Morcelliana e Paideia, 1979, p. 12.

53. A. Pirrietti, «La fenomenologia della volontà come metodo di rinvio all'originario, introduzione a P. Ricoeur», en *La semantica dell'azione*, o.c., 18. El lenguaje es el medio (en términos hegelianos) de la experiencia del ser. «El análisis del lenguaje ordinario hace surgir contenidos conceptuales, formas de explicación, dimensiones de la experiencia que son presupuestas o van más allá del propio ámbito de competencia». Es así como el hilo temático de la acción se concretiza en la medida en que el sí, dentro de la semántica del lenguaje llega a ser más explícitamente semántica de la acción.

54. Cfr. p.e. K. O. Apel, *Sprachpragmatik und Philosophie*, también del mismo autor «Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik».

55. Cfr. K. O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce* Charles; S. Peirce, *Schriften I, II, Suhrkamp*, 1967, 1970. Ch. Pierce, *Ecrits sur le signe*, Paris, Seuil, 1978.