

# MANUAL DE HERMENEUTICA

## II

### FÁCTICA

### LECTURAS



Ricoeur - { p. 6. La hermenéutica y el concepto de interpretación  
 - p. 12. Análisis estructural.

Heidegger - p. 21. b 502. § 63. La situación hermenéutica. § 68. § 73.

Lévi-Strauss - p. 1. Interpret. de las culturas.

CORETH - p. 18. El problema filológico

TODO SOU - las morales de la historia p. 36. b

{ Santiago Cuervo: resumen hist. p. 36.

{ García Prada " " " " p. 77

1994

11.2

Vea Levi Strauss p. 11.12  
de este

# MANUAL DE HERMENEUTICA.

II

## FACTUAL siguiendo a L.S.

Indice:

- 1) Descripción de la realidad humana.
- 2) Planteamiento de un metodo
- 3) El proceso de la interpretación!
- 4) La experiencia hermenéutica
- 5) De la ideología a la Utopía. - hacia el "otro" -
- 6) De la Identidad a la Vida = promoción

LECTURAS:

INTRODUCTORIAS

← Hermenéutica = básica. →

Recopilación de:

- A. Gallo -

D.

- Paul Ricoeur: Presentación del método de semiótica de los textos. (p. 5-17) de ede
- Levin Strauss: Introducción a la obra de Marcel Mauss (p. 12.) resumen "Acto Social Total"
- Wolff: El problema filosófico de la hermenéutica. (selección) en ede
- Heidegger: SZ = § 63 § 68 § 73 (comentarios y resumen): (obra) p. (21-30)
- Tendencias Actuales (p. 36-118.) de ede.
- P. Ricoeur: Poética y simbólica y lenguaje, símbolo e interpretación / uso: Interpretación de los símbolos (p. 95 y p. 112. (no está en ede))
- Todozo: Las morales de la historia - método (p. 36.) de ede! → (p. 55)
- Teorías del símbolo.
- Literatura y Significación.

Sto. Domingo, 1994 - 1995 - 1996

J. Derrida -	Foucault, M.	G. Lévi-Strauss
H. Eco -	Klossowski	Althusser -
R. Rorty -	Lacan -	
J. F. Lyotard	K. O. Apel -	
J. Valhimo -	Habermas -	

DECONSTRUCTORES:

Gilles Deleuze

1. Empirismo y subjetividad - Ed Granica (1989)
2. Nietzsche y la filosofía - Ed Anagrama (1962) Barcelona
3. La filosofía crítica de Kant - Ed. Labor (1963)
4. Proust, los signos (Trad. aut.) Ed. Anagrama (1964) (1970)
5. Nietzsche - Ed Labor (1965)
6. El Bergsonismo (1966) Ed. Catedra. Madrid.
7. Presentación de Saichō - Masoch - Ed Taurus Madrid (1967)
8. Spinoza y el problema de la expresión - Ed Muchnik (1968)
9. Diferencia y Repetición - Ed Júcar (1969)
10. Lógica del sentido - Ed Berrall. Barcelona (1969)
11. Spinoza 1970-1981 - Ed Labor y - Ed. Tusquets.
12. Francis Bacon: Lógica de la sensación - 1981
13. Line - 1 La imagen ~~en~~ movimiento Ed Paidós 1983
14. Line - 2 La imagen tiempo - Ed Paidós 1985
15. Foucault - Ed Paidós 1986
16. Péticlos y Verdi - 1988
17. El Pliegue - 1988.

con: F. Guattari (en colaboración)  
y Deleuze

18. El Anti-Edipo - Ed Berrall (1972)
19. Kafka, por una literatura menor - Ed Eca (1975)
20. Rizoma. Introducción - Ed Pre-Textos (1976)
21. Mil Mesetas - Ed Pre-Textos (1980)

22 con Claire Parment: Dados y juegos - Ed. Pre-Textos. 1977

23 Colaboración con Corrado Vivanti - Superficciones. 1979

Klossowski 1963. Tusquets. Barcelona.

Roland Barthes: La Aventura Semiológica. Ed Paidós. Barcelona 1990  
Buenos Aires - México.

Presentación: del Metodo

Todos los alumnos deberán meditar "profundamente" sobre estas palabras que son "conclusivas" de un congreso sobre hermenéutica - de París en 1966. en: "Exégesis y hermenéutica"

En ellas se encierra la motivación de todo el esfuerzo para "interpretar" el texto por excelencia: la Biblia.

Considero inútil añadir cualquier palabra a esta conclusión, que nos hace volver a nuestras ocupaciones exegéticas habituales. Sin embargo, me parece oportuno pedir a uno de los representantes del auditorio que nos confie su reacción ante nuestras investigaciones. El que va a hablar ha enseñado también Sagrada Escritura, pero hoy se dedica a tareas pastorales, especialmente en el mundo obrero.

ROGER VARRÓ: Si me atrevo a tomar la palabra después de todo lo que acabamos de oír, es como "representante de los representantes", contento de comprobar que de esta manera, después de sabias incursiones en la problemática de los métodos, el congreso quiere, mediante una auténtica inclusión, volver a su punto de partida: el oyente, la comunidad. Ahora bien, al cabo de nuestra reunión, en el momento en que vamos a volver al círculo de nuestras relaciones habituales, nos llega el eco de unas cuantas cuestiones. Proceden de nuestras diócesis, de nuestras comunidades, de aquellos con quienes compartimos nuestra tarea apostólica. Dichas cuestiones pueden agruparse todas en torno a la palabra que esta mañana nos recordaba Monseñor Pèzeril: "comunicar". Lo explicaremos.

Para que nuestras comunidades de Iglesia puedan responder a su responsabilidad de "comunidad interpretante", no esperan de nosotros una simple comunicación de los resultados. Recuerdo lo que se dijo aquí el primer día: "No queremos que nos digáis el sentido, en la medida en que esto equivale a encerrarlo; deseamos que lo abráis. Se trata de que autentiquéis la expresión de la fe que surge de nuestra vida. Hay que decirnos, con ayuda del Libro, si caminamos o no en el sentido de la palabra de Dios. No tenemos que contribuir de ninguna forma a una "civilización de consumo de la exégesis".

Pero es necesario para ello ponernos en determinada disposición de espíritu. Esperamos encontrarnos tan "abiertos" como los textos que intentamos presentar. Este congreso, al hacernos partícipes de ciertas inquietudes, al ponernos en conocimiento de determinadas cuestiones, ¿nos habrá dispuesto a ese estado de ánimo? Se nos han hecho unos cuantos elogios: se aprecia el gran espíritu de seriedad que tenemos, nuestro sentido crítico... ¿Se trata de elogio o de súplica? Que cada cual juzgue.

Finalmente, escuchemos de nuevo la llamada de Monseñor Pèzeril. Nos recordó el deseo del episcopado de caminar con nosotros y su preocupación de verse puesto bruscamente en presencia de simples resultados. Este deseo es compartido por gran número de miembros del pueblo cristiano. Asimismo, al cabo de nuestras tareas, se plantea una cuestión en el cuerpo que formamos. Acabamos de dar un paso en común. ¿Podemos darlo con otros? ¿Estamos solos en este camino? ¿Cómo caminaremos en cuanto Iglesia? ¿Cómo hemos no sólo de compartir nuestro bien con otros, sino también recibir algo de ellos?

La pregunta de los "representantes" va dirigida a todos.

El problema hermenéutico no es sólo entender según a una comprensión. Es "comunicar" con la verdad. (comunidades interpretantes)

- 1. = para el pueblo
2. para el científico
3. para la Iglesia - comunidad: y "ciencia -> vida"
Estruendo

NB. la serie + completa de lecturas está en el folder de: "Hermenéutica Bíblica"

Metodología

- P. Barthes - Elementos de semiología 1964 París
- " " - Ensayos críticos 1964 París
- " " - Crítica y Verdad 1966
- " " - El sistema de la moda 1968
- " " - El teatro del texto 1973-74

- Althusser 1958-9 - Montecquien la política y la historia
- " " 1961 - Sobre el joven Marx
- " " 1965 - La revolución teórica de Marx
- " " 1965 - Para leer el Capital
- " " 1968 - Curso de filosofía marxista científica

- Marx 1960 - Elementos de lingüística general París
- 1965 - La lingüística sincrónica
- Hjelmslev 1958-59 - Ensayos lingüísticos sincrónicos

- K. Popper 1963 - Conjeturas y refutaciones.
- Bourdieu 1968 - Para qué sirve la noción de estructura?

- J. Derrida - 1970-2 Posiciones
- J. Derrida - 1973-4 Glas
- J. Derrida - 1973-4 Arqueología de lo fálico

- J. Derrida - 1968 De la grammatología
- 1968 La voz y el fenómeno
- 1968 La farmacia de Platón

- Foucault y Derrida - 1968 Del quel. París
- " " 1968 Teoría del conjunto

- Foucault 1969 Arqueología del saber

- Adorno T. 1969 Intervenciones 19
- " " 1990 soporte en una crítica de la teoría del conocimiento 1990

- Chomsky 1965 Aspectos de la teoría de la sintaxis

- Chomsky 1966 La lingüística cartesiana

- Adorno 1966 Dialéctica - negativa

- Althusser 1973-4 Respuesta a John Lewis.

- " " " " Elementos de autoanálisis.

- G. Deleuze 1990 - El "Pliegue" Ed. Paidós Barcelona B.A. México

- G. Deleuze 1981 - y F. Guattari: El Anti-Edipo Ed. Paidós Barcelona - B.A.

- G. Deleuze 1990 - Logica del sentido. Ed. Paidós Barcelona B.A. México

- R. Rorty 1988 - Contingencia, ironía y solidaridad. Ed. Paidós Barcelona

- H. White 1992 - D. Area México
- = El contenido de la forma. Ed. Paidós, Barcelona

- R. Rorty 1991 - y otros: La filosofía en la historia.

2.1.1

La hermenéutica y el concepto de interpretación

2.1.1.

Textos 1º, 2º, 3º
Exégesis
relación con la "exégesis"

A1 ¿Qué es hermenéutica?
¿cuánto de interpretación?
¿o no que la exégesis?

Fiel a mi propósito de no tener en cuenta las transiciones, presentaré este tercer polo metodológico en la más completa discontinuidad con respecto a los precedentes.

La hermenéutica, o teoría de la interpretación, no mantiene ningún lazo exclusivo con la exégesis. Pretende ser la teoría de lo que es comprender en relación con la explicación de los textos en general. Pero si bien la hermenéutica puede ser denominada la parte refleja o reflexiva de la exégesis, en cuanto espacio teórico desborda ampliamente el campo de ésta, incluso sistematizada. Esta sólo puede ser una región vecina de la filología clásica, de la teoría del objeto estético, del objeto histórico y de la jurisprudencia. Es, pues, una teoría general del sentido en relación con una teoría general del texto que determina la amplitud de la hermenéutica general. El problema hermenéutico existe como tal porque existen textos; en efecto, el diálogo, en el ejercicio de la palabra viva, sólo en su estado incoactivo plantea los problemas derivados de la fijación del discurso por la escritura.

El diálogo no plantea problemas hermenéuticos

El discurso se realiza:
1 en la palabra y diálogo
2 en la escritura
El texto escrito está fijo

Pero estos problemas específicos, derivados de la diferencia entre la palabra y la escritura, sólo pueden ser correctamente planteados si palabra y escritura son consideradas como dos realizaciones diferentes del discurso. Todo depende, pues, de la noción de discurso. Es aquí donde la hermenéutica se distingue fundamentalmente del análisis estructural, incluso si, como más adelante diremos, puede considerarlo como una etapa en el proceso total de la interpretación. Efectivamente, la hipótesis inicial del análisis estructural es, como ya hemos dicho, la de la analogía entre todos los niveles del lenguaje. Así es como puede empezar un análisis estructural del mito o del relato. Se parte del reconocimiento de que las grandes unidades, de longitud superior a la frase, pueden presentar una construcción estructural análoga a la de las pequeñas unidades de los niveles inferiores. La hermenéutica parte, por el contrario, del hecho inicial de que la frase es una unidad de un tipo irreducible a todas las unidades de lengua. Como señala Émile Benveniste, la frase, o

Entonces se trata de la 1ª articulación
tiene analogía con la 2ª y 3ª!

Hermenéutica:
la frase es una unidad de tipo irreducible

En centro de discusión es la FRASE, como unidad diferente.

A2 Caracteres del Discurso:
1) Es actual = acontecimiento
2) Tiene sujeto = locutor
3) remite al mundo = algo que "refiere" o "se refiere" a
4) tiene destinatario: alguien.

instancia de discurso, es una unidad de un tipo irreducible: 1) la lengua es un sistema sin existencia real; la instancia de discurso es un acontecimiento actual; 2) mientras la lengua, en cuanto sistema de signos, carece de sujeto (o mejor: a ese nivel la pregunta "¿quién habla?" no tiene sentido), la instancia de discurso es la puesta en práctica del lenguaje por un locutor; 3) mientras la lengua está constituida únicamente por relaciones de dependencia interna entre todos los elementos que la constituyen, y carece, por consiguiente, de cualquier tipo de referencias respecto a todo lo que está fuera de ella, la instancia de discurso remite al mundo a propósito del cual se dice algo: en la lengua sólo hay diferencias, y en el discurso hay, además, referencias; 4) el discurso va dirigido a alguien, tiene un destinatario, mientras que la lengua es sólo el instrumento virtual de la comunicación.

El habla no tiene sujeto
El discurso tiene un locutor

La hermenéutica se funda en el discurso cuya unidad es la frase = dicho!
que es hablado! vivo!

La hermenéutica se funda en ese carácter irreducible del discurso constituido a partir de esas nuevas unidades: las frases.

Efectivamente, los caracteres distintivos de la estructura, de los textos, con relación al habla, sólo pueden aparecer sobre un fondo discursivo. Cada una de las funciones específicas del discurso que acabamos de enumerar son realizadas de manera diferente en el habla y en la escritura.

P. Ricoeur: "Le conflit des interprétations" Paris, Seuil 1969 -  
Lectures 1, 2, 3.

- [-] Habermas: "Consentimiento e interés" - Ed Taurus Madrid 1989
  - [-] Habermas: "La Reconstrucción del materialismo dialéctico" - Ed Taurus Madrid
  - [-] Habermas: "Teoría y Praxis 1978" - Ed Taurus Madrid
  - " " " Reflexiones e Intenciones 1969 Barcelona. Anagrama
- 

Leo Strauss. "Droit Naturel et Histoire" - 1956 Ed Flam. Paris -

P. Ricoeur. Lecturas 1 (pensamiento político)

" " " : Lecturas 2 (galería de retratos de los pensadores) del Siglo XX

" " " : Lecturas 3 : Aux frontières de la philosophie. Ed Seuil, Paris 1994

Es continuación de - Temps - el Révélé | 1  
- briméme com un | 2  
ordre. | 3

---



# A3 FUNCIONES DEL "DISCURSO":

Discursos / hablado / escrito

1. Mientras el habla realiza la instancia de discurso en un acontecimiento pasajero, la escritura procede de la fijación del sentido. Esta fijación por la "escritura" resulta posible porque en la misma instancia de discurso el sentido es intencional y, por consiguiente, distinto ya del hecho. La posibilidad de escribir reside en el carácter intencional del sentido con relación al acto que tiende a él.

2. En segundo lugar, con la escritura, el sentido del discurso se independiza del locutor; mientras en la palabra viva lo que un discurso significa coincide con lo que un locutor quiere decir, en la escritura se desdoblan la significación verbal y la intención del locutor. Comienza la aventura del texto liberado de la intención de su autor. No es que pueda concebirse un texto sin autor, sino que el autor ya sólo es accesible por el sello de su texto, la palabra viva del diálogo y la escritura reproducen, de manera diferente, la relación del locutor con el discurso.

3. Lo mismo ocurre con la "referencia" en el diálogo, las referencias son ostensivas, deícticas, en el sentido de que siempre es posible indicar sobre qué trata el discurso, los locutores, recíprocamente presentes, pueden mostrar el uno al otro aquello de que hablan. En el discurso escrito, la función referencial queda profundamente alterada, pues está disociada de la "designación ostensiva", de la misma manera que, como veíamos hace un rato, la intención del texto se disociaba de la intención del autor. La función referencial no resulta en modo alguno suprimida por el hecho de que no sea ostensiva; en este sentido, no estoy de acuerdo con una ideología del texto absoluto, para la cual el texto ya no sería una referencia a algo, pues aquello de que el texto habla no puede ser mostrado, sino sólo designado. Un texto lleva en sí mismo sus referentes, una vez rotas amarras con la situación del discurso. Por ello, el sentido de un texto puede abrirse por referencia a otros mundos distintos de los que se pueden mostrar, a todos los cuasi mundos abiertos a nuestra inteligencia; así, hablamos de "mundo" griego, de "mundo" bizantino. El texto está siempre referido al mundo, pero los mundos respecto a los cuales los textos hablan ya no son un contorno, una Umwelt, sino formas posibles de ser-en-el-mundo, susceptibles de ser reconocidas, comprendidas, adoptadas por imaginación o por simpatía.

4. Finalmente, en la escritura la relación con el destinatario resulta profundamente alterada. Mientras en el diálogo el otro es un tú, lo mismo que el mundo de la referencia es un esto, en la escritura el destinatario es cualquiera que sepa leer. Y, por esto mismo, el pequeño espacio acotado del diálogo estalla; la relación hablar-escuchar, relación corta, inmediata, íntima, es sustituida por la relación desmesuradamente distendida entre la escritura y la lectura. No podría decirse, pues, que el texto no tiene destinatario; va dirigido a todos los lectores que él mismo se crea.

Al ligar así la interpretación al estatuto del texto con relación al lenguaje hablado, desde el punto de vista de una teoría general del discurso se nos invita a buscar los caracteres epistemológicos de la interpretación en el funcionamiento mismo del acto de lectura.

Toda interpretación comienza ante todo por una "apuesta" sobre el sentido. No porque la intención ajena esté oculta: no se trata de ella, sino del sentido del texto, y precisamente en tanto que es independiente de la intención de su autor; el sentido del texto constituye problema porque es algo distinto de esa intención. Un texto, en efecto, puede estar construido de distintas maneras; esta necesidad no es simplemente un caso particular del carácter polisémico del lenguaje ordinario. La polisemia de las palabras es una cosa, y la posibilidad de construir un texto de diferentes maneras es otra distinta. Un texto, en efecto, no es una simple secuencia de frases, y el sentido del texto no es la suma del sentido de cada una de sus partes. Un texto es un todo relacionado de forma específica con sus partes; hay que elaborar la jerarquía de sus elementos: elementos principa-

NB: La decisión de un orador predicador le parece más a un texto que a un diálogo.

## A4

Como proceso epistemológico no se trata solo de polidemia (si posible) sino de "posibilidad" de construir un texto con diferentes modos.

1. Diferencias entre discursos  
 hablar y = pasajero  
 escribir: fijación del sentido

- 1. Le Esc. es fija
- 2. independiente del que le hizo = fijo el discurso

En la Escritura:  
 3. La función de referencia queda alterada, disociada de la designación! (pero existe!).

- Lleva en sí sus "referentes"  
 - Puede abrirse por referencia a otros "mundos"!

4. El "destinatario" no es uno solo; "es cualquiera"!

Se multiplica la relación!

## A4 LA-INTERPRETACIÓN DE UN TEXTO:

1. ¿Empieza por una "apuesta" del sentido?!  
 por ser independiente de la voluntad del autor.

- 2. Es polisémica - pero
- 2.1. por su forma de construcción
- 2.2. puede tener una nueva capacidad de sentido, en el todo

¿Qué es una unidad abierta? R: Es la que posee un carácter de "perfectividad"! El hecho de que sea abierta la indeterminación, no significa que sea indefinida o relativa;

Ejemplos: 1- Un "bosque" = es una unidad abierta, pero su contenido es bien preciso.

2- Un árbol es una unidad "abierta" (creece, produce...) pero no es indefinido, su naturaleza y operaciones son bien precisas...

3- Un hombre .. crece, actúa, se relaciona .. también es una unidad abierta ...

= lo llamo "carácter perfectivista"! no "relativo"?

Este enfoque: "perfectivista" con precisión una "exigencia metodológica"!

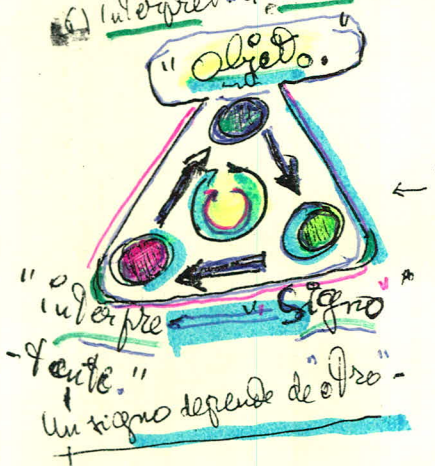
= exige ser sometido a "un procedimiento de validación" — una lógica cuya validez sea "comparable" al proceso de verificabilidad de los empíricas lógicas.

8  
 en la interpretación  
 Debe entenderse el  
 "sentido o culto" ->  
 por la jerarquía de  
 sus estructuras.

4) Esto jerarquía se  
 encuentra en forma  
 "presuntiva".

5) Todo SENTIDO

procede de una  
 "interpretación".  
 cadena ilimitada de  
 interpretaciones esenciales.



"Interprete"  
 un signo depende de otro

el también un signo a su vez -> que los interprete en un sistema cerrado.

6) Se interpret. es "complementaria" de una simple percepción de los signos - por esto debe incorporarse como etapa previa tanto

- a) como en las críticas
- b) como en las críticas

8  
 les y elementos subordinados; elemento esencial y elemento no-esencial. Un texto posee siempre un relieve, y siempre es arriesgado decidir la importancia que establece dicha jerarquía; en ese riesgo va implicada una forma específica de unilateralidad; la construcción del sentido del texto es, por tanto, perspectiva a su manera: de una manera semejante a la de la percepción, pero específica de la intención del texto; siempre cabe ligar de modo diferente una misma frase con su centro, o, mejor, con un centro que no deja de ser en sí mismo una presunción. En resumen: un sistema mudo de signos puede ser construido de diversas maneras.

Como vemos, el problema del desvelamiento del sentido oculto, que fue ya lo que originó el problema hermenéutico en los griegos y en los comienzos del cristianismo, es un simple caso particular, como asimismo lo es el problema del sentido múltiple; incluso cuando no hay sentido oculto ni sentido múltiple, todo "sentido" procede de una interpretación finita, doblemente parcial, y según una "clave" particular que instaura un punto de vista o una perspectiva sobre el texto. También Aristóteles nos enseñaba que todo lenguaje "interpreta" la realidad; su Peri Hermeneias no es en modo alguno un tratado de desvelamiento; en él, la interpretación no es siquiera una función secundaria aplicada al lenguaje; es el propio lenguaje el que es interpretación, en cuanto que dice algo sobre algo. En términos más modernos, Charles Sanders Peirce justifica sistemáticamente este empleo lato de la palabra hermenéutica: todo signo, en su relación con un objeto, está mediatizado por otro signo que es su interpretante. En esta relación triangular objeto-signo-interpretante, la cadena de los interpretantes es virtualmente infinita, y de ahí la relación sin fin de interpretaciones de cualquier relación entre signo y objeto en una serie abierta de signos. Hay que insistir en el carácter abierto de la interpretación, complementario de su carácter perspectivista y, en este sentido, finito.

Este carácter perspectivista de la interpretación no excluye toda exigencia metodológica, sino que, por el contrario, la sitúa con precisión. Y si se requieren unos procedimientos de validación para someter la solidez de nuestras presunciones de sentidos a una lógica de la probabilidad comparable a la lógica de la verificación empírica, es porque el sentido es una apuesta, una presunción. Es en este tramo de la validación donde la hermenéutica bordea, y eventualmente incorpora a título de etapa metodológica, las consideraciones histórico-críticas y las consideraciones estructurales.

Estas últimas páginas las pondré bajo el signo de la convergencia sin eclecticismo. No iré muy lejos en esta dirección, guardándome de practicar este arte de las referencias y las pasarelas sobre un texto concreto, Gn 1,1-2,4a. Me contentaré, pues, con establecer algunos jalones en esta dirección y mostrar cómo, en su principio mismo, cada método implica, según la línea de su propia coherencia, una referencia al otro método. Volvamos al análisis estructural de los mitos y de los relatos. La clase de objetivación, de distanciamiento, que este método supone puede ser comprendida perfectamente por el hermeneuta; en la medida misma en que el texto ha rto amarras respecto a su autor, a su situación, a su primitivo destinatario, puede ser tratado como un objeto absoluto. La hermenéutica será simplemente el recordatorio del carácter abstracto del procedimiento que engendra ese objeto absoluto. Debido a que nos encontramos en primer lugar ante una relación de copertenencia al sentido del texto, podemos, en un segundo movimiento, distanciarlo de nosotros y tratarlo como un sistema cerrado de signos. Este carácter abstracto del procedimiento de objetivación, o distanciamiento, puede ser reconocido desde el interior mismo del método estructural. En efecto, no podríamos olvidar que un mito y un relato son tipos de discurso, es decir, algo distinto de un sistema de signos

- "objeto"  
 - "signo"  
 - "signo interpretante"  
 - "dallo mediatizado"

ser. fidelidad  
 incorpora  
 otras señas  
 H.  
 [Diagram]

Lo con su propiedad de construcción

Porque se puede aceptar el resultado de considerar - estructuras ?  
 R/ - Porque "obedecen al texto" - El mito el relato - son DISCURSO (9)  
 Su interpretación (de oposiciones lógicas) tiene su "contexto" en la vida

organizados de manera análoga a los signos menores que la frase; el mito y el relato, en cuanto discursos, pertenecen al orden de la frase, es decir, de los hechos de discurso, portadores de sentidos y de referencias y dirigidos a alguien. Ahora bien, el método de análisis por mitemas, o por segmentos de acción, supone en cada una de sus etapas el entendimiento claro de la frase. ¿Diremos que la explicación estructural neutraliza la significación propia de cada una de las frases incorporadas a los "haces de relaciones", de forma que no retiene más que su posición en el mito? Pero el "haz de relaciones" que el análisis estructural pone en relación con otro "haz de relaciones" tiene que estar escrito también en forma de frase; hablar de relación sanguínea sobrevalorada, de relación sanguínea subvalorada, de rechazo de la autoctonía, de imposibilidad de superar la autoctonía, sigue siendo decir algo sobre algo. Más concretamente, es pronunciar una frase susceptible de inscribirse en un discurso antropológico. Si así no fuera, ¿cómo podría hablarse todavía de contradicciones cuyo operador sería el mito? ¿Contradicciones entre qué y qué? Lévi-Strauss escribe: "La razón de estas opciones aparece en cuanto se reconoce que el pensamiento mítico procede de la insta-

del Hombre;  
 como los demás discursos!

8) Parece que una interpretación semántica!

↳ Pero es una semántica profunda!

→ No dice por qué se inscriben son estructuras lógicas premitivas -

La mente b. tiene la capacidad de ver como "oposiciones" estas alternativas!

"situaciones límite"

opos: relativas

"vida - muerte"

"cultura - naturaleza"

"necesidad - libertad"

"unidad - dispersión"

ambigüedad

ambigüedad - prohibición

ambigüedad - cambio

origen - fin

poder - dependencia

abstención - sufrimiento

ambigüedad - la realidad

Porque no aparecen los valores? en el mito?

lación en la conciencia de determinadas oposiciones, y tiende a su mediación progresiva" (248). Y también: "El mito es una especie de utensilio lógico destinado a obrar una mediación entre la vida y la muerte" (245). Las contradicciones que el mito intenta superar son, pues, contradicciones al nivel de significaciones cargadas de alcance existencial. Finalmente, el tipo de juego de lenguaje que el mito encarna perdería toda significación si las oposiciones sobre las que juega y que, según Lévi-Strauss, intenta resolver, no fuesen contradicciones en relación con la vida y la muerte, con la ignorancia y la lucidez, con la sexualidad y la verdad. Y entonces la función del análisis estructural en relación con la hermenéutica aparece con claridad: el análisis estructural desplaza la comprensión del sentido de lo que podría llamarse la semántica superficial del mito (el mito como anécdota), hacia su semántica profunda, donde son sacadas a la luz proposiciones sobre las situaciones-límite del hombre: el origen y el fin, el poder y el no-poder, el sufrimiento y la falta. Lejos, pues, de eliminar la referencia del discurso a un mundo posible, el análisis estructural traslada la semántica del discurso a un plano de radicalidad donde el mito recibe lo que me atreveré a denominar la virulencia de su significado. Reemplazar una semántica superficial por una semántica profunda es a los ojos del hermeneuta lo que justifica plenamente el análisis estructural.

Y no menos decisivo es el impacto que, de rebote, el análisis estructural produce sobre la hermenéutica. La hermenéutica, en Schleiermacher y Dilthey, está todavía atrapada en las inconveniencias del psicologismo, del sociologismo, del historicismo. La ambición de "comprender a un autor mejor de lo que se comprende él mismo" la conduce a las aporías de la intersubjetividad. Una hermenéutica que ha pasado por la dura escuela de la objetivación, el distanciamiento, el análisis estructural, no puede ignorar que la única copertenencia accesible no es la del locutor y el interlocutor, sino la del sentido del texto y de su lector. Si bien es cierto que toda interpretación termina en una apropiación, esta apropiación es la contrapartida del distanciamiento que la precede. No es en absoluto

8.1 "El mito" necesita una interpretación más allá del simple "hecho - lingüístico"!

8.2 "El estructuralismo" se convierte en una "etapa - definitiva" de la hermenéutica

- De allí se pasa a la "etapa de la apropiación" del sentido!

9. Apropiación de SENTIDO

una zambullida en la vida del prójimo. Es la apropiación del sentido del texto, como dirección de pensamiento abierto por el texto; por tanto, no se enfrenta con el autor, ni siquiera con el texto, sino con aquello a que abre el texto por su poder referencial. Pretendemos apropiarnos del mundo, del nuevo ser-en-el-mundo que el texto instaura y despliega fuera de sí y de nosotros. Al mismo tiempo, la apropiación, en cuanto acto del sujeto, es una desapropiación del yo narcisista. Hay que eliminar todo el acento posesivo que tiene el término "apropiación", a diferencia del alemán Aneignung, que

=> que sentido de "SER" = y decantarse!

significa solamente que lo que extraño, extraño, se torna propio; así concebida, la apropiación es la nueva comprensión de sí mismo, engendrada por una comprensión del texto desplazado por el análisis estructural desde su semántica superficial hacia su semántica profunda. Apropiarse el sentido según el ser-en-el-mundo instaurado por esa semántica profunda es comprenderse uno mismo. De esta manera, la interpretación queda completamente despsicologizada; en la expresión "comprensión de sí", yo subrayaría el término sí y lo opondría a la palabra mí; pues el sí de esta comprensión es el que el poder referencial del texto comprendido me brinda, en lugar del yo avaro que habría rechazado la larga mediación del acto de existir a cambio de todos los mundos a que se hubieran abierto y me hubieran abierto los textos de mi agrado.

El texto analizado "abre" un pensamiento que le es propio - A propósito de "hacerse al pensar-abierto"

Heidegger: > after fuerse de "otro" es desapropiarse de "si"!

Se convierte en una comprensión de sí mismo un apropiarse de sí mismo como ser-encuanto!

2.1.1. B

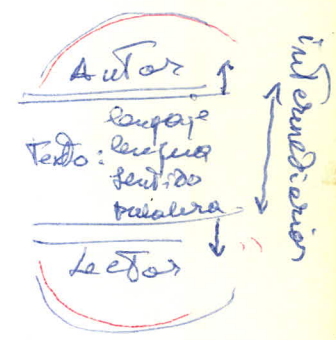
Después de la Teoría-metodológica que precede P. Ricoeur añade algunas "normas" programáticas, muy vitales!

Me gustaría reconsiderar en estas conclusiones la cuestión inicial que nos sirvió de punto de partida: ¿podemos orientarnos entre un fanatismo metodológico que nos impediría comprender todo lo que no sea el método que practicamos y un débil eclecticismo que no podría pasar de lograr unos compromisos sin gloria? Empezaré por unas consideraciones de "dietética" intelectual que propongo a los exegetas de oficio.

Primera regla: "Método" - (criticarlo)

Ante todo es necesario que estimulemos nuestro "apetito de reflexión metodológica" y sepamos que no existe método inocente, que todo método supone una teoría del sentido no adquirida, sino problemática en sí misma. De cualquier manera, hemos perdido ya la inocencia metodológica; por supuesto, comprender un texto no consiste en buscar la intención del autor, aun cuando, al final del recorrido, podamos todavía decirlo, pero de otra forma, menos psicologizante que antes. Tampoco hay la menor inocencia en la idea de que comprender un texto consiste en remontarse hasta sus fuentes, hasta su estado prerredaccional, hasta su entorno; entre sus fuentes y nosotros se yerguen numerosos intermediarios, algunos de los cuales pueden parecernos pantallas: ¿qué es el lenguaje?, ¿qué es la lengua?, ¿qué es la palabra?, ¿qué es el texto?, ¿qué es la escritura?, ¿qué es el sentido? Todas estas palabras se han convertido en cuestiones problemáticas, y designan intermediarios entre el autor y el lector, cada uno de los cuales es objeto de un nuevo debate. El peligro estaría más bien en que las ciencias aplicadas a estos intermediarios, ciencias semiológicas, ciencias del texto, ciencias de la escritura, hayan logrado tal distanciamiento en relación con la exé-

1º Tener conciencia del "método" El método condiciona la comprensión de un texto no es lograr un "método" sino "diálogo con el autor"!



Materiales a analizar e incorporar a una interpretación. formal

10 "Introd. de Levi Strauss" a la Obra de Merleau-Maurer: [Sociología y Antropología Teoría. Madrid 1971]

- Iª parte:
- A. Como ver las relaciones
  - B. El "sistema de relaciones"
  - C. Valor universal del sistema
  - D. Sistema de relaciones y cultura
  - E. El sistema-social

- IIª parte:
- A. análisis del "Acto Social Total"
    - 1. El fondo de sentido
    - 2. Las tres dimensiones
    - 3. Buscar el sentido
  - B. Los dos puntos de vista: Subjetivos y Objetivos
    - 1. Simultaneidad
    - 2. Lo objetivo - nota común
    - 3. El sistema - simbolizado
    - 4. Lo inconsciente - mediador
    - 5. La otredad.
    - 6. El "tipo" constante.

- IIIª parte:
- 3.1. El modelo del "intercambio".
  - 3.2. El "sistema lógico".
    - 3.2.1 Tipos de explicaciones.
    - 3.2.2 Caracter relacional del pensamiento.
    - 3.2.3 La función Semántica del pensamiento.

No dejarse absorber por las "ciencias - intermedias"

genesis y su conciencia teórica que en cierto modo nos sentimos arrastrados en el vértigo de las ciencias puramente instrumentales. La única respuesta consiste en completar nuestra información con un conocimiento suficiente de estos nuevos campos: semiología, diegesiología, para hablar como Roland Barthes; en una palabra, tenemos que adquirir una nueva conciencia refleja de los presupuestos, de los aprioris, y también de los impedimentos que caracterizan nuestro oficio de exegetas.

11

¿Estar en diálogo?  
Es tener "conciencia de las presunciones."

**Segunda regla:** Reflexión "abierta" dentro de un SISTEMA

No debemos apresurarnos en realizar síntesis. El exegeta de oficio dispondrá siempre de un método privilegiado. Hay que dejar para una reflexión de segundo grado la tarea extremadamente precaria de establecer en un momento dado el mapa de los conflictos, de esbozar los enlaces, las divisiones. Pero el exegeta en cuanto tal debe renunciar a la síntesis a cualquier precio, saber que un método está siempre ligado a una teoría, que toda teoría tiene su axiomática (Roland Barthes evocaba el principio de pertinencia, el principio de los inventarios cerrados, el principio de las correlaciones, etc.), que cada axiomática implica disposiciones operatorias (distribución, inventario, correlación). No es, pues, posible vivir y trabajar según varias teorías a la vez; hay que tomar partido. Si se practica un método, sólo podrá tenerse en cuenta y decirse lo que cae dentro de su campo, lo que esa criba metodológica deja pasar...

No indebilitar antes de tiempo!

El trabajo fundamental es cuantitativo!

El método conduce a visiones - divergentes, mantenerse abiertos!

**Tercera regla:** Ver los límites del método y como de él con otros

Si bien no depende del exegeta individual practicar todos los métodos a la vez, sí en cambio le corresponde ejercer una vigilancia especial sobre las fronteras de su propio método para descubrir sus puntos de alternancia y de entrecruzamiento. En cierto modo, habría que tener conciencia de los puntos débiles de nuestros puntos fuertes; pues los puntos débiles de uno son los puntos fuertes del otro; y es mediante las consideraciones limítrofes y el respeto al trabajo como cada uno puede entrar en comunicación con el trabajo del otro; y el sentimiento de la fragilidad de los límites forma sin duda alguna parte de la conciencia de finitud.

Superar el método de uno viendo los resultados de otros... comparación paralela.

Colaborar con "otros".

Yo diría, para terminar estas recomendaciones, que hay que esperar de la colaboración entre investigadores lo que uno solo no puede asumir. El entrecruzamiento de los métodos no es problema

individual, sino acaso de todo un grupo; y es sin duda la única conclusión que no resulta tranquilizadora, como he oído decir en alguna parte, ni desalentadora, si no queremos convertirnos en esquizofrénicos.

Hay una ecclesia de la investigación.

"Coordinación"  
"de los métodos"

"aprioris" al cuantitativo - hermenéutico

trabaja en grupo →  
2.1.1. C  
LOS  
METODOS:

Pasando al punto de vista del hermeneuta, es decir, del que reflexiona sobre el panorama de conflictos e intenta comprender el estado actual del debate en sus límites, me atrevo a proponer algunas observaciones acerca del entrecruzamiento de los métodos, tal como lo veo al término de este congreso. Para ello, ampliaré algunas de mis observaciones introductorias, principalmente respecto al punto de la mutua rectificación del método estructural y el método histórico-crítico. Yo no creo que puedan ser mezclados; pero el hecho de ponerlos en relación puede alterar algo la práctica de cada uno de ellos.

# C. LEVI-STRAUSS

## C.A. El método estructural

Como lo presenta Lévi Strauss: La obra de Lévi Strauss: Introducción a Marcel Mauss. →

Marcel Mauss  
« Sociología y Antropología »  
B. Tercer Mundo  
1971.

## Iª parte Puntos de vista a utilizar

A. Como observar la realidad humana?  
R/ Ver las relaciones:

- 1) Relaciones entre individuos - y - los grupos — individuo y sociedad!
- 2) El grupo como entidad - personalidad - híerónica y diacrónica  
El grupo ejerce un "poder - como - tal" = impone sus estructuras al individuo
- 3) Acción del grupo sobre el individuo. Le re en las conductas = ésta  
Formas impuestas por la sociedad en la conducta = ética  
Como se analiza? R/ Descripción y Funcionalismo  
en el modo de pensar = espec

B. "Sistemas de relaciones": individuo - grupo; grupo - grupo.  
En condado conduttore, mitos, ritos, gobierno,

B.1 El "sistema" de estas relaciones (en condado conduttore, mitos, ritos, gobierno, herencia, etc.) debe - abstraher para revelar la estructura.  
La "estructura" es una abstracción del "sistema".



- 1) "Sistema" = real, ca condado en el fenómeno
- 2) "Estructura" = abstracción, liberada de las condic individuales.
- 3) "Modelo" = "entidad conceptual", que representa sus "imagen".

B.2 Como se revela el "efecto"? R/ = En el sentido de degracia o de conduto  
(orgullo, derrotación, rechazo - acepción) que las normas del grupo producen  
sobre el individuo = condan el grupo o modo fundamental del "sistema".  
De acuerdo con esas normas se utilizan las "técnicas - corporales", como un  
"sistema dependiente" de otro sistema.

Ej: Sistema de Normas = establecidas por la comunidad  
↓  
Sistema de Técnicas - corporales = usadas de hecho -

B.3 Los patrones (conduto o variables) de la conducta del grupo como tal  
definen el "marco - cultural" en el que viven y funcionan los (p. 13)



-1-

# METODO DE ANÁLISIS DE UNA CULTURA. -

Claude Lévi-Strauss : en la

## INTRODUCCIÓN A LA OBRA DE MARCEL - MAUSS : ANTROPOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA.

El Antropólogo "estructuralista" Lévi-Strauss en esta larga introducción a la Obra de su maestro Marcel Mauss, da una visión panorámica de los problemas que presenta el estudio del Hombre. Su punto de vista es exclusivamente antropológico, pero abarca muchos conceptos que interesan al filósofo.

La complejidad del ser humano, de sus valores y de sus costumbres queda captada a través de nuevos enfoques y nuevas categorías, las cuales permiten comprender más a fondo esta realidad. Con la excusa de ilustrar los diferentes puntos de vistas de M. Mauss ilustra muchos de los fenómenos inherentes a la vida de los individuos, de los grupos y de la sociedad humana en general. A pesar de estar dominado por prejuicios dialécticos y materialísticos, Lévi-Strauss afirma los valores y la universalidad de la vida del espíritu. La visión del hombre queda así exaltada y dignificada.

Nos ayuda también a dar importancia a ciertos hechos, como: los regaños, el símbolo, los mitos, lo mágico, etc... que de ordinario están fuera de nuestro alcance de estudio y sin embargo están presentes en el tejido cotidiano de nuestra existencia.

### I. PARTE CONCEPTOS.

El problema de las relaciones entre el individuo y el grupo que domina hoy la etnología contemporánea inspiró ya la comunicación sobre las «técnicas corporales», con la cual se cierra este volumen, al afirmar el valor fundamental para las ciencias del hombre, de un estudio de la forma en que cada sociedad impone al individuo el uso rigurosamente determinado de su cuerpo. Mauss anuncia una de las preocupaciones más actuales de la escuela antropológica americana, que ha quedado plasmada en los trabajos de Ruth Benedict, Margaret Mead, así como en los de la mayor parte de los etnólogos de la joven generación. La estructura social imprime su sello sobre los individuos por medio de la educación de las necesidades y actividades corporales. «Se enseña a los niños... a dominar sus reflejos... Se inhiben ciertos miedos... se seleccionan los movimientos y lo que los detendrá.» Para esta búsqueda de la proyección de lo social sobre lo individual debe examinarse el fondo de las costumbres y de las conductas, pues en este campo nada es fútil, ni superfluo: «la educación del niño está llena de lo que se llaman detalles, pero que son esenciales», a lo que añade: «miles de detalles inobservados, pero que deben ser objeto de observación, componen la educación física, cualquiera que sea la edad y el sexo».

De este modo, Mauss estableció no sólo el que luego ha sido el plan de trabajo de la etnografía moderna durante estos últimos diez años, sino que al mismo tiempo reconoció la importancia de las consecuencias de esta nueva orientación; es decir, el acercamiento de la etnología al psicoanálisis. El hombre dotado de una formación intelectual y moral tan púdica como la del neo-kantismo que reinaba en nuestras Universidades a finales del siglo pasado, necesita mucho valor y clarividencia para lanzarse a la búsqueda «de estados psíquicos desaparecidos en la infancia», resultados «de contactos de piel y de sexos», y para darse cuenta de que esto le lleva a meterse «de lleno en el psicoanálisis, seguramente con bastante fundamento en este caso». De aquí la importancia, plenamente reconocida por él, del momento y forma del destete, y de la forma en que el bebé es manejado; entrevé incluso una clasificación de los grupos humanos en «gentes de cuna... y gentes sin cuna».

EL GRUPO.

El grupo -  
"modela" al  
"individuo"...

I.A = ¿Cómo Observar?

"Forma"  
impuesta  
por la  
sociedad

Relación entre  
individuo y  
sociedad

El comentario - resumen, continúa en el reverso de las pp. 12 en adelante  
del texto de Ricoeur...

Será suficiente citar los nombres y las investigaciones de Margaret Mead, Ruth Benedict, Cora du Bois, Clyde Kluckhohn, D. Leighton, E. Erikson,

Cultura como "sistema".

I.B. EL SISTEMA DE Relaciones.

K. Davis, J. Henry, etc., para comprender la novedad de estas tesis presentadas en 1934, es decir, el año en que aparecen *Patterns of culture*, todavía muy alejados de este planteamiento del problema y al mismo tiempo en que Margaret Mead estaba elaborando sobre el terreno, en Nueva Guinea, los principios de una doctrina bastante semejante, y de la que es sabido la influencia que estaba destinada a ejercer.

Mauss permanece todavía hoy, desde dos puntos de vista diferentes, por delante de todas las investigaciones llevadas a cabo *a posteriori*. Al abrir a las investigaciones etnológicas un nuevo campo, el de las técnicas corporales, no se limitó a reconocer la incidencia de estos estudios sobre el problema de la integración cultural, sino que subrayó también su importancia intrínseca; a este respecto, nada o casi nada se ha añadido. Desde hace diez o quince años los etnólogos se han ocupado de ciertas disciplinas corporales, pero solamente en la medida en que confiaban con ello determinar los mecanismos de que se sirve el grupo para modelar el individuo a su imagen. En realidad, nadie se ha ocupado todavía de llevar a cabo ese inmenso trabajo que consiste en la descripción y el inventario de los usos que los hombres han hecho y hacen de su cuerpo a lo largo de la Historia y en todo el mundo, trabajo que Mauss consideraba de una necesidad urgente. Coleccionamos los productos de la industria humana, recogemos los textos orales o escritos, y, sin embargo, continuamos ignorando las inmensas y variadas posibilidades de ese instrumento universal y a disposición de cada uno, que es el cuerpo humano, exceptuando únicamente aquellas posibilidades, limitadas y parciales, que forman parte de nuestra cultura particular.

TÉCNICAS

El poder del grupo

Mas todo etnólogo que haya trabajado sobre este tema sabe que estas posibilidades varían asombrosamente según los grupos. Las capacidades de excitabilidad, los límites de la resistencia son diferentes en cada cultura; los esfuerzos «irrealizables», los dolores «insufribles», los placeres «extraordinarios» están menos en función de las particularidades individuales que de los criterios sancionados por la aprobación o desaprobación colectiva. Cada técnica, cada conducta, aprendida y transmitida por tradición, están en función de ciertas sinergias nerviosas y musculares que constituyen cada una un verdadero sistema, solidario, por otra parte, con un determinado contexto sociológico. Esto es una verdad aplicable no sólo a las más humildes técnicas, como son la producción de fuego por frotamiento, o la talla de instrumentos de piedra a golpes, sino también a esas grandes construcciones, a la vez físicas y sociales, en que consisten las diferentes gimnasias (incluida la gimnasia china, tan diferente de la nuestra, y la gimnasia visceral de los antiguos Maoris, de la que no sabemos casi nada), o las técnicas de respiración china e hindú, e incluso los ejercicios de circo, que constituyen un viejo patrimonio de nuestra cultura, cuya conservación abandonamos al azar de las vocaciones individuales y a las tradiciones familiares.

Este conocimiento de las diversas modalidades de utilización del cuerpo humano será especialmente necesario en el momento en que se desarrolle

"patrones" de conducta.

de los medios mecánicos a disposición del hombre tienda a apartar a éste del ejercicio y aplicación de los medios corporales, excepción hecha del deporte, que es una parte importante, pero sólo una parte, de las conductas imaginadas por Mauss y que además varía según los grupos. Sería de desear que una organización internacional, como es la UNESCO, se ocupara de llevar a cabo el programa presentado por Mauss en esta comunicación. Si los *Archives internacionales des Techniques corporelles* realizaran el inventario de todas las posibilidades del cuerpo humano, de los métodos de aprendizaje y de los ejercicios empleados para el montaje de cada técnica, llevarían a cabo una labor de carácter realmente internacional, ya que no hay en el mundo un solo grupo humano que no pueda aportar una contribución original a esta empresa; al mismo tiempo se

crearía un patrimonio común y accesible a toda la humanidad, patrimonio cuyo origen se remonta a hace millones de años y cuyo valor práctico es y seguirá siendo siempre actual; por otra parte, la utilización común permitiría, más que cualquier otro medio, puesto que adopta la forma de experiencias vividas, que cada hombre sienta la solidaridad intelectual y física que le une a toda la humanidad. Esta labor servirá al mismo tiempo para contrarrestar los prejuicios de raza, puesto que frente a las concepciones racistas que desean ver el hombre como un producto de su cuerpo, se demostrará por el contrario que es el hombre quien siempre y en todo lugar ha sabido hacer de su cuerpo un producto de sus técnicas y de sus actuaciones.

I.C.  
Valor universal del "sistema"

Pero no son sólo razones morales y prácticas las que militan en su favor; aportaría informaciones de una riqueza insospechada sobre migraciones, contactos culturales o aportaciones que se sitúan en un pasado lejano y cuyos gestos, en apariencia insignificantes, transmitidos de generación en generación, protegidos incluso por su misma insignificancia, dan mejor testimonio que los yacimientos arqueológicos o los monumentos a determinadas personas. La posición de la mano del hombre durante la micción, la preferencia por lavarse en agua corriente o estancada, siempre viva en la costumbre de cerrar o de dejar abierto el tapón del lavabo mientras corre el agua, etc., son ejemplos de una arqueología de las costumbres corporales que en la Europa moderna y (con mayor razón en otros continentes) aportarían al historiador de la cultura conocimientos de tanto valor como los de la prehistoria o la filología.

\* \* \*

Nadie mejor que Mauss, que se entretenía en leer los límites de la cultura céltica, en la forma de los panes, puestos en los estantes de las panaderías, podía sentir esa solidaridad del pasado con el presente, transcrita en las más humildes y concretas de nuestras costumbres. Mas al subrayar la importancia de la muerte mágica y de las técnicas corporales, su pensamiento estaba dirigido a crear otro tipo de solidaridad, que es el tema principal de la tercera comunicación publicada en este volumen:

Rapports réels et pratiques de la Psychologie et de la Sociologie. En este caso, estamos en presencia de un tipo de hechos «que habrá que estudiar inmediatamente: aquellos en que la naturaleza social forma parte muy directa de la naturaleza biológica del hombre»<sup>3</sup>. Son estos datos privilegiados los que permitirán atacar el problema de las relaciones entre psicología y sociología.

LA  
SOCIEDAD

Ha sido Ruth Benedict quien ha demostrado a los etnólogos y a los psicólogos contemporáneos que la descripción de los fenómenos de que se ocupan unos y otros se puede realizar en un lenguaje común tomado de la psicopatología, lo que constituye en sí mismo un misterio. Diez años antes, Mauss se había dado cuenta de ello con una lucidez tan profética que, imputado únicamente al abandono en que habían quedado las ciencias del hombre en nuestro país, puede llegar a comprenderse que este amplio campo de investigación, cuya entrada había quedado tan preparada, no fuera puesto en explotación. Efectivamente, desde 1924 Mauss se dirigirá a los psicólogos, y al definirles la vida social como «un mundo de relaciones simbólicas» les dirá: «Mientras que vosotros captáis estos casos de simbolismo muy de tarde en tarde, y con frecuencia dentro de una serie de actos anormales, nosotros los captamos en gran número continuamente, y, además, en la múltiple repetición de hechos normales.» La tesis de *Patterns of Culture* se anticipó en esta fórmula, de la cual el autor, sin duda alguna, jamás tuvo conocimiento, y es una pena, pues si la hubieran conocido acompañada de sus ulteriores desarrollos, Ruth Benedict y su escuela se habrían defendido con más facilidad de los reproches que con frecuencia se les hicieron.

"es una estructura simbólica"

Efectivamente, la escuela psicossociológica americana, al tratar de definir un sistema de correlación entre la cultura de grupo y el psiquismo individual, se había puesto en peligro de quedar encerrada en un círculo sin salida. Su primera iniciativa fue dirigirse al psicoanálisis para pedirle que señalara qué expresiones de la cultura de grupo determinaban actitudes individuales duraderas, y a partir de entonces etnólogos y psicoanalistas entraron en una discusión interminable sobre la primacía respectiva de cada factor. ¿Tiene cada sociedad unos caracteres institucionales, debido a las particularidades de carácter de sus miembros, o, por el contrario, esta personalidad está en función de ciertos aspectos de la educación durante la infancia, que son a su vez fenómenos de tipo cultural? La discusión carecen de solución si no se parte de que las dos categorías no están la una frente a la otra, en una relación de causa a efecto (cualquiera que sea, por otra parte, la posición respectiva que se da a cada una de ellas), ya que la formulación psicológica es sólo una traducción, en el plano del psiquismo individual, de una estructura puramente sociológica. Esto mismo

c. ①. Sistema estructural  
psicofísico

"antítesis"  
a la visión  
psicológica ...

es lo que Margaret Mead ha dejado sentado en una reciente publicación<sup>4</sup>, al demostrar que los tests de Rorschach, aplicados a los indígenas, no descubren nada que el etnólogo no haya aprendido ya, siguiendo los métodos de investigación propiamente etnológicos, aunque sí serán útiles para facilitar una traducción psicológica de los resultados establecidos de forma independiente.

Es justamente esta subordinación de la psicología a la sociología lo que Mauss pone de relieve. Ruth Benedict, sin duda, jamás ha pretendido considerar determinados tipos de cultura como trastornos psicopatológicos, y todavía menos explicar los primeros por medio de los segundos, si bien no cabe duda de que ha sido imprudente utilizar una terminología psiquiátrica para definir los fenómenos sociales, cuando, en realidad, la verdadera relación se establecería en el orden contrario.

Está en la naturaleza de la sociedad el expresar sus costumbres y sus instituciones por medio de símbolos, mientras que las conductas individuales normales no son por sí mismas jamás simbólicas, ya que son los elementos a partir de los cuales se construye el sistema simbólico, que únicamente puede ser colectivo. Solamente las conductas anormales, porque no son sociales y porque, en cierto modo, están abandonadas a sí mismas, al proyectarse sobre el plano individual, crean la ilusión de un símbolo autónomo: en otras palabras: las conductas individuales anormales, dentro de un grupo social determinado, entran dentro del campo del simbolismo, pero a un nivel inferior, en un orden diferente y dentro de una medida totalmente diversa a aquella en que se expresa el grupo. Por lo tanto, fatal y naturalmente a la vez, las conductas psicopatológicas individuales, al ser, por un lado, simbólicas, y, por otro, al traducir (por definición) un sistema diferente del del grupo, ofrecen en cada sociedad una especie de equivalencia doblemente disminuida (porque es individual y porque es patológica) de los simbolismos diferentes a los suyos, al mismo tiempo que evocan vagamente formas normales, llevadas a cabo a escala colectiva.

c. ② sistema  
"proyectado"  
de la sociedad

Quizá incluso se podría ir más lejos. El campo de la patología no se confunde jamás con el de lo individual, ya que los diferentes tipos de trastornos se ordenan en categorías que admiten una clasificación y cuyas formas predominantes no coinciden en todas las sociedades, como tampoco en todos los momentos de la historia de una misma sociedad. La reducción, intentada por algunos a través de la psicopatología, de lo social a lo patológico, será todavía más ilusoria de lo que hasta ahora hemos admitido, si reconocemos que cada sociedad posee sus formas preferidas de trastornos mentales, y que tanto éstas como las formas normales son producto de un orden colectivo, al cual la excepción misma no deja indiferente.

En su Memoria sobre la magia, de la que nos ocuparemos más tarde, y en la cual es necesario considerar la fecha en que fue escrita para juzgarla con equidad, Mauss escribe que si «la simulación del mago es del

mismo tipo de la que se constata en los estados de neurosis», no es menos cierto que las categorías en donde se reclutan las brujas, «los enfermos, los extáticos, los nerviosos y los seriantes, forman en realidad especies de clases sociales». Y añade: «Lo que les da virtudes mágicas no es tanto su carácter físico individual cuanto la actitud tomada por la sociedad a su respecto.» Plantea así un problema que él dejó sin resolver y que nosotros vamos a intentar aclarar a continuación.



Es bastante cómodo comparar al shaman en trance o al protagonista de una escena de poseído con una neurosis. Nosotros lo hemos hecho<sup>5</sup>, y la comparación está legitimada en el sentido de que en los dos tipos de estados intervienen aparentemente elementos comunes. De todas maneras se imponen ciertas restricciones: en primer lugar, nuestros psiquiatras, en presencia de documentos cinematográficos relativos a danzas de posesos, se declaran incapaces de incluir estas conductas dentro de los tipos de neurosis que están acostumbrados a ver. Por otro lado, y sobre todo, los etnógrafos, en contacto con brujos, o con posesos habituales u ocasionales, ponen en duda que estos individuos, normales desde todos los aspectos, fuera de las circunstancias socialmente definidas en que se libran a sus manifestaciones, puedan ser considerados como enfermos. En la sociedad en que se realizan sesiones de posesos, tal situación es una conducta abierta a todos; sus formas vienen determinadas por la tradición, y su valor sancionado por la participación colectiva. ¿En nombre de qué podría afirmarse que individuos que corresponden a la categoría media de su grupo, que en todos los demás actos de la vida corriente disponen de todos sus medios intelectuales y físicos, y que ocasionalmente llevan a cabo una conducta significativa y aprobada, deberían ser tratados como anormales?

La contradicción que hemos anunciado puede resolverse de dos formas diferentes: o las conductas que se describen bajo el nombre de «trance» o «posesión» no tienen nada que ver con las que en nuestra propia sociedad denominamos psicopatológicas, o se las puede considerar del mismo tipo, en cuyo caso la conexión con los estados patológicos debe considerarse como contingente y resultado de una determinada condición de la sociedad en que vivimos. En este caso estamos en presencia de una segunda alternativa: o las pretendidas enfermedades mentales, extrañas en realidad a la medicina, deben considerarse como incidencias sociológicas sobre la conducta de individuos cuya historia y constitución personal se han dissociado parcialmente del grupo, o hay que reconocer en estos enfermos la presencia de un estado auténticamente patológico, pero de origen fisiológico, que únicamente produce una situación favorable, o si se quiere «sensibilizadora» de ciertas conductas simbólicas, que seguirán dependiendo de la interpretación sociológica. No es necesario que tal debate se plantee; si se ha recordado esta posible alternativa es únicamente para demostrar que una teoría puramente sociológica de los trastornos mentales (o de aquello que nosotros consideremos como tales) podría elaborarse sin miedo de que un día los fisiólogos descubran en las neurosis un sustrato bioquímico. e incluso en esta hipótesis, la teoría seguiría siendo válida, siendo fácil imaginar la economía de esfuerzos que supone. La cultura puede considerarse como un conjunto de sistemas simbólicos que tienen situados en primer término el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia y la religión. Estos sistemas tienen como finalidad expresar determinados aspectos de la realidad física y de la realidad social, e incluso las relaciones de estos dos tipos de realidades entre sí, y las que estos sistemas simbólicos guardan los unos frente a los otros. El que no lo consigan de una forma totalmente satisfactoria y, sobre todo, equivalente, es primeramente resultado de las condiciones de funcionamiento propias de cada sistema, además de que la historia coloca en estos sistemas

Significado  
+  
Involuntario,  
o  
de grupo

I.D.  
Sistemas de  
relaciones y  
cultura

cultura= es  
"sistemas  
simbólicos"

elementos extraños, al mismo tiempo que produce trasplantes de una sociedad a otra y diferencias de ritmo de evolución en cada sistema particular. La sociedad está siempre determinada por dos elementos, tiempo y espacio, y, por lo tanto, está sometida a la incidencia de otras sociedades, así como a sus propios estados anteriores de desarrollo, teniendo además en cuenta que incluso en una sociedad teórica que se imaginara sin relación con las demás y sin dependencia con su propio pasado, los diferentes sistemas de símbolos que constituyen su cultura o civilización serían irreducibles los unos a los otros (al estar condicionada la traducción de un sistema a otro por la entrada de constantes que son valores irracionales); resulta, pues, que la sociedad no es jamás total y absolutamente simbólica, o, mejor dicho, jamás consigue ofrecer a todos sus miembros, en el mismo grado, los medios de aplicarse totalmente a la construcción de una estructura simbólica, que para el pensamiento normal sólo se puede llevar a cabo en el plano de la vida social, pues es el que nosotros llamamos sano de espíritu quien se aliena, ya que consiente existir en un mundo que se define únicamente por la relación del yo con los demás<sup>6</sup>. El equilibrio del espíritu individual implica la participación en la vida social, del mismo modo que el negarse a participar en ella (dentro de las formas que ella impone) indica la aparición de trastornos mentales.

I.E.  
 El "sistema"  
 SOCIAL.

La sociedad, cualquiera que tomemos como ejemplo, podría compararse a un universo donde sólo un grupo discreto de masas estaría perfectamente estructurado. Es, por tanto, inevitable que dentro de cada sociedad exista un porcentaje (siempre variable) de individuos que están situados fuera del sistema o entre dos o más sistemas irreducibles. El grupo exige a éstos, e incluso les impone adoptar, ciertas formas de compromisos irrealizables en el plano de la colectividad: simular transiciones imaginarias, así como personificar síntesis incompatibles. En estas conductas, en apariencia aberrantes, los «enfermos» no hacen sino transcribir un estado del grupo, poniendo de manifiesto una u otra de sus constantes. Su posición periférica en relación a un sistema local no impide que formen parte integrante del sistema total; es más, si no se integran como testigos dóciles dentro de él pondrían en peligro de desintegrarse en sistemas locales al sistema total. Podría, por tanto, afirmarse que dentro de cada sociedad la relación entre conductas normales y conductas especializadas es complementaria. Esto es evidente en el caso del *shamanismo* y de la «posesión», pero también es válido para aquellas conductas que nuestra sociedad se niega a agrupar y a legitimar en *vocaciones*, al mismo tiempo que abandona en manos de personas sensibles a las contradicciones y a las lagunas de la estructura social (tanto da que esto se deba a razones históricas, psicológicas, sociológicas o fisiológicas) la tarea de llevar a cabo un balance estadístico.

Nos damos perfecta cuenta de por qué el brujo es un elemento de equilibrio social, y la misma constatación se impone en relación con las danzas o ceremonias de la posesión<sup>7</sup>.

Si nuestra hipótesis es exacta hay que sacar una conclusión: tanto las diversas formas de trastornos mentales característicos de cada sociedad como el porcentaje de individuos afectados por ellas son un elemento constitutivo del equilibrio particular que caracteriza a cada una de ellas. Después de haber observado que ningún *shaman* «es, en la vida cotidiana, un individuo 'anormal', neurótico o paranoico, pues de lo contrario sería considerado como un loco y no como un shaman», Nadel, en un reciente y notable estudio, mantiene que existe una relación entre las conductas patológicas y las shamanicas, pero que esta relación no consiste tanto en una asimilación de las segundas por las primeras cuanto en una necesidad de definir las primeras en función de las segundas. Precisamente porque las conductas shamanicas son normales, resulta que en las sociedades en que existe el shaman se consideran normales determinadas conductas que en otras sociedades se considerarían y serían efectivamente patológicas. Un

Sociedad:  
 como  
 "sistema -  
 - de grupos."

estudio comparativo de los grupos shamanicos y no-shamanicos, restringido a una zona geográfica, demuestra que el shamanismo podría jugar un doble papel respecto a las disposiciones psicopáticas; por un lado, las desarrollaría; pero, por otro, las canalizaría y les daría estabilidad. Parece efectivamente que bajo la influencia del contacto con la civilización la frecuencia de las psicosis y neurosis en los grupos que carecen de shamanismo tiende a aumentar, mientras que en los otros grupos se desarrolla el shamanismo, pero sin que aumenten por ello el número de trastornos mentales<sup>8</sup>. Los etnólogos que pretenden disociar completamente determinados ritos del contexto psicopatológico están inspirados de una buena voluntad un poco timorata. La analogía es manifiesta, e incluso sus relaciones podrían medirse. Esto no quiere decir que las sociedades que se conocen como primitivas estén dirigidas por locos, sino que a veces nosotros tratamos los fenómenos sociológicos un poco a ciegas, al incluirlos dentro de la patología, cuando en realidad no tienen nada que ver con ella, o en todo caso, cada uno de estos aspectos debe ser tratado por separado. De hecho la noción que de verdad está poco definida es la de enfermedad mental, ya que si, como afirma Mauss, lo mental y lo social se confunden, sería absurdo aplicar a uno de los dos órdenes, en aquellos casos en que lo social y lo fisiológico están directamente en contacto, una noción (como la de enfermedad) que sólo tiene sentido para uno de ellos.

Al adentrarnos hasta lo más profundo del pensamiento de Mauss, e incluso más allá, tarea que algunos considerarán imprudente, sólo hemos querido demostrar la riqueza y fecundidad de los temas ofrecidos a la meditación de sus lectores u oyentes. A este respecto debemos decir que su reivindicación del simbolismo como derivado íntegramente de las disciplinas sociológicas ha sido quizá, como en el caso de Durkheim, formulado imprudentemente, ya que en la comunicación sobre *Rapports de la Psychologie et de la Sociologie*, Mauss cree todavía posible elaborar una teoría sociológica del simbolismo, cuando en realidad lo que hay que hacer es buscar el origen simbólico de la sociedad. Cuanto más neguemos a la psicología su competencia para aplicarse a todos los niveles de lo mental, más debemos reconocerla como la única capaz (con la biología) de encontrar el origen de las funciones básicas. También es cierto que las ilusiones que se han puesto hoy en la noción de «personalidad modal» o en la de «carácter nacional», sin olvidar el círculo vicioso que estas nociones producen, se basan en la creencia de que el carácter individual es por sí mismo simbólico, mientras que de hecho, como Mauss ya nos advirtió (a excepción de los fenómenos psicopatológicos), únicamente aportan la materia prima o los elementos de un simbolismo que, como hemos visto con anterioridad, incluso en el terreno relativo al grupo, no consiguen jamás llegar a un conocimiento completo. Tanto en el plano normal como en el de lo patológico, la aplicación de los métodos y procedimientos del psicoanálisis al psiquismo individual no pueden permitirnos llegar a conocer la imagen de la estructura social, a pesar de que el camino del conocimiento quedaría asombrosamente abreviado al evitarse la etnología.

El psiquismo individual no es reflejo del grupo y aún menos le preforma. El valor y la importancia de los estudios que han seguido esta trayectoria estarían perfectamente legitimados si con ellos se reconociera que lo que hace es completarlo. Esta "complementariedad" entre psiquismo individual y estructura social es el fundamento de la colaboración reclamada por Mauss y que se ha llevado a cabo entre etnología y psicología, colaboración que sólo será útil si la etnología continúa reivindicando, para la descripción y el análisis objetivo de las costumbres y de las instituciones, un lugar que se consolide, a medida que se profundicen sus incidencias subjetivas, sin llegar jamás a hacerla pasar a un segundo plano.

Diferencia  
entre lo  
"psicológico"

y lo  
"mental"

Necesidad  
de un  
método  
no-psicológico

RELACIONES

y  
complementariedad



11.4

# ANÁLISIS DEL ACTO SOCIAL

(ver: p. 11 - del Tratado de Ricoeur)  
(el verbo) en adelante...

## A. 1er momento: "La Experiencia del Comprender."

A.1

(ej: Desmit. de sta Catarina, los campos, los cosos, el pan, el tunacal.)  
Un "abrir-posibilidades". El acto social es un fenómeno <sup>"de acceso"</sup> ~~accesible~~ a la experiencia del Otro - como "Otro". El hombre realiza acciones de

A.2

producción, relación, comunicación, actualiza su energía personal: establece un mundo común y singular a la vez; es el único mundo en "foder-ver" - significativo.  
ej: botar, la esfera, la esfera, las piedras, los pedales. <sup>pot. de que</sup> ~~llega al ser~~.  
Cada acto social posee la dimensión del logro. Es humano y visible.  
Hace ver el interior del ser humano: voluntad, inteligencia sentimental, exposición de vida. El logro abre el radio - a otra dimensión que "hace ver"; hace pensar; establece una red de significaciones.

A.3

Un dar "libertad" a lo intencional!  
1. Se realiza por el individuo en el grupo! - la doble polaridad.  
2. Posee una componente ecológica, económica, política y educativa.  
3. Requiere la dimensión histórica = espacio temporal.

4. Establece proyectos de "ser" para el mundo

No es un mundo "encerrado" en lo único y singular: individuos y logros están en él.

Es un mundo que se establece en la conciencia de cada uno = noticias.

La conciencia se construye con las dimensiones de "no ser" -

Noticias no danos ser al mundo sino "fomar en el mundo", el mundo nos

da ser a nosotros, en cuanto nosotros abrimos posibilidades de ser en el mundo.

Lo indica - mandamos a liberar del no-ser, del ser anónimo, del ser superfornal denota la libertad en el ser!

ej: la familia, la plaza, los propiedades, las dignidades y cargos, los roles sociales, la tradición.

11.5

(... ..)

...

4º Descripción de la experiencia fenomenológica.

= a propósito del Metodo elaborado por L-S.

- "El objeto": ¿Cuál es el "Objeto" de nuestra observación? La experiencia? La vida? No a la realidad experimental, sino su "significado", Este aparecerá al final del proceso pero no nos exime de un contacto inmediato y experimental con su particularidad, circunstancias y condicionamientos.

1.) El encuentro.

A este primer contacto llamaremos "encuentro". No todo por la certeza o la novedad, cuando por la razón que la realidad a observar no es todo de cosas sino de personas. Nuestra experiencia predomina ser "personal".

2.) El diálogo.

No sería suficiente una observación de la realidad humana, objetos culturales, actitudes y conducta si no interviniera un diálogo en el cual el otro y los otros intervengan con su personalidad de personas reales y se expresen libremente con su propio idioma.

3.) La reflexión.

Una reflexión fenomenológica consiste en "expresar" sobre una experiencia, desde un punto de vista crítico ≡ (para Husserl es esencial un proceso de "educaciones") (= separación de niveles y de horizontes.)

En el caso de una "experiencia" de la realidad humana, una comunidad, la reflexión crítica deberá efectuarse con una particular visión educada por las ciencias más cercanas a la reflexión filosófica: la etnología y la antropología. una visión de relaciones

A) Como ver las relaciones:

la visión crítica se dirige esencialmente a las relaciones que intercorren entre las personas que integran la comunidad: relaciones del "individuo" con el grupo humano o comunidad, relaciones del individuo con las cosas y de un individuo con otro individuo. Las relaciones forman una red de conexiones: participación - dependencia - liderazgo - semejanza - cooperación

B) Relaciones que forman "la vida".

Una comunidad viviente, ofrece al observador un conjunto de líneas de acción, con carácter ordenado y repetitivo. Se trata de una red de

11.7 relaciones que a pesar de no ser rigidamente uniforme, presentan sin embargo cierta continuidad a todos los niveles de las actividades de la comunidad.

La observación de este "cuerpo" ordenado de relaciones, liberado de los detalles de variadas circunstancias constituye el verdadero material de una experiencia primaria y fecunda: el sistema.

Fecunda en el sentido de poder añadir núcleos de conocimientos que deben tomar forma en la vida misma del grupo y propiciar una abstracción conceptual que se produce <sup>desde</sup> en la realidad misma, y le da un carácter subsecuente.

C) Un sistema de sistemas - La observación se dirige a todos los aspectos de la vida de la comunidad cada aspecto: familiar, económico, político, religioso, ético, intelectual, forma un sistema particular con vida propia. El conjunto se armoniza en la cultura = un sistema de sistemas, que a su vez se presta a una abstracción.

D) La universalización de los sistemas.

Cada sistema particular de cultura no pertenece exclusivamente a una comunidad específica, liberado de algunas relaciones circunstanciales, este se encuentra también en otras comunidades y ofrece material que pertenece como "sistema-común" a toda la humanidad.

E) La socialidad.

El análisis de "relaciones", plantea el problema originario de lo que es un acto-social.

Cada individuo actúa en relación con otros individuos y con la colectividad del grupo o comunidad. En esta referencia de la acción particular al conjunto (siempre presente) consiste propiamente la socialidad. Por tanto

si analizamos "actos-sociales" debemos partir de una unidad-social.

Esta no consiste en un simple acto, sino en lo que Levi-Strauss denomina un "acto-social-total". —

La unidad de socialidad debe ser por tanto "un acto social total" que es

(Leir - Mauss)

# II<sup>a</sup> PARTE: METODOLÓGICA.

Estos son, a nuestro parecer, los puntos esenciales sobre los que se debe reflexionar en los tres ensayos: *Psychologie et Sociologie*, *L'Idée de Mort* y *Les Techniques du Corps*. Los otros tres que completan este volumen (y que incluso ocupan la mayor parte de él): *Théorie générale de la Magie*, *Essai sur le don* y *Notion de Personne*<sup>9</sup>, nos sitúan ante un aspecto del pensamiento de Mauss todavía más decisivo y que habría sido más resaltado, si se hubieran podido jalonar los veinte años que separan la *Magie del Don* con determinados trabajos, como son *L'Art et le Mythe*<sup>10</sup>, *Anna-Virâj*<sup>11</sup>, *Origine de la Notion de Monnaie*<sup>12</sup>, *Dieux Ewhe de la Monnaie et du Change*<sup>13</sup>, *Une Forme archaïque de Contrat chez les Thraces*<sup>14</sup>, *Commentaires sur un Texte de Posidonius*<sup>15</sup> y si el *Essai sur le don* hubiera podido ir acompañado de otros textos que dieran testimonio de esa misma orientación, como son *De quelques Formes primitives de Classification* (escrito en colaboración con Durkheim)<sup>16</sup>, *Essai sur les Variations saisonnières des Sociétés eskimo*<sup>17</sup>, *Gift, Gift*<sup>18</sup>, *Parentés à Plaisanteries*<sup>19</sup>, *Wette, Wedding*<sup>20</sup>, *Biens masculins et féminins en Droit celtique*<sup>21</sup>, *Les Civilisations*<sup>22</sup>, *Fragment d'un Plan de Sociologie générale descriptive*<sup>23</sup>.

II.A  
Análisis del  
ACTO-SOCIAL  
TOTAL

En efecto, aunque el *Essai sur le don* sea, sin duda ninguna, la obra maestra de Mauss, y por lo tanto la más conocida y de mayor influencia, sería un error considerarla aisladamente, separándola del resto de sus obras. Es el *Essai sur le don* el que ha introducido e impuesto la noción de acto social total, mas no es difícil ver cómo esta noción está estrechamente ligada a las preocupaciones, sólo en apariencia diferentes, de que nos hemos ocupado en las páginas anteriores. Se puede incluso decir que es el pensamiento rector, puesto que, como ellas, nace del deseo de definir la realidad social; es más, de definir lo social como la realidad, pero de forma más intensa y sistemática. La primera característica de la noción de acto total es el siguiente: "lo social sólo es real cuando está integrado en un sistema." «Después de haberse visto obligados a dividir y abstraer es necesario que los sociólogos se esfuercen por reconstruir el todo.» Mas

el acto total no es sólo una simple reintegración de aspectos discontinuos como son el familiar, el técnico, el económico, el jurídico o el religioso, ya que podría caerse en la tentación de considerarlo en su totalidad sólo desde uno de estos aspectos; es necesario, además, que quede encarnado en una experiencia individual y esto desde dos puntos de vista diferentes: primeramente, dentro de una historia individual que permita «observar el comportamiento de los seres en su totalidad y no divididos en sus diversas facultades», y a continuación, dentro de lo que nos gustaría denominar (utilizando el sentido arcaico de un término cuya aplicación a este caso es evidente), una *antropología*, es decir, un sistema de interpretación que rinda cuenta simultánea de los aspectos físico, fisiológico, psíquico y sociológico de toda conducta. «El estudio de ese fragmento de nuestra vida que es nuestra vida en sociedad no es suficiente.»

El acto social total aparece, por lo tanto, con un carácter tridimensional; tiene que hacer coincidir la dimensión propiamente sociológica con sus múltiples aspectos sincrónicos, la dimensión histórica e diacrónica y por último la dimensión fisiopsicológica. Ahora bien: esta coincidencia sólo se produce en los individuos. Si se tiene en consideración este «estudio de lo concreto, que es por lo mismo de lo completo», es necesario tener en cuenta que «lo que es cierto no es la oración o el derecho, sino el Melanesio de esta o aquella isla de Roma o de Atenas».

En consecuencia con esto, la noción de acto total está en relación directa con una doble preocupación que hasta ahora sólo había aparecido como una, que es, por un lado, la de relacionar lo social con lo individual,

1. DESCRIPCIÓN

Acto-social  
"total"

implica  
↓  
lo el

"sistema"

dimensiones:  
sincrónica  
diacrónica  
fisiopsicológica

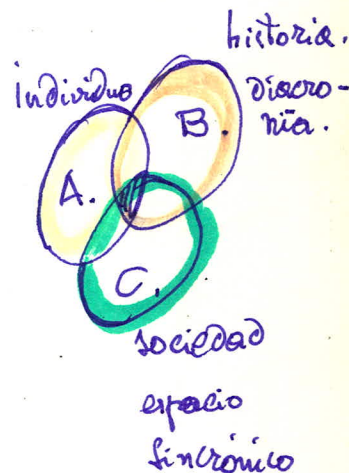
y, por otro, lo físico (o fisiológico) con lo psíquico. Las razones para comprender esto son a su vez dobles: por un lado, únicamente estaremos en posesión del acto total al final de una serie de reducciones, las cuales incluyen: 1.º) diferentes modalidades de lo social (jurídica, económica, estética, religiosa, etc.); 2.º) diferentes momentos dentro de la historia de cada individuo (nacimiento, infancia, educación, adolescencia, matrimonio, etc.); 3.º) diferentes formas de expresión que incluyen desde los fenómenos fisiológicos, como los reflejos, secreciones, moderaciones o aceleraciones, hasta categorías inconscientes y representaciones conscientes individuales o colectivas. Todo esto es social, en un cierto sentido, ya que es únicamente bajo la forma de acto social que todos estos elementos de naturaleza tan diversa pueden llegar a tener una significación global, transformándose en una totalidad. Pero también lo contrario es cierto, puesto que la única garantía que tenemos de que un acto total corresponde a la realidad y no es una simple acumulación arbitraria de detalles más o menos ciertos, es que éste sea conocido dentro de una experiencia concreta; primeramente, dentro de una sociedad localizada en el tiempo y en el espacio, «Roma, Atenas», pero también en un individuo determinado, dentro de una sociedad determinada «el Melanesio de esta isla o de aquella». Así que, en un cierto sentido, es verdad que todo fenómeno psicológico es un fenómeno sociológico, lo mental se identifica con lo social; pero, por otra parte, la prueba de lo social sólo puede ser mental; en otras palabras, jamás podremos saber si hemos averiguado el sentido y la función de una institución si no podemos revivir su incidencia sobre una conciencia individual; como al mismo tiempo esta incidencia es parte integrante de la institución, cualquier interpretación tiene que hacer coincidir la objetividad del análisis histórico con la subjetividad de la experiencia vivida.

Al analizar antes lo que nos ha parecido una de las posibles orientaciones del pensamiento de Mauss habíamos elaborado la hipótesis de una complementariedad de lo psíquico y lo social. Esta complementariedad no es estática como las partes de un rompecabezas, sino que es dinámica y se deriva de que lo físico es al mismo tiempo simple elemento de significación de un simbolismo que le desborda y el único medio de verificación de una realidad cuyos múltiples aspectos no pueden captarse fuera de él, en forma de síntesis.

La noción de acto social total es algo más que una simple recomendación hecha a los investigadores para que no dejen de poner en relación las técnicas agrícolas y el rito o la construcción de una canoa, la forma en que la familia se reúne y las reglas que dirigen la distribución de los productos de la pesca. Que el acto social sea total no sólo significa que todo aquello que se observa forma parte de la observación, sino también, y sobre todo, que en una ciencia en que el observador es de la misma naturaleza que su objeto, éste es también parte integrante de su observación. Con esto no aludimos a las modificaciones que la observación etnológica aporta inevitablemente dentro del funcionamiento de la sociedad en que ésta se lleva a cabo, pues esta dificultad no es sólo propia de las ciencias sociales, sino que se produce dentro de cualquier ciencia que se proponga obtener unos resultados muy afinados, es decir, aquellas en que el observador (ya sea él mismo o sus medios de observación) son de la misma categoría que el objeto observado. De hecho han sido los físicos los que han puesto en evidencia esta realidad y no los sociólogos, quienes únicamente han constatado que esta realidad les venía impuesta en la misma forma que a aquéllos. La situación correspondiente a las ciencias sociales es de otra naturaleza, naturaleza que está en función del carácter intrínseco de su objeto, al ser al mismo tiempo objeto y sujeto, o como dirían Durkheim y Mauss, «cosa» y «representación». Debería afirmarse, sin duda,

2. Producción de las diferencias

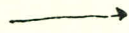
LAS tres DIMENSIONES



"complementario de nivel individual con la social."

Dinámica del concepto

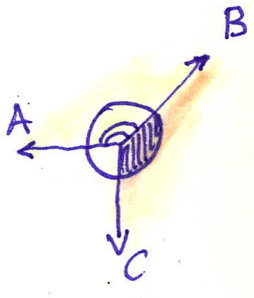
"generativo"



(Levi-Strauss)

que las ciencias físicas y las naturales se encuentran en la misma situación, ya que todo elemento de lo real es un objeto, objeto que da lugar a representaciones y cuya explicación integral tiene que dar cuenta simultánea de la estructura propia del objeto y de las representaciones a través de las cuales conocemos sus propiedades. Todo esto es cierto en teoría: una química completa debería explicarnos no sólo la forma y la distribución de las moléculas de la fresa, sino el porqué de su sabor, único resultado de esta composición. Sin embargo, la historia ha demostrado que una ciencia satisfactoria no necesita llegar tan lejos, ya que durante siglos e incluso miles de años (pues ignoramos cuándo lo conseguirá) puede seguir haciendo progresos en el conocimiento de su objeto, al abrigo de una distinción eminentemente inestable entre las cualidades propias del objeto, únicas que interesan explicar, y aquellas otras que están en consideración del sujeto y que pueden dejarse de lado.

El acto-social Total



Cuando Mauss habla de actos sociales totales entiende, por el contrario (si nuestra interpretación es correcta), que esta dicotomía fácil y eficaz resulta prohibitiva para el sociólogo, o, todo lo más, que sólo puede darse en un estado provisional y pasajero del desarrollo de su ciencia. Para comprender adecuadamente un acto social es necesario considerarlo en su totalidad, es decir, desde fuera, como una cosa, pero como una cosa de la que forma parte integrante la consideración subjetiva (consciente o inconsciente) que adoptaríamos si, hombres al fin, viviéramos el hecho como un indígena y no como un etnógrafo. El problema está en saber cómo se puede llevar a cabo esto que no consiste sólo en comprender un objeto simultáneamente desde dentro y desde fuera, sino que exige más, ya que se hace necesario que la comprensión interna (la del indígena o por lo menos la del observador que revive la experiencia del indígena) quede expresada en términos de comprensión externa, aportando determinados elementos de un conjunto que sólo son válidos si se presentan de una forma sistemática y coordinada.

Esta labor resultaría imposible si la distinción mantenida por las ciencias sociales entre lo objetivo y lo subjetivo fuera tan rigurosa como lo es la misma distinción cuando se hace uso de ella provisionalmente en las ciencias físicas, a pesar de que estos últimos aceptan temporalmente esta distinción que consideran rigurosa, mientras que las ciencias sociales la rechazan definitivamente, puesto que en ellas resultaría un engaño. ¿Qué queremos decir con esto? Queremos decir que en la medida en que la distinción teórica es imposible, puede en la práctica llevarse hasta muy lejos. Considerando sin importancia alguno de sus términos, al menos en relación con la importancia de la observación, una vez mantenida la distinción entre objeto y sujeto, el sujeto puede desdoblarse a su vez y así ilimitadas veces sin que su consideración quede nunca reducida a la nada. La observación sociológica, condenada, parece ser, por la antinomia insuperable a que nos hemos referido, *se salva* gracias a la capacidad del sujeto a objetivarse indefinidamente, es decir (sin llegar por ello a abolirse como sujeto), a su capacidad para proyectar fuera de las fracciones siempre decrecientes de sí mismo. Teóricamente esta división no tiene más límite que la de implicar siempre la existencia de dos términos como condición de su misma posibilidad.

La importancia eminente de la etnografía dentro de las ciencias humanas, lo cual explica el papel que juega dentro de algunos países con el nombre de antropología sociocultural como inspiradora de un nuevo humanismo, se debe a que presenta de forma experimental y concreta este ilimitado proceso de objetivación del sujeto que es tan difícil para el individuo. Las miles de sociedades que existen o han existido sobre la superficie de la tierra son humanas y por este título nosotros participamos de ella de manera subjetiva; podríamos haber formado parte de ellas, y por lo tanto podemos intentar comprenderlas como si fuéramos parte de ellas.

Unión entre  
sujeto -  
(el estudioso)  
y objeto -  
(el hombre  
real.)

y operación  
entre:

↓ | carácter del  
individuo y

↑ | carácter del  
grupo social

Al mismo tiempo su conjunto, en relación con una cualquiera de ellas, es testimonio de la capacidad del sujeto a objetivarse en proporciones prácticamente ilimitadas, ya que esta sociedad de referencia, que no constituye más que una ínfima fracción del conjunto, está siempre expuesta a subdividirse en dos sociedades diferentes, una de las cuales irá a unirse a la enorme masa que para la otra es y será siempre objeto y así de modo indefinido. Cualquier sociedad distinta a la nuestra es objeto, un grupo cualquiera de nuestra sociedad distinto de aquel en que nos incluimos es objeto, cualquier costumbre de ese grupo, al cual no pertenecemos, es objeto. Mas esta serie ilimitada de objetos que constituye el objeto de la etnografía y que el sujeto tiene que separar dolorosamente de sí, si no fuera porque la diversidad de hábitos y costumbres le coloca ante una división llevada a cabo con anterioridad, jamás la cicatrización histórica o geográfica podría hacerle olvidar (bajo el peligro de deshacer el resultado de sus esfuerzos) que proceden de él y que su análisis, aun realizado lo más objetivamente posible, podría reintegrarlo en la subjetividad.

II. B. LOS DOS PUNTOS DE VISTA.

El peligro trágico que acecha siempre al etnógrafo, metido en esta labor de identificación, es el de ser víctima de un *malentendido*, es decir, que la comprensión subjetiva a que ha llegado no tenga ningún punto en común con la del indígena, si no es la de su misma subjetividad. Esta dificultad no podría superarse si, en hipótesis, las subjetividades fueran incomparables e incommunicables, si la oposición entre yo y los demás no pudiera superarse en un terreno que es también aquel donde se encuentra lo objetivo y lo subjetivo, es decir, en el inconsciente. En efecto, por un lado, las normas de la actividad inconsciente están siempre fuera de la comprensión subjetiva (podemos tener conciencia de ellas, pero como objeto); por otro lado, sin embargo, son ellas las que determinan las modalidades de esta comprensión.

implicación de  
lo objetivo  
con  
lo subjetivo

No nos sorprende, por lo tanto, que Mauss, comprendiendo la necesidad de una estrecha colaboración entre sociología y psicología, haya acudido constantemente al inconsciente como aportador de la nota común y específica de los actos sociales: «Tanto en magia como en religión, como en lingüística, son las ideas inconscientes las que actúan.» En su Memoria sobre la magia, de donde se ha extraído esta cita, podemos ver el esfuerzo, todavía indeciso, por formular los problemas etnológicos sin la ayuda de «las categorías rígidas y abstractas de nuestro lenguaje y de nuestra razón», en términos de una «psicología no intelectualizada extraña a nuestros entendimientos de adultos europeos», donde sería difícil separar el acuerdo anticipado del prelogismo de Lévy-Bruhl, que Mauss no aceptó jamás. Hay que buscar mejor su sentido en el intento que él mismo hizo, a propósito de la noción de *mana*, de conseguir una especie de «cuarta dimensión» del espíritu, plano en que quedarían confundidas las nociones de «categoría inconsciente» y de «categoría del pensamiento colectivo». Mauss estaba, por lo tanto, en lo cierto cuando constataba ya en 1902 que «de hecho, cuando llegamos a la representación de las propiedades mágicas, estamos en presencia de fenómenos semejantes a los del lenguaje». Es la lingüística, y en especial la lingüística estructural, la que nos ha familiarizado desde entonces con la idea de que los fenómenos fundamentales de la vida del espíritu, aquellos que la condicionan determinando sus formas más generales, se sitúan dentro del pensamiento inconsciente. El inconsciente sería, pues, el elemento mediador entre yo y los demás: al profundizar sus datos no profundizamos en nosotros mismos, sino que llegamos a un plano que no nos resulta extraño porque encubre nuestro yo más

Un estructura  
Mente  
"cermin"

el estado  
"lógico"



(Levi - Strauss)

un universo lógico.

estructura "innata" del espíritu



secreto, sino (mucho más normalmente) porque, sin hacernos salir de nosotros mismos, nos hace coincidir con formas de actividad que son al mismo tiempo nuestras y de los otros, condiciones de todas las vidas mentales, de todos los hombres y de todos los tiempos. De este modo la comprensión de las formas inconscientes de la actividad del espíritu (que sólo puede ser objetiva) nos conduce, a pesar de todo, a la subjetivación, ya que en definitiva es la misma operación la que nos permite, en el psicoanálisis, reconquistar nuestro yo más ajeno y, en la investigación etnológica, llegar también a lo más ajeno de los otros, como a un otro nosotros. En ambos casos se da el mismo problema: el de encontrar una comunicación tanto entre el yo subjetivo y el yo objetivo, como entre el yo objetivo y el otro subjetivo. En ambos casos igualmente es condición para el éxito la búsqueda rigurosamente positiva de los itinerarios inconscientes de este encuentro, trazados, de una vez para siempre, dentro de la estructura innata del espíritu humano, así como en la historia particular e irreversible de los individuos y de los grupos.

El problema etnológico es, por lo tanto, en último término, un problema de comunicación, y esta constatación es suficiente para separar radicalmente el camino seguido por Mauss al identificar inconsciente y colectivo, del seguido por Jung, a pesar de haberlo intentado definir paralelamente, puesto que no es lo mismo definir el inconsciente como mera categoría del pensamiento colectivo, que clasificarlo en sectores, de acuerdo con el contenido que se le preste, según su carácter individual o colectivo. En ambos casos se concibe el inconsciente como un sistema simbólico, pero para Jung el inconsciente no se reduce a un sistema, ya que está lleno de símbolos y de cosas simbolizadas que le crean una especie de sustrato; ahora bien: o este sustrato es innato, lo cual, por otra parte, sin la hipótesis teológica es inconcebible que el contenido de la experiencia le haya precedido, o este sustrato es adquirido, en cuyo caso el problema de la herencia de un inconsciente adquirido no será menos temible que el de los caracteres biológicos adquiridos. De hecho no se trata de traducir en símbolos unos datos extrínsecos, sino de reducir a su naturaleza de sistema simbólico aquellas cosas que sólo se escapan con el fin de incomunicarse; al igual que el lenguaje, lo social es una realidad autónoma (la misma, por otra parte); los símbolos son más reales que aquello que simbolizan, lo que significa precede y determina el contenido de lo significado. Volvemos a tratar este problema a propósito del *mana*.

El carácter revolucionario del *Essai sur le don* está precisamente en impulsar a uno en esta dirección. Los hechos que pone de relieve no son un descubrimiento. Dos años antes, M. Davy había analizado y discutido el *potlatch*<sup>24</sup> sobre la base de las encuestas realizadas por Boas y Swanton, y el mismo Mauss había subrayado su importancia en las enseñanzas anteriores a 1914; por otra parte, el *Essai sur le don* tiene su origen directo en el trabajo de Malinowski, *Argonauts of Western Pacific*, publicado también dos años antes, en que independientemente éste llega a conclusiones semejantes a las de Mauss<sup>25</sup>. Este paralelismo nos incita a considerar a los indígenas melanesios como los verdaderos autores de la teoría moderna de la reciprocidad. ¿Cuál es, pues, la razón del extraordinario poder de estas desordenadas páginas, que tienen todavía algo de borrador y donde quedan yuxtapuestas de forma curiosa anotaciones impresionistas al lado de una inspirada erudición, comprimida con frecuencia dentro de un montaje crítico que destroza el texto, erudición que parece tomar al azar referencias americanas, indias, célticas, griegas u oceánicas, pero todas con la misma fuerza probatoria? Pocas personas han leído el *Essai sur le don* sin sentir la profunda emoción tan maravillosamente descrita por Malebranche, al evocar su primera lectura de Descartes: el corazón batiente, la

cabeza en ebullición y el espíritu invadido de una certeza todavía indefinida, pero imperiosa, de quien asiste a un acontecimiento decisivo para la evolución científica.

Y es que por primera vez en la historia del pensamiento etnológico se lleva a cabo un esfuerzo por superar las observaciones empíricas y llegar a realidades más profundas. Por primera vez lo social sale de la esfera de la cualidad pura: anécdota, curiosidad, materia de descripción moralizante o de comparación erudita, y se transforma en un sistema, entre cuyas partes pueden descubrirse conexiones, equivalencias y solidaridades. Se comparan, en primer lugar, los resultados de la actividad social, bien sea técnica, económica, ritual, estética o religiosa—como son los instrumentos, productos manufacturados, productos alimenticios, fórmulas mágicas, ornamentos, cantos, danzas y mitos—, comparación que es posible por el carácter común que todos poseen de ser transferibles, de acuerdo con modalidades que pueden ser objeto de análisis y clasificación y que incluso cuando parece que no pueden separarse de determinados tipos de valores, sí pueden reducirse a formas más fundamentales, más generales. No sólo son comparables, sino con frecuencia sustituibles, en la medida en que valores diferentes pueden ser reemplazados unos por otros dentro de la misma operación, y, sobre todo, son las mismas operaciones, por diversas que puedan parecer, a través de los acontecimientos de la vida social: nacimiento, iniciación, matrimonio, contrato, muerte o sucesión, y por arbitrarias que parezcan, debido al nombre y distribución de los individuos que ponen en causa, como son los beneficiarios, intermediarios o donatarios, lo que permite siempre la reducción de operaciones, grupos o personas a un número más pequeño, donde, a fin de cuentas, sólo se encuentran los fundamentos de un equilibrio concebido y realizado de forma diferente, según cual sea el tipo de sociedad objeto de consideración. De este modo los tipos pueden ser definidos por sus caracteres intrínsecos y se pueden comparar entre sí, ya que sus caracteres no se califican cualitativamente, sino por el nombre y ordenación de sus elementos, que a su vez son constantes en todos ellos. Tomemos un ejemplo de un sabio que quizá mejor que ningún otro ha sabido comprender y explotar las posibilidades que este método abre: las interminables series de fiestas y regalos que acompañan el matrimonio en Polinesia, poniendo en relación decenas e incluso cientos de personas, que parecen desafiar la descripción empírica, pueden, sin embargo, canalizarse en treinta o treinta y cinco prestaciones que se llevan a cabo a través de cinco líneas, líneas que están entre sí en una relación constante y que pueden descomponerse en cuatro ciclos de reciprocidad entre las líneas A y B, A y C y A y E; la totalidad compone un determinado tipo de estructura social, en que, por ejemplo, los ciclos entre B y C o entre E y B o D, o incluso entre E y C, están excluidos, siendo así que cualquier otra forma de sociedad los colocaría en lugar predominante. Este método es tan riguroso que si se produjera un error en las ecuaciones así obtenidas es probable que hubiera que imputarlo más a una laguna en el conocimiento de las instituciones indígenas que a un defecto del cálculo. Así, en el ejemplo que acabamos de citar se constata que el ciclo entre A y B comienza con una prestación sin contrapartida, lo cual nos induciría inmediatamente, si no se conociera, a buscar la presencia de una acción unilateral, anterior a las ceremonias matrimoniales, aunque en relación directa con ellas, pues tal es el papel que dentro de esta sociedad en cuestión juega la abducción de la prometida, cuya primera prestación representa, según la terminología indígena, «la compensación». Este hecho se hubiera podido deducir de no haber sido observado.

captación  
de lo social  
como  
SISTEMA



Puede abstrerse  
un sistema  
"genérico"  
que es su  
estructura  
lógica"

La TOTALIDAD:  
compone un tipo  
de estructura  
SOCIAL.

(Lévi-Strauss)

Podemos fácilmente darnos cuenta que esta técnica operatoria es muy semejante a la que Troubetzkoy y Jakobson describían mientras Mauss escribía su *Essai*, lo cual iba a permitirles crear la lingüística estructural. El problema radica aquí también en distinguir un dato puramente fenomenológico, del cual no se ocupa el análisis científico, de una infraestructura más simple y a la cual debe su ser<sup>27</sup>. Gracias a las nociones de «variantes facultativas», «variantes combinatorias», «términos de grupo» y a la de «neutralización», el análisis fonológico iba a permitir definir un lenguaje por medio de un pequeño número de relaciones constantes en las cuales la diversidad y complejidad aparente de su sistema fonético no hacen sino ilustrar la posible gama de combinaciones autorizadas.

Del mismo modo que la fonología para la lingüística, el *Essai sur le don* inaugura una nueva era para las ciencias sociales. La importancia de este doble acontecimiento (que desgraciadamente Mauss dejó en esquema) puede perfectamente compararse con la importancia del descubrimiento del análisis combinatorio para la matemática moderna. El que Mauss no se dedicara al desarrollo de este descubrimiento, incitando inconscientemente con ello a Malinowski (de quien hay que reconocer, sin que ello le perjudique, que fue mejor observador que teórico) a lanzarse solo a la elaboración del sistema correspondiente sobre la base de los hechos y conclusiones análogos a que ambos habían llegado, por caminos independientes, es uno de los grandes males de la etnología contemporánea.

Es difícil hoy llegar a saber en qué sentido hubiera desarrollado Mauss su doctrina, si lo hubiera hecho. El principal interés de una de sus obras tardías, la *Notion de Personne*, publicado también en este volumen, radica menos en su argumentación, considerada a veces cursiva e incluso negligente, que en la tendencia actualizada hoy de aplicar al orden diacrónico una técnica de permutaciones que el *Essai sur le don* concebía más en función de los fenómenos sincrónicos. En cualquier caso, probablemente Mauss habría encontrado ciertas dificultades en completar la elaboración del sistema (más adelante veremos por qué), pero nunca, sin embargo, le habría dado la regresiva forma que recibió de Malinowski, para quien la noción de función, concebida por Mauss al estilo del álgebra, es decir, implicando que los valores sociales se pueden conocer unos en función de otros, toma el camino de un simple empirismo cuyo objeto es únicamente el de señalar los servicios prácticos prestados a la sociedad por sus costumbres e instituciones. Cuando Mauss consideraba la relación constante entre los fenómenos, relación donde reside su explicación, Malinowski se pregunta únicamente para qué sirven, con el fin de hallarles una justificación. La posición adoptada ante este problema deshizo los anteriores avances, al dar entrada a una serie de postulados que carecían de valor científico.

El fundamento de que la posición adoptada por Mauss ante el problema es la única acertada ha quedado atestiguado por los más recientes desarrollos de las ciencias sociales que permiten confiar en una matematización progresiva. En determinados campos fundamentales, como es el del parentesco, el de la analogía con el lenguaje, tan repetidamente mantenido por Mauss, ha permitido descubrir las reglas concretas que permiten la creación dentro de cualquier tipo de sociedad de ciclos de reciprocidad cuyas leyes de funcionamiento sean ya conocidas, permitiendo así el empleo del razonamiento deductivo en un campo que parecía sujeto a la arbitrariedad más absoluta.

Por otra parte, al asociarse cada vez más estrechamente con la lingüística, con el fin de crear algún día con ella una amplia ciencia de la

comunicación, las matemáticas puedan seguir las ciencias de la geografía

Reducción: en  
orden sincrónico  
y  
orden diacrónico

"La estructura"

lingüística

postulados

combinación

"diacrónica"

perspectivas abiertas a la lingüística, al aplicar el razonamiento matemático al estudio de los fenómenos de la comunicación<sup>28</sup>.

A partir de ese momento sabemos que un gran número de problemas etnológicos y sociológicos, ya sea en el terreno de la morfología, en el del arte o en el de la religión, sólo esperan la buena voluntad de los matemáticos que en colaboración con los etnólogos podrán conseguir un progreso decisivo, si no todavía en el camino de la solución, sí, al menos, en el de una unificación previa, que es condición para su solución.

### III<sup>a</sup> PARTE: EL CAMBIO Y EL INTERCAMBIO

No es por espíritu crítico, sino inspirados por el deber de no dejar perder o corromper lo más fecundo de su enseñanza, que nos hemos visto obligados a buscar la razón que motivó el que Mauss se detuviera al borde de estas inmensas posibilidades al igual que Moisés conduciendo su pueblo hacia una tierra prometida de la cual no contemplaría jamás el esplendor. Tiene que haber ciertamente en alguna parte un pasaje decisivo que Mauss no superó y que explicaría sin duda por qué el *novum organum* de las ciencias sociales del siglo xx que se podía esperar de él, y del cual poseía todos los hilos conductores, no ha salido a la luz sino bajo la forma de fragmentos.

Un curioso aspecto de la argumentación del *Essai sur le don* nos pondrá sobre las vías de la dificultad. Mauss parece, y con razón, estar dominado por una certeza de orden lógico, la de que el cambio es el denominador común de un gran número de actividades sociales, aparentemente heterogéneas entre ellas, aunque este cambio no llega a encontrarlo en los hechos. La observación empírica sólo le aporta, como él mismo dice, «tres obligaciones: dar, recibir y devolver», pero no el cambio. La teoría reclama, pues, la existencia de una estructura, de la cual la "experiencia" sólo ofrece fragmentos, trozos dispersos o todo lo más los elementos. Si el cambio es una necesidad y no viene dado, hay que crearla. ¿Cómo? Aplicando a los cuerpos aislados, únicos que están presentes, una fuente de energía que opera su síntesis. «Se puede probar que las cosas objeto de cambio... tienen una virtud que les obliga a circular, a ser entregadas y devueltas.» Pero es aquí donde comienza la dificultad. ¿Se puede considerar esta virtud objetivamente como una propiedad física de los bienes cambiables? Evidentemente no, pues esto sería imposible, ya que los bienes en cuestión no son sólo objetos físicos, sino que pueden ser también dignidades, cargas o privilegios cuya función sociológica es, sin embargo, la misma que la de los bienes materiales. Se hace, por tanto, necesario concebir esta virtud desde un punto de vista subjetivo, en cuyo caso nos encontramos ante una alternativa: o esta virtud no es otra cosa que el mismo acto de cambio, tal y como lo imagina el pensamiento indígena y siendo así entramos en un círculo vicioso, o es de diferente naturaleza y entonces el acto de cambio se transforma, en relación a ella, en un fenómeno secundario.

El único medio de superar el dilema habría consistido en darse cuenta que es el cambio lo que constituye el fenómeno primitivo y no las operaciones concretas en que la vida social lo descompone. Tanto a uno como a otro, pero especialmente a éstas, había que aplicar una norma que Mauss mismo había formulado en el *Essai sur la Magie*: «la unidad del todo es todavía más real que cada una de las partes». Mas, por el contrario, Mauss, en el *Essai sur le don* intenta reconstruir un todo con partes, y como esto es imposible añade al conjunto una cantidad suplementaria que le permite creer que ha conseguido todo. Esta cantidad es el *hau*.

Carácter  
dinámicas  
de la  
"estructura"

El cambio es un  
"denominador"  
común.

acto de cambiar  
el cambio en si

19

Estructuras  
inconscientes

¿No es éste quizá un caso (no tan extraño, por otra parte) en que el etnólogo se deja engañar por el indígena? Y no por el indígena en general, que no existe, sino por un grupo indígena determinado de cuyos problemas se han ocupado los especialistas, preguntándose y tratando de resolver sobre lo que se preguntan. En este caso, en lugar de aplicar hasta el final sus principios, Mauss renuncia en favor de una teoría neozelandesa que tiene gran valor como documento etnográfico, pero que no deja de ser otra cosa que una teoría. No hay motivo para que, porque unos sabios maorís se hayan planteado los primeros unos problemas y los hayan resuelto de una forma atractiva, pero poco convincente, tengamos que aceptar su interpretación. El hau no es la razón última del cambio, sino la forma consciente bajo la cual los hombres de una sociedad determinada, en que el problema tenía una especial importancia, han comprendido una necesidad inconsciente, cuya razón es otra.

Mauss, en el momento decisivo, se encuentra dominado por la duda y el escrúpulo; no sabe si lo que tiene que hacer es el esquema de una teoría o la teoría de la realidad indígena. Aunque en parte tiene razón, ya que la teoría indígena está en una relación mucho más directa con la realidad indígena que no una teoría elaborada a partir de nuestras categorías y problemas. Fue, por lo tanto, un progreso, en el momento en que él escribía, atacar un problema etnográfico partiendo de la teoría neozelandesa o melanesia, antes que mediante nociones occidentales como el animismo, el mito o la participación. Sin embargo, indígena u occidental, la teoría no es nunca más que una teoría; todo lo más, ofrece un camino de acceso, ya que lo que los interesados creen, sean fuegianos o australianos, está siempre muy lejos de lo que hacen o piensan efectivamente. Después de haber expuesto la concepción indígena habría que haberla sometido a una crítica objetiva que permitiera llegar a la realidad de fondo. Ahora bien: hay muchas menos oportunidades de que ésta se encuentre en las elaboraciones conscientes que en las estructuras mentales inconscientes a las cuales se puede llegar por medio de las instituciones e incluso mejor por medio del lenguaje. El hau es el resultado de la reflexión indígena, mas la realidad está más clara en ciertos trazos lingüísticos que

estados  
instituciones  
y - a -  
lenguaje

Mauss no dejó de notar la realidad que merecían; «los papúes y los melanesios—escribió—tienen una sola palabra para designar la compra y la venta, el préstamo y lo prestado, las operaciones antitéticas se expresan con la misma palabra». Y la prueba está aquí: no es que las operaciones sean «antitéticas», sino que son dos formas de una misma realidad. No es necesario el hau para conseguir una síntesis, ya que la antítesis no existe. Es una ilusión subjetiva de los etnógrafos, y a veces también de los indígenas, que cuando razonan sobre sí mismos, lo cual les ocurre con frecuencia, se conducen como etnógrafos o más exactamente como sociólogos, es decir, como colegas con los cuales está permitido discutir.

A quienes nos reprochan el interpretar el pensamiento de Mauss en un sentido demasiado racionalista, cuando nosotros lo que tratamos es de reconstruirle, sin hacer uso de nociones mágicas o afectivas cuya intervención nos parece parcial, responderemos que este esfuerzo por comprender el *Essai sur le don* es tarea que Mauss se había asignado desde el comienzo de su carrera en su *Esquisse d'une théorie générale de la Magie* que da comienzo a este volumen. Es él y no nosotros quien afirma la necesidad de comprender el acto mágico como un juicio. Es él quien introduce dentro de la crítica etnográfica la distinción fundamental entre juicio analítico y juicio sintético, cuyo origen filosófico se encuentra en la teoría de las nociones matemáticas. Estamos, pues, justificados para afirmar que si Mauss hubiera podido concebir el problema del juicio de forma distinta que dentro de los términos de la lógica clásica, y lo hubiera for-

(de la. (Stroem))

mulado en términos de la lógica de relaciones, entonces, incluida la función de la cópula, las nociones que desarrollan su argumentación (lo dice expresamente: «el mana... juega el papel de la cópula en la proposición»), es decir, el mana en la teoría de la magia y el hau en la teoría del don, habrían perdido toda su fuerza y razón.

IVª PARTE : . . . EL SISTEMA LÓGICO

El *Essai sur le don* reproduce, al menos en sus principios, con veinte años de intervalo, la argumentación de la *Théorie de la Magie*. motivo éste suficiente para que el trabajo haya quedado incluido en el presente volumen, aunque habrá que tener en cuenta la fecha en que fue escrito (1902), para evitar cometer una injusticia al juzgarlo, pues fue aquélla la época en que la etnología comparada no había todavía renunciado, en parte debido al mismo Mauss, y como lo dejaría escrito en el *Essai sur le don*, «a una comparación constante, donde todo se mezcla, donde las instituciones pierden su colorido local y los documentos su sabor». Sólo más tarde pondría su atención en las sociedades que «al representar el máximo, el exceso, permitirían analizar mejor los hechos que allí donde sin ser menos esenciales se ven todavía pequeños y poco desarrollados».

El *Esquisse* ofrece un valor excepcional para comprender la historia de su pensamiento y deducir algunas de sus constantes, y no sólo porque nos permita conocer la inteligencia del pensamiento de Mauss, sino también porque permite apreciar la historia de la Escuela Sociológica francesa, así como la relación entre el pensamiento de Mauss y el de Durkheim. Al analizar las nociones de *mana*, *wakan* y de *orenda*, al construir en base a ellas una interpretación de conjunto de la magia, y al llegar por este medio a lo que él considera categorias fundamentales del espíritu humano, Mauss anticipa en diez años la economía y ciertas conclusiones sobre *Formes élémentaires de la vie religieuse*. El *Esquisse* demuestra, por lo tanto, la importancia de la contribución de Mauss al pensamiento de Durkheim, al permitir reconstruir en parte lo que fue una íntima colaboración entre tío y sobrino, la cual no se limitó al campo de la etnografía, puesto que es de todos conocido el esencial papel que Mauss jugó en la preparación del *Suicide*.

Mas lo que aquí en realidad nos interesa es la estructura lógica de la obra. Toda ella está asentada sobre la noción de *mana* y es sabido que ha llovido mucho desde entonces. Para ponerse al día habría primeramente que añadir al *Esquisse* las últimas investigaciones sobre el asunto, así como aquellas obtenidas por medio del análisis lingüístico<sup>29</sup>. Habría también que completar los diversos tipos de *mana*, dando entrada en esa vasta y no muy armoniosa familia a la noción, muy frecuente entre los indígenas de América del Sur, de una especie de *mana* sustancial, generalmente negativo, como fluido, que manipula el *shaman* y que se deposita sobre los objetos en forma visible, provocando desplazamientos y levitaciones cuya acción suele ser generalmente nociva. como, por ejemplo, el *tsaruma* de los Jívaros, el *nandé*, cuya representación entre los Nambikwara nosotros mismos hemos estudiado<sup>30</sup>, y todas las demás formas que aparecen entre los Amniapâ, Apapocuva, Apinayé, Galibi, Chiquito, Lamisto, Chamieuro, Xebero, Yameo, Iquito, etc.<sup>31</sup>. ¿Qué quedaría de la noción de *mana* después de esta puesta al día? Es difícil saberlo; lo que sí es seguro es que saldría *profanada*. No es que Mauss y Durkheim se hayan equivocado, como a veces se pretende, al aproximar unas nociones adquiridas en regiones del mundo muy alejadas las unas de las otras y transformarlas en categorías. Aun en el caso en que la Historia confirme las conclusiones del análisis lingüístico y que el término polinesio *mana* sea descendiente lejano de un término indonesio que define la eficacia de los dioses personales, no sería posible concluir que la noción interpretada con este término en Melanesia

estructura  
a las  
categorias  
del espíritu  
hau rane

4.1  
Tipos de explicaciones.

y Polinesia sea un residuo o vestigio de un pensamiento religioso más completo. A pesar de las diferencias locales parece cierto que *mana*, *wakan*, *orenda* representan "explicaciones de un mismo tipo; queda, por tanto, legitimado el crear el tipo, intentar clasificarlo y analizarlo.

Desde nuestro punto de vista, la dificultad de la postura tradicional en materia de *mana* es de otra naturaleza. A la inversa de lo que se creía en 1902, las diversas concepciones del tipo *mana* son tan frecuentes y están tan extendidas que convendría preguntarse si no estamos en presencia de una forma del pensamiento universal y permanente que lejos de caracterizar determinadas civilizaciones o «estados» arcaicos o semiarcaicos de la evolución del espíritu humano, sería el resultado de una determinada situación del espíritu al encontrarse en presencia de las cosas, apareciendo, por tanto, cada vez que se produce esa situación. Mauss cita en el *Esquisse* una importante observación del Padre Thavenet a propósito de la noción de *manitou* entre los Algonquinos: «... Designa especialmente al ser que no tiene todavía un nombre común, al que no es todavía familiar; una mujer decía que tenía miedo de una salamandra, que era un *manitou* y se reía de ella al decirle el nombre. Las perlas de los traficantes son las conchas de un *manitou*, y la bandera, esa cosa maravillosa, es la piel de un *manitou*.» Del mismo modo el primer grupo de indios medio civilizados Tupi-Kawahib, con ayuda de los cuales entramos, en 1938, en un pueblo desconocido de la tribu, al admirar los trozos de franela roja que les regalamos gritaban: *O que é este bicho vermelho?* «¿Qué es este bicho rojo?» Lo cual no era ni el testimonio de un animismo primitivo ni la traducción de una noción indígena, sino únicamente el idiotismo del *falar cabóclo*, es decir, del portugués rústico del interior del Brasil. También los Nambikwara, que no habían visto nunca bueyes con anterioridad a 1905, los designaban, como habían hecho siempre con las estrellas, con el nombre de *alúsu*, cuyo sentido es muy semejante al *manitou* de los Algonquinos<sup>32</sup>.

Estas asimilaciones no son tan raras, ya que con mayores reservas, desde luego, nosotros ponemos en práctica algunas del mismo tipo, cuando calificamos un objeto desconocido cuya utilidad nos es poco conocida o cuya eficacia nos asombra como *truc* o *machin* (chisme). Detrás de *machin* está máquina y, más distante, la idea de fuerza o poder. En cuanto a *truc*, los etimologistas le derivan de un término medieval que significa el golpe de suerte en los juegos de azar, es decir, uno de los sentidos que se da al término indonesio en que algunos creen ver el origen de la palabra *mana*<sup>33</sup>. Es verdad que nosotros no decimos de un objeto que tiene «chisme», pero sí decimos que una persona tiene «algo» y cuando en el *slang* americano se dice de una mujer que tiene *oomph*, no es muy seguro, si recordamos la atmósfera sagrada e imbuida de tabúes que rodea la vida sexual en América más que en ningún otro sitio, que estemos muy alejados del sentido de *mana*. La diferencia radica menos en las mismas nociones que en el hecho de que, en nuestra sociedad, estas nociones tienen un carácter fluido y espontáneo, mientras que en otras partes sirven de fundamento a sistemas oficiales y pensados de interpretación, es decir, a un papel que nosotros reservamos a la ciencia, aunque siempre, y en todo lugar, estas nociones actúan un poco como símbolos algebraicos, para representar un valor indeterminado de significación, vacío en sí mismo de sentido y susceptible, por tanto, de que se le aplique cualquier sentido, cuya única función sería cubrir la distancia entre la significación y lo significado o, más exactamente, señalar el hecho de que en una circunstancia u ocasión, o en una manifestación determinada, se ha establecido una relación de inadecuación entre la significación y lo significado, en perjuicio de relaciones complementarias anteriores.

Reflexión ciertas  
"formas del  
pensamiento  
universal"

Inadecuación  
entre  
significación  
y  
"significado".

Estamos, pues, ante una situación paralela a la de Mauss cuando invocaba la noción de *mana* como fundamento de determinados juicios sintéticos *a priori*.

Nos negamos, sin embargo, a seguirle cuando busca el origen de la noción de *mana* en un orden de realidades distinto de las relaciones que ayuda a construir; orden de sentimientos, deseos y creencias que son, desde el punto de vista sociológico, epifenómenos o misterios o en cualquier caso objetos extrínsecos al campo de la investigación. A nuestro parecer, ésta es la razón de por qué una investigación tan aguda y profunda, tan llena de iluminación, falla y llega a una falsa conclusión. A fin de cuentas, el *mana* no sería sino «la expresión de los sentimientos sociales que se han creado, tanto fatal y universal como fortuitamente, respecto a determinadas cosas, elegidas generalmente de un modo arbitrario»<sup>34</sup>. Pero las nociones de sentimiento, fatalidad, casualidad o arbitrariedad no son nociones científicas; no aclaran los fenómenos que se proponen explicar, ya que participan en ellos. Podemos ver, por tanto, cómo, al menos en este caso, la noción de *mana* presenta los caracteres de poder secreto, de fuerza misteriosa que le han atribuido Durkheim y Mauss, pues éste es el papel que juega dentro de su sistema. Verdaderamente, en esa situación, el *mana* es *mana*, sin que por ello dejemos de preguntarnos si su teoría del *mana* no es otra cosa que la imputación de estas propiedades al pensamiento indígena, dado el lugar predominante que la idea de *mana* iba a tener en su teoría.

Nos vemos, pues, obligados a llamar la atención a aquellos sinceros admiradores de Mauss que se sientan tentados de detenerse en esta primera etapa de su pensamiento, reconociendo menos sus lúcidos análisis que su excepcional talento para reconstruir, en toda su autenticidad y peculiaridad, determinadas teorías indígenas, pues jamás buscó él en esta contemplación el refugio tranquilo de un pensamiento vacilante. El poner la atención sobre algo, que dentro del pensamiento de Mauss no es más que una actuación preliminar, pondría a la sociología en vías de un peligro grave, que sería incluso su perdición si avanzando un paso más redujera la realidad social a la idea que el hombre, incluido el salvaje, se hace de ella. Esta concepción perdería en seguida su sentido si se olvidara su carácter reflexivo. La etnografía quedaría así perdida dentro de una fenomenología engañosa, como simple conglomerado donde las aparentes oscuridades del pensamiento indígena se pondrían de relieve para ocultar las confusiones, por otra parte demasiado aparentes, del etnógrafo.

Mas no está prohibido prolongar el pensamiento de Mauss en otra dirección, dirección que definió el *Essai sur le don*, una vez superado el equívoco de que ya hemos hecho mención con relación al *hau*. Si el *mana* es el resultado del *Esquisse*, felizmente el *hau* sólo aparece al principio del *Don*, considerándosele en el *Essai* como un punto de partida y no como un fin. ¿A qué conclusión se llegaría si proyectáramos retrospectivamente sobre la noción de *mana* la concepción del cambio que Mauss nos invita a crear? Habrá que admitir que tanto el *hau* como el *mana* son sólo la reflexión subjetiva ante la exigencia de una totalidad no descubierta. El cambio no es un complejo edificio, construido a base de las obligaciones de dar, recibir y devolver, con ayuda de un cemento afectivo y místico, sino una síntesis inmediatamente dada, a y por el pensamiento simbólico, que, tanto en el cambio como en cualquier otra forma de comunicación, supera la contradicción que le es inherente de considerar las cosas como elementos del diálogo, bajo la relación de uno y de otro simultáneamente y destinadas, por su naturaleza, a pasar del uno al otro. Bien sean *de uno o de otro* representan una situación derivada en función del carácter racional inicial. El juicio mágico implicado en el acto de producir humo para provocar nubes y lluvia, no está basado en la distinción primitiva

La simple  
"racionalidad"

V  
V



entre humo y nube, haciendo uso del *mana* para unir el uno al otro, sino en el hecho de que un plano más profundo del pensamiento identifica humo y nube, siendo uno igual al otro, al menos bajo un cierto aspecto, quedando justificada esta identificación por la subsiguiente asociación y no lo contrario. Todas las operaciones mágicas están basadas en la restauración de una unidad, unidad no perdida (ya que nada se pierde jamás), pero sí inconsciente o menos consciente que esas mismas operaciones. La noción de *mana* no corresponde al orden de la realidad, sino al del pensamiento, que incluso cuando se piensa a sí mismo sólo se piensa como objeto.

Precisamente es en este carácter relacional del pensamiento simbólico donde podemos encontrar la solución a nuestro problema. Cualquiera que haya sido el momento y la circunstancia de su aparición en la escala de la vida animal, el lenguaje ha tenido que aparecer de una sola vez. Las cosas

no han podido ponerse a significar progresivamente. Después de una transformación, cuyo estudio no corresponde a las ciencias sociales, sino a la biología y a la psicología, se efectuó el paso del estado en que nada tenía sentido, a otro en que todo lo tenía. Esta consideración, aparentemente banal, es importante porque este cambio radical no tiene contrapartida en el campo del conocimiento, el cual se elabora lenta y progresivamente: es decir, en el momento en que el universo entero y de una sola vez se hace significativo, no se produce, por lo mismo, un mejor conocimiento de él, aunque sí es cierto que la aparición del lenguaje iba a acelerar el ritmo de desarrollo del conocimiento. Hay, por tanto, en la historia del espíritu humano una oposición fundamental entre el simbolismo marcado por la discontinuidad y el conocimiento marcado por la continuidad. ¿Cuál es el resultado de ello? El resultado es que las dos categorías, la del significado y lo significado, se construyeron simultánea y solidariamente como dos bloques complementarios, mientras que el conocimiento, entendido como tal el proceso intelectual que permite identificar determinados aspectos del significado, así como de lo significado, por la relación de los unos con los otros, eligiendo incluso, dentro del conjunto del significado y del conjunto de lo significado, aquellas partes que presentan la relación más satisfactoria de conveniencia mutua, se puso en funciones muy lentamente. Todo ocurrió como si la humanidad hubiera adquirido, de un solo golpe, una inmensa propiedad y su plan detallado, así como el conocimiento de su relación recíproca, pero hubiera necesitado millones de años para aprender qué símbolos determinados del plan representaban los diferentes aspectos de esa propiedad. El Universo ha tenido significado mucho antes de que se comenzara a saber lo que significaba, y esto no ofrece ninguna duda; ahora bien, del análisis precedente resulta que ha significado desde el principio todo lo que la humanidad puede confiar en conocer; lo que llamamos el progreso del espíritu humano, o, en todo caso, el progreso del saber científico, no ha podido ni podrá jamás consistir en otra cosa que en rectificar las divisiones, proceder a agrupamientos, definir la pertenencia a uno u otro grupo, así como descubrir fuentes nuevas en el seno de una totalidad cerrada que se complementa consigo misma.

Aparentemente estamos muy lejos del *mana*, y de hecho muy cerca, pues aunque la humanidad haya tenido siempre un gran cúmulo de conocimientos positivos y las diferentes sociedades humanas hayan consagrado más o menos esfuerzo a conservarlo y desarrollarlo, sólo muy recientemente el pensamiento científico se ha erigido en rector, siendo también muy reciente la aparición de formas de sociedad en que el ideal intelectual y moral y los fines prácticos perseguidos por el cuerpo social se hayan organizado en torno al conocimiento científico, elegido de forma oficial y pensada como centro de referencia. La diferencia es de grado más que de naturaleza, pero existe de todas maneras. Podemos, pues, esperar que la relación entre simbolismo y conocimiento conserve unos caracteres comunes a las sociedades no industrializadas y a las nuestras, a pesar de que

4.2  
carácter "relacional"  
del  
pensamiento.

Pensamiento  
epistémico  
de  
manera

estos caracteres no están señalados de la misma manera en unas y otras. No es crear un foso entre unas y otras el reconocer que el trabajo de peregrinación del significado en relación con lo significado se ha llevado a cabo de forma más metódica y rigurosa, a partir del nacimiento y dentro de los límites de su expansión, de la ciencia moderna.



Sin embargo, por todas partes y constantemente entre nosotros (sin duda durante mucho tiempo) se ha mantenido una situación fundamental, inherente a la misma condición humana, a saber: que el hombre dispone desde sus orígenes de la integridad de lo significado, encontrándose con grandes dificultades para situar un significado, dado como tal, pero que no es conocido. Continuamente se da una inadecuación entre ambos, sólo superada por el entendimiento divino, producida por la existencia de una superabundancia de significados en relación con las cosas significadas sobre las que puede recaer. En su esfuerzo por comprender el mundo, el hombre posee un exceso de significados (que reparte entre las cosas de acuerdo con las leyes del pensamiento simbólico, pensamiento que los etnógrafos y lingüistas tienen que estudiar). Este reparto de la ración suplementaria, si estos términos fueran válidos, es absolutamente necesaria para que en el total los significados disponibles y las cosas significadas señaladas guarden entre sí la relación de complementariedad que es condición esencial para el ejercicio del pensamiento simbólico.

Nuestra opinión es que precisamente las nociones de tipo *mana* representan, por muy diversas que parezcan, considerándolas en su función más general (que como hemos visto no han desaparecido en nuestra mentalidad y forma de sociedad), ese significado flotante que es la servidumbre de todo pensamiento completo y acabado (pero también el gaje de cualquier arte, poesía o invención mítica o estética), aunque el conocimiento científico sea capaz, si no de estancarlo, sí al menos de disciplinarlo en parte. Por otra parte, el pensamiento mágico ofrece otros métodos de canalización y otros resultados, métodos que pueden muy bien coexistir. En otras palabras: al inspirarnos en la norma establecida por Mauss de que todos los fenómenos sociales pueden quedar asimilados por el lenguaje, nosotros vemos en el *mana*, *wakan*, *orenda*, así como en las demás nociones del mismo tipo, la expresión consciente de una función semántica, cuyo papel consiste en permitir que se ejerza el pensamiento simbólico, a pesar de las contradicciones que le son características. De este modo quedan explicadas las antinomias propias de esta noción, aparentemente insolubles, que han llamado tanto la atención de los etnógrafos y que Mauss ha dejado bien claras: fuerza y acción; cualidad y esencia; sustantivo, adjetivo. En efecto, el *mana* es todo esto a la vez. ¿Y no lo es acaso porque no es nada de ello, al ser una simple forma o un puro símbolo, susceptible, por tanto, de adquirir cualquier contenido simbólico? Dentro del sistema de símbolos que constituye la cosmología sería simplemente un valor simbólico *cero*, es decir, un signo que señala la necesidad de un contenido simbólico suplementario al que ya tiene la cosa significada, pero que puede ser un valor cualquiera siempre que forme parte de la reserva disponible y no sea ya, como dicen los fonólogos; un término de grupo<sup>35</sup>.

Creemos que esta concepción es rigurosamente fiel al pensamiento de Mauss; de hecho, no es otra cosa que la traducción de la concepción de Mauss, desde su expresión originaria en términos de lógica de clases, a una lógica simbólica que resume las leyes generales del lenguaje. Esta traducción no es una aportación nuestra, ni siquiera el resultado de un exceso de libertad respecto a la concepción inicial, sino únicamente el reflejo de la evolución objetiva que se ha producido dentro de las ciencias psicológicas y sociales a lo largo de los últimos treinta años, para las cuales el valor de las enseñanzas de Mauss consiste en haber sido una de las

4.3. la Función Semántica Del pensamiento

4.3.1

pensamiento simbólico

4.3.2

sentido Del sentido!

primeras manifestaciones contribuyendo a esa evolución. En efecto, fue Mauss uno de los primeros en denunciar la insuficiencia de la psicología y de la lógica tradicional, rompiendo sus rígidas estructuras, al revelar otras formas de pensamiento aparentemente «extrañas a nuestros entendimientos de adultos europeos». Cuando él escribía (recordemos que el ensayo sobre la Magia data de una época en que las ideas de Freud eran totalmente desconocidas en Francia) este descubrimiento, sólo podía manifestarse de una forma negativa, haciendo alusión a una «psicología no intelectualizada». Nadie se hubiera alegrado más que Mauss de que esta psicología se haya podido formular como una psicología intelectualizada de forma diferente, como expresión generalizada de las leyes del pensar humano, de la cual son modalidades las manifestaciones particulares, dentro de los distintos contextos sociológicos. Primeramente, porque fue el *Essai sur le don* el que iba a definir el método que había que emplear para conseguir esto, y después y sobre todo, porque fue Mauss quien designó como fin principal de la etnología el contribuir a ampliar la razón humana, reivindicando para ella, por lo tanto, cuantos descubrimientos pudieran todavía hacerse en esas zonas oscuras, por lo difícilmente accesibles que están las formas mentales, ya que al quedar relegados, al mismo tiempo, a los confines más remotos del universo, así como a los rincones más secretos de nuestra mente, con frecuencia sólo pueden percibirse reflejados en una confusa aureola de afectividad. Mauss estuvo siempre obsesionado por el principio comtista, que aparece constantemente en este volumen, según el cual la vida psicológica sólo puede tener sentido en dos planos: en el plano de lo social, que es el lenguaje, y en el de la fisiología, es decir, en la otra forma, muda ésta, de la necesidad del ser viviente. Jamás permaneció más fiel a su profundo pensamiento y jamás definió mejor al etnólogo su misión de astrónomo de las constelaciones humanas que en esta fórmula en que reunió al mismo tiempo el método, los medios y el fin último de nuestras ciencias, fórmula que todo Instituto de Etnología debería inscribir en su fachada: «Antes que nada es necesario crear el más grande catálogo posible de categorías, pues es necesario partir de aquellas que sabemos que ha hecho uso el hombre; sólo entonces podremos ver todas las lunas muertas, pálidas u oscuras que hay en el firmamento de la razón.»

y dummies  
sus patias  
Cursos  
mentales

4.3.3. - Superación de la visión psicologista.

4.3.4 - hacia una "expresión generalizada" de las leyes del pensamiento

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

El estudio de Lévi-Strauss se funda en el análisis etnográfico para buscar una categorización de la sociedad y de la cultura humanas pero su ambición llega más lejos: dar una interpretación del hombre mismo como fenómeno científico.

Su interpretación necesita de un material empírico ya preparado y organizado, pero su intención es dar una visión-unitaria que termina por ser metafísica: el hombre posee una fundamental unidad de pensamiento, y sus estructuras mentales generales son las que afloran en el análisis del fenómeno social-total.

Estudia los lineamientos básicos del hombre, biológicos, fisiológicos, psicológicos, éticos, literarios, lingüísticos, y el aspecto pragmático. Combina las estructuras de significación de cada uno de estos elementos para lograr la abstracción de las categorías generales, que resultan ser comunes y universales.

Es así como Lévi-Strauss logra dar del ser humano un concepto coherente desde un punto de vista lógico e histórico.

VII-24-E  
M. - 485  
100 - ej

Marcel Mauss: Sociología y Antropología. Ed. Tecnos. Madrid. 1971. (p.14-42.)

Reflexiones:

C. Lévi-Strauss

# METODO DE LA ANTROPOLOGIA CULTURAL.

Como observar una realidad humana  
(inspired by the work of Marcel Mauss) (ya visto)

Puntos de vista utilizables, para L.S.: el punto de vista: científico - antropológico

Consecuencias: Relaciones entre individuo y grupo!

El "grupo" como personalidad = detentador de poder!

La acción del grupo, sobre los individuos: la forma.

Visión del Fenómeno Humano:

a) Es un sistema de "relaciones" = un tejido de acciones y reacciones!

b) Posee dos niveles de relaciones: 1) individuo - grupo. 2) grupo a grupo.

El sistema de estas "relaciones", cuando se abstrae de la situación-concreta nos da la "ESTRUCTURA" (= cuyo contenido: costumbres, mitos, etc., gobiernos, herencia...)

El sistema-concreto de relaciones se manifiesta en la "acción", o "descontento", del individuo en su grupo. → esto se codifica, en normas del grupo... dice, si el sistema tiene bueno o mal funcionamiento!! también contenidos o no!

Las variables, e contenidos de la conducta dan origen a "patrones" que definen el marco cultural, en el que vive el grupo.

Estos sistemas tienen valor universal, rebasan los límites de los grupos sociales y raciales - "son patrimonio de la humanidad".

Carácter de un "SISTEMA" → a) posee valor universal. — b) El h. es un sistema = diacrónico = sincrónico. c) El h. es un sistema: sub-sistemas: Individuo-grupo; elemento-clase; siglo-segundo.

## "CULTURA"

El h. crea un "sistema de relaciones" que se llama "cultura" = la cual es un sistema de sistemas, y abarca todos los sistemas de significación:

- a) la magia — religión — y otros rituales!
- b) las formas de conducta social —
- c) las formas "institucionales" —

# Cómo analizar la realidad social?

R. / Se toma como "Unidad" = El todo social - Total = con su horizonte

Este abarca 3-dimensiones con respectivas RELACIONES: }  
→ Rel. individuales = "identidad"; experiencias  
→ Rel. de espacio = situaciones, fronteras  
- Rel. de tiempo = historicidad -

## Cómo entenderlas?

R. considerar en } modalidades - diferencias!  
momentos - episodios de la vida!  
formas de expresión = objetos creados por la cultura del grupo

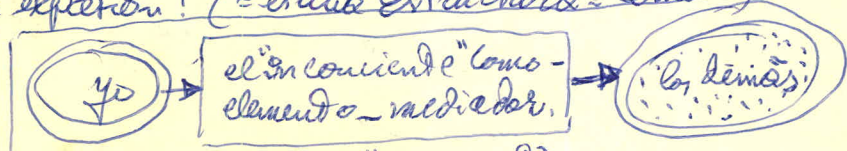
continuación ↓

## II B.

Los dos puntos de vista: "Subjetivo-objetivo"

- 1) Es necesario comprender el "objeto" simultáneamente "desde dentro" y "desde fuera"  
Es casi imposible mantener separados - siempre los dos puntos de vista!  
Es necesaria una constante-reflexión! Tener conciencia de esta implicación! - "el inconsciente"
- 2) La "nota-común" objetiva - se obtiene al final del proceso - "el inconsciente"  
de "a" un elemento "mediador" (p. 12) [= objetivo - con lo - subjetivo]
- 3) El inconsciente, a un "elemento = simbólico" (en el se encuentra la NOTA COMÚN.)  
Es proyectado por la colectividad como único.  
- El sistema "simbolizado" se compone de:
  - conexiones - "oposiciones"
  - equivalencias - "desigualdades"
  - solidaridades - "incompatibilidades"
  - etc.
- 4) Son las ideas "inconscientes" las que actúan.  
El sistema "simbólico" surge a través de la "reducción": en el análisis por:  
(= elevación; visión-crítica - !)

Este "elemento": está en una 4ª dimensión del Espiritu! No es ni individual ni colectivo! = un pensamiento inconsciente, que domina las diferentes-formas de expresión! (= es una estructura = común)



" es nuestro, pero no está en el yo = y es de los demás, porque es también nuestro!"

El "inconsciente" no es "individual"; tiene "social" está en la memoria colectiva!

El B (con una línea...)

5) el ir hacia lo demás no conduce sobre nosotros mismos y nos hace descubrir nuestra subjetividad. por la comunicación del yo-objetivo - con nuestro yo-subjetivo.



= reconquistar "nuestro yo" más "ajeno" !!

Este "ir y regresar" entre individuo y grupo, plantea un problema de comunicación! = lo social se transforma en una "realidad que se comunica".

Esta "realidad social" es la que te "simboliza" - y adquiere el valor de una Realidad Autónoma! Es un "sistema - simbolizado" que corresponde a un "Sistema de Cosas"!

El sistema simbolizado, supera el valor - cualitativo de las cosas. = totales! y se convierte en una realidad autónoma de lo social (= lo humano) - que posee un sentido propio = el SER del HOMBRE!

(lo social es espejo del ser! = es un "símbolo que guía, a SER!" -)

6) El sistema de símbolos es precisamente el que da la "medida" del "hombre"!

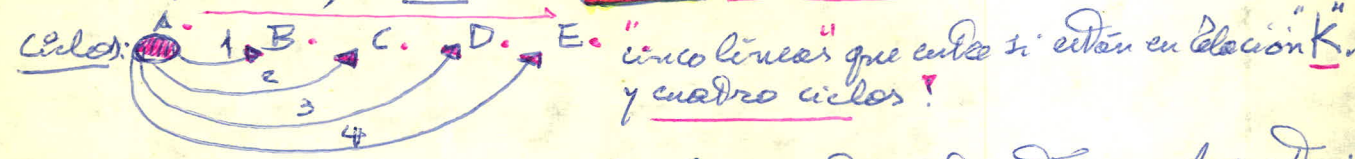
Reduciendo los datos de diferentes lugares y tiempos, se consigue una significación constante, que nos da el valor del SISTEMA como tal!

El ejemplo de la S del Matrimonio en Polinesia nos permite comprobar el valor simbólico de esta "gestión" (= las prestaciones).

De hecho las "filas interminables" de regalos se realizan "siguiendo ciertas líneas establecidas" = "que poseen entre sí una relación constante"

Hay cinco líneas!

La "TOTALIDAD" da vida a un "TIPO" de estructura social!



"cinco líneas" que entre sí están en relación "K" y cuadro ciclo!

7) Este método de análisis es parecido al que ha estructuralizado Wilson en lingüística!

El TIPO surge de un pequeño número de "relaciones constantes"!

Lo es este caso "la lengua" - (para la lingüística)

El método deja superar el dato meramente "feno métrico", para descubrir cuál es la forma de combinaciones autorizadas!

La aplicación de un sistema de "reducciones" (de la "différance"?) va dando en la línea de un orden!

1) Diacrónico = el caso del concepto de Persona (que perdura = unidad) en que la técnica de "permutaciones" - oposiciones, etc. refleja a la permanencia de la "persona en el tiempo" (o bien a estados sucesivos de su SER (= el sistema diacrónico de cualidad))

La aplicación del método en este sentido nos lleva a "descubrir" CICLOS de Reciprocidad - por ejemplo en las uniones matrimoniales que responden a

## funciones matemáticas IV FORO INTERUNIVERSITARIO

La Universidad y la Construcción de la Paz en Guatemala

fecha

hoja

de

(2) funcionismo - el reto es comparaciones - espaciales! (sistema sincrónico) buscando el sistema global de estas relaciones!

• Marcel Mauss - no se limita a popularizar: "para qué sirve cierto tipo de relaciones?  
ej: en el intercambio de mujeres; en la religión; oración para la lluvia  
= funcionalismo (Malinowski)  
¿uno? : qué son? = es decir qué significan?

• Marcel Mauss: "descubre las reglas constantes que gobiernan tales relaciones  
que descubren los "ciclos de reciprocidad" = las leyes de funcionamiento

De igual manera que se descubren las reglas lingüísticas  
se pueden encontrar "las reglas - de conducta de "edon - grupos" y en otros  
campos

**IIIª PARTE**  
Concepto de:

**INTERCAMBIO**

(como un modelo de análisis) dar y recibir regalos

= El proceso se detenta con el análisis de relaciones constantes "K" ej: el intercambio.  
Cuál es la razón del "intercambio" como tal? psicológica? (= subjetiva?)

R/ = es una razón lógica del grupo! lo que se analiza es el "sistema - en si"  
"Dar = recibir = devolver",  
forma un "sistema"!

↳ distingue entre: el "acto de intercambiar" (es un fenómeno recíproco, emocional) es subjetivo, consciente, emocional  
y el "cambio" como tal: = R/ este es el fenómeno "primitivo".

- Dice = el "cambio" es el "antidotes de lo diverso"!
- Por el cambio se unifican: "brave", "caballos", "gado" ... (moda)
- El cambio significa la "unidad de conciencia".
- Le consigue = la unidad - del TODO! la "holidad".

La "idea" del "cambio" (en si, no es una estructura consciente) pero a ella obedece "el ser social del hombre" = lo "inconsciente" funda lo consciente!!!

Portanto = la solución de Lévi-Strauss: buscar las estructuras - inmanentes que preceden al "modelo mental", creado por las instituciones sociales.

**Este MODELO**

es un modelo "conceptual" = "fruto" de adividos analítica!

Cada "juicio - consciente" magie, cambio, recuerdos, autoridad "da magia en ti", "da identidad en ti", "corresponde a una "lógica" de las "la actividad en ti", "la autoridad en ti".

relaciones - sociales.  
Una lógica aplicada a las relaciones del "individuo con el grupo", y de los "grupos" entre ellos.

Los elementos de cultura que "determina" la "que constituye - define" Dakan, Orenda, Maná, pagado, poderes, nahe juegan un papel de relación (inconsciente) "unidad social".

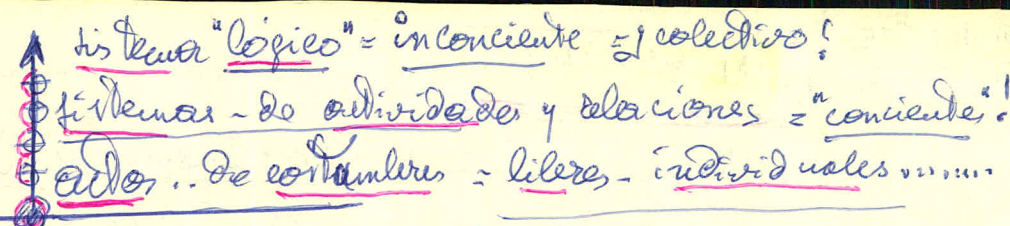
Ej: Las acciones para cultivar el maíz. Son conscientes!  
Pero el "sistema - de acciones" es inconsciente = y depende de

**PARTE: IVª EL SISTEMA LOGICO**

Así, los demás "sistemas" la actividad social, constituye (instituciones, costumbres) un "sistema - lógico"! = dominado por el "inconsciente" - colectivo! que es en realidad un "pensamiento - sistemático"!



Ver los niveles de abstracción



Según M. Mauss se llega de esta forma a que:  
 "Esta, que se abstrae, es la categoría fundamental del espíritu humano!"

1º Tipos de:

Explicaciones

= Cada elemento cultural del sistema = ya es una explicación!  
 No son cosas, son explicaciones de un mismo TIPO. (El tipo es un esquema como lógico)  
 El TIPO = es una forma mental "una categoría elemental" = una forma de pensamiento universal del espíritu humano!

(Mauss, Opuscula Voklen, ...)

La perspectiva que se nos presenta es:  
 "El espíritu humano encarnándose en la presencia de los cosas" posee este tipo de "acción" - la cual "ya es una explicación de la situación (según parámetros universales)"

Aparece tal explicación, cada vez que se da tal situación!  
 Estos esquemas universales; no tienen un contenido muy definido! pero a fluidos - involucrados - (vario de sentido en sí mismo) un sentido que no ha podido ser completado  
 Estos conceptos "revelan" una "inadecuación" entre "significante" y "significado" → Señala la "fuerza" de "sentido" y "sentido" co  
 Estos esquemas fundamentales "básicos", con la referencia se van definiendo!

A este nivel son "resultado" de una actividad del espíritu "que se encarna" en todos los pueblos, primitivos y evolucionados.

Con esto se admite en todo "ser humano" un fundamento lógico de los "juicios lógicos"! Con ello se alcanza la "unidad de la mente humana + y del mundo"! En esta estructura racional común el "pensamiento" humano capta sus relaciones con el mundo.

M. Mauss explica por un camino psicológico.  
 La obra de Dehousse del explic. en nombre de una "actitud más elevada": la lógica dialéctica: la linquida de la unidad deriva de un plano más profundo del pensamiento

Porque? R/ El "orden" de cosas, creencias, etc. se dirige a "objetos", no es simple racionalidad! de los actos humanos.  
 Para L.S = a la simple "desarrollo" de la acción humana!  
 Ej: igualdad, diferencia, unidad, multiplicidad, etc.  
 ! poseen una "significación" = no objetiva = sino teórica, necesaria!

Conclusion

2º CARACTER-RELACIONAL DEL PENSAMIENTO.

Se llega a la conclusión de la "unidad" de la "mente-humana", en todo el mundo, y en todos los tiempos (espacio-tiempo).  
Las operaciones mágicas, están basadas en la restauración de una "unidad" por tanto según simbólicas de esta "unidad".  
(p 20) - El carácter = "relacional" del pensamiento simbólico, esencial; no solo

la unidad fundamental de la mente; sino (1) la comprensión - unitaria de los fenómenos del mundo!  
(2) la capacidad de relación entre hombre y el mundo

de la "mente humana".  
(Y esto no es un hecho = inconsciente, sino totalmente consciente! y universal!)

Lo "inconsciente" es simplemente la "proyección-social" de este hecho! = de la interpretación que el hombre da; más allá se encuentra solo la "búsqueda-consciente" y portante "individual" de la "Unidad!"

- Esto explica que cada "grupo-cultural" "inconscientemente" proyecta "en" su "unidad", la "unidad y armonía del universo".  
y "conscientemente" desarrolla una "composición"

= una "explicación" de su propia "relación" hombre-naturaleza = su presencia en el mundo!  
La deducción de su "cultura-composición" = resultado en deducción de la "unidad-social" del grupo.

La "cultura", según L.S., la "diferencia" entre "simbólico" = marcado por la "discontinuidad" y el "pensamiento" = marcado por la "continuidad".

La "una" "oposición" de "grado" son "diversas" formas de la misma "comunicación", "hombre-mundo" - ! hasta aquí llega la antropología!

3º

FUNCION-SEMANTICA, del Pensamiento.

= La antropología conduce hasta en "VERTICE" de la expresión consciente = de la "función-semantic" del pensamiento simbólico, y a los conceptos de "significados" "potente" que caracteriza los fenómenos sociales.  
= El antropólogo no puede hacerse más preguntas sobre el "significado" = suplementario y su "contenido". - se toca a la filosofía.

— Pero el resultado de Levi-Strauss:

a) es la superación de la acción psicológica — y de la lógica tradicional y sus otras formas de pensamiento

b) conduce hacia una "expresión generalizada de las leyes del pensamiento" — !  
ampliación — de la razón humana: = una psicología intelectualizada

c) M. Merleau-Ponty puso la "Etnología" al servicio — de esta "necesidad" lógica! y contribuye a ampliar la "razón humana."

d) En esta dirección exploró el campo de las "categorías" para "superarlas" (como un simple supuesto empírico) y llegar a una: "ciencia del hombre" — obliga a explorar las formas-mentales, descubiertas, en zonas todavía oscuras en los tímidos secretos de nuestra mente.

El encuentro con ciertas nociones: como "mana", que poseen un valor-simbólico — pero, obliga al antropólogo a buscar un "contenido simbólico-complementario", o ese que ya posee la cosa significada.

El antropólogo no puede hacerse más preguntas sobre ese "significado" — <sup>su</sup> "complementario"  
El filósofo se pregunta por "el sentido-del-sentido" — a partir de los valores simbólicos de las estructuras sociales

Las "formas-mentales" (descubiertas) no son fundamente-lógicas!  
"con frecuencia solo pueden percibirse reflejadas en una confusa aureola de "afectividad" (valores?)!"

El trabajo deberá siempre empezar con el "catálogo" más grande posible de categorías!  
¡ como el supuesto empírico de "una ciencia" del hombre!  
(que también describe un método. Cap. II p. 38-40)

NB [vea To dovor: Los morales de la historia. Ed. Paidós, 1993 Barcelona]  
Esta obra es fundamental para realizar una "hermenéutica factual"  
puede contribuir el primer paso de una interpretación

- 1º = Descripción del hecho humano
- 2º = Enfoque y reflexión crítica sobre los datos del sistema
- 3º = Análisis del significado,

De allí puede arrancar un nivel superior de hermenéutica.

P. RICOEUR =

Metodos de  
analisis:

Exégesis y Hermenéutica

- 1) El estructuralismo, liberado de ideologías y muy útil y se puede aplicar al exégesis.
 

caracteres	}	1) objetividad: ferrugue, tabernas, códigos, tipos
		2) generalidad = de las estructuras a su nivel de abstracción
		3) valor singular = el texto sobre sentido

en la interacción - individual de diversos horizontes de análisis.
- 2) El método histórico no se puede abandonar. Si no el texto es el proceso de producción. (= Primer Viento antes de la hermenéutica)
- 3) Siempre hay peligros de "ideologización" = interpretación alejada del contexto, y las condiciones que lo relacionan y producen significado. "olvido de los supuestos" ...
- 4) Siguiendo a R. Barthes se concentra en los detalles del relato y aferra la singularidad. Por eso es importante la base Greiffith.

11.9 →

5) La metodología estructural es limitada a un solo aspecto (la unidad?)  
Esto nos conduce a investigar: la totalidad del discurso (= 2º nivel)

# METODO: ESTRUCTURAL

= análisis-estructural



Empecemos por el método estructural puesto que es el más reciente y, para el ambiente de los exegetas, el más "inquietante". Me gustaría insistir en la necesidad de diferenciar claramente el análisis estructural del estructuralismo; el análisis estructural como ciencia de las estructuras, y el estructuralismo como ideología del texto en sí mismo.

Ventajas de este tipo de análisis: sinovial

Los beneficios que el exegeta puede obtener de una práctica constante del método estructural me parecen evidentes. El método implica en primer lugar una objetivación, un distanciamiento del texto, que constituye la estrategia previa al análisis; a partir de este acto inicial de distanciamiento, el texto ya es sólo texto; autor, medio redaccional y destinatario quedan entre paréntesis; lo único que para nosotros existe es la redacción actual, separada de su historia redaccional. El texto resulta simplificado en el sentido de que todo en él es igualmente contemporáneo, sincrónico.

1 Texto como OBJETO

1 Objetivación

2 Generalidad de las estructuras

3 Singularidad unidades del texto

Segunda ventaja del método: la cuestión de la singularidad de los textos se plantea en términos más decisivos; efectivamente, la situación de un texto singular viene determinada por el punto donde se interfieren los múltiples círculos a los que pertenece: su género, los códigos que utiliza, etc. En un primer tiempo, la singularidad del texto se disipa: un determinado relato, considerado según la ley general de los relatos, aparece solamente como un caso, subsumido bajo las leyes estructurales del género. Pero el segundo tiempo es el más importante: en efecto, no basta someter el texto a las leyes estructurales que rigen todos los textos de la misma serie (por ejemplo, el relato), sino que hay que alcanzar precisamente el punto de interferencia donde el texto subsiste por su sola singularidad. La

2 Texto como punto de conjucción (interferencia) de múltiples códigos: los generos y los caracteres específicos

exégesis, por supuesto, está principalmente interesada en este movimiento de vuelta al texto, pues es concretamente éste, tal relato concreto, el que constituye su objeto, y no un ejemplo cualquiera de todos los relatos posibles e imaginables. Pero la lectura de un texto singular resulta profundamente transformada cuando, en el camino de vuelta, nos encontramos con nuestro texto en el punto de conjucción de múltiples códigos. Un método estructural que sólo realizase el camino de ida y se limitase a descubrir los códigos subyacentes en un texto resultaría en última instancia bastante decepcionante; el nuevo método de Roland Barthes, que prefiere sumirse en un solo relato para establecer los códigos que operan en él, es sin duda más instructivo para el exegeta que la búsqueda de las leyes generales del relato, que deja escapar la singularidad de los textos. Un texto determinado es el punto en donde se interfieren unos códigos cada vez más articulados.

Pero cuanto mayor sea nuestra esperanza respecto a un análisis estructural metódico, tanto más despierta deberá estar nuestra desconfianza respecto a una ideología que pretende capitalizar en su provecho los beneficios del método. Y llamo ideología a toda hipótesis del texto que procede del olvido de sus propios presupuestos; objetivación y distanciamiento son abstracciones necesarias, pero son abstracciones, es decir, cortes practicados en lo vivo de la producción del texto, de la emisión del texto, como segmento de comunicación.

Para desenmascarar la ideología, hay que remontarse al modelo lingüístico que ha servido de prototipo. Este modelo es el de las disposiciones sincrónicas discernidas por la fonología y la semántica estructural, es decir, a nivel de las unidades de lengua menores que la frase. Roland Barthes nos lo recordaba: la lingüística se detiene en la frase, la retórica empieza más allá de ella. Ahora bien, ¿qué sucede con los aspectos del lenguaje ligados a esta nueva clase de unidad que es la frase? Benveniste insiste en ello: si la unidad mínima de lengua es el signo, la frase es la unidad mínima de discurso.

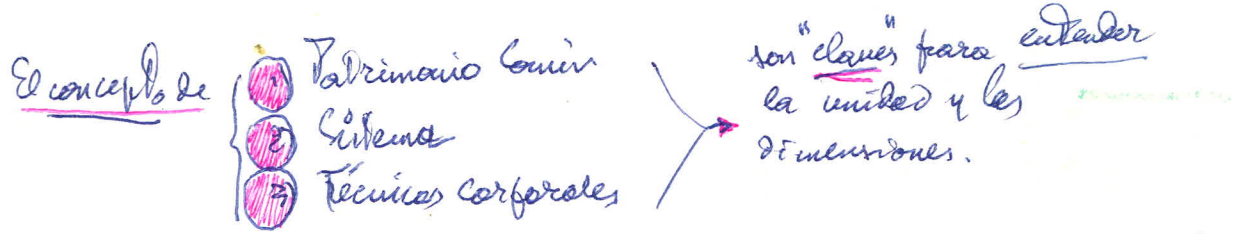
3 Hay que separar el método estructural de la ideología de la estructura e VIVA la emisión de comunicación

integradas del mismo (= El poder del grupo sobre los individuos)

Vive la paz 11.50  
Levi-Straus

**C** Valor universal de "los sistemas".

**C.1** El sistema de Durand y de Ténier sobre la unidad social, es un patrimonio común de la humanidad. Esta universalidad del sistema, no dimana sobre las dimensiones del ser-humano, y la unidad.

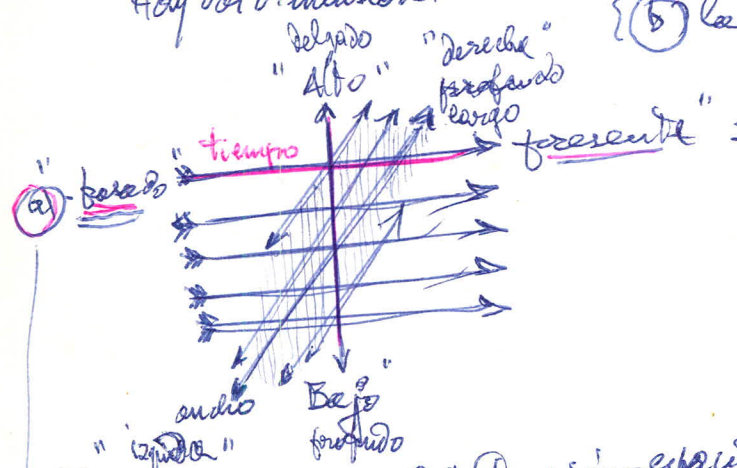


Estos instrumentos lógicos, Lévi Strauss, la usa para "comprender" a ser humano como un "universo lógico" - el universo consiste en "ser" y "abstraer" el universo lógico y determinar su estructura.

**C.2** El hombre como sistema: "sincrónico - diacrónico" = "unidad universal" (educación)

Hay dos dimensiones unitaria:

- (a) la del "pasado - presente" = (sincronía)
- (b) la del sistema - espacial = (sincronía, especular)



"presente" = diacronía = evolución: historia de un individuo y de su variable relaciones herencia. = 1ª dimensión

(b) Dimensiones de la "extensión-espacial" (alto-bajo, este-oeste, norte-sur) = 3 dimensiones

Sincronía: indican al individuo cuales son sus relaciones con el sistema

Las dos dimensiones se integran en una "contenida" (K.) = "unidad lógica del universo humano" = en el espacio y en el tiempo

⇒ "Secuencias" = la unidad y la serie!  
= El fondo y la extensión!

A nivel de "pequeñas sociedades" el "sistema" se presenta como una "cadena" entre "individuo-comunidad" = elemento, de un conjunto o dare.

En tal caso, el modelo estructural sólo abarca la mitad de las realidades lingüísticas, las establecidas sobre unidades de lengua. Hace falta otro modelo para dar cuenta de la segunda clase de unidad, la unidad de discurso, la frase. Desde la lógica de los antiguos sabemos que el problema del predicado plantea un problema distinto de los que proceden de la segmentación, del inventario y de la correlación de las unidades de lengua en un modelo taxinómico. Una frase es una instancia de discurso y, como tal, un hecho, portador de la significación y de la referencia. Hablar es decir algo sobre algo. Por tanto, es posible distinguir el sentido en cuanto combinación

Superar el nivel "lingüístico"  
líco - y  
de la realidad de  
discursos!

ción de los elementos y la significación en cuanto captación de la frase intencional considerada como un todo. En la base de la abstracción estructuralista yace, pues, siempre un modelo lingüístico truncado.

Superar el modelo  
lingüístico de Edg. Searle  
líco. — con un  
análisis completo del  
discursos

El exegeta no deberá, pues, dejarse fascinar por los modelos estructurales; deberá prestar igual atención a los análisis del discurso que proceden del reconocimiento de los caracteres específicos de la instancia del discurso. A este respecto, lo que los ingleses han denominado speech-act, cuyo análisis empieza con Wittgenstein y prosigue en Austin, Strawson y Searle, debería retener la atención del exegeta con el mismo derecho que los análisis efectuados siguiendo el modelo de la fonología y de la semántica estructural. El exegeta debería estar tanto más atento a esta otra vertiente de la problemática del lenguaje cuanto que la escritura y la palabra son dos efectuaciones del discurso, es decir, de esa otra clase de unidad que no se deja clasificar entre las unidades de lengua. La relación entre habla y escritura escapará siempre a la comprensión del exegeta si éste no elabora previamente una teoría firme del discurso, distinta de la teoría del signo. Quien haya comprendido esto, conoce la cicatriz que el método estructural lleva en su flanco: se trata del punto de ruptura del cordón umbilical que une la teoría de las unidades de lengua a la de las unidades de discurso, únicos portadores de la significación. El lingüista de oficio no se sorprenderá de esta abstracción, pues precisamente es la que da fundamento a la lingüística de la lengua. Pero el filósofo del lenguaje corre el riesgo de verse engañado por este modelo truncado e intentará, pero en vano, relacionar la problemática de la escritura directamente con la de la lengua, olvidando que escritura y habla son sólo dos realizaciones distintas del discurso. Cualquier teoría de la escritura que se redujese a una simple acotación de una teoría de la lengua, dejaría completamente al margen el problema central del lenguaje: la concreción de la lengua en el discurso, ya sea oral o escrito.

El discurso (dicho) es la  
verdadera portadora  
de significación  
de "discursos" o "expresiones"  
en la lengua y escrita

Por el contrario, quien no deje de estar explícitamente consciente de la abstracción sobre la que se basa el método estructural, se encontrará en disposición de usarlo correctamente; y sabrá lo que puede esperar de él, puesto que sabe lo que no puede esperar. Ahora bien, ¿qué puede esperar? Esencialmente, lo siguiente: permitirnos pasar de una primera lectura del texto, de lo que yo denominaría una semántica de superficie, a su significación profunda. Por mi parte, diré que comprender un texto es producir una o dos frases inéditas en provecho de un mejor entendimiento de la gramática del texto; y entiendo por gramática del texto el conjunto de las estructuras sobre cuya base se constituye el discurso. Cuando, al cabo

de un análisis estructural, formo un discurso como: "no sigáis los tabús alimenticios que dificultarían el acceso de los paganos a la Iglesia", forma una frase que no es una frase del texto, sino una



C.3

El hombre como "sistema"; "individuo-grupo" y como sistema "significante - significado".  
Los dos ~~caracteres~~ caracteres de la "estructura social" de cada entidad - y señalan dimensiones  
unitarias del hombre (= elemento común "holístico") globalizado.

3. (1) Sistema de relaciones "cádra" → individuo = elemento. + → yo-grupo  
el grupo es como una prolongación natural del individuo =  
es un complemento — psicológico = un sistema estructural { físico de la sociedad  
- físico



3. (2) Es sistema — simbólico, creado por el grupo.  
La sociedad no es solo una entidad física | en el grupo unitario = "holidad"  
"factual" — y psicológica

Es además un "sistema — simbólico" = de significantes — significados  
Podemos llamarlo: "Un Sistema — proyectado" = de la sociedad  
"Sistema — Semiótico."

El sistema — simbólico, ocupa varios niveles; religioso, político, familiar, intelectual, amoroso,  
ético, estético ... (= es un Sistema de Sistemas). — Es producido por el grupo, y se  
guberna "la conducta del grupo"

A la vez = le da un "significado" — una interpretación a la misma conducta (= cultura!)  
El individuo "no tiene carácter simbólico" — El "grupo sí!"

Los "casos — anormales de conducta (= excepciones) entran en lo simbólico" solo  
parcialmente — a un "nivel inferior"! Pero pueden integrarse

C.4

El sistema "simbólico" se divide en:  
a. (1) Sistema — de todo el grupo (holico) = → conducta del grupo como tal.

a. (2) Sistema — de sub-grupos (sub-conjuntos) = son "conductas particulares" que  
logran a tener una significación —  
Los sub-grupos = solo se registran en la medida en que logran a formar un  
grupo — social — significativo (brujos, estéticos, curadores, enfermos  
patológicos, etc...)

**D "SISTEMAS-DE-RELACIONES" Y "CULTURAS" =**

La "magia" como tal es una propiedad — simbólica de la sociedad!  
Y entra en la "categoría" simbólica del grupo.

D.1 = No pueden eximirse, los brujos y chamanes, a los "enfermos"  
en cuanto su "actividad está abierta" para todos y posee una "significación"  
e implicaciones — sociales! (= mientras los casos de neuróticos, locos, son problemas  
que solo interesan a "individuos — particulares").

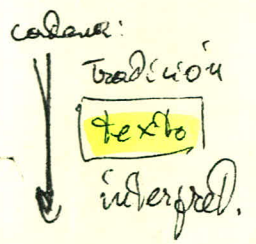
frase por la cual recuperamos el sentido del texto después de haber hecho la travesía del análisis estructural del mismo. De modo que podría decir que siempre se procede desde una lectura de frases, a través de un análisis estructural, a una producción de frases, a una promoción de frases, que es un intento de decir la significación. Conocer la gramática del texto es decir mejor el texto: la lectura no consiste simplemente en extraer sus estructuras, sino en hablar en voz baja. Y este hablarnos silenciosamente a nosotros mismos sigue siendo hablar. Ningún método puede abolir la diferencia de las dos unidades de lenguaje: los signos distribuidos en estructuras y las frases encadenadas en discursos. Conocer mejor las estructuras es prepararse para decir mejor las frases.

METODO



el sentido puede ser "rectificado"

1) porque se funda en "testimonios"



2) El "referente" del texto es la relación: acontecimiento y testimonio

Se misma tradición abarca: Texto = e. histórico / Interpretación = e. histórico

siempre hay en un texto una dimensión histórica que condiciona su significado

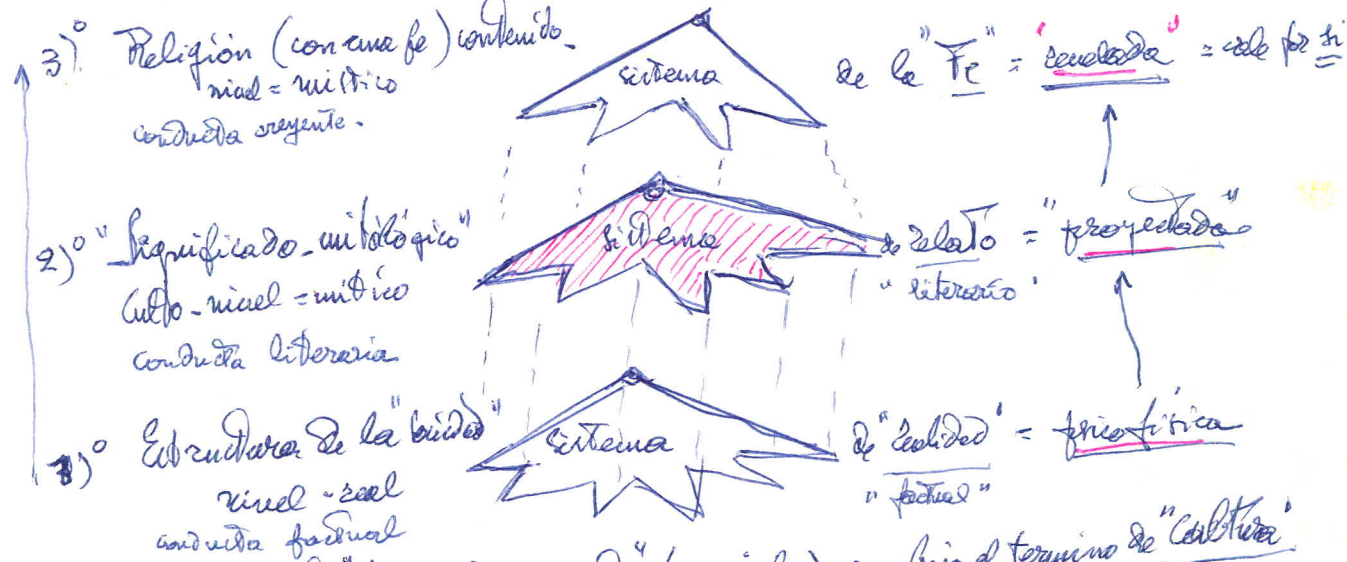
Y ahora me gustaría decir unas palabras sobre la rectificación que el método histórico-crítico tendrá que admitir. Lo digo claramente: no creo que ese método nunca sea sustituido, pero sí rectificado, merced a su contacto externo con el estructuralismo; y añado: rectificado en función de él mismo, sin adiciones extrínsecas.

¿Por qué no puede ser sustituido? Esencialmente, porque los textos que leemos no son en última instancia textos sobre textos, sino sobre testimonios, que a su vez se refieren a acontecimientos. Esa es la finalidad del texto. Y, así, resulta que el testimonio mismo es un fragmento de tradición, y el acto hermenéutico que se le aplica está inscrito en una tradición de interpretación que pretende ser homogénea con la tradición constitutiva del testimonio.

Por consiguiente, la hermenéutica, antes de ser simple respuesta a la distancia histórica, es una función de la misma continuidad histórica, de la misión y transmisión que están en el origen del texto. Nuestro postulado es que pertenecemos a la misma tradición que el texto: la interpretación y la tradición son el revés y el derecho de la misma historicidad. La interpretación se aplica a una tradición y ella misma forma tradición. El texto es la continuación de una tradición, y la interpretación es la continuación del texto. Así se constituye una cadena: tradición-texto-interpretación, cadena que puede ser leída en todos los sentidos: texto-interpretación-tradición, o también: interpretación-texto-tradición. Eso significa que la interpretación es el acto de la comunidad interpretante, el segmento reflexivo de dicha comunidad, en cuanto que ella misma es comunidad de tradición. Podríamos resumir el motivo fundamental del método histórico-crítico en los términos siguientes: la exégesis no

es una reflexión sobre los códigos que rigen el texto, sino una forma de regresar, mediante los textos, a los testimonios que constituyen el origen de los textos. La relación acontecimiento-testimonio es el referente del texto. A su vez, el testimonio es la marca de una tradición que constituye su dimensión diacrónica. El testimonio está, pues, por una parte, anclado en el acontecimiento, y, por otra, en la estructura histórica del testimonio. Finalmente, el acto hermenéutico, la interpretación, se inscribe en una tradición de la interpretación. Así es como la hermenéutica da la réplica a la distancia cultural, creando ella misma una continuidad. Nuestro postulado más importante es que pertenecemos, como lectores, a la misma línea de tradición que el texto mismo. No estamos, pues, en una relación de sujeto a objeto, sino de ser histórico a ser histórico. El texto ha sido escrito y es leído en el interior de una misma tradición. El contexto histórico del texto y del lector constituye la condición misma de la objetivación y del distanciamiento promovidos por todo método analítico y crítico. Pero con anterioridad al distanciamiento se da esta copertenencia entre texto e intérprete, gracias a lo cual la interpretación sigue siendo el acto de una comunidad que se interpreta a sí misma al interpretar los textos básicos de su existen-

Por tanto: la magia, el mito, el rito, entran en la conducta simbólica, o sea "tipificación"



3)° Religión (con una fe) contenido  
moral = mítico  
conducta religiosa.

2)° "tipificado-mitológico"  
culto-moral-mítico  
conducta literaria

1)° Estructura de la "vida"  
vital-real  
conducta factual

D.2 En general todas estas formas de conducta (sociales) van bajo el término de "cultura" y poseen un valor simbólico para la sociedad (grupo)

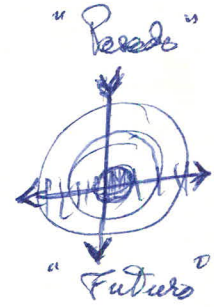
**En CONCLUSION** = La "CULTURA" = sistema de todos los elementos de conducta (valores, funciones, etc.) es ello mismo un SISTEMA-SIMBOLICO = o mejor un "conjunto de sistemas interrelacionados!"

- sistemas:
- 1) lenguaje - el "trabajo"
  - 2) reglas matrimoniales y fam.
  - 3) relaciones económicas -
  - 4) Arte, o Ciencia.
  - 5) Religión y celebraciones

cada uno de ellos forma su propio sistema simbólico - y posee relaciones e interrelaciones con los demás-sistemas!

**E El sistema social**

El sistema social está determinado por las dos relaciones - "espacio y tiempo" - que determinan la "circunstancia"!



a) Dimensión "espacial" - un grupo sufre las "presiones" de "otro" grupo, relacionadas "espacialmente": intercambios, expresiones, relac. de amistad y de oposición etc. (y de un "sub-grupo" → verbas → el "grupo-nominal.")

b) Dimensión Temporal - El "momento-actual" recibe los impactos de las vicisitudes de "momentos-antiguos" (= dimensión histórica) - de la "determinación del cambio" - y "finalidades" → hacia el futuro → los fases anteriores de desarrollo determinan la orientación!

ASUNCIÓN - y

RECTIFICACION

C. C. 1

DE LOS DOS METODOS ->

cia. E insiste una vez más en el carácter comunitario de la interpretación; toda comunidad interpretante se encuentra siempre interpretada en el texto que lee; el verdadero círculo hermenéutico se constituye a la medida de una comunidad, a la vez interpretante e interpretada.

Tales son las razones por las cuales la exégesis bíblica continuará siendo fundamentalmente histórico-crítica, cualquiera que sea la dosis de estructuralismo que sea capaz de asumir.

Si bien el método histórico-crítico es irremplazable, puede y debe ser rectificado. A mi entender, tiene que perder tres ilusiones. La ilusión de la fuente, la ilusión del autor, la ilusión del destinatario.

Ilusión de la fuente. No es la fuente lo que permite comprender el texto, sino que el texto elige y articula sus fuentes. Porque si un texto fuera comprensible por sus fuentes, ¿cómo se comprendería la fuente a no ser por sí misma? Debemos a la crítica estructuralista la pérdida de esta ingenuidad y la adquisición de un nuevo concepto crítico de la "fuente": el origen de un texto es en sí mismo una función del texto, de ese texto; la comprensión se verifica, pues, siempre en la ida y vuelta del texto a sus fuentes y de sus fuentes al texto; en este doble trayecto, la dimensión diacrónica es una dimensión del texto.

Ilusión del autor. La intención del autor no mora en su vivencia, en su experiencia, ni en la experiencia de la comunidad, definitivamente

inasequible al estar ya estructurada en su discurso. El autor es precisamente el que denuncia o anuncia el texto, por retrorreferencia al que lo ha escrito; el autor es el autor del texto. También él es en cierta manera función del texto; ello no significa que haya que renunciar a encontrar la intención de un autor; por mi parte, yo no podría concebir un texto sin autor, un texto que no hubiera sido escrito por alguien; pero lo que interesa descubrir es que la noción de autor no es una noción psicológica, sino precisamente una magnitud hermenéutica, una función del texto mismo. El autor es "autor de..." y, en este sentido, sólo resulta accesible en su "firma".

Ilusión del destinatario. Quizá sea aquí donde haya que desechar el psicologismo con más insistencia. El sentido no es lo que puede comprender un presunto destinatario original; pero tampoco es lo que el lector actual, moderno, proyecta retrospectivamente sobre el texto. Cualquier psicologismo o sociologismo del "lector" deben ser tan vehementemente combatidos como el psicologismo o el sociologismo del "autor". A esta crítica contribuye nuestra propia elaboración del concepto de interpretación como el acto propio del texto, que el acto suscita con respecto a su propia tradición. Es así como Werner Schmidt comprende la "tradición" dentro de Gn 1. La interpretación es una operación del texto antes que una operación del lector, del que describe. A mi entender, ésa es precisamente la significación del texto: la "labor" del sentido en la dialéctica tradición-interpretación, cuyo resultado es el texto actual. Sin duda se apreciará en esto hasta qué punto la idea de interpretación como operación en proceso, en elaboración, en génesis, es homogénea de una lingüística de la frase; la frase es ya labor del habla. Llamo labor del habla a la operación de producir frases inéditas en número virtualmente infinito, sobre la base de inventarios cerrados, fonemas, lemas, acaso mitemas en el sentido de Claude Lévy-Strauss, y en todo caso códigos y paradigmas. La labor del texto corre por el mismo carril que la labor de la frase. Y la interpretación es a su vez la labor de la hermenéutica, prolongación de la labor del texto sobre sí mismo, sobre sus fuentes, sobre sus etapas redaccionales anteriores. Y en este sentido, la interpretación es un re-decir la reactivación de la labor del decir.

corregir el modo de hermenéutica crítica:

- "perder 3 ilusiones"

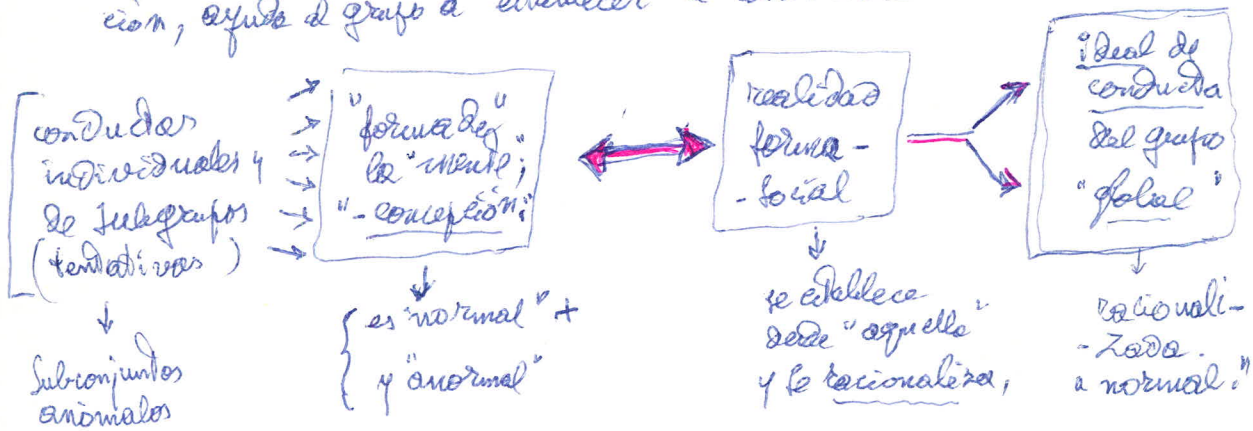
- 1. de la fuente: el texto elige su fuente
  - 2. del autor: es accesible solo por el texto.
  - 3. del destinatario.
- desechar el psicologismo o sociologismo del lector

habla = operación limitada, produce frase de frase real

frases y lemas son parte de un "mitema" cerrado (?) mitemas (?)

# CONSECUENCIAS.

- 1 - Dentro del mismo grupo, la conducta de los individuos normales, se complementa con la conducta (sub-grupos), de los individuos enfermos, o exaltados. (¡ Brujos, Chamanes, curanderos, ceremonias de posesión - ).
- 2 - Siempre como "relaciones = espaciales" de el "grupo" y con los "sub-grupos", se establece un "equilibrio - complementario" (≡ una conducta - defía la "otra"); a través del "simbolismo" de ambas, se establece el equilibrio! -
- 3 - Por esta razón } = "lo mental" y "lo social", se confunden.  
 } = la conducta social - patológica, con su simbolismo y la tipificación, ayuda al grupo a "establecer" la conducta ≡ social "normal" o "racional"



- 4 - El "individuo y el grupo" } = no son un reflejo el uno del otro (≠ forjados)  
 } = Son "complementarios" = (= opuestos)  
 "uno es la "crítica" del otro!"

## 5. RELACIONES:

la psicología científica en el conocimiento del "sistema" no tiene base psicológica ni objetiva = debe surgir de un nuevo METODO en el que la psicología y la etnología, cada una aporte sus resultados específicos y técnicas para estudiar la "COMPLEMENTARIEDAD." - La etnología aplica sus métodos

MAI ALLA  
DEL  
METODO

D.

"LA VERDAD": una y múltiple.

Esta labor del decir, reanudado en la labor del rededir, no se mantiene con respecto al texto en la misma relación que el análisis estructural: éste promueve un distanciamiento del texto. El análisis se pone respecto a él en posición de observador científico, no implicado en el objeto. Este distanciamiento obtiene mejor resultado en la medida en que se aplica a textos que han dejado de ser toma-

dos en una labor de interpretación. Por eso el estructuralismo, en cuanto ideología, muestra una secreta afinidad con cierto esteticismo de los textos muertos. Constituye la gran necrología de los textos escritos que ya no son dichos, y cuya labor hermenéutica se encuentra interrumpida por un determinado accidente político o cultural. Es quizá lo que ha sucedido con el universo mitológico del "totemismo". Pero es muy posible pensar que los que vivían en ese universo de sentidos percibían de una manera u otra la labor del texto y la prolongación también como hermenéutica. También para ellos la labor hermenéutica era una labor regulada por la labor constitutiva del texto.

No me gustaría pasar por alto, antes de concluir, una pregunta que está sin duda alguna en todos los espíritus: ¿puede hablarse todavía de la verdad de un texto? Sólo podré esbozar el sentido de una solución; me limitaré a decir que hay que salir de la mortal alternativa según la cual nos veríamos obligados a decir que la verdad es una e inmutable, pero las interpretaciones múltiples y variables. Si dicha alternativa tuviera consistencia y validez, el hiato entre nuestra idea de la verdad y nuestra práctica de la interpretación resultaría insoportable. Estoy dispuesto a creer que no estamos capacitados para superar por completo esa antinomia, al menos en la fase actual de nuestra cultura, y que tenemos que soportar con paciencia cierto desgarramiento; pero por lo menos podemos rectificar desde ahora un tanto los dos términos de la antinomia y conocer las condiciones en que podría ser superada ulteriormente.

En primer lugar, hay que corregir nuestro modelo de la verdad, pues quizá en él reside el principal obstáculo, y no, como podríamos pensar, en nuestra práctica de la interpretación. Tenemos que adquirir una conciencia "teológica" de que la verdad de fe es un camino practicable y un camino de caridad —y, por consiguiente, posibilidad también de un itinerario en común—. La verdad es la de nuestro acontecer, la de nuestro despliegue, y en este sentido se trata de una verdad que acontece. Ahora bien, resulta que carecemos de este sentido de la verdad, en la medida en que la identificamos con unos modelos matemáticos y lógicos o con unos procedimientos de verificación y de falsificación experimentales. Ovidamos que dichos modelos valen para unos universos de discurso delimitados por necesidades científicas o tecnológicas, y olvidamos que dichos universos de discurso son necesariamente limitados y correlativos a otros universos de discurso en los que se trata de nuestro ser en el mundo, de la promoción de nuestra existencia, de la posibilidad de desplegar una experiencia humana en relación con situaciones-límite. Poder vivir en una situación límite es, en términos muy

generales, la condición de posibilidad del universo del discurso, del decir teológico. Si esto es así, la verdad es un camino, un acontecer; y tiene que ver y que hacer con la posibilidad de continuar existiendo, de perseverar en la existencia, de ser engendrado y perpetuado en la existencia; es la posibilidad de un itinerario. Si tal es lo que entendemos por verdad, ésta no debería ser incompatible con un proceso de interpretación.

→ (fíjate a la p. 12)

"metodología de un análisis fenomenológico (descriptivo) -"

II.A Análisis de "Acto Social Total"

II.1. El punto de partida. Como las obras de M. Mauss deben tomarse en conjunto, para obtener una "visión - coherente" en los conceptos deben relacionarse unos con otros para producir una verdad "completa".

III.1. El concepto "central" de M. Mauss es el "ACTO SOCIAL TOTAL". Este concepto es latino para "definir la realidad social" - Para H. Durkheim "lo social" = es la Realidad - misma en esto L-S se sale rotundamente MARXISTA! (materialista!) la educación es material.

social  
político  
económico  
religioso  
político  
familiar

El "acto social total" es el "elemento unitario" del estudio del hombre social:  $E = \frac{\text{El individuo}}{\text{El colectivo}}$

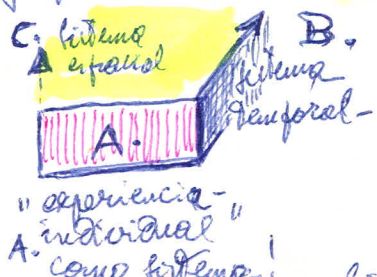
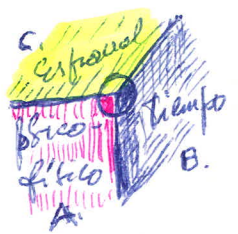
En cada unidad se analizan todos los aspectos según las 3 dimensiones:

- 1) Interpretación del Acto en un sistema - con los demás actos del grupo  
Contemporáneos = Espacio - Sincronía y en la historia del grupo (Diacronía)
- 2) El "acto" es encarnado en una "experiencia individual".
- 3) Colocado en la historia del individuo - Diacronía (= Tiempo!)  
en un sistema - de interpretación = Partiendo de una unidad que consiste en:
  - (1) Dimensión psico-psicológica (experiencia - individual) psico-psicológica
  - (2) Dimensión sincronica (= sistema espacial) psico-psicológica
  - (3) Dimensión diacronica (= sistema temporal) psico-psicológica

II.2. Tres dimensiones que debe abarcar el análisis del Acto Social Total:

Debe ser una síntesis de los tres sistemas (cada uno forman sistema)

1. La dimensión "psico-psicológica" estudia la experiencia del individuo dentro del grupo
2. La dimensión diacronica estudia la dimensión histórica del individuo y del grupo
3. La dimensión sincronica estudia: El sistema del grupo - la relación con demás actos del grupo.



Ej: si quiero analizar una "forma de gobierno"  $\rightarrow$  bien  
1º = se toma como acto social total y debe estudiarse en las 3 dimensiones.  
Descripción fenomenológica = para tener una visión completa y correcta

2º = Someterlo a una serie de "educaciones" que pueden distorsionarse en los rangos siguientes = { 2º1 Diferentes modalidades de lo social jurídica, económica, ética

- 1) Sistema socio-político de Guatemalas
- 2) Prácticas = un fenómeno ético
- 3) El Marx - la clase económica
- 4) El carnaval = libertad

viene de la p. 16. P. Ricoeur: (continuación y fin)

**PLURALISMO = LEGÍTIMO**

multiplicidad  
de interpretaciones y sentido.

17

R/ = Plenitud de la VERDAD:

... → Pero también el otro polo del aparente dilema exige "rectificación": si bien la interpretación no puede ser única, tampoco es múltiple en un sentido cualquiera y arbitrario. Precisamente en ello reside la ventaja, para la idea de verdad, del paso por la objetivación y por el distanciamiento que requiere el análisis estructural; este distanciamiento del texto lo pone al abrigo de las fantasías subjetivistas. El análisis estructural prohíbe manipular arbitrariamente un texto; su disposición constituye el lugar preciso en que se interfieren las posibles interpretaciones. Este lugar no es infinito, sino que tiene unos contornos; yo lo compararía con una zona de dispersión para un número a la vez variado y finito, de posibles interpretaciones. Y si además la interpretación es en sí misma un proceso del texto, que constituye el querer-decir del texto, nuestra interpretación está en cierta forma condicionada por la del texto. Por eso la interpretación no es una ni múltiple. No es una, porque existen siempre varias posibilidades de leer el mismo texto; pero tampoco es múltiple, en el sentido de un infinito innumerable. Finalmente —y quizá sobre todo—, el campo de las posibles interpretaciones está además limitado por el carácter comunitario de la interpretación. Nunca insistiré bastante sobre el hecho de que toda labor individual de exégesis se destaca siempre sobre el horizonte de una comunidad de interpretación.

De esta manera se esboza un camino difícil entre los dos abismos de la verdad una y de las interpretaciones múltiples. Este camino es el señalado por el mismo texto, entre la intención del texto y la lectura que de él hacemos hoy nosotros.

Este breve discurso de Paul Ricoeur plantea "interrogantes" muy serias que no se contestarán, antes del final de este curso! Sin embargo es importante explicitarlas desde un comienzo para que nos guíen como estrellas en el difícil camino de la "interpretación" la cual pretende "abrir-paso" hacia la verdad del "mensaje"; que es una -verdad que se hace vida en el presente.



- 2.2 = Diferentes momentos dentro de la historia de cada individuo.
- 2.3 = Diferentes formas de "Expresión", tanto fisiológicas como psicológicas y mentales (categorías). Siempre se parte de expresiones concretas.

II.3.

BUSCAR el SENTIDO.

1. Además de estas "reducciones" (generalización por eliminación de las variantes) se llega a una significación "holística" = global.

El "Acto Social Total":



1. Ha cobijado en su triple dimensión = en el conjunto de sistemas que lo producen A, B, C.

2. Reducir las "variantes" en las 3 dimensiones, teniendo en cuenta los aspectos formales =

2. La conclusión de la doble operación = da como resultado el significado del Acto Social Total! al cual podrá llamarse "global" = holística = por tener en cuenta el proceso - que lo produce y le da significación.

3. La Reducción se realiza por medio de comparaciones del "elemento dado con otros elementos" del sistema (en cada uno de los sistemas) - y se eliminan (bracketing) las diferencias! Las diferentes "oposiciones por elementos" (= variantes) que descubren un núcleo común (la forma) que es constante y genera el sentido. - Este elemento común (o forma) es lo que nos facilita una "aproximación proproxiativa" al hombre! El proceso de educación trata de trayectoria hacia la significación global (holística) del "Acto Social" y su capacidad de cuidar el ser humano!

4. La Meta de todo el proceso será un "Termino Mental" (= significación - esencia) por lo que "la fórmula de lo social solo puede ser mental" (= complementariedad de lo físico y de lo social)

5. El "yo" que analiza (tanto en el proceso, como en la Meta) es también parte de lo que se va a analizar (quádamiz - proxiación) = es hombre. El observador es de la misma naturaleza del Objeto - observado. = Este análisis implica la presencia consciente del sujeto examinador, dentro del objeto examinado.

Consecuentemente es necesario comprender el objeto "simultáneamente" desde dentro y desde fuera; no pueden separarse las dos actividades! es casi imposible por esto es necesario que el interprete mantenga una vigilancia crítica (va a: II° B) →

# CORETH

«- condiciones fundamentales de =  
hermenéutica» Herder, 1972, Barcelona.

# IV FORO INTERUNIVERSITARIO

La Universidad y la Construcción de la Paz en Guatemala

fecha

hoja

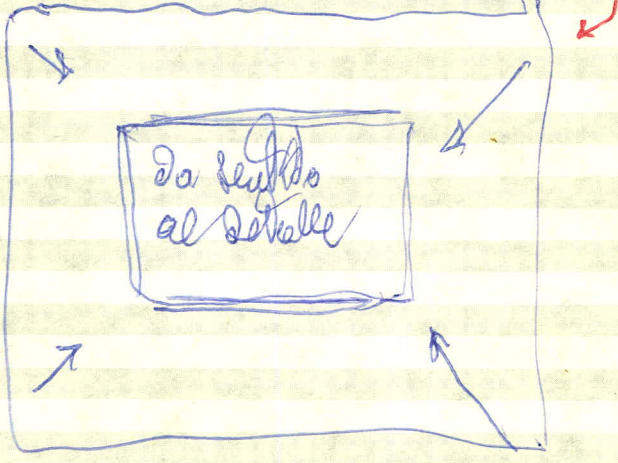
de

PARA COMPRENDER

La "Totalidad" del TEXTO - influye

comparativa

1er momento  
adivinatoria  
2º momento



condiciones  
afirmativas > Comparar  
↓  
comprender

# Coreth EMERICH:

## "CUESTIONES FUNDAMENTALES DE HERMENÉUTICA"

- fue discípulo de Heidegger -



### EL PROBLEMA FILOSÓFICO

#### a) El problema de la intelección

a. 1. El concepto y la cuestión de la hermenéutica surgen por primera vez en un contexto de problemática filosófica en FRIEDRICH SCHLEIERMACHER. Éste toma la palabra del uso lingüístico teológico, pero sitúa el problema biblicohermenéutico de la intelección e interpretación correctas de la Sagrada Escritura en el horizonte más amplio de la intelección histórica y literaria (más tarde se dirá intelección propia de las ciencias del espíritu) que él intenta dilucidar filosóficamente. Esto sucede principalmente en sus lecciones sobre hermenéutica<sup>1</sup>; sin embargo, el problema hermenéutico se halla también en sus escritos restantes. Hermenéutica es para Schleiermacher «el arte de comprender», más exactamente una doctrina metódica que como tal está ordenada no a un saber teórico, sino a un manejo práctico, a saber, a la práctica o técnica de la interpretación correcta de un texto hablado o escrito. Aquí se trata de «comprender», lo cual desde ahora se convierte en la noción y el aspecto fundamentales de toda la cuestión hermenéutica<sup>2</sup>. Schleiermacher quiere entender cada pensamiento o cada expresión a partir de la totalidad de un «contexto de vida» de la que él surge. Aquí distingue entre la intelección «adivinatoria», que en su medida plena sólo es posible frente a espíritus afines y significa un presentir espontáneo a partir de un sentimiento vivo, de un «aclimatarse» en el hombre que comprende, y una intelección «comparativa», que se apoya en una multiplicidad de conocimientos objetivos, gramaticales e históricos, y abre el sentido significado a partir de la comparación o de la conexión de las afirmaciones<sup>3</sup>. Mientras que la intelección adivinatoria significa un presentir o un concebir inmediatos del sentido, la intelección comparativa consiste en una refundición por parte de la comprensión de varios datos aislados. Pero por cuanto ambos elementos deben actuar conjuntamente, se muestra ya aquí algo como un círculo hermenéutico en el cual el momento adivinatorio significa la proyección espontánea de una precomprensión, a través de cuya proyección es guiada la refundición comparativa. Sin embargo ambos momentos forman tanto

#### ORIGEN

Schleiermacher

#### Tipos de Interpretación:

- a) Adivinatoria
- b) Comparativa

Círculo  
Hermenéutico

una unidad que Schleiermacher puede definir la hermenéutica como la «reconstrucción histórica y adivinatoria, objetiva y subjetiva de un discurso dado»<sup>4</sup>. Aquí acentúa Schleiermacher que para ello es exigible un «meterse dentro» del autor, un «aclimatarse» a su situación e intención, a su mundo de pensamiento y de representación; un pensamiento repetido desde entonces con frecuencia, cuya validez, sin embargo, ha sido últimamente convertida en cuestionable, o al menos relativizada, por Gadamer.

HISTORICISMO

a. (2) El problema de la intelección se plantea con nueva importancia así que se instaura la reflexión acerca de la peculiaridad y el método esencialmente propio de las ciencias históricas, y esta reflexión las separa expresamente de las ciencias naturales. Esto, preparado por Ranke, sucede especialmente en el libro *Grundriss der Historik* (1968), de K.J. DROYSEN, quien señala la distinción entre el método de las ciencias naturales y el histórico mediante los conceptos «esclarecimiento» e «intelección». Esclarecimiento significa el retrotraer causalmente el fenómeno aislado a la ley general y necesaria; intelección, por el contrario, la concepción de lo singular en su peculiaridad y en su significación. También aquí emerge otra vez el pensamiento que es de importancia fundamental para toda intelección y que se mantiene hasta la problemática hermenéutica de la actualidad: «Lo singular es entendido en lo total a partir de lo singular»<sup>5</sup>. Esto señala ya una estructura de la intelección esencialmente circular.

DILTHEY

WILHELM DILTHEY recoge el problema y lo continúa en vistas al conjunto de la problemática de las ciencias del espíritu. Esto ocurre ante todo en la *Einleitung in die Geisteswissenschaften* del año 1883<sup>6</sup> y más tarde en la obra *Aufbau der geschichtlichen Welt* del año 1910<sup>7</sup>.

Dilthey se remonta expresamente a Schleiermacher; de él procede la biografía de Schleiermacher, hasta hoy insuperada<sup>8</sup>, en que estudia minuciosamente lo hermenéutico en el pensamiento de Schleiermacher. Dilthey es el primero que formula la dualidad entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, que se distinguen por un método analítico esclarecedor y un procedimiento comprensivamente descriptivo: «esclarecemos por procesos intelectuales, pero comprendemos por la acción conjunta de todas las fuerzas de las facultades en la inteligencia, por el sumergir las fuerzas de las facultades en el objeto»<sup>9</sup>.

Como base de la intelección de las ciencias del espíritu coloca Dilthey una «psicología intelectual» opuesta expresamente a una psicología propia de las ciencias de la naturaleza, que esclarece por las causas. «Esclarecemos la naturaleza, entendemos la vida del alma»<sup>10</sup>.

Se exige para esto, sin embargo, abarcar lo singular en el contexto del todo, entendido por Dilthey como unidad de vida, unidad de la que brota la exteriorización singular de la vida. «En la intelección partimos del contexto (del todo) que nos es dado vivo, para hacernos concebible lo singular a partir de este todo»<sup>11</sup>. Mientras que este planteo tuvo una amplia repercusión en el ámbito de la psicología, Dilthey mismo, por la impresión de la crítica de Rickert y de Husserl al psicologismo, abandonó más tarde la fundamentación psicológica de las ciencias del espíritu; su teoría de la intelección experimenta un giro objetivo. La intelección se refiere a

= Hermenéutica como ciencia del Espíritu

= Reducción.

oficio: cult. Genia Natural. Ciencias del Espíritu

psicología

Rickert.

formas de sentido objetivas, a obras y valores objetivos de la historia y de las culturas históricas, cuyas estructuras y regularidades deben ser comprendidas. Son «objetivaciones de la vida» que también él señala con la palabra de Hegel, como «espíritu objetivo»<sup>12</sup>.

Estas objetivaciones de la vida son objeto de las ciencias del espíritu; lo que vale es entenderlas. Pero en cuanto brotan ellas de la vida y objetivan el acontecer de la vida, la vivencia forma el acceso a la intelección. En la vivencia se abre la unidad de vida a partir de la que hay que comprender cada exteriorización singular de la vida. O sea que la intelección se basa en la vivencia: «La intelección presupone una vivencia»<sup>13</sup>.

Precisamente a esta concepción, con la que Dilthey continuó prendido todavía con demasiada estrechez a un concepto psicológico, se opone decididamente HEINRICH RICKERT aludiendo a la intelección de contenidos ideales de sentido y de valor, la cual no tiene nada que ver con una vivencia en el sentido de «vivencia sensorial», sino que pertenece esencialmente a otro orden. Rickert rechaza también la denominación «ciencia del espíritu» y, en oposición a la ciencia de la naturaleza, habla de historia y de culturas históricas<sup>14</sup>. O sea que el concepto de ciencia del espíritu se torna ya entonces problemático. Rickert señala la distinción de los tipos de ciencia por el hecho de que la naturaleza esclarece por leyes, pero la historia y las culturas históricas son entendidas axiológicamente.

Aquí no nos importa seguir más exactamente el concepto de intelección tal como es usado por Droysen, Dilthey, Rickert y otros, y como penetra en la discusión ulterior, tanto la psicológica como la teoreticocientífica. Con todo hay que retener que aquí la «intelección» está en oposición al «esclarecimiento» y señala la distinción del conocimiento histórico o de las ciencias del espíritu frente al método de las ciencias naturales, y, además, que la intelección de un contenido singular aparece condicionada por una totalidad entendida simultáneamente o precomprendida, la cual se expresa más tarde — principalmente desde Husserl y Heidegger — en el concepto de horizonte. Al mismo tiempo resulta aquí claro el trasfondo filosófico y teórico-científico que influye en la problemática de la teología bíblica. Mientras el método histórico-crítico en el sentido del siglo XIX se encuentra ciertamente en el ámbito de la investigación histórica, pero bajo la imagen ideal del «esclarecimiento» de las ciencias de la naturaleza, el movimiento de la hermenéutica bíblica quiere, más allá de ello, llevar a validez la exigencia de la «intelección», exigencia que se ha mostrado como el método esencialmente propio de las ciencias históricas y las del espíritu y que se exige en la interpretación de la Sagrada Escritura.

Rickert. contra el  
psicológico  
↓  
Historia y  
Cultura

Heidegger

a. 3. Un importante paso adelante en vistas al problema hermenéutico, paso que ciertamente ha sido preparado por Dilthey y su escuela por un lado y por la fenomenología de Husserl por el otro, pero que conduce más allá de una manera más profundizadora, lo realiza MARTIN HEIDEGGER por el hecho de que en el libro *Sein und Zeit* (1927) retrae la «intelección» hacia la existencia-del ser<sup>15</sup>; para él es un «existenciario», es decir, un elemento constitutivo global del ser de la existencia humana. No se trata sólo de la intelección psicológica del otro hombre y de sus exteriorizaciones de vida. Tampoco se trata sólo de la intelección, propia de las ciencias del espíritu, de formas y estructuras de sentido históricas. Se

Heidegger

(Los § 31-34 del SUZ - están en el fascículo A del manual de Hermenéutica)

§. 63. La situación hermenéutica que se ha conquistado (p. 338. SUZ.)

¿Qué se ha conquistado?

R: La indole ontológica del "ser-ahí".

En este "parágrafo" da cuenta de todo el proceso hermenéutico que se ha realizado hasta ese momento y sus razones para desvelar el "ser-ahí" - y la Verdad.

Pone como modelo de hermenéutica - y de "entrar al círculo", el análisis del ser-ahí (p. 341-42)

1 Resumen del "proceso": El ser-ahí - se hace visible con el "precursor - estado - abierto" el fenómeno de su propiedad y totalidad: cómo?

- 1 El ser-ahí - como "ser en el mundo". - "ante los ojos". -
- 2 la forma de ser "de lo alemán" y "ante los ojos". -
- 3 la distinción de existencia y realidad -
- 4 el ser-ahí "se ha comprendido" en cada caso ya!
- 5 y se ha interpretado "miticamente". Vive en el mito!
- 6 "existencia" es diseño de la estructura de la comprensión "del ser-ahí" en general
- 7 se llevó a cabo el análisis preparatorio de la cotidianidad.
- 8 hasta llegar a la concepción de la "cura". -
- 9 esto hace posible apreciar con más precisión la existencia y realidad, con "facticidad" y "vida"
- 10 la "cura" de la base de la distinción de existencia y "realidad".
- 11 pues entonces, la fundancia del hombre en existencia!
- 12 supone la "idea del ser en general" ...
- 13 En el "horizonte" de la idea del ser puede llevarse a cabo la distinción exist. - realidad
- 14 la idea del ser en general se obtiene desplazando la "comprensión del ser" -
- 15 se mueve dentro de un "círculo"; el problema ontológico fundamental!
- 16 "círculo" es intercambio a la "esencia distintiva" del "comprender" mismo!
17. "círculo" es "suponer" la idea de existencia y del ser en general, y con arreglo a ella se hace la exégesis del "ser-ahí" = para "obtener" la idea del SER.

(p. 342-43)

2 Explicación del Círculo.

¿Qué se "supone"?

1) Se "siente" una proposición, con la idea de existencia "de la cual" se deducen, siguiendo las reglas formales de la lógica, - otras proposiciones acerca del "ser-ahí"!  
(Vea Husserl: La filosofía como autorreflexión § 73. 30. 1913)

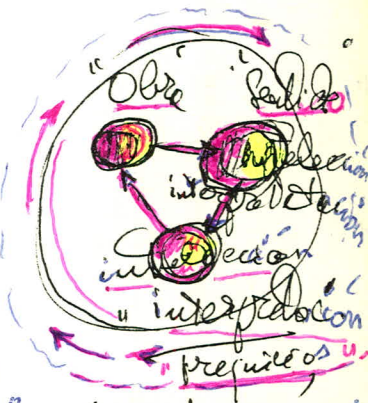
Heid. →

trata más bien de una intelección más originaria, anterior todavía a la dualidad de «esclarecimiento» e «intelección», como maneras típicas de conocimiento, propias de ciencias diferentes; esta intelección más originaria es dada con el «mismo ser de la existencia», en cuanto la existencia es distinguida con la comprensión del ser. Cuando Heidegger, guiado por la cuestión del «sentido del ser», emprende un análisis existencial ontológico de la existencia humana, el cual quiere liberar e interpretar fenomenológicamente la constitución originaria de la comprensión del ser en el fondo de la existencia, esto se le convierte en una «hermenéutica de la existencia», esto es, en una interpretación intelectual de lo que es la existencia y en calidad de qué se entiende ella a sí misma<sup>16</sup>.

Heidegger  
"interpreta el fondo del ser. del ser"  
"ser-ali-ante"  
"del ser"

Más tarde afirma el mismo Heidegger que el título «hermenéutica» le era frecuente por su estudio de la teología y que ya entonces se le ocurrió el problema de la relación entre la palabra de la Escritura y el pensamiento teológico-especulativo, y, oculta en él el problema de la relación entre lenguaje y ser; «Sin este origen teológico no habría yo llegado jamás al camino del pensamiento. Pero tener un origen (*Herkunft*) supone siempre alcanzar un término (*Zukunft*)<sup>17</sup>.

Heidegger añade que más tarde ha vuelto a encontrar el título «hermenéutica» en Dilthey, a quien el concepto era familiar por la misma fuente, es decir, la teología, especialmente desde Schleiermacher. Con todo, Heidegger usa el nombre «hermenéutica» en un sentido más amplio y originario, «a partir de aquella lejanía que mana de la esencia inicial. En *El ser y el tiempo*, hermenéutica no significa ni la doctrina del arte interpretativo ni la misma interpretación, sino más bien el intento de determinar la esencia de la interpretación a partir antes que nada de lo hermenéutico<sup>18</sup>, es decir, a partir de la esencia hermenéutica de la existencia, la cual existencia entendiendola originariamente se interpreta a sí misma en el mundo, y en la historia. Así la hermenéutica se convierte en la interpretación de la autocomprensión y de la comprensión humana del ser.



En su análisis de la intelección comprueba Heidegger el «círculo hermenéutico»<sup>19</sup> que objetivamente era ya conocido por Schleiermacher, Dilthey y Droysen, pero que Heidegger formula expresamente y que a partir de él penetra en toda la discusión actual del problema hermenéutico. Toda intelección muestra una «estructura circular», puesto que sólo dentro una totalidad de sentido previamente proyectada «algo» se abre como «algo» y toda interpretación — como refundición de la intelección — se mueve en el campo de la intelección previa, y, por consiguiente, lo presupone como condición de su posibilidad. «Toda interpretación que deba incluir comprensión, debe haber entendido ya lo que hay que interpretar»<sup>20</sup>. Con ello se da al mismo tiempo la esencial «estructura de horizonte» de la intelección y de la interpretación. La existencia como «ser en el mundo» proyecta el «mundo» como horizonte de su autocomprensión. En su «sentido», toda intelección de una cosa, de un suceso o de un estado de cosas exige, como condición de su posibilidad, la totalidad de un contexto de sentido — una «totalidad de naturaleza», como dice Heidegger —, el «mundo» preproyectado y precomprendido<sup>21</sup>. En el Heidegger de la primera época, en *Sein und Zeit* y en los escritos siguientes, el mundo es entendido como esbozo de la existencia que esboza previamente su «poder ser», es

El círculo hermenéutico

el Horizonte supone un pre-judicio!  
(Gadamer)



2. Este "suponer" tiene el carácter de "proyectar-comprendido", de tal suerte que la

exégesis que tal comprender desarrolla;

(p. 342)

- (a) contiene la palabra, ante todo a aquello mismo que hay que interpretar —
- (b) afin de que ello "decida - por ti", ti, en cuanto es el ente que es, "
- (c) manifiesta aquella "contribución de su ser", sobre el fondo de la cuál, se lo abrió "
- (d) en el esfuerzo-formal de la proyección; " — = para que un ente tenga la palabra acerca de su propio SER. (¿diálogo = preg. respuesta de Gadamer?)

1. No es una deducción "formal" según las reglas de la inferencia! en la cuál tra existencial no puede evitarse el círculo! = no prueba en absoluto! (Carta humanitas p. 1)

2. Evitar el círculo es evitar la "cura" = el compromiso! = la estructura fundamental! La "comprensividad" (sin círculo) cree alcanzar el más alto ápor de investig. científica!

3. El "ser-ahí" - originariamente contenido por la "cura" - "pre-es" a ti mismo, en cada caso ya (= prejuicio de Gadamer)? (Carta humanitas p. 14-)

4. Ya se ha proyectado sobre determinadas posibilidades de su existencia. — y en tales proyecciones existenciales se ha proyectado } concomitantemente y } su existencia } pre-ontológicamente y eco.

5. Este proyectar-essential no se puede "excluir" —

Porque: = del "ser-ahí" — la misma investigación (que se hace) ya es ella una "forma del ser-ahí", que "abre" que = quiero desarrollar y "traducir a conceptos" la "comprensión del ser sobre tanto a la existencia!" (p. 342)

6. Entonces: ¿solo produce conceptos? ¿Puede haber "concepto" de la existencia?

(crítica) — A la comprensión —

7. La abstracción del círculo, viene de una "forma" del ser-ahí! de la misma. — vidad — de absorberse uno, "atándose de" → el proyectar le resulta extraño,

(y más el "ontológico") =

{ = porque ella se cierra — para el "radicalmente"! }  
{ = solo se cura de los "entes" que puede abarcarse con "ser entorno" — }  
Comprensividad = cree solamente experimentar los "entes-efectivos" — "para poder descargarse

de comprender "el ser" (irónico). Descubre que experimentar-efectivos solo se da a

"el ser es ya comprendido — aunque no-conceptuado" = (pre-conceptual).

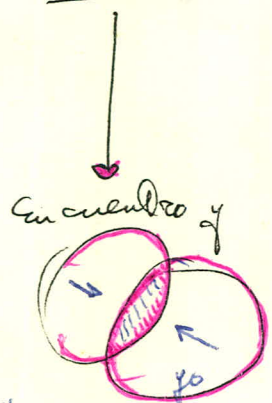
Considera "violento" a aquello que libera el alcance de su "comprensión" (p. 343)

arrojada  
"en hermenéutica"



¿Qué es el prejuicio?

Y a parte del "horizonte"



"mezcla de horizontes"

decir, sus posibilidades de ser, como totalidad de sentido de la propia autorrealización, y esto como horizonte de la autocomprensión propia. Más tarde Heidegger entiende el mundo más expresamente a partir del ser que se nos revela y al mismo tiempo se nos oculta históricamente. El mundo se convierte así en «iluminación del ser hacia la cual el hombre arranca a partir de su esencia tirada»<sup>22</sup>. Según eso el mundo se fundamenta, a partir del ser, como horizonte de intelección que nos es asignado onticohistóricamente. En los escritos más tardíos este horizonte histórico de comprensión se fundamenta aún en forma más expresa en el lenguaje, porque toda intelección se realiza en el lenguaje, y el horizonte histórico de la intelección se constituye en el lenguaje<sup>23</sup>. En él llega el ser al habla. En él se interpreta históricamente la comprensión originaria del ser. Por ello el Heidegger tardío no habla ya de hermenéutica, y apenas si habla de tiempo e historia. Su pensamiento se concentra más bien en el acontecer del lenguaje, que él intenta dilucidar a partir del ser. Precisamente por ello el pensamiento del Heidegger de la época tardía se convierte de nuevo en hermenéuticamente significativo y penetra determinativamente en la problemática hermenéutica de la actualidad. También en el campo teológico.

Es mérito de HANS-GEORG GADAMER el haber recogido los planteamientos de Schleiermacher, Dilthey y Heidegger y haberlos refundido en una teoría filosófica de la intelección<sup>24</sup>. También él se remonta al «círculo hermenéutico» — en el sentido de Heidegger — y muestra el significado positivo del «prejuicio». Esta palabra, que recibió por primera vez su sentido peyorativo a partir de la ilustración, en su empeño por una ciencia carente de presuposiciones, libre de prejuicios, Gadamer se ha esforzado en revalorizar, significa no otra cosa que una «precomprensión» sobrevenida históricamente y todavía no reflexionada científicamente, la cual, prescindiendo de hasta qué punto alcanza el pleno sentido de la cosa, abre sin embargo un primer acceso de la intelección que prepara el camino a cualquier comprensión ulterior y más profunda que, por consiguiente, es presupuesta por ésta. El problema que resulta de la diferencia de maneras de ver en cada precomprensión, condicionado por el horizonte histórico de intelección, determinado cada vez, busca Gadamer de solucionarlo por el hecho de que ocurre un encuentro y mezcla de horizontes. No se trata, pues, como desde Schleiermacher se exigió frecuentemente, de «introducirse» en la posición del otro, por ejemplo de un autor de una obra del pasado, para poder entenderla correctamente, sino que somos más bien «nosotros» quienes debemos y queremos entenderle, esto es, a partir de nuestra propia posición histórica. Pero nosotros podemos ampliar nuestro limitado horizonte propio mediante la intelección del otro, en lo cual se realiza una «mezcla» de horizontes. Sin embargo, la posibilidad de esto está condicionada por la propia historia. La continuidad «historicoefectiva» proporciona la posibilidad de la intelección, en cuanto la palabra pronunciada en el pasado se ha pronunciado dentro de la historia, se ha consumado e interpretado en la historia y penetra así en el horizonte de comprensión que no es propio, históricamente acuñado.

Junto a Gadamer hay — igualmente representativo para la hermenéutica de la actualidad — EMILIO BETTI, cuya amplia obra desarrolla una «teoría general de la interpretación»<sup>25</sup>. Betti procede de la hermenéutica de la historia del derecho; abarca sin embargo el conjunto de problemas de método de las ciencias del espíritu

# Qué es el círculo? (p 343)

Holder del círculo es dar expresión a una doble ignorancia:

- (a) = El comprender es una forma fundam. del ser, del ser-ahí!
- (b) = Este ser es "cura" por su condición

Negar el círculo o ocultarlo = reconformar en doble ignorancia

Al contrario: "apropiarse" = salir desde un principio, y del todo dentro de tal "círculo" para asegurarse desde un principio a plena-visión del ser circular de el "ser-ahí"

## RECHAZO!

- 1) Si el análisis se hace partiendo de un "yo-tin-mundo", para darle luego un objeto, y una relación a ese (ontológicamente in-fundada) = sería "tu-poner" = demandado foto!
  - 2) Cuando se estudia la vida como problema y se elude la muerte! = la mirada es demandado "corte"
  - 3) Cuando se toma como "objeto de ética", para completarlo luego por el lado práctico = en una ética-adicional (corre sobre humanismo 2ª pregunta) = por SAPARADO!
- está mutilado - edificial y dogmatizado. = sin involucrarse!
- lúcido en la "totalidad de visión" para un análisis (p 343!)

Por eso en el análisis del Da-sein = evade el "precursor-estado-semelto"  
" " el ser ahí en cuanto a su totalidad física,  
" " el "tener previo"  
que se dirige a la "existencialidad-Original"!

Se acumulan conceptos-existenciales aducidos (p 343)  
y es posible creer "conceptos-existenciales" (crítica!)  
La comprensión-dominante-immediata = encubre el fenómeno original de la Verdad!  
La verdad y la que tiene el ser = verdadero no debe decirse como "verdad-a-medidas"! para perder la comprensión del SER! > la verdad ontológica se repliega sobre la base de la verdad-existencial que debe ser puesto

Esto impone salir y evadarse en el círculo! = en el "ser de la cura", que debe ser puesto en libertad!

## "La dimensión temporal de la experiencia hermenéutica"

§. 68 (p. 363) La "temporalidad del 'COMPRENDER'. (p 364)

Hoy en el conocer es un comprender (= forma existencial) = contribuye al ser del 'ser-ahí'  
y un explicar (= que radica en el comprender primario?)

- 1) ser
- 2) proyectando
- 3) relativamente a un poder ser! = abrir el fenómeno "poder ser"
- 4) por mor del cual existe en cada caso un ser-ahí = comprende-himismo

cialmente ligado a la tradición hermenéutica desde Schleiermacher hasta Dilthey, mientras que Gadamer está comprometido mucho más decididamente con la fenomenología, recoge principalmente los planteamientos de Heidegger, los prosigue y los hace fructíferos para el problema de la intelección histórica. Desde este puesto discute con el antiguo concepto de intelección desde el romanticismo hasta el historicismo de manera ampliamente crítica; en cuanto a esto, el planteamiento del problema filosófico por parte de Gadamer profundiza más y va más allá que Betti. Pero, por otro lado, Gadamer se queda en una hermenéutica simplemente fenomenológica que intenta mostrar lo que «realmente acontece» en la intelección histórica, sin refundir una hermenéutica normativa que diera reglas y normas para lo que «ha de acontecer» en la interpretación. Por el contrario, la doctrina de la interpretación de Betti es una hermenéutica absolutamente normativa, es decir, una doctrina de método que se extiende a todos los ámbitos de la intelección propios de «las ciencias del espíritu», o sea a la hermenéutica histórica y filológica, jurídica y teológica, etc. En esto — como metodología detallada — va mucho más allá del esclarecimiento filosófico de los fundamentos que hace Gadamer<sup>26</sup>. Puesto que aquí nos importan principalmente las cuestiones filosóficas fundamentales de la hermenéutica, para nosotros es más importante el planteamiento de Gadamer.

Puesto que toda intelección se realiza en el lenguaje, el horizonte de la intelección se interpreta en el lenguaje y el acontecer de lo «historicoefectivo» que Gadamer comprueba es un acontecer del lenguaje, se plantea ante todo — al lado de todos los problemas objetivos que nos son dados con ello en vistas a la cuestión hermenéutica — el problema del lenguaje, que en este contexto adquiere importancia más urgente.

## EL PROBLEMA DEL LENGUAJE →

b. Una filosofía del lenguaje que se separe, por un lado, de la lógica y de la gramática, por otro lado, de la lingüística, e intente comprender el acontecer del lenguaje en su unidad y genuinidad no empieza propiamente antes de Hamann y de Herder; en Wilhelm von Humboldt adquiere una forma más madura. O sea que esta filosofía procede del mismo ámbito espiritual del cual brota también la cuestión hermenéutica de Schleiermacher<sup>27</sup>, ámbito que fue acuñado por la filosofía de Kant y del idealismo especulativo, pero al mismo tiempo por la visión del mundo viva y orgánica del romanticismo.

→ b. ① Esta instauración de la filosofía del lenguaje significa algo nuevo frente a todas las reflexiones acerca del lenguaje que existieron hasta entonces, reflexiones que desde antiguo existieron en múltiple forma. De una concepción miticomágica del lenguaje, concepción para la cual la palabra y la cosa forman un todo, o sea que el conocer el nombre proporciona fuerza sobre la cosa, se destaca ya en los albores de Grecia la distinción entre φύσις y λόγος, podríamos decir: entre «mundo» y «palabra», realidad y afirmación lingüística. Sin embargo, en HERACLITO esta dualidad es sostenida todavía en una tensa unidad, por cuanto el λέγειν no es

Este "Ser" no es un tener (adable) al descubrimiento - un hecho  
 es mantenerse en una posibilidad - existencial! = desarrollar las varias posibilidades del "ser"  
 con el termino "comprender" incluimos lo existencial.

2) Explicar es cuando descubrir: tu raíz está en el "primario comprender del 'ser ahí'".

3) La "existencia" puede ser cuestionada:  
 Pero que haya cuestión (ruptura) entra, es menor un "estado-abierto".

Y el comprender "proyectando" tiene su base en el AD-VENIR sobre-ti (fundamental)  
 el Advenir - es posible un ser que "comprende" - está en tu "fuerza ser".

Se proyectar ... se "yecta" [en la posibilidad proyectada -  
 en un "posibilidad" = el mismo-darvne! -  
 es un proyectar "ad-veniente"! (p. 364.)

Comprender (el ser ahí) es, como puede ser!

4) El ser-ahí "no es el todo", encerrado en un punto, en permanece | inmediato y | al cual  
 en tu más peculiar fuerza-ser | equilibrado

se temporaliza en la "singularización" (singularizar cierra y debe?) -  
 Porque? = la temporalidad no se definia contundentemente! = El "advenir" produce una

"Temporalización" no contunde!  
 Porque: R/ Hay 2 clases de advenir "propio" = adviene, es un "pre-curar"  
 sobre ti; se gana a ti mismo  
 "impropio" = modo estático.

Este último se desembora - retrocediendo al estado-retuelto (p. 365)  
 El advenir-propio se gana a ti mismo desde el "advenir impropio" = En el pre-ser  
 de la cura se encuentra el termino "indiferente" el ser ahí se pre-es.

En cuanto cura se "pre-es" esencialmente, se comprende | inmediata y | el "ser en  
curándose de por aquello de que se cura! (p. 365) | reflexivamente | el mundo

5) El "comprender impropio" se proyecta sobre lo conceptible de que se cura de ello => lo factible  
curándose de "el expectante de ti". Desde aquello de que se cura = adviene el ser-ahí, lo urgente  
sobre ti (= el mismo se constituye!) lo inabarcable  
cotidiano

En comprender-se (curándose de) lo mantiene "estático" (p. 365) el advenir de la curación  
 su posibilidad! = expectante!

El estar a la expectativa, abre la posibilidad = el horizonte del "real"

*cambio!*

lijado todavía en un «denotar» secundariamente externo del objeto, sino que el *λόγος* es entendido como lo que abre originariamente ser y sentido<sup>28</sup>. Desde el *Cratilo*, de PLATÓN, y con más razón por los escritos lógicos de ARISTÓTELES, adquiere predominio la concepción que considera el lenguaje únicamente como sistema convencional de signos para designar contenidos pensados antes en vistas a que la comunidad se entienda. La palabra es referida al concepto, el lenguaje a la esencia de las cosas. Cuanto más importó alcanzar en el pensamiento la esencia eternamente invariable, tanto más fue preciso valorar y entender el lenguaje como perteneciente a este mundo mutable y huidizo. El pensar puro (*νοεῖν*) del *νοῦς* recibe la primacía delante del *λόγος* del lenguaje (*λέγειν*)<sup>29</sup>.

Esta concepción del lenguaje en que la función objetiva de significación está en el primer plano, pero en la cual ya no se vio la totalidad viva del acontecer del lenguaje en su función originariamente creadora y reveladora de sentido, penetra en la tradición de casi toda la filosofía occidental. Permanece como válida para la filosofía estoica del lenguaje e igualmente para la escolástica de la edad media, para el realismo e igualmente para el nominalismo en la discusión de los universales, y también para Guillermo de Ockam, a pesar de que éste, a partir del uso concreto del lenguaje, critica la concepción platónicamente realista del lenguaje. La visión del lenguaje como simple significación no es superada ni por el racionalismo, con su modelo de lenguaje de una *mathesis universalis* en Descartes y Leibniz, ni por la crítica del lenguaje por parte del empirismo de Locke y Berkeley. Además la teoría lingüística de signos se enlaza en la edad moderna con la transformación del pensar del ser a la esencia; así la palabra resulta subordinada como signo a la esencia pura.

b. (2.) Una visión orgánica y originariamente unitaria de la lengua no se produce hasta el siglo XVIII y principios del XIX, preparada por ejemplo por Giambattista Vico († 1744), pero principalmente por Johann Georg Hamann († 1788), Johann Gottfried Herder († 1803) y Wilhelm von Humboldt († 1835)<sup>30</sup>. Para HAMANN, cuya concepción del lenguaje tiene por trasfondo la doctrina cristiana del Logos y se enlaza con un espíritu nuevamente despierto para la historia, el lenguaje no es otra cosa que la razón, no una significación accesoria para algo previamente conocido o pensado; para él «el lenguaje es más bien el padre de la razón y de la revelación, su Α y Ω»<sup>31</sup>; «razón es lenguaje, *λόγος*»<sup>32</sup>. En el lenguaje se realiza la percepción e intelección originaria, el lenguaje es «el *organon* y a la vez el *kriterion* de la razón... Aquí hay pura razón, y a la vez su crítica»<sup>33</sup>. Ya en estas palabras se anuncia la crítica a Kant, la cual se hace más expresa en la *Metafísica de la crítica de la razón pura*, de HERDER<sup>34</sup>; la objeción es que el retroceso trascendental de Kant hasta las condiciones previas de la posibilidad de conocimiento objetivo no ha avanzado hasta el lenguaje, no ha mostrado el acontecer de lenguaje como condición del conocimiento de objetos, no ha ilustrado el origen y la esencia del lenguaje. Mientras que hasta ahora se había situado las más de las veces el lenguaje sólo en la ordenación teórica, como afirmación y afirmación del conocimiento, Herder fundamenta el lenguaje en el sentimiento, en la experiencia inmediata que crea para sí una expresión. Sin embargo, con ello se ha dado sólo el contenido, la forma todavía no, la cual es obra de la reflexión, de la meditación; con todo, de una manera que los dos elementos se penetran con la misma originalidad y hacen brotar el lenguaje.

Sin embargo una visión nueva del lenguaje recibe la máxima

*Herder*

El "esperar" se hace tiempo como "pre-cursar" (p. 365)  
en el precurrer hay un ser relativamente a la muerte (= el fin) (= originario).

b) El comprender = es "existir en el poder ser", proyectado, "advenir".  
y estar a la expectativa

el ser fáctico a expectativa de "su poder ser" ... solo resta aquello que se cura queda el  
esperar... y aguardar que...

La eterna la "expectativa" - se abre el "horizonte y círculo". Ante el cual algo resulta "esperado".  
La expectativa funda el esperar - el advenir que como "pre-cursar" = se "advierte" en el tiempo -  
se "cuelve tiempo" porque el "comprender" es determinado por el "sido" y el presente originariamente

El advenir-impropio (a la expectativa) es un "ser-cabe" = un presente de modo ec-stático

Este mismo ec-statismo se toma como comparación con la temporalidad (p. 366)

Se resaca un presente en el precurrer del eterno-resuelto!  
y un advenir | resaca de la distinción de lo de que se cura inmediatamente en  
y el sido

7) Mirada = es el "presente-propio" (= activo; haber una mirada)  
- pero la mirada no se ilustra con el "ahora"; el "ahora" es temporal!

- el ahora, en que "algo surge"; para "ante los ojos" -

- la mirada "solo sermido que haga frente! algo que "ante los ojos" puede ser en un tiempo

Lo "advenir-impropio" es = pre-sentir! (diferente de la mirada) = todo "presente" es presentante

Preceder siempre a "advenir-impropio" = el "no resuelto", por "no ser mirada"!!

El comprender-impropio se cuelve "temporal" - en el "estar a la expectativa" - y pre-sentir.  
a su "cuelvo ec-stático" le corresponde en "SIDO"!

8) El "olvidarse" es un modo ec-stático del "sido" (p. 367) = un estado positivo.

El impropio-proyectado solo se hace posible por el olvidarse del ser-ahora - que se ha olvidado de  
"sintiendo" - en su peculiar: "ser pecado!"

El Olvido como "sido-impropio", se refiere al "ser pecado": es el sentido temporal de la "forma de ser"

gracias a su regularidad: pre-sido = y portante por el "olvidar" el "pre-sentir" el acercarse  
de, el "retener" y demás actos que no tienen la forma del ser-ahora - hacen frente  
dentro del mundo" - (p. 367, 1)

claridad en WILHELM VON HUMBOLDT, quien lucha ante todo por una comprensión de la unidad viva del lenguaje<sup>35</sup>. El lenguaje es para él la unidad en oposición al espíritu individual y objetivo, porque ciertamente cada uno habla su idioma, pero al mismo tiempo es introducido por el idioma en una comunidad idiomática, y con ello en el «espíritu objetivo» de una configuración histórica y cultural de la humanidad. El lenguaje es además la unidad en oposición de sujeto y objeto, por cuanto nosotros no afrontamos una objetividad subsistente en sí misma y dada previamente ya completa (hoy diríamos entendida desde el positivismo), sino que descubrimos el mundo no anteriormente al lenguaje, no anteriormente a él descubrimos el sentido del mundo, puesto que «propia- mente los lenguajes no son un medio para exponer la verdad ya conocida, sino más bien para descubrir la anteriormente desconocida»<sup>36</sup>.

Así se ofrece por primera vez en el lenguaje la totalidad de una visión del mundo y la objetividad se da por primera vez en esta totalidad transmitida lingüísticamente. Por esto el lenguaje debe ser considerado y entendido también en su totalidad. La abstracción y análisis de palabras y de reglas aisladas, como ocurre en la desmembración científica, no puede jamás explicar esta totalidad. Cuando Humboldt, finalmente, entiende el lenguaje como síntesis de materia y forma, se remonta con ello a Kant y al mismo tiempo le supera. Kant había visto en cada conocimiento una «síntesis de lo vario», en la cual la multiplicidad de contenidos de la visión sensorial es llevada a la unidad y pensada como unidad por la acción espontánea del sujeto. La síntesis es conducida y posibilitada por principios apriorísticos de unidad, los puros conceptos de razón que brotan de la unidad trascendental del puro «yo pienso». Pero cuando en Kant se realiza el conocimiento como síntesis de lo vario en el juicio, o sea que se expresa lingüísticamente en la frase, en ello ve Humboldt un acontecer lingüístico en el que a la función significadora de contenido de un concepto se suma una determinación formal por la que él es trasladado a una categoría determinada de pensamiento, esto es, es insertado en un contexto lingüístico determinado al que es referida la totalidad del lenguaje y desde cuya totalidad es entendido.

También aquí nos sale otra vez al encuentro, pero ahora en vistas al acontecer lingüístico, el problema de la intelección de cada cosa en la totalidad de un contexto de sentido y de significación, que hermenéuticamente resulta significativo. «Tampoco aquí materia y forma, receptividad y espontaneidad — como antes las oposiciones de lo "subjetivo" y lo "objetivo", de lo "individual" y lo "común" — son fragmentos que caen en pedazos, de los que se compone el proceso del lenguaje, sino que son momentos precisamente en este mismo proceso genético que se pertenecen mutua y necesariamente, los cuales se dejan separar unos de otros sólo en nuestro análisis»<sup>37</sup>.

Esta visión nueva del lenguaje, tan originariamente como total, que aparece en Hamann, Herder y Humboldt, apenas si fue conocida en su tiempo en su importancia filosófica, que no fue valorada totalmente. Se ha aludido ya repetidamente a la rara tragedia que hay en el hecho de que por una parte la gran filosofía de aquella época, el idealismo trascendental que va de Kant a Hegel, no haya



De "esperar" le corresponde el "no esperar" (que es "olvidar")

- De la expectativa corresponde = "esperar" o "espera"
- De olvidar " " = "el recuerdo"

g) El valor a la expectativa = { presentado } = una "unidad" medida de "técnica" = "actos"!  
 { olvidando } en ella el "comprender" - "impropio" se hace "tiempo"!

↓  
 La "unidad" de valor = corrección al "poder ser" (de uno) - propio -  
 = ofrece la probabilidad - del alado (contingencia) de no resultado! (p 367)

A pesar de que el "comprender" - "impropio" (usándose de) se define por la representación de =  
algo = de que se cura!  
 con el advenir se lleva a cabo primariamente "el hacerse tiempo"! (p 368.) faltan 10  
 pag. 369-379

"Hermenéutica de la comprensión histórica" - claro "particular" es modo del Urbano

**§. 73** la "comprensión" vulgar de la historia = y el gustarse histórico del ser-ahí. (p 408)

"COMPRESIÓN DEL ASPECTO HISTÓRICO"?

Tiene "encounter" el lugar de la "contracción" de la historicidad - cual es su "esencia"? Es el  
 la pregunta. (p 408) -  
 En lugar de señalar "Lo Histórico" pero no sabemos qué es "historicidad" (mundanidad - temporalidad)

- 1. La historia misma:**
- a) realidad - histórica = acontecimientos
  - b) la posible esencia de esta realidad! = esta se elimina por ahora = historiografía
  - c) distinciones de historias que no miran ni historia ni lo esencial.

- C. 1. = miran el ente como "pasado" = ya no "ante los ojos" - "aún ante los ojos"
- C. 2. = "no se puede escapar a la historia" = miran el pasado que todavía dura ...

En todo caso PASADO de una acción - positiva - privativa = folia el "presente".  
PASADO está en relación con Ahora, Hoy. (p 409) = real.

Pasado tiene 2 sentidos: (a) suceso de "entonces", a un trampo anterior, aunque todavía exista (= un templo griego) = está "ante los ojos" - aún "ahora" - un trampo del pasado es aún presente.

b) miran la "procedencia del pasado" = tiene una historia o en arresto!  
 una continuidad en el deserir! = posee una evolución o en decaencia!

c) Además de tener historia: hace historia! y con ello determina el presente!

recogido estos planteamientos, no se hayan hecho expresamente del lenguaje un problema y no haya configurado una filosofía del lenguaje<sup>38</sup>, y de que por otro lado la nueva irrupción hacia una comprensión más profunda del lenguaje, tan auténtica y justificada como fundamentalmente fue, ha estado muy lejos de alcanzar el nivel filosófico del idealismo especulativo, y principalmente no ha llegado, más allá de los planteamientos, a un desarrollo sistemático, y por ello tampoco a una valoración plena. La filosofía del lenguaje quedó al margen del pensamiento filosófico.

**6** (3) Por "mediación" de la hermenéutica de Schleiermacher se llega por primera vez en Dilthey a una concepción del lenguaje

transcendentalhermenéutica, que comprende la intelección — reducida, es verdad, al espacio de las ciencias del espíritu —, a partir de la totalidad de nuestro acontecer histórico y lingüístico, que muestra a éste, por consiguiente, como condición de la posibilidad de la intelección histórica. Esto penetra, como ya se ha indicado, en el pensamiento de HEIDEGGER, quien recoge y continúa el problema, fundamentando — ya en *Sein und Zeit* — el lenguaje en la «intelección» existencial ontológica, historicohermenéutica de la existencia. El lenguaje a la constitución óntica y existencial de la existencia en calidad de intelectivo «ser en el mundo». Pero cuando Heidegger, en su época más tardía, presta su mayor atención al lenguaje — especialmente en el escrito *Unterwegs zur Sprache* (Caminando hacia el lenguaje) 1959 —, en cierto sentido adquiere mayor profundidad y, al mismo tiempo, mayor rigor conceptual. Mayor profundidad, por cuanto él intenta comprender el lenguaje a partir del ser, esto es, quiere retraerlo del ámbito de subjetividad y fundamento y comprenderlo a partir del suceso histórico del ser que se revela y que se oculta, el cual nos habla en el lenguaje, la «voz del ser». Con ello el aspecto del fenómeno del lenguaje nos es traído ciertamente a la vista: el lenguaje nos es dado previamente en una cierta independencia y legislación que le es propia; en su transformación histórica lleva una cierta vida propia, de la que participa a su manera el que oye y habla el lenguaje. El lenguaje en sí, por consiguiente, significa un destino determinado, histórico y asignado a nosotros, por cuanto él nos indica un espacio determinado de conocimiento histórico de uno mismo. Pero cuando esto ha de ser entendido a partir del ser, y concretamente en la exclusividad del puro pensar el ser que es propio de Heidegger en su época tardía, entonces — prescindiendo de algún discurso mítico sobre el ser — el lenguaje todavía es percibido únicamente como «lenguaje del ser», el cual «monologa» consigo mismo<sup>39</sup>, y cuya voz nosotros debemos oír y atender para corresponder a ella. Pero con ello se restringe la comprensión del lenguaje en cuanto que esto aísla e hipostasía míticamente el lenguaje; pero, así, sin embargo, su esencia propia vuelve a resultar oscura.

... es una advertencia de que la filosofía del lenguaje sigue siendo todavía un aspecto que se anuncia en el trasfondo del problema hermenéutico. Desde los planteamientos que resultan de la historia del problema, el aspecto significa, sin embargo, entender el lenguaje como suceso vivo y originariamente unitario en el que el mundo se nos abre y en el que se constituye la plenitud y totalidad concretas de un horizonte de nuestra comprensión propia y de la del mundo.

y también determino un "futuro"! = hay una "continuidad de unión" de sucesos que fructificando el futuro, através del pasado hacia el presente (= coincidencia de horizontes?).

**C.3** Historia significa también "la TOTALIDAD" de los Ecos que cambian con el tiempo, el contenido de la NATURALEZA, que no cambia! Cambios y destinos de los seres hermanos de las agrupaciones humanas! de sus "culturas"

Miende la "región" de los seres, que en la existencia del espíritu - y cultura, son diferentes de la tierra naturaleza! - Esto a su vez entra en esa misma historia.

**C.4** Se llama histórico a lo tradicional "en cuanto tal" - en cualquier modo sea ese conocido: por la historiografía, o escrito como inmediato o de otro modo.

Sumando las cuatro significaciones (C1-C4) = "Es el goderse del "ser-ahí" existiendo que ocurre en el tiempo. (p. 409) como historia se enfatiza el "goderse" pasado! = y también tradicional = actuando = ser "uno-con-otro". El elemento común: el hombre como sujeito!" de los SUCESOS.

**2** Quié es el "goderse"? (p. 410). Poderse: [una sucesión de procesos "...." un alternativo-emergir y desaparecer d'continuitat]

Es el goderse "inherente" al ser-ahí?  
Es el ser-ahí "lo primero" = ante los ojos - para sumirse en una historia?  
El ser-ahí se "suelve-histórico"? por entrelazarse con circunstancias y acontec.

O resulta constituido enteram. (el ser-ahí) por el "goderse histórico" del ER del ser-ahí?  
(p. 410) Y → solo portal del "ser-ahí histórico" (en su ser) "....(fundamenta!) has hecho las "circunstancias" (o lo que te dice) son ontológicamente posibles?" "....!"  
→ (acontecimientos)  
→ (destinos -)

**3** El "pasado", por qué tiene una función "destacada" en la "caracterización de lo temporal"?

[ Dónde empieza el análisis de la historicidad?  
R - si el ser-ahí se funda en "la temporalidad" (= y está inherente la historicidad) -  
se debe empesar por la "historicidad" de aquellos caracteres de lo histórico que invo  
lucran el tiempo! y en primer lugar dado el "PASADO":

¿: las "antigüedades que se conservan en los museos = son útiles, ya no útiles  
como son pasado ni son presentes?

R/ "Ya no son lo que eran = desapareció un mundo dentro del real

4. Cuando tal visión del lenguaje se plantea como tarea a partir de la historia del problema es notable que desde un lado totalmente distinto y desde planteamientos totalmente diferentes el desarrollo del problema muestra la misma dirección, a saber, en el campo de la *filosofía analítica*<sup>40</sup>. También en ella se plantea cada vez más el problema — diríamos hermenéutico — de la intelección de lo singular en la totalidad. Mientras que F.H. Bradley († 1924), procediendo de Hegel, determinó el sentido de lo singular sólo a partir de la estructura de lo total, sus discípulos G.E. Moore, pero especialmente B. Russell, rechazan decididamente que la esencia de las cosas dependa de relaciones con otras cosas: todas las relaciones son sólo exteriores. Con ello se reanuda la teoría atomística de los signos, no sólo la del empirismo inglés, sino también la del racionalismo, de una manera tal que contenidos experimentales simples o realidades corresponden a frases elementales, y éstas, entonces, están ligadas entre sí de forma puramente lógica.

Bajo el estímulo de la lógica matemática se persigue la meta de un lenguaje científico ideal. Este aspecto se convirtió en eficaz por el influjo de Wittgenstein en su primera época en el empirismo lógico del «círculo de Viena» (M. Schlick, R. Carnap entre otros). La determinación del sentido de frases sintéticas es regido aquí primordialmente por el criterio de sentido de la posibilidad de la verificación: el sentido de una frase viene determinado a través de la manera de su verificación, que debe seguir por experiencia. Combinaciones ulteriores de frases significativas son posibles sólo por relaciones lógicas que no dan ninguna ampliación del sentido. Por ello frases como las de la metafísica no son más o menos falsas, sino carentes de sentido: mera «empaquetación conceptual»<sup>41</sup>.

El desarrollo posterior, sin embargo, ha comprobado los límites, y con ello la insostenibilidad de una aceptación ilimitada tanto del criterio de la posibilidad de la verificación como del ideal de un lenguaje universal científico. Mientras primero la discusión se extendió a la manera del fundamento de verificación — constataciones o frases protocolarias — la exigencia de posibilidad de verificación resultó modificada en exigencia de falsificabilidad, y el mismo criterio ya no fue concebido más como criterio para cada afirmación sintética significativa, sino más bien como criterio de la limitación de frases con sentido empírico frente a otras frases. El intento de dar cuentas sobre la estructura lógica y el sentido de las afirmaciones hizo claro el elemento teórico contenido en estas afirmaciones y condujo finalmente a la visión de que incluso las simples afirmaciones de experiencia están condicionadas por un elemento teórico no eliminable del lenguaje de la observación<sup>42</sup>. También se volvió clara no sólo la relatividad de sentido de expresiones ante el lenguaje en el cual ocurren, sino también la relatividad de los distintos sistemas de lenguaje en los cuales expresiones necesitadas de esclarecimiento experimentan su aplicación. Aquí se hacen valer puntos de vista pragmáticos para la distinción de lenguas determinadas. Todo esto muestra que la afirmación lingüística de realidades empíricas se encuentra ya siempre en el campo más amplio del conjunto de acontecimientos de lenguaje en el que originariamente se abre el sentido y se entiende. Esta problemática ha conducido a una transformación de la concepción del lenguaje, transformación en la que se regresó necesariamente desde la lengua artística de cada ciencia a la totalidad viva del lenguaje natural.

hacen frente! (p 411) como algo "a la mano" -

perdencia a un "flexo de útiles"!

Eran "útiles" = usadas por un Da-sein que era "en aquel mundo" "arrodarse lo" -

El "mundo" se ya no es - (= es pasado)

Queda "de aquel mundo", algo, lo "intra mundano"; está ante los ojos!  
(de aquel)

= Aún ahora lo útil (de antaño) puede adherir al pasado!

Son "ellas" (esas cosas) todavía "lo que eran"? -

Qué quiere decir "ya no ser de un mundo"?

El mundo "solo" es en el modo de ER del Ser-Ahí! existente.

4 El "PASADO" de las antigüedades fue solo se funda en el Ser-ahí (alguien) a cuyo mundo perdieron!

Entonces lo único histórico es el "Ser-ahí-pasado" - no el presente? -

= Pero el Ser-ahí no puede ser nunca "pasado"! si es existe! (no puede ser nunca

"ante-los-ojos" = una cosa! (p. 411)

Un Ser ahí que ya no "existe" es un SIDO-AHÍ.

= Las antigüedades son un "sido"; de algún Ser-ahí - sido-ahí! = Pero es solo sido?

R: No es solo sido:

"O es sido en cuanto" "advenidero"  
"presentado"  
"en el 'hacerse-tiempo' - de la Temporalidad!  
(temporalización)

5 "Conclusión" 1) Tal ente a histórico solo por permanecer a un mundo!  
y el "mundo" como es histórico?

R: porque constituye una "determinación ontológica del 'Ser-ahí'!" (p 412)

2) El sentido de PASADO no es "unívoco"! es diferente del "simple - SIDO" = que es un ingre

dicente de la "unidad" e-istórica de la temporalidad del 'Ser-ahí'!

= Resalta aquí el Widerris =

a) Lo "sido" es lo que se fue "preponderantemente" lo histórico!  
y el "sido" es lo que "se hace-tiempo" con igual originalidad (Dasein-Dasein) con el presente y con el advenir (forvenir)

b) Primariamente histórico = a el Dasein!  
Secundariamente histórico = lo que (cosas) hace frente "dentro del mundo" sea lo "útil", y como la naturaleza (un implemento = utensilio) y como la naturaleza

5. Significativo para esta transformación es LUDWIG WITGENSTEIN († 1951), quien había inspirado ya desde el principio todo el movimiento de la «filosofía analítica» sin considerarse propiamente perteneciente a ella. Su *Tractatus logico-philosophicus* (1921)<sup>43</sup> representa el extremo de una teoría atomística de signos según la cual el lenguaje imita la forma lógica de las realidades. Pero ya aquí se encuentra planteada una visión que lleva más allá, la cual se encuentra desarrollada expresamente en las *Logische Untersuchungen* o «Investigaciones lógicas» (obra póstuma publicada en 1953)<sup>44</sup>: la función de la «marca» es insuficiente, porque las palabras no marcan de modo previo unívoca y teóricamente algo y después son usadas en este sentido, sino que es al revés, primero son usadas en el lenguaje vivo cotidiano y este uso constituye su significación. Todo uso, lingüístico secundario se deriva del uso lingüístico primario con la multiplicidad de sus «juegos de lenguaje», igual como por ejemplo el juego lingüístico científico de subordinación unívoca se deriva del signo y de lo designado, y así también cada construcción de un lenguaje de un arte científico.

El influjo colosal que, especialmente en el ámbito idiomático inglés, ha tenido Wittgenstein y la amplia discusión del Wittgenstein de la época tardía ha hecho que incluso hoy en el ámbito de la filosofía analítica se conserven sólo en parte las tesis neopositivistas (por ejemplo de R. Carnap y A.J. Ayer) y que por otro lado, sin embargo, se extienda una intelección *funcionaloperativa* del lenguaje<sup>45</sup>.

Según esto corresponden al lenguaje funciones teóricas y prácticas muy diversas, las cuales determinan cada vez su sentido. Hay distintos «lenguajes» y distintos «juegos de lenguaje», no sólo un lenguaje de las ciencias naturales, que para el neopositivismo fue el único válido, sino también un lenguaje del arte, uno de la ética, uno de la religión, etc.; que deben ser analizados uno por uno e interrogados, cada uno, en vistas al sentido de sus afirmaciones, pero que tienen su sentido y su posibilidad sólo en la unidad y multiplicidad vivas del lenguaje natural.

A través de la ampliación del problema del lenguaje la filosofía analítica se acerca actualmente en algunos puntos de vista no sólo a la fenomenología de Husserl con su problema de la «vida del mundo», sino también, a pesar de la profunda diferencia de planteamiento, a una hermenéutica existencial en la que Heidegger busca entender el lenguaje en la totalidad del comprensivo «ser en el mundo». Pues también aquí se trata de comprender, a partir de su función en el todo de la vida humana, la exteriorización lingüística singular como un contexto concreto de significado en el cual ella está y desde el cual se pronuncia, es decir, se trata de comprender la exteriorización lingüística singular desde el todo de un mundo como horizonte de comprensión, abierto en todo el lenguaje vivo.

### c) El problema de la mediación

La significación fundamental que corresponde a la cuestión hermenéutica de la actualidad no sólo con vistas a la comprensión teológica de la Sagrada Escritura, no sólo tampoco para una intelección general histórica y propia de las ciencias del espíritu, sino además incluso para la problemática fundamental de la filosofía.

La "naturaleza" como integrada al mundo circundante es "suelo de la historia" (p. 412)

Estas cosas (no tienen forma de Dasein)  
(pero son históricas - por pertenecer a un mundo)  
se llaman: lo "histórico - mundano" (p. 412).

6 "Lo secundariamente - histórico" (= histórico mundano) es lo que corresponde al "concepto vulgar" de "historia del mundo"; porque busca orientación en eso.

¿Cómo es histórico lo histórico - mundano?  
R - No por fuera de una objetivación - histórica geográfica!  
Solo por aquel "ente" que es en sí "al hacer frente" - dentro del mundo!  
El ser en el tiempo "de ante los ojos" → (no puede orientar la "temporalidad" en general de lo "histórico"! para caracterizar lo TEMPORAL (p. 412)

Los entes no se vuelven más históricos, con alejarse en el tiempo hacia un pasado cada vez más remoto.  
Pero la "distancia - temporal" no carece de una "historicidad" del ente propiamente histórico, (porque este ente sea "no - en el tiempo" "intemporal")  
significación primaria constitutiva para el  
"hacer frente" = por que existe en grado tan original - como no puede ser nada (que sea solo "ante los ojos" = (cosa! y que sucede en el tiempo.)

De este modo el análisis de "un "útil" (varija maya) que es crisis = ante los ojos nos lo conduce a que lo "Primariamente - histórico", es el "SER-AHI" (nos recordas?) (p. 412) =

El "humano ser ahí" es el sujeto - primario de la "historia" - nada lo niega (p. 412) como lo dice el "concepto vulgar" -

7 Pero decir "El Dasein es histórico" misma algo más (es una TESIS)!!!!  
a) el factum - óntico de que un hombre quiere a uno (+ o - importante) en la masa anónima de la historia del mundo - (concepto vulgar) y  
b) plantea el problema:

¿Hacia qué punto la historicidad = subjetiva del "sujeto histórico" (= Dasein) y en razón de qué condiciones ontológicas (pueden como inherente a tu subjetividad) la poseer esta la historicidad como constitutivo esencial!!!

C. 1. El planteamiento inicial del problema en el terreno *critico-cognoscitivo* exige que la verdad y la certeza del conocimiento deben ser legitimadas inmediatamente en los contenidos singulares que nos son dados. El ámbito global del conocimiento es entonces enteramente investigado con el fin de averiguar en cuál de sus contenidos singulares hay el conocimiento primigenio y más directo de la verdad; caso ideal en este orden de investigación es cuando se alcanza un conocimiento que resulta innegable e indudable.

Este planteamiento de la cuestión es, como problema fundamental, absolutamente común al racionalismo y al empirismo. En esta forma deriva de DESCARTES, quien es el primero en evidenciar la certeza del *ego cogitans* como primer conocimiento inmediatamente verdadero y seguro. De aquí hace derivar la *idea clara et distincta* como criterio general de verdad y de certeza, y es conducido por este criterio a la aceptación de las *ideae innatae*, que resultan posesión común de todo el *racionalismo* hasta la filosofía académica de Christian Wolff.

Pero ya aquí se alza un problema fundamental. Porque lo que debe ser lo más inmediatamente dado y claro, lo que, por esto mismo, debe proporcionar el terreno incondicionalmente seguro para la edificación filosófica del mundo del conocimiento, no se da expresa y objetivamente, sino que aparece en el trasfondo de la conciencia como presuposición de ella. Esto vale ya para el *ego cogitans*, que jamás es dado inmediatamente en sí mismo como objeto, sino que solamente es dado atemáticamente en la realización del conocimiento objetivo; debe ser, por consiguiente, comprobado antes reductivamente. Y esto vale con más razón para las *ideae innatae*, que no son dadas inmediatamente, sino que son postuladas especulativamente. La inmediatez de planteamiento exigida no puede sostenerse. Ella se muestra más bien como mediata, a saber, por la reflexión mediadora.

El empirismo parece que escape a esta cuestión, puesto que cree encontrar los contenidos más inmediatos de conocimiento en los simples acontecimientos sensoriales. Pero el problema retorna por el otro lado. El planteamiento inmediato es dado ciertamente en un conocimiento objetivamente expreso. Pero esta inmediatez se muestra a su vez como mediata, a saber, a través del mismo sujeto cognoscente. El problema se anuncia ya en la distinción de LOCKE entre «sensación» y «reflexión», en la que viene a la vista la actividad propia del sujeto, y todavía más en la distinción entre calidades sensoriales primarias y secundarias, donde los contenidos sensoriales dados inmediatamente se muestran como cuestionables y exigen una revisión crítica. El problema se muestra más radicalmente en BERKELEY, en quien los contenidos sensoriales de percepción se desvanecen en meros contenidos de conciencia del «*espiritu*», o sea que convierte el empirismo en un idealismo subjetivo. Con todo, resulta también en HUME que lo dado sensorialmente, cuando es considerado en inmediatez abstracta, pierde toda la valoración de ser y toda contienda real; el mundo de conocimiento se disuelve en una vaga plenitud de experiencias sensoriales. Esto muestra que tampoco el mundo que nosotros experimentamos y entendemos se deja construir a partir de la mera «inmediatez» de lo dado sensorialmente. Al mismo tiempo se muestra aquella misma inmediatez como mediata a través del sujeto cognoscente, tanto, que para el sujeto se convierte en mero fenómeno. La objetividad pura e inmediata del conocimiento se diluye en el mismo instante en que se quiere sujetarla.



Deberás de esta frase (2) está todo el concepto de la "historicidad" del Da-sein como única realidad existente - como se desarrolla en los párrafos siguientes.

8) lo cual conduce a un concepto de "historia" no solo centrada, sino encarnada en la fuera subjetividad del DA-SEIN =

= La hermenéutica de Heidegger = no solo conduce a una "realidad limitada de la verdad", sino también a una existencia (aunque sea ec-istancia) encarnada en el DA-SEIN - reducida al yo-existente.

Pero ¿cuál es el problema de la presencia de lo histórico en el "intérprete" como "realidad existente" del ser-ahí! y capaz de hacerlo evolucionar.  
¿"en el"?

crítica:

Esta tesis que se presenta como una "duda" que se debe aclarar, no es más que una versión del ser que Heidegger describe en sus diferentes regiones, descomponiendo y componiendo los términos con una "presentación - eidética".

El Da-sein resulta aquí (por hundirse en la temporalidad) en ser existente históricamente, y fortemente "proteccionista" (en sentido ético - ético - y estético) de la "historicidad", como lo es de la temporalidad y de la mundancia —

Lo que resulta claro es la "capacidad de transformación del Da-sein, en la interacción del pasado = en vivir con el pasado y el futuro, condicionándose históricamente.

- como dice Ricoeur (Conflicto del Intérprete) p. 11. - "comprender ya no es un modo de conocer" sino un "modo de ser"! el modo de ser-ter que existe - comprendiendo -

El mismo problema emerge de nuevo en cada forma de pensamiento empírico o positivo. La pretendida inmediatez de lo positivamente dado no existe; siempre es ya mediata. Cada «precisión» de una realidad en frases protocolarias, cada afirmación verificable o falsificable presupone siempre el sujeto cognoscente, que da a la afirmación un sentido determinado a partir de su mundo.

C. (2) De aquí surge el problema *trascendental*, que — desde Kant — consiste esencialmente en alcanzar la mediación. Subyace a esta cuestión el hecho de ver que no existe jamás una pura inmediatez de conocimiento objetivo, sino que cada conocimiento de un objeto presupone el sujeto del conocimiento, sujeto que debe apropiarse el objeto por realización propia y a través de su propia acción, que debe «mediar» hacia un objeto conocido o — en la famosa formulación de Hegel — que el sujeto «no tiene la mediación fuera de él, sino que él mismo es esta mediación»<sup>46</sup>. O sea que el sujeto, en cuanto da previamente y a priori las condiciones del conocimiento, debe ser alcanzado por reflexión trascendental. No antes que desde aquí pueden ser indagados posibilidad, peculiaridad y límites del conocimiento. Y aquí, sin embargo, se plantea la interrogación: ¿cómo ha de suceder esto? De la historia del desarrollo del problema resulta como respuesta una clara alternativa que vuelve a significar inmediatez o mediación<sup>47</sup>.

En KANT, ésta es la respuesta: mediación. Por un lado el objeto es dado sólo por «mediación» por parte del sujeto, a saber, por las condiciones a priori del conocimiento. Por otro lado, tampoco el sujeto se da jamás inmediatamente en sí mismo; sólo puede ser alcanzado a partir del objeto, por análisis trascendental y reducción del objeto; jamás llega a la mirada de sí mismo, sino siempre en su función formalmente condicionante y determinada sobre cualquier objeto. O sea que el objeto se da sólo por «mediación» del sujeto. El objeto es determinado por el sujeto; pero el sujeto sólo puede ser determinado a partir del objeto; él mismo permanece a oscuras. Pero con ello la mediación del objeto no es alcanzada plenamente. Más bien se da un suceso flotante y rotatorio de mediación que no alcanza ninguna base firme y que, por eso, levanta el objeto a ser mero fenómeno.

FICHTE rompe el círculo kantiano mediante la contratesis de la inmediatez de una visión intelectual del yo que se establece a sí mismo, que se realiza a sí mismo. A partir de aquí debe resultar posible la derivación dialéctica de todo el mundo de experiencia, tanto teórico como práctico. SCHELLING eleva por encima de Fichte la visión intelectual hasta la contemplación inmediata del principio absoluto, eterno e infinito, hasta una contemplación, por consiguiente, mística que él lleva a plantear. Desde aquí ha de resultar otra vez realizable — con más razón — una mediación deductiva a priori del conjunto de la realidad, tanto de la subjetividad como de la objetividad. Esto significa ciertamente la atrevida prueba de una mediación absoluta, esto es, de una mediación sobre la inmediatez del principio absoluto; apenas si se puede señalar como lograda. Como ha demostrado ya la aguda crítica de Hegel,

cindir de la construcción especulativa en la que la «fenomenología del espíritu» intenta obligar todas las experiencias de la conciencia en una concatenación lógicamente necesaria. Hasta podemos prescindir también del «saber absoluto» como Hegel lo entiende, un saber que ha alcanzado todas las condiciones mediadoras de sí mismo, comprendiéndolas, ha superado con ello toda condicionalidad y ha llegado a la incondicionalidad de un «punto de vista absoluto».

Lo que aquí nos importa es la visión fundamental de Hegel: el objeto no puede ser ni visto ni comprendido en una inmediatez abstracta, sino únicamente en la totalidad de un movimiento mediador que comprende de igual modo objeto y sujeto, y que, mediando, determina el uno por el otro. Pero por otro lado — precisamente por ello — tampoco el sujeto, en todo lo que determina y condiciona a priori su conocimiento, puede ser comprendido «abstractamente», esto es, aislado en sí, en la inmediatez de una mera contemplación interna, pero tampoco puede ser alcanzado a través del retroceso trascendental de un objeto «abstracto» hasta sus condiciones previas. Sea pues que la totalidad de las «experiencias del espíritu» sea hecha expresamente el horizonte en el que el hombre experimenta y se realiza a sí mismo, en el cual únicamente se da la autocomprensión del hombre concreto y se interpreta ella a sí misma. Hoy hablaríamos propiamente de la totalidad de nuestro «mundo», es decir, el mundo de experiencia humano, que es un mundo no sólo condicionado trascendentalmente, sino también acuñado por la historia, interpretado por el lenguaje y, por tanto, un mundo ya en sí múltiple y mediato.

En esta totalidad gobierna de un modo insoslayable la limitación de inmediatez y mediación que Hegel ha visto en el planteamiento, de forma acertada, y que de nuevo se nos ha convertido en problema. Con todo, y precisamente con vistas a nuestra cuestión, debe tenerse en cuenta que la «mediación de la inmediatez» de Hegel significa no sólo que cada inmediatez es ya mediata por el total de experiencias del espíritu, sino que también, a la inversa, cada mediación presupone una inmediatez, la encierra en sí y la hace expresa, es decir, que no sólo cada inmediatez media, sino que también cada mediación es mediada. Sólo si se ven los dos aspectos en su unidad y en su correlación se entenderá el planteamiento

de Hegel y sólo entonces la visión de Hegel será fructífera para la solución del problema objetivo.

→ C (3) La *Fenomenología*, de Hegel, indica, no solo por una casual comunidad de título, la dirección del planteamiento de la cuestión fenomenológica desde Husserl. Es cierto que Hegel no conoce ningún método fenomenológico en el sentido moderno, y Husserl no ha encontrado un acceso más profundo hasta Hegel; de ello no hay duda. Pero en Hegel emerge ya — precisamente en su *Fenomenología* — el problema que en la fenomenología más reciente retorna urgentemente bajo el título de «mundo» o «mundo de vida» (Husserl) y «ser en el mundo» (Heidegger), problema que ahora se ha convertido en fundamental para la cuestión hermenéutica de la actualidad.

no se hace clara hasta que intentamos comprender la cuestión hermenéutica a partir del contexto de la historia de los problemas de toda la filosofía moderna. Entonces se muestra cómo las cuestiones fundamentales de la filosofía moderna experimentan aquí una ampliación y una profundización, como ella suscita de manera inmanente el problema actual de la hermenéutica.

Desde el principio de la filosofía moderna se plantea la cuestión de una autofundamentación criticometódica del conocimiento filosófico. La cuestión de un suelo críticamente seguro, del planteamiento y continuación metódicos del conocimiento se mantiene como problema fundamental desde Descartes hasta hoy. Pero en la forma y manera como se responde cada vez a esta cuestión, así como también en la forma de plantearla, en qué visión y en qué contexto, se muestran profundas discrepancias en las que hay, sin embargo, una continuación consecuente de la problemática objetiva.

la solución continúa siendo muy cuestionable tanto en vistas a la inmediatez del planteo como también con referencia a la mediación por deducción apriorística.

HEGEL suprime la oposición entre la mediación en Kant y la inmediatez en Fichte y en Schelling, mediando otra vez en la «mediación de la inmediatez». Por un lado rechaza la visión inmediata del principio absoluto; exige más bien una mediación por la totalidad de la experiencia. Por otro lado es una mediación que no se eleva en sí misma sin principio ni fin, sino que en cada uno de sus pasos presupone una inmediatez y retorna a ella, elevando la simple inmediatez del principio a una inmediatez mediata, más rica y plena por consiguiente, diferenciada en su momento, comprensible. Es un pensamiento fundamental de Hegel, que él pronuncia ya en el principio de su Lógica y que más tarde recoge repetidamente, el que «no hay nada, en el cielo, en la naturaleza, o en el espíritu, o donde sea, que no contenga tanto la inmediatez como la mediación, de manera que estas dos determinaciones se muestran como inseparadas e inseparables, y aquella oposición como algo nulo»<sup>48</sup>. Según esto no existe jamás ni en parte alguna una inmediatez que no encierre ya en sí misma la mediación, y no hay ninguna mediación que no se base en la inmediatez y regrese a ella, que sea, por consiguiente, «mediación de la inmediatez». En cada grado de conciencia se da una inmediatez del conocimiento o de la visión, pero una inmediatez tal que se prueba a sí misma como mediata, y que debe por esto, para entenderse a sí misma, mediar dialécticamente y continuar determinando hacia la «inmediatez mediata». Ésta es mediata, pero la mediación es suprimida en una nueva inmediatez. Sólo en este camino, pero no por una pura —Hegel diría «ingenua»— inmediatez de una visión puede ser alcanzado el punto de vista absoluto que gana Hegel en el «saber absoluto» y encima del que comienza a ser posible el sistema de la ciencia absoluta.

*inmediatez  
y  
mediación*

Aquí hay con certeza un planteamiento muy significativo, incluso con vistas a la problemática de la actualidad. Aquí podemos pres-

HORIZONTE



Husserl conoce que cada percepción singular o cada experiencia singular es condeterminada por un «patio» o «trasfondo»<sup>49</sup>: «Según el cambio de la determinación del contorno se modifica también la percepción misma... Cada vivencia influye en el patio (claro u obscuro) de las vivencias ulteriores»<sup>50</sup>. Husserl introduce en este sentido el concepto de horizonte. Significa con ello la totalidad de lo que resulta percibido o anticipado atemáticamente en el conocimiento singular temático. Así es propia de toda la experiencia una «estructura de horizonte»<sup>51</sup>, en cuanto ella es acompañada de un «saber previo» de contenidos o determinaciones ulteriores que no han llegado al hecho o no han llegado todavía temáticamente a él. «Este saber previo es indeterminado en cuanto a su contenido, o determinado imperfectamente, pero jamás es totalmente vacío»<sup>52</sup>, el desconocimiento es «siempre al mismo tiempo un modo de conocimiento»<sup>53</sup>. Toda experiencia tiene, como Husserl continúa distinguiendo, no sólo un horizonte «interno», en cuanto lo dado «prelude» a algo ulteriormente experimentable en él o por él, sino también un «horizonte externo», en cuanto indica, por encima de sí, un círculo de «objetos acompañantes»<sup>54</sup>, en cuya continuidad es experimentada y entendida y, finalmente, interpretada, la totalidad de objetos, es decir, la totalidad del «mundo» como «horizonte abierto de la espatiotemporalidad»<sup>55</sup>. Ya este estado de cosas es de gran importancia no sólo para la estructura de la experiencia, sino especialmente para lo que ocurre siempre en la intelección y se muestra — otra vez con palabras de Hegel — como «inmediatez mediata». Ya de ello resulta que tan poco como existe una subjetividad pura, amundana y ahistórica en el sentido moderno, no existe igualmente tampoco una objetividad pura, a saber, pensada



como libre de sujeto, comprender la cual sea el ideal y la finalidad de la ciencia moderna. Más bien están ambas incluidas en un acontecer abarcador, en el cual se realiza, sin embargo, aunque condicionados por el mundo y por la historia, el conocimiento y la intelección.

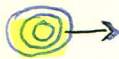
El desarrollo del pensamiento del mismo HUSSERL refleja de una manera aproximada, aunque totalmente independiente, el desarrollo histórico del problema que hemos señalado en tres tipos fundamentales. La instauración del pensamiento fenomenológico, principalmente en las *Investigaciones lógicas* es cercano a la manera de considerar criticocognoscitiva o objetivoanalítica, la cual parte del hecho inmediato de contenidos singulares. A esta forma de ver, bajo el lema «a las cosas mismas», han permanecido fieles muchos de los antiguos discípulos de Husserl, sin las reflexiones metodológicas del Husserl de la época tardía, ante todo sin colaborar en el giro trascendental que de ellas se deriva. Porque el mismo Husserl, principalmente en las *Ideas relativas a una fenomenología pura* es remitido del mero fenómeno considerado en sí a la acción de la pura conciencia, acción que constituye el objeto y le da sentido. La inmediatez del fenómeno se muestra ya como mediata por la pura subjetividad. Ello provoca la interrogación trascendental que conduce a Husserl a un «idealismo trascendental». Pero finalmente se muestra cada vez en forma más clara, principalmente en los escritos tardíos *Experiencia y juicio* y *La crisis de las ciencias europeas*, que el yo, o la conciencia, no puede ser comprendido o interpretado puramente en sí mismo, a saber, en inmediatez fenomenológica, sino únicamente en la totalidad concreta del horizonte de comprensión previo de «mi mundo» o del «mundo de vida» que precede de una interpretación científica.

Estapas de la Fenomenología de Husserl.



El aspecto más empírico-fenomenológico del horizonte en el sentido de relaciones anticipadas de alusión dentro de una totalidad de significado ha sido recogido — por Husserl — y ulteriormente desarrollado por Heidegger en *El ser y el tiempo*, cuando él intenta dilucidar el fenómeno de la «totalidad de naturaleza»<sup>56</sup> en el contexto de «ser en el mundo»<sup>57</sup>, a partir de cuya totalidad es entendida la «preocupación». Pero al mismo tiempo profundiza Heidegger el concepto de horizonte en sentido existencial-priorístico: el horizonte se convierte en un horizonte proyectado a priori en la autorrealización de la existencia. Ésta se proyecta cada vez su «poder ser» propio, esto es, su mundo como la totalidad de sus posibilidades de ser. En cuanto el proyecto del poder ser es un proyecto del futuro en cuanto «viene hacia mí», o sea que sucede en el tiempo, el horizonte proyectado muestra la «constitución de la temporalidad»: «La condición existencial-temporal de la posibilidad del mundo reside en el hecho de que la temporalidad como unidad extática tiene algo así como un horizonte»<sup>58</sup>. Este horizonte es el «mundo». Por esto «pertenece al ente, que es siempre su aquí, algo como un mundo abierto»<sup>59</sup>. Según esto, «mundo» no significa, como Heidegger desarrolla y completa en su obra *La esencia del fundamento*, ni la «totalidad de las cosas naturales» ni la «comunidad de los hombres»<sup>60</sup>, mucho menos una suma de entes, sino la totalidad del horizonte previamente proyectada. Así, el proyecto del mundo no hay que comprenderlo, por ejemplo, como un asentamiento del ente, sino como «capa del mundo proyectado sobre el ente. La capa previa posibilita que el ente se revele como tal. Este suceso de la capa que proyecta, donde el ser de la existencia se origina, es el «ser en el mundo»<sup>61</sup>.

Más tarde los acentos se desplazan, puesto que Heidegger — según su muy citado «viraje» — piensa cada vez más exclusivamente y más expresamente el «ser en sí». El centro de gravedad de su pensamiento se desplaza desde el hombre al ser. Ya no es el ser que es entendido a partir del hombre, sino el hombre a partir del ser. El ser ya no es proyecto de ser del hombre, sino que el hombre es proyectado por el ser, «que como proyección ha proyectado la esencia del hombre»<sup>62</sup>. Así tampoco el mundo no es ya proyección en el tiempo del «poder ser» humano, sino que es «la apertura del ser»<sup>63</sup>, «la iluminación del ser, en la que el hombre sale hacia fuera a partir de su esencia proyectada»<sup>64</sup>. El mundo tiene, por consiguiente, su origen en el ser que se revela y que se oculta, es decir, en un acontecimiento en el que el ser nos transmite o se nos aparta históricamente, se nos revela o se nos oculta. Pero este acontecer del ser es comprendido por el Heidegger de la época tardía cada vez más como un suceder lingüístico pensado histórico-ontológicamente<sup>65</sup>, puesto que la «iluminación del ser» ocurre en el lenguaje, en él se revela la «intelección del ser» y en él habla la «voz del ser». Estas afirmaciones, por míticas que resulten, aluden sin embargo al significativo fenómeno de que nuestro mundo, esto es, la totalidad de nuestro horizonte de intelección, a partir del cual es cada vez posible la intelección de lo singular, es siempre un «mundo lingüístico» determinado, a saber, un mundo lingüísticamente abierto, lingüísticamente interpretado, lingüísticamente mediado, y concretamente en un lenguaje determinado siempre, sobrevenido y convertido en histórico, en el que nosotros hemos crecido, en el que vivimos y pensamos, en el que se realiza toda nuestra intelección.



(Verde de la p. 34. Corbett.)

No es necesario seguir más de cerca la repercusión del concepto de mundo de Husserl y de Heidegger en la filosofía de la actualidad<sup>66</sup>, por ejemplo en la fenomenología de la percepción de M. Merleau-Ponty<sup>67</sup> o en vistas al problema de la intelección histórica en H.G. Gadamer<sup>68</sup>, a los que deberemos regresar. Más decisivo es el planteamiento de que el hombre se encuentra previamente siempre ya en su mundo como en la totalidad de un horizonte en el que él experimenta cada vez lo singular y lo entiende en su sentido, en el que también él se experimenta y se entiende a sí mismo. Con ello nos encontramos en medio de las cuestiones fundamentales de una hermenéutica y nos es dada la ulterior tarea de recoger la problemática objetiva en sí a partir del trasfondo histórico del problema mismo, para «entender» la «intelección» en su esencia y en su posibilidad, en sus estructuras y en sus condiciones.

Después de una introducción = histórica (lo que realiza Corbett, en el capítulo anterior);  
Haremos un análisis - sistemático de  
las Tendencias - hermenéuticas = actuales!

## IV<sup>o</sup> TENDENCIAS ACTUALES

- IV<sup>o</sup>. 1 Hermenéutica Metodica : Como lo formula p. 36
- IV<sup>o</sup>. 2 Hermenéutica Filosófica : primer decenio p. 59
- IV<sup>o</sup>. 3 Orientación Semántica = Paul Ricoeur p. 77
- IV<sup>o</sup>. 4 Orientación Estética = Hans Georg Gadamer p. 98  
2 Ontológica

Evolution Todorov

"Las morales de la historia"

Ed. Paidós - Barcelona, Buenos Aires, 1993 - (1991)

int: Resúmenes:  
morales y políticas

FRENTE A LOS OTROS

- 1. El conocimiento de los Otros
- 2. Nota sobre el cruce de Culturas

Es una continuación de "Nosotros y los Otros"

ENTRE NOSOTROS

- 1. La verdad de las interpretaciones  
manipulación y el cuencio  
la tolerancia y lo intolerable
- 2. Democracia y Desocracia
- 3. El debate de los valores
- 4. Trabajos modernos

Series

- 1) La conquista de América
- 2) Nosotros y los Otros
- 3) Las morales de la historia

T. Todorov: "Crítica de la crítica" Ed. Paidós Barcelona, Buenos Aires 1990

Bibliografía

T. Todorov: "Mikhaïl Bakhtine, Le principe-dialogue, Seuil, Paris 1981"

Barrès M.: "Scènes et doctrines du nationalisme", 2 vols 1925.

Aron Raymond: "Introduction à la philosophie de l'histoire", Gallimard 1981 Paris.

Gobineau J.A. (De): "Essai sur l'inégalité des races humaines", En: Oeuvres, Gallimard 1983

Herodote: "L'enquête", Gallimard Paris 1964

" " " Histoire des ouvrages des Savants - novembre 1704

Marcuse H. et al.: "Critique de la tolérance pure", Didier, Paris 1969.

Morou H.I.: "De la connaissance historique", Seuil 1960.

Popper K.: "La société ouverte et ses ennemis", 2 vols, Seuil Paris 1979 (en esp. Barcelona Paidós, 1982.)

Soljenitsin A.: "Le déclin du courage", Seuil, Paris 1979

Stoaurs Leo: "Droit naturel et histoire", Ed. Plon, Paris 1954

Taguieff P.A.: "La force du préjugé", Essais sur le racisme et ses doubles 20. La Découverte 1988 Paris.

Rorty R.: "Contingencia, ironía y solidaridad", Ed Paidós - Barcelona 1992



SANTIAGO-  
GUERVÓS:

IV.1.

Por qué un  
MÉTODO?ARTE - y - de  
COMPRENSIÓNI° La hermenéutica metódica

Comprensión y objetividad en las hermenéuticas

de F. Schleiermacher, W. Dilthey y E. Betti

La hermenéutica como disciplina auxiliar y técnica para la recta interpretación de textos de difícil comprensión, tanto en el ámbito de la teología (hermenéutica sacra), como en el de la filología (hermenéutica profana), comienza a convertirse, a partir de Schleiermacher, en una disciplina problemática al plantearse la pregunta por la posibilidad del proceso de la comprensión («problema hermenéutico»). Las implicaciones subjetivas del intérprete y el modo de ser del objeto (formas humanas de expresión) generan una serie de problemas epistemológicos y metódicos en el desarrollo del acto de comprensión, que exigían la elaboración de una teoría general de la interpretación como fundamento metodológico de las ciencias humanas. Partiendo del análisis del *Verstehen* (comprender), primero SCHLEIERMACHER, luego DILTHEY y recientemente BETTI, intentaron demostrar, dentro de una tradición común, la posibilidad de hacer de la «comprensión» un método adecuado para «reconstruir» lo que un autor ha experimentado o pensado a partir de formas significativas externas. El resultado de la aplicación de dicho método era la obtención de un conocimiento objetivamente válido capaz de otorgar a las ciencias humanas un rango de cientificidad.

A esta tradición hermenéutica se le ha dado el nombre de «hermenéutica metódica», por estar comprometida con el *deber ser* de la hermenéutica. Nuestro análisis se centrará fundamentalmente en aquellos aspectos cuya actualidad ha sido puesta hoy de relieve por la «Hermenéutica filosófica» en el ámbito de lo que se ha denominado «la disputa hermenéutica».

(arte de comprender)

A. LA HERMENEUTICA COMO «KUNSTLEHRE» DE LA  
COMPRENSION EN F. SCHLEIERMACHER

La hermenéutica de F. Schleiermacher (1768-1834), máximo exponente de la hermenéutica romántica, puede considerarse como el paradigma de toda una tradición, que se ha mantenido viva hasta nuestros días<sup>1</sup>, y como la vía de acceso a una generalización filosófica del *Verstehen* y a la universalización de la hermenéutica como dimensión fundamental de la filosofía<sup>2</sup>.

Schleiermacher había tomado conciencia, desde el principio, del giro que suponía su proyecto hermenéutico respecto a la hermenéutica anterior. La praxis de su actividad intelectual, especialmente su dedicación filosófica como traductor de las obras de Platón y sus estudios exegético-teológicos del Nuevo Testamento, determinan de forma concluyente la necesidad de suplir las deficiencias de los métodos particulares de ambas disciplinas por una *Allgemeine Hermeneutik* («hermenéutica general») capaz de preceptuar los principios generales y la metodología adecuada del recto comprender. «La hermenéutica como 'arte de comprender' (*Kunstlehre*) —dice en sus *Vorlesungen*—»

Introducción "Las ciencias, morales y políticas" **ZVETAN TODOROV** "Las morales de la modernidad"

Esta obra de "Cienc. Morales y Polít." de 1989 (Revolución francesa) es su obra más reciente

Términos → "ciencias sociales" - "ciencias humanas" -  
 = "Condorcet" es uno de los principios de la evolución de la especie. en el período y teórico del Estado.  
 = L. Condorcet adopta esa fórmula -

Tendencia que al estudio del hombre le da un carácter ajeno a la moral = darle a la psicología y loial, un carácter de "ciencia" = como las ciencias! = puramente descriptivo. (y no prescriptivo: evitar un discurso de tipo particular -) se libera de interferencias ideológicas! y reduce a sus propias reglas: la observación - empirice y el razonamiento lógico (p 10)!

Spinoza lo aplicó a la interpretación de la Biblia: buscar la verdad del texto y no con los métodos de las ciencias naturales! observar y razonando!  
 el objetivo es buscar la Verdad, no el Bien (no edificar!)!

Así casi todos se ayudaron. La razón = progresan más rápidamente; conduce a estados más prácticos; Israel a los "Estados", en la que resuenan los tellos!  
 Pero es dudoso que sean "más útiles". (cuanto más se liberan de ideologías)!

De todos modos esta "liberación" parece encontrar aquí (ciencias humanas) ciertas dificultades  
 = el caso de ideologías y de valores! Los principales oponentes son:

- Ej: Helvétius S. XVIII
- Condorcet S. XIX
- Robineau S. XIX a mitad
- Hipp. Taine: = los hechos, físicos o morales, siempre tienen causas
- Marc. Bloch S. XX, apoya una ciencia = "la misma"
- Marc. Bloch S. XX, apoya una ciencia = "la misma"

de empiristas = potencia enemigo de la verdad de la historia! "abandonar el viejo culto por centrismo del bien y del mal."

Parece que todos los grandes están de acuerdo!...  
 A pesar de todo la evolución "esperada" de las ciencias humanas, tarde en el tiempo.  
 No se logra vencer a la virtud y del vicio, como la superioridad que se temer.

¿ Ciencia e ideología = se han vuelto realmente "autónomas"?  
 O bien la ciencia ha desplazado la "otra" y se ha vuelto "dominante"?  
 ¿ Qué hicieron lo que liberaron o la condición de la "moral dominante" entonces?  
 Se quedaron "sin nada"? o bien "impusieron otra"?

¿ Impusieron como norma la NATURALEZA? (p 12)

mente tenemos una pluralidad de hermenéuticas especializadas»<sup>3</sup>.

Se inaugura de esta forma una hermenéutica centrada específicamente en el «acto de comprender», que se caracteriza como *Kunstlehre* o *Technik* de la comprensión: «La comprensión correcta de un discurso o un escrito es el resultado de un arte y exige consiguientemente una 'teoría del arte' (*Kunstlehre*) o técnica, que nosotros expresamos con el nombre de hermenéutica. Una tal teoría del arte se da solamente en la medida en que las prescripciones forman un sistema fundamentado en principios claros derivados de la naturaleza del pensamiento y del lenguaje»<sup>4</sup>.

Desde esta nueva perspectiva todo lo que se pueda convertir en objeto de interpretación pertenece a la hermenéutica; la cual es una y la misma aunque sean distintos sus objetivos. Por eso Schleiermacher delimita sólo a la hermenéutica lo que Erenesti llama *subtilitas intelligendi*, en el Prol. prg. 44 (de su *Institutio interpretis Novi Testamenti*)<sup>5</sup>, dice Schleiermacher en el primero de sus *Aphorismen*. Esta programática reducción de lo que Rambach<sup>6</sup> consideraba como los tres momentos de la hermenéutica —«*subtilitas intelligendi*» (comprender), «*subtilitas explicandi*» (explicar) y «*subtilitas aplicandi*» (aplicar)— significa al mismo tiempo una esencial unificación y una dilatación del campo de la hermenéutica.

La «comprensión» se considera ya desde el principio como un fenómeno autónomo particular, que está a la base de sus propias leyes, distinto del «explicar» (*erklären*), en el que se integran elementos «subjetivos» y «objetivos» dentro de un proceso unitario que es preciso elucidar. Para ello Schleiermacher intentará fundamentar su teoría desde la filosofía trascendental, que al decir de Dilthey, «trataba de marchar tras lo dado en la conciencia a una capacidad creadora»<sup>7</sup>, y desde la inmediatez del lenguaje, ya que «todo lo que se ha de presuponer y se ha de investigar en la hermenéutica es lenguaje»<sup>8</sup>.

Dada la pluralidad de sugerencias que suscita la obra hermenéutica de Schleiermacher y la falta de sistematización de su doctrina, limitaremos nuestro análisis a aquellos aspectos fundamentales que configuran los principios constitutivos y las peculiaridades metodológicas del llamado «arte de comprender» (*Kunst des Verstehen*).

1.—El ideal hermenéutico de la "reconstrucción" y los criterios metodológicos de la comprensión.

Para Schleiermacher la «comprensión» como «arte» no consiste simplemente en aplicar reglas a textos que son de difícil comprensión, sino más bien en una *reconstrucción* (*nach-construieren*), re-producción o re-experiencia del proceso mental constructivo que ha seguido un autor en su composición. Cada acto de comprensión se caracteriza, consiguientemente, como una *inversión* (*Umkehrung*) del acto creador<sup>9</sup>, o, como indica Gadamer, como una «re-construcción de una construcción» (*Nachkonstruktion einer Konstruktion*)<sup>10</sup>, en la que el que

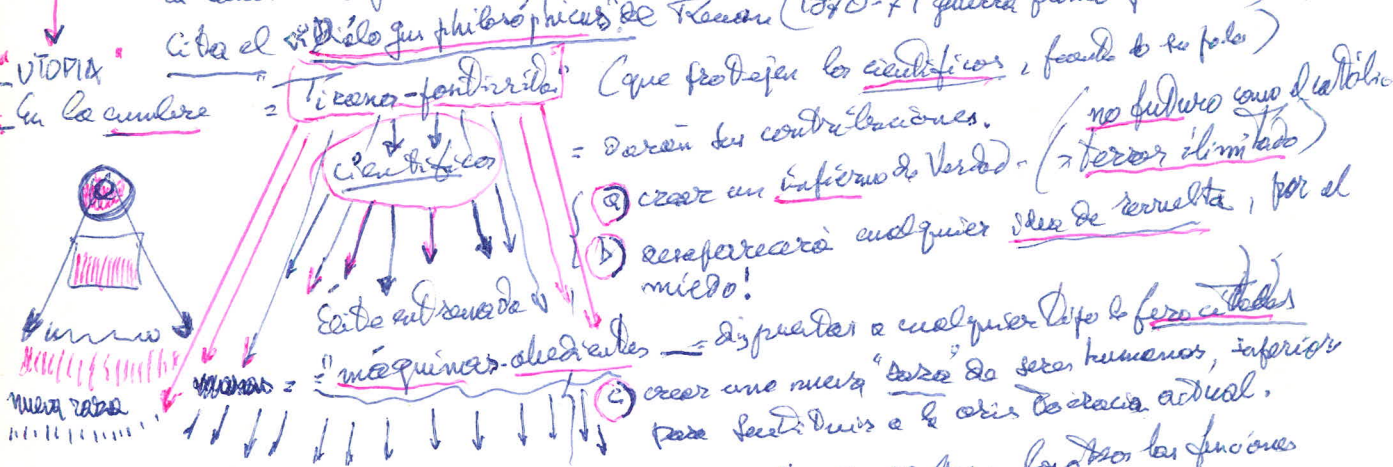
Rambach:  
tres momentos de  
le heru  
(1) Subtilitas  
intelligendi  
(2) Explicandi  
(3) Aplicandi

La "ciencia" decide lo que está bien y lo que está mal!

Con el conocimiento de la Verdad, se conforma el orden de la sociedad - Conociendo la verdad ya se determinan la moralidad! (Hadapp - caída sobre humanismo.)

La educación está { Conocimiento, y Moral - } hace depender la 2ª de la 1ª experiencia!  
preceptos y doctrinas obtienen sus créditos en la experiencia en lugar de determinarla (caída de la revolución)

Pensar = lo metafísico y la religión deben ser "reemplazados" por la ciencia!  
"la razón debe gobernar el mundo" - la "encarnación" es la ciencia!



Los científicos eliminarán los seres humanos "defectivos"; - desarrollar a los otros las funciones más útiles, productivas,  
(d) crear una "clase" nueva capaz de destruir cualquier enemigo. (la bomba atómica).  
Edad oscuras reinan con el "terror absoluto" = la vida de todos está en sus manos!

Pregunta: Sería conveniente? no quedaría?  
Cien años después los sabios han creado la "bomba" para destruir el planeta.  
El terror y la destrucción han alcanzado niveles sin precedentes! hoy!  
La producción de la super clase es la más problemática! (no da resultado)!  
Pero se ha establecido un "orden" medieval, para fundar una organización

clases  
blancos = soldados y marinos -  
amarillos = técnicos -  
negros = labrar la tierra!

Los blancos = "ARIOS" deberían ir eliminando a los "judaicos" por haber "traído" la "ciencia" a esta "mundo" -> Además introduciendo "sangre" noble, combatiendo los pueblos - Hitler lo intentó: logró algunas cosas.  
= hoy: se interrumpe, en la producción de los hijos - (China, Polonia)  
se destruyen propiedades genéticas para influir en el sexo?  
¿es conveniente? ?

La pregunta es: ¿"Se fuera posible" es conveniente? ?

comprende penetra a través de las estructuras expresivas lingüísticas (reconstrucción gramatical) en la vida mental del autor (reconstrucción técnica-psicológica). Desde este ideal modelico de la reconstrucción, en el que siempre entran en juego dos momentos que parecen contrapuestos (lo objetivo y lo subjetivo), se abre un camino polémico que atañe a los fundamentos epistemológicos de la hermenéutica. Para Schleiermacher, sin embargo, este principio tiene el rango de un ideal regulativo y no de principio absoluto. Así lo expresa categóricamente cuando dice que «no comprendo nada que no pueda concebir como necesario reconstruir», añadiendo a continuación que «la comprensión según esta máxima es una tarea infinita»<sup>11</sup>.

La «reconstrucción» y el carácter interno de inconclusión y provisionalidad que comporta se fundamenta en lo que se ha dado en llamar el principio del «círculo hermenéutico», que Schleiermacher interpreta en los siguientes términos: «Todo comprender lo individual está condicionado por la comprensión del todo». «Lo particular solamente se comprende mediante lo general». O como indica al final de su primer *Akademierede von 1928*, «todo lo individual solamente es comprendido por mediación del todo»<sup>12</sup>. De estos textos se infiere, que el círculo de la comprensión no es un «círculo vicioso», sino «aparente» (*scheinbar*), que se puede contemplar desde dos perspectivas: a) el todo se compone de partes, que deben ser comprendidas antes de que el intérprete pueda contemplar la totalidad; b) cada parte representa ella misma el todo, que se descompone a su vez en partes individuales. Trasladada esta estructura al plano de la composición tendríamos, que cada frase se relaciona con un discurso o escrito como la parte respecto al todo, así como cada discurso o escrito se relaciona en el mismo sentido con la vida del autor. Luego el principio estructural «todo-partes», que debe guiar la reconstrucción, es relativo: «La oposición relativa —dice Schleiermacher— de la comprensión de lo individual y el todo se manifiesta en la medida en que cada parte se comporta a su vez como un todo. Pero la meta sólo es alcanzable en la continuidad»<sup>13</sup>. Ahora bien, si la meta es alcanzable (reconstrucción ideal comprensión perfecta) el círculo es aparente y superable<sup>14</sup>.

Sobre el fundamento objetivo del círculo se eleva la pretensión metodológica del *Verstehen* y las pautas o criterios que conlleva. Distingue Schleiermacher lo que él llama «dos métodos» —comparativo (*comparative*) y adivinatorio (*divinatorisch*)— y «dos formas» de interpretación, gramatical y técnica (psicológica), con la peculiaridad de que cada uno de los métodos y cada forma de interpretación se condicionan mutuamente y se complementan estableciéndose una «polaridad» entre ellos. Ninguno existe sin el otro y ninguno de ellos tiene una preeminencia absoluta sobre el otro.

El método adivinatorio<sup>15</sup> se define como «intuición inmediata» (*Unmittelb(are) Anschauung*) y se caracteriza por la captación de la inmediatez del sentido, sólo posible entre espíritus afines a partir de un «sentimiento» (Gefühl) vivo. El método comparativo significa la refundición de la comprensión por una serie de conocimientos singulares, que son comparados y nos



z

99

Schleiermacher distingue

2 momentos:

- a) comparativo
- b) adivinatorio

2 Formas:

- a) gramatical
- b) técnica

Hacer depender la Ética de "resultados científicos", plantea ciertos problemas! obstrucción sexual  
 Ético: Sabe todo lo que existe en la naturaleza es bueno! Crueldad  
 viene a exaltar cosas que la humanidad ha exerado Violencia  
 y las justifican! agresividad

¿Por qué? Todo por qué  
 da preguntas no es todo de "Si la ciencia tiene el deber de dar las normas de conducta?  
 de "Se es verdadera ciencia! la que se ha citado?"

Hay "confusión" en la concepción de las relaciones: "ciencia - ética"?  
 o más "confusión" (auténtica) "acerca del "discurso científico"!  
 ¿Qué "verdades" produce la ciencia? - Son más bien "hipótesis" sobre el "mundo" (si son falsificables)! (= falsificabilidad)

En las ciencias: funcionamiento del mundo - (si son falsificables)!  
 Las mejores posiciones = a cada modo son "falsificadas" (= superadas) por nuevas aplicaciones!  
 Si una afirmación científica & valores o dogma, resulta que se ha "abandonado" & reemplazado  
 para entrar en una "moral" cualquiera = (diferente de las que se condenan pero no por ellos)

Aun suponiendo ser "verdadero" un "enunciado científico" → no hizo que autonomatizarse! ke  
de deriva, un precepto moral! (p. 16)

Las ciencias podrían encontrar algunas soluciones prácticas  
 pero es el "gobierno" (que es científico), es quien debe tomar las decisiones: cómo usar el dinero del país!  
 cómo orientar la conducta? es quien determina la investigación  
 El hecho de ser más fuerte, no autoriza oprimir a los débiles!!!  
 la culpa de actos morales!

energía nuclear!  
 control nuclear!  
 construcción de armas!  
 dominación política!

No se puede imponer a la "física", o a la biología, la culpa de actos morales!  
 Sino a las decisiones de quienes son responsables!!  
 Estas decisiones políticas - a veces se estenden detrás de la ciencia! (manifiesta)

Las ciencias deben deber ser controladas por la "moral"! (Aussel: La Crisis)  
 pero deben deber ser controladas por la "moral"! (Aussel: La Crisis)  
 Las ciencias deben deber ser controladas por la "moral"! (Aussel: La Crisis)

son DOS tipos de conocimiento! pero tienen mucho en común (p. 18)!  
 No podemos oponer unas a otras! no separarlas!!! Hombre pero sus objetos son distintos!  
 Son dos ciencias que deben ser precisas y rigurosas pero son distintas!  
 El "objeto" es el SER HUMANO (= que es común)  
 a ambas → pero su "campo específico" es DIFERENTE (= distinto)  
 Para estudiar el "hombre" científicamente hay que considerar  
otros aspectos humanos que no caen en la ciencia -! (naturalista)  
 La referencia: al bien, libertad, valores, no se puede apartar!  
 esta es una necesaria relación con la moral!

conducen a la comprensión detallada del todo. Es, por lo tanto, *mediato* pues «mediación es la comparación con la totalidad»<sup>16</sup>. En palabras de Schleiermacher: «El método adivinatorio es aquél que busca comprender inmediatamente lo individual, en cuanto que uno se transforma inmediatamente en el otro. El comparativo pone a lo que se ha de comprender como algo general y descubre luego lo peculiar comparándolo»<sup>17</sup>.

La nota característica de estos dos métodos es su complicación e inseparabilidad. La «adivinación» mantiene su seguridad mediante la comparación confirmada, de lo contrario podríamos entrar en el mundo de lo fantástico. Por su parte la comparación exige la «adivinación» porque aquella no conserva ninguna unidad. No obstante, lo que podríamos denominar, en términos heideggerianos, el «preproyecto» adivinatorio tiene una cierta precedencia como condición y guía respecto al método comparativo. Por un lado, se da un primer acceso a la comprensión a través del «sentimiento que debe suplir la totalidad»<sup>18</sup>; por otro lado, mediante el proceso comparativo, la comprensión se va enriqueciendo en su conjunto. Schleiermacher resume en su ya famosa fórmula el sentido de la reconstrucción como *Verstehen* con los dos momentos operativos (adivinatorio-subjetivo y comparativo-objetivo): «la reconstrucción histórica y adivinatoria, objetiva y subjetiva de un discurso dado»<sup>19</sup>.

Los dos métodos descritos tienen su aplicación concreta en las dos formas de interpretación antes mencionadas, que determinan la comprensión, como resultado, de una creación espiritual impresa en signos del lenguaje: «la interpretación gramatical, que es propiamente la objetiva, y la interpretación técnica, que es la subjetiva»<sup>20</sup>. La llamada *interpretación gramatical* está vinculada al sentido «objetivo» de las palabras e investiga las regularidades del lenguaje y las posibilidades de su forma de expresión. Presupone consecuentemente la participación de intérpretes y autor en un lenguaje común. Schleiermacher caracteriza a este primer modo de interpretación como un proceso esencialmente «negativo» y general, en cuanto que señala los límites de la reconstrucción. La llamada *interpretación técnica*<sup>21</sup>, más tarde denominada *psicológica*, intenta, por el contrario, captar «positivamente» la impronta individual y subjetiva en el uso de las palabras, es decir, comprender el valor significativo de lo dicho. Esta última se sitúa en la esfera del pensamiento, en el ámbito del proceso creador interno del autor.

Las dos formas de interpretación, juntamente con los dos métodos, tienen como tarea común la reconstrucción de la *unidad* de la obra, que se resuelve como unidad de lo general y lo particular, es decir, el lenguaje que es lo general, lo que es común y participable por el escritor y el lector<sup>22</sup> y lo peculiar de cada hombre. La reconstrucción o reproducción de esta unidad original es lo que determina esencialmente el rango de objetividad que confiere toda la hermenéutica de Schleiermacher. «Lo objetivo —dice R. Palmer— no es asignar motivos o causas a los sentimientos del autor (psicoanálisis) sino reconstruir el pensamiento mismo de otra persona a través de la interpretación de su discurso»<sup>23</sup>. De hecho la reconstrucción de la individualidad de un autor nunca puede proceder a través del aná-

Objetivo de este libro: (p 21)

- 1) "ilustrar" la relación entre hechos y valores → existe!
- 2) y precizarla → ¿cuál es? Para de los hechos, cosas
- 3) Relata algunas "historias" que suscitan preguntas acerca de la moral!

Cuando relata - historias ya contadas por otros (Contiene: "Nosotros y los Otros")  
 mira al frente!  
 Examina los "hechos", y relata desde otra perspectiva  
 es un "medo discurso" a parte, del de los historiadores.

Los capítulos siguen un Orden:

1. primera parte = estudio "relaciones" entre "culturas" - distancias → grupos étnicos, cultura de una cultura a otra  
 = INTER ETNICOS  
 Bulgaria, 2. con punto de América: (continuación de otros libros con un título)  
 Al final: te dirige hacia el "presente"!!

2. segunda parte = INTRA-ETNICOS  
 ENTRE NOSOTROS - cultura a dos naciones  
 "Verdad" con relaciones / ficción y la mentira  
 "Democracia" → con dos interpretaciones: "liberal" ← conservadores

PRIMERA PARTE

1. Bulgaria en Francia. (Ej: fenomenología!) descripción eidética.  
 Se pregunta si la visión de la cultura de un grupo desde dentro (miembros) es más correcta que desde fuera (extranjero) y ve como los Franceses han descrito a Bulgaria - de forma "Etnocéntrica", sin objetividad, sin interés.  
 Esto no significa que no puede haber un interés y una visión más correcta desde fuera.  
 - la exotopía } son ambas deficientes.  
 - la ingenua

II. POSTSCRIPTUM

2. el conocimiento de los Otros - Reflexión Método lógico =  
 Se pregunta si es posible? R/ = Hay dos tipos de visión: cerca para detalles.  
 La comprensión de una cultura extranjera "en un caso" lejos: para conocer el "hombre".  
 particular de la "hermenéutica"! - ¿Cómo se comprende al Otro?  
 Las diferencias - específicas "forman en marcha la obra" → yo-tu / yo-otros  
 constitutivas del proceso hermenéutico

¿Cómo se comprende al Otro? (p. 38)



lisis de causas, ya que el núcleo de la interpretación técnica, lo que la constituye básicamente es un elemento intuitivo por el que el intérprete «se transforma en el otro para captar su individualidad»<sup>24</sup>.

② La labor de la transposición como ideal de comprensión, —  
la labor de la "inversión" (Sich-hineinversetzen)  
como condición de la objetividad de la comprensión.

Si, como acabamos de ver, la hermenéutica de Schleiermacher se nucleariza en torno a la «reconstrucción» metodológica del proceso creativo, en orden a una comprensión más objetiva, este planteamiento se vuelve problemático cuando se trata de salvar la distancia espiritual y temporal que separa al que comprende y al objeto que se ha de comprender. La solución

El arte de acercarse al otro. —

de este problema, que determina, en parte, la dirección de la hermenéutica filosófica actual, recibe en Schleiermacher una respuesta de matices claramente psicologistas, al introducir como condición previa ideal del comprender la «equiparación» y «transposición» en el otro. «Antes de emplear el arte (del comprender) debe suceder —dice Schleiermacher— que uno se equipare al autor (Gleichsetzung mit dem Verfasser) tanto en el aspecto objetivo como en el subjetivo. En el aspecto objetivo a través del conocimiento del lenguaje, en el aspecto subjetivo a través del conocimiento de su vida interior y exterior»<sup>25</sup>.

Transposición: es equiparar el sujeto al del "otro" —  
modo = "psicología"

Tipos de equiparación

- 1. Equiparación exterior  
lengua  
conducta  
historia
- 2. Equiparación interior  
psicología

En esta exigencia, que será recogida más tarde por Dilthey como fundamento de su «psicología comprensiva», se pone de manifiesto la intención justificada de comprender al otro en su inmediatez, desde él mismo, es decir, en el contexto de su propio horizonte de comprensión, interpretando sus manifestaciones en el marco de su mundo conceptual y lingüístico. De ahí se sigue, que cuanto más prescinda yo de mí mismo y me equipare con el otro, cuanto más nos acerquemos (aunque nunca se logre plenamente) a la identidad, tanto más objetiva será la comprensión. Luego, a mayor identidad mayor comprensión, a mayor diferencia menor comprensión.

Esta «exigencia» de identidad, que la hermenéutica de Gadamer censura como un «obstáculo» para nuevas posibilidades de comprensión que surgen precisamente gracias a la diferencia y la distancia<sup>26</sup>, se fundamenta en Schleiermacher en la «congenialidad» y «simpatía» del género humano, que desarrolla su metafísica de la individualidad. Cada individualidad es una manifestación del vivir total, de ahí que el intérprete participe de una misma vida universal con el autor y que «cada uno lleve en sí un mínimo de cada uno de los demás»<sup>27</sup>, lo cual permite por vía de comparación y transposición el desarrollo de la comprensión «adivinatoria». El Verstehen sólo es posible sobre el fundamento de una identidad de «espíritus». Por tanto, la individualidad del intérprete y autor no se enfrentan como dos hechos incomparables y extraños, sino que «ambos —como dirá Dilthey— se han formado sobre la base de la naturaleza humana general, y con esto se hace posible la comunidad de los hombres en el discurso y la comprensión»<sup>28</sup>. Esto nos permite comprender desde nuestra propia autoconciencia no

# Metodología:

## A) Quién es el "otro"?

- 1) Diferentes de "notados" en el tiempo - se como un mundo completo a lo histórico.
- 2) Diferentes en el espacio, se usa el cual se comparado  
ej: { etnología = Lévi Strauss;  
          { orientalismo = estudio del mundo como. Mitos de Egipto.  
          etc...
- 3) Diferente en el "plano existencial"; el otro también es mi próximo,  
          "yo-otro", mi otro (Husserl.) -

Todas estas oposiciones hacen en marcha la "oposición", constitutiva del "proceso hermenéutico", entre "yo y el otro"!

Este problema ha tenido soluciones - dadas, pero que fueran "ser-fuera, sucesivas" de un "yo y mi mismo auto" (aunque tal movimiento implique "expropiación" = un "otro" = es un "otro" - movimiento progresivo hacia un ideal inmutable (= experiencia hermenéutica)! = Diferentes hermenéuticas que se complementan!

## B) El análisis:

(o experiencia = de comprensión) Señalar a foras sucesivas

### 1ª Fase: de la compañía

- = Comienza en la "asimilación" del "otro" como uno mismo!
- 1) Me interesa por una cultura lejana - de mí. Pero veo que ella estructurada, como la mía, lo ata! Todo de comprender es otra
  - 2) En el tiempo = en el pasado, no encuentro más que la figuración del presente mío.
  - 3) Hay un acto de percepción del "otro", y otros; de la apropiación de "lo mismo" => en varios "ejemplares". - el conocimiento se aviva que quantitativamente, no qualitativamente!
  - 4) No hay más que una identidad: la mía. Los elementos culturales del otro vienen a ser "elementos culturales míos" (conocidos.)

### 2ª Fase: de comprensión

- Comienza en una desaparición del "yo" con beneficio del otro!  
Hay diferentes modalidades para vivir esta fase.
- 1) Actitud científica = reproducir la cultura del otro con absoluta fidelidad: como si fuera mía! - conocer de historia, literatura de su presente, de la visión del mundo => reproducir las manifestaciones de mi identidad original, mi totalidad: ponerme que estoy en la objetividad.

sólo las palabras y gestos del otro, sino también su manera de ser. La conciencia común del género humano y la comunidad de experiencias humanas fundamentales constituyen para Schleiermacher, según la interpretación de Dilthey, la condición de posibilidad última de toda comprensión, que tiene que entender cada construcción del pensamiento como un momento vital en el nexo total de cada hombre.

Junto a esta exigencia de la «equiparación con el autor», se encuentra en Schleiermacher la fórmula que tanta relevancia adquirió en la hermenéutica moderna: «comprender a un autor mejor de lo que él mismo se había comprendido»<sup>29</sup>, que tomó de su herencia filosófica y filológica. Según Dilthey, este axioma del arte de la interpretación habría que contemplarlo como una consecuencia de la teoría de la creación inconsciente, pero sobre todo como «la finalidad última del método hermenéutico»<sup>30</sup>. De hecho, si para Schleiermacher la comprensión implica la reconstrucción de una producción, necesariamente aparecerán en dicho proceso aspectos que pudieron haber pasado desapercibidos para el autor original. Si convertimos en expres-

sas las condiciones que determinan el trasfondo atemático de lo dicho, si comprendemos las formas particulares en su nexo de relaciones, y si, además, comprendemos las palabras en sus cambios semánticos según el uso lingüístico, entonces podemos decir que comprendemos mejor de lo que él mismo se había comprendido. Sin embargo, lo verdaderamente significativo de esta máxima hermenéutica en el contexto del pensamiento de Schleiermacher es que, como dice Gadamer, «el lenguaje es un campo expresivo, y su primacía en el campo de la hermenéutica significa para Schleiermacher que, como intérprete, puede considerar sus textos como puros fenómenos de expresión al margen de sus pretensiones de verdad»<sup>31</sup>.

3. La relación de pensamiento y lenguaje en la hermenéutica.

Parece fuera de duda en la actualidad, después de la publicación de los manuscritos inéditos de Schleiermacher por H. Kimmerle, pertenecientes a la primera época<sup>32</sup>, que en el desarrollo y evolución de la hermenéutica de nuestro autor se da un progresivo desplazamiento desde una hermenéutica centrada fundamentalmente en el lenguaje a una hermenéutica en la que predomina la orientación psicológica.

En los *Aphorismen von 1805-1809* Schleiermacher propone ya una hermenéutica centrada en el lenguaje, cuyo fundamento filosófico no era otro que la concepción de una identidad «esencial e interna» entre pensamiento y lenguaje, idea y expresión<sup>33</sup>. Tanto es así que el «arte de comprender» se reducía en última instancia a una «comprensión del lenguaje», ya que el lenguaje aparece como lo dado en su inmediatez, mientras que la vida del autor siempre estaba mediada por el lenguaje. En el primer *Entwurf von 1809-10*, dice Schleiermacher a propósito de las formas de interpretación que «la interpretación gramatical aparece primero como la forma principal, luego viene

2) Actitud historiográfica: como crítico literario me identifico con el personaje - digo que talde a veces de mí, como él hablaría! sin acordar ni querer nada - Exploro las posibilidades de aparición de este, su vida

3) Actitud estética: Renuncio a mí yo para imitar al otro y dejarle todas las posibilidades - función que con él, no soy más que una sucesión de él -

4) No hay más que una identidad, pero es la fuga, del otro.

### 3ª Fase de la comprensión

- Consiste en dejar de ser la propia identidad, pero después de haber hecho todo lo posible para conocer al otro.

La exotopía, ya no es una barrera (etnicidad espacial, temporal, cultural)  
Se produce un nuevo conocimiento. - esta vez realmente, no solo cuando vivo

1) Estudiando la "otria" no pretendo "hacerlo hablar" sino entrar en diálogo entre ellos y yo.

2) Periclitó mis "categorías" - como tan elásticas, cuando los fugas.

3) Renuncio al prejuicio, que consiste en pensar que se puede acudir a "todo pre-judicio" - = pre-judicio, necesariamente como despues pero al eso mismo está el interés de mi interpretación = confronto "mis prejuicios" - con los de los otros!

4) Afirmo que toda interacción es (histórica, o étnica)! = esto determina nada por mí "perdurancia" espacio - temporal!  
Lo cual no contradice el interés de "conocer las cosas" más que en ellas mismas.  
Las completa! ...

5) La "dualidad" completa (doble cara del signo) la UNIDAD. El yo permanece diferente al otro.

### 4ª Fase de la comprensión

Consiste en separarse nuevamente de ti mismo (de mí yo) para de un modo NOVO

1) Ya no deseo ni  puedo identificarme con "el otro".  
Tampoco consigo identificarme con mí mismo!  
En este proceso, el conocimiento del otro depende de mi propia identidad

2) El conocimiento del otro determina a su vez el conocimiento de mí mismo

la técnica. La razón hay que buscarla en que, en definitiva, todo lo que se ha de presuponer y lo que se ha de investigar es lenguaje»<sup>34</sup>. Más adelante llega a decir incluso que «todo lo que puede ser tarea de la hermenéutica es momento de una frase»<sup>35</sup>.

De estas afirmaciones se puede deducir, que para el Schleiermacher de la primera época el objeto de la hermenéutica era el lenguaje, su tarea la comprensión del lenguaje y su método la reconstrucción de formas lingüísticas a través de la intuición inmediata y la comparación. De esta forma, la hermenéutica se circunscribía al problema humano del lenguaje, por una parte considerando al hombre como «órgano del lenguaje» y, por otra parte, considerando el lenguaje como «órgano del hombre»<sup>36</sup>. Ambas perspectivas juntas (objetiva y subjetiva) generaban la correcta comprensión de un texto o discurso mediante la interpretación gramatical y la interpretación técnica.

El factor decisivo del desplazamiento hacia una hermenéutica más psicológica, que, por otra parte, no implica un giro tan radical en el pensamiento de Schleiermacher, como a veces se ha interpretado, fue según Kimmerle<sup>37</sup> el abandono progresivo de la concepción de la identidad de pensamiento y lenguaje por razones estrictamente filosóficas. Schleiermacher se había propuesto como tarea filosófica establecer la mediación entre la interioridad propia de la filosofía especulativa trascendental y la exterioridad de la ciencia empírica. En otras palabras, la mediación entre razón y naturaleza. Suponiendo una discrepancia entre idealidad y manifestación externa, idea y expresión, ya no podía contemplarse un texto como manifestación directa de un proceso mental, sino como algo sometido a las exigencias empíricas del lenguaje.

En la introducción a su Die compendienartige Darstellung se puntualizaba ya que el pensamiento y el lenguaje se distinguen como la idea y el fenómeno (Erscheinung), de tal manera que la hermenéutica tendría como objeto el «poder reconocer qué pensamiento fundamenta un discurso dado»<sup>38</sup>. En sus últimas lecciones<sup>39</sup> también se pone ya de relieve que la teoría del comprender tendría que pertenecer al orden de la especulación y al orden de lo empírico. Este giro en el pensamiento de Schleiermacher tenía que tener consecuencias importantes en la metodología del Verstehen. Ahora se trataría de comprender cómo el pensamiento de un autor sufre modificaciones a través del lenguaje. Para ello sería necesario, entonces, conocer el estado objetivo en que se encuentra el lenguaje, previo al autor, y al mismo tiempo, conocer los presupuestos subjetivos de la vida y el pensamiento del autor. Desde esta nueva perspectiva la interpretación técnica quedaba enmarcada dentro de la interpretación psicológica, siguiendo el proceso de reconstrucción el siguiente itinerario: «Encontrar el principio germinativo, es decir, la unidad y dirección propia de la obra (tarea psicológica), luego la comprensión de la composición como realización objetiva, y a continuación, la comprensión de la 'meditación' como realización genética (ambas tareas de la

"verstehen" = comprender  
 "verstehen" = inteligencia

3) Memoria - el conocimiento de "E" transforma la identidad de este yo mismo y el proceso entero - puede volver a empezar?

- a) nuevo conocimiento del otro
- b) nuevo conocimiento de ti
- c) y así en adelante (p. 39)

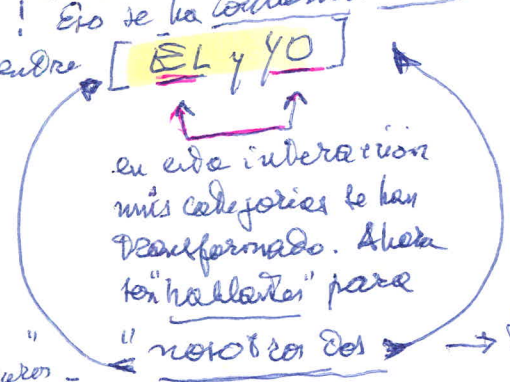
En el círculo hermenéutico: de la experiencia - factual

4) Carácter del movimiento circular  
No es indescriptible = a pesar de que llegue a un fin muerto o TOTAL  
Este movimiento posee una DIRECCION PRECISA  
Tiende hacia un IDEAL (= Husserl; Vienna lecture)

(p. 39)

Resultados  
"En mucho tiempo me he asimilado a una cultura extranjera - y he tomado conciencia de mi identidad"  
Al mismo tiempo esta la pone en movimiento (la identidad)  
No puedo conservar mis prejuicios de un modo constante, aunque no pretenda quitarlos "ya no son los mismos" = hea sido substituidos!  
= Mi identidad se mantiene como "auto-transparente" = neutralizada (en equilibrio) me leo adre comillas.

- la oposición "dentro - fuera" ya no es pertinente!  
"El límite del "Otro", quien a su vez "realiza mi descripción" = no permanece - sin cambio! Eso se ha convertido en un "ESPACIO de entendimiento".  
"posible" → entre [ EL y YO ]



y hasta para "otros" - "no otros" del "para otros"!  
Lo "universalizado" que creía haber perdido se ha recuperado - "en otra parte" - [no en el objeto] sino en el proyecto!  
Es la experiencia hermenéutica = una experiencia múltiple y variable - en situaciones infinitamente diversas!

interpretación técnica). Por fin, encontrar las ideas adyacentes como efecto continuado de la vida en general (tarea psicológica)»<sup>40</sup>. Por lo tanto, la interpretación psicológica hace posible la reconstrucción adecuada de todo acto creador, teniendo siempre en cuenta la transposición y equiparación previa con el autor.

La dirección psicologista de la hermenéutica de Schleiermacher fue la que realmente pervivió en sus discípulos y seguidores, especialmente en Dilthey, en parte por la tendencia de su época, y en parte porque desconocía los trabajos de Schleiermacher sobre hermenéutica de su primera época. Interpretar la hermenéutica de Schleiermacher desde Dilthey sería por lo tanto una reducción. Interpretar la hermenéutica de Dilthey desde Schleiermacher, por el contrario, significa enriquecer y ampliar el ámbito de posibilidades de la hermenéutica.

→ **B. LA HERMENEUTICA Y EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACION DE LAS GEISTESWISSENSCHAFTEN EN W. DILTHEY.**

La teoría del Verstehen en W. Dilthey (1833-1911) ocupa una posición central dentro de la historia de la hermenéutica contemporánea. Sin la elaboración, por su parte, de la «Historia de la Hermenéutica» difícilmente hubiera alcanzado la hermenéutica de Schleiermacher el rango de «paradigma» en la hermenéutica metódica<sup>41</sup>. Sin sus denodados esfuerzos epistemológicos por hacer del Verstehen el fundamento de todas las ciencias que conciernen a las acciones humanas y el fundamento de la realidad socio-histórica, el proyecto de Heidegger de una «hermenéutica existencial» tal vez no hubiera sido posible<sup>42</sup>. Sin su tentativa de fundamentar las llamadas Geisteswissenschaften, en clara oposición a la metafísica y al idealismo especulativo, tampoco hubieran sido posibles las múltiples sugerencias de una hermenéutica filosófica como la de H. G. Gadamer<sup>43</sup>. La hermenéutica de Dilthey es, por lo tanto, un paso obligado en el estudio de cualquier tendencia hermenéutica.

El punto de partida de la hermenéutica de Dilthey hay que enmarcarlo, como ya se ha dicho, dentro del paradigma de la teoría de la comprensión de Schleiermacher, de donde toma los principios a partir de los cuales plantea la pregunta metodológica sobre «la posibilidad de una interpretación universalmente válida» que justifique, como ciencia, el conocimiento objetivo de los objetos formales de las ciencias del espíritu. Tampoco hay que olvidar que en Dilthey confluyen dos grandes tradiciones que tienen gran importancia en sus planteamientos hermenéuticos: el positivismo y el realismo empírico anglo-francés, por una parte, y el idealismo alemán, por otra<sup>44</sup>. La tradición metafísica, por su parte, estaba incapacitada, a juicio de Dilthey, para fundamentar con «validez universal» las ciencias del espíritu, entre otras razones, porque no podía ofrecer una explicación del individuo basada en la experiencia<sup>45</sup>. El positivismo (Comte y Mill) tampoco podía servir explícitamente para una fundamentación «original» en la ciencia natural<sup>46</sup>. Sólo la *experiencia concreta* como experiencia vivida y experiencia histórica, y no la especulación, podía ser, en cuanto algo dado, el punto de partida para la fundamentación de las ciencias del espíritu y, consecuentemente, de la hermenéutica.

geist = espíritu  
Wis... = ciencia

Preguntas: Permanecen el sentimiento irreducibles?  
especificidades - incomunicables?

→ Reflexión de Today: No  
causal que lo tengamos su precio - conseguimos comunicarnos -  
"Yo diría = Si" → A pesar de nuestra actividad y especificidad y disponibilidad de  
tiempo queda algo más allí de una posibilidad de comprensión o  
para lo grac - "Entendimiento" de un Ser Otro ser !  
de una Cultura e Otra Cultura!

[ El desacuerdo cae por su propio peso (p. 40) = Las "cosas" no son universales  
A hora existe el "entendimiento" ! - queda "el" for explicar !  
= Pero los conceptos  pueden ser  
lo son generalmente.

No con fundir "conceptos" con "cosas" para que permanezca abierta la vía de la  
busqueda de un sentido COMÚN. (p. 40) lo más adherido posible a la  
singularidad única = de cada cultura en particular!

Es una muy buen metodología y muy temperante a la Med. Va de Husserl -  
Es un fenomenólogo  
en este caso no trata de interpretar = textos, si no hechos reales (Herm. Tschald)

III La conquista de vida por los As Te cas = p. 41 -

Adi ra los por conceptos de conquista - el esp añol (s. xv) el modo de los As Te cas y su oposita  
El de entendimiento de América tiene edo de excepcional: 1) De culturas completamente  
extrañas la una a la otra 2) De defecto llegan a contacto

y esto parece un verdadero encuentro de culturas ! en América la conquista  
en Europa comienza la historia moderna

Los demás contactos se habían definitivo poco a poco ... esto que de defecto y total.  
Es un caso único

Ambas culturas produjeron Escritos !  
En Europa para comprender al Otro  
En América (As Te cas) para recordar los

valores = múltiples antecedentes usos "de de -fuera",

- Cita con textos
- a) Recopilados Por Sahagún y Durán
  - b) Muchos Cameros = la frontera de Cordoba por Tehuacan
  - c) El codice Francisco (Mexico)
  - d) El codice Aubin
  - e) Los Anales de los As Te cas



mentación de la hermenéutica como base metodológica de dichas ciencias.

Si, además, tenemos en cuenta que la realidad es concebida por Dilthey en su más alta expresión como *Vida*, «más allá de la cual nuestro pensamiento no puede ir»<sup>47</sup>, las ciencias del espíritu tendrán su punto de unión común, tanto en razón del método como del objeto, en la vida, la cual se trata de *comprender*. Consecuentemente su fundamentación habrá que buscarla en la «estructura» del *Verstehen* y de las «expresiones de vida»; primero, a través de la elaboración de una *psicología* descriptiva, segundo a través de una *hermenéutica* concebida históricamente. En otras palabras: se ha de mostrar primero, cómo esa vida se ilumina desde su mismo interior mediante el «autoconocimiento» (*Selbstbesinnung*). Pero cuando la vida es la vida histórica, que se individualiza y determina específicamente, se impone como necesaria la hermenéutica, la comprensión de la vida psíquica ajena. «Hay que plantear primariamente —dice Dilthey en el fragmento *Der Fortgang über Kant*— la cuestión epistemológica en todo el ámbito del autoconocimiento y de las operaciones hermenéuticas. Ella es la que se nos da de modo originario y primordial... Nuestro comienzo tiene que legitimarse por el hecho de que lo primero que se nos da somos nosotros mismos, de un modo inmediato; pero luego, lo que entendemos a través de nosotros mismos son los demás hombres»<sup>48</sup>.

1. El problema de la fundamentación de las <sup>Espejita</sup> *Geisteswissenschaften*: de la psicología a la hermenéutica.

La respuesta al problema de la fundamentación de las ciencias del espíritu parte de una drástica dicotomía entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu; 1) por razón de su *objeto* el mundo de los hechos físicos y el mundo de los hechos espirituales (*geistige Tatsache*); 2) por razón de su *forma de experiencia* —experiencia interna y experiencia externa—, y 3) por razón del *modo de proceder* (método). Esta última distinción es fundamental, pues a tenor de los distintos objetos se distinguen dos métodos que Dilthey determina siguiendo la terminología de Droysen<sup>49</sup>: «las ciencias de la naturaleza explican (*erklären*), las ciencias del espíritu comprenden (*verstehen*)»<sup>50</sup>. Con estos dos conceptos se expresa el dualismo introducido por Dilthey en las ciencias. *Erklären*, es el método que utilizan las ciencias de la naturaleza buscando razones explicativas e hipotéticas de los fenómenos; contemplando lo individual como medio para llegar a lo universal sin considerar las relaciones teleológicas; formalizando y cuantificando los resultados mediante la exactitud de la matemática. *Verstehen* es el modo de proceder propio de las ciencias del espíritu, en las que hasta en las proposiciones más abstractas del pensamiento todo es vivencia y comprensión. Mediante este método se puede captar la entidad individual, partiendo de la plenitud de la propia vivencia, así como el significado, el valor y la finalidad de los «hechos espirituales» (históricos y culturales). «El *Verstehen* e interpretar —dice Dilthey— es el método que llena el ámbito de las ciencias del espíritu. Todas las funciones se unen en él. Contiene todas las verdades científico-espirituales.

# Como describen?

## No Anuncios premonitores.

R/ No empiezan por la llegada si no con las profecias = los anuncios que lo preceden  
Códice de Florencia (adregados por Salazar)

Enumeraron: Cometas

Trayor

Qui fejóro con diadema, qui nales con dos calares

Un incendio

El barbotico de las aguas del lago, una extrana voz de mujer

Códice Aubin = Reseña de una corriente de piedras

y otras...

También hay profecias: Un borracho (Códice de Florencia) anuncia: Nunca más entrará México! (Tetzlacatli?)

Muñor Comargo... Sabian que una hombre blanco hablado, con las uñas encarnadas, como lat de mundo.

Códice de Texcoco (Nerokualpelli) predice la llegada.

Una piedra ferada que no fadían mona, y por su cuenta luego se gora a su hijo  
el sentido "Haced saber a Moctesuma que su fader se acaba"

- Esto relato ocupan la mitad de las crónicas!

- La historia del campetino sepiado por una aguilá! = Su fador va a su fin.

- Obsa = los que selean con gornes de los afreates...

- El mismo Moctesuma profetiza | = seremos matado por este dioses  
los que sabrán van serán a la vez tupe!

Se pregunta: ¿Son "profecias" - redrosfecciones? --

R/ No importa lo que contienen en "Oso tipo de Verdad"  
Los sacerdotes son descendientes de principes - su maldad está muy cerca  
a la de Moctesuma y su tiempo: Alas barcan los tiempos - premonitores!  
Vea: fugurda y los guerreros de Africa! Odraco! Santo Grial!

## Que hay?

un retraso del acontecimiento! Solo puede producirse lo que "ha sido anunciado!"

La concepción del tiempo está en "no-lineal" (cíclico)

Solo lo anunciado es creible (= Kothmes Mayas = Kilam Babai.)

Esta endorpedación se ya por "un acto de devoción".

Esta mentalidad la ilustra Moctesuma - cuando para conocer quienes son los españoles y de donde vienen hace preguntas en secreto a "Indios firmianos?"

Nadie sabe sobre Requena

Recurre a los fundadores ante sus futuras - y nada

Solo un viejo de Kothmillo - entre figuras muy parecidas pero sobre aguilas! (no caballos)

En cada parte el *Verstehen* abre un mundo»<sup>51</sup>. Más aún, en la comprensión encuentra también el hombre el camino hacia sí mismo, hacia su propia autognosis, pero asimismo en la comprensión se realiza la vida histórica: «Allí donde ha transcurrido vida y es comprendida tenemos historia»<sup>52</sup>.

Delimitados los métodos, Dilthey se propone como tarea la construcción de una fundamentación epistemológica para las ciencias del espíritu. Para ello nada mejor que asumir el problema propuesto por Kant sobre la validez del conocimiento en las ciencias de la naturaleza y transferirlo al ámbito de las ciencias históricas. De este modo, como indica Gómez-Heras, «queda reactualizado el problema metodológico y epistemológico»<sup>53</sup> al desarrollar una *crítica de la razón histórica*. Sólo así, dirá Dilthey, podremos cerciorarnos de la «capacidad del hombre para poder conocerse a sí mismo, a la sociedad, y a la historia creada por él»<sup>54</sup>. Ahora bien, puesto que la experiencia histórica se distingue fundamentalmente de la experiencia científico-natural, —*primero*, porque la relación sujeto-objeto en la ciencia histórica es congenial, y *segundo*, porque la experiencia del individuo está preñada de historicidad— la argumentación transcendental kantiana debía ser sustituída por el análisis de las estructuras psicológicas y la función constitutiva del objeto por parte del entendimiento por las «referencias vitales» (*Lebensbezüge*). De tal manera que la pregunta fundamental de «cómo se eleva la experiencia del individuo y su conocimiento a experiencia histórica»<sup>55</sup> encontrará una respuesta en la *psicología*, cuyo objeto es lo dado en la vida anímica. «Sólo en la experiencia interna, —argumenta Dilthey— en los hechos de conciencia, encontré un punto seguro donde anclar mi pensamiento... Toda ciencia es ciencia de la experiencia, pero toda experiencia encuentra su nexo original, y la validez que éste le preste, en las condiciones de nuestra conciencia... Designamos este punto como epistemológico»<sup>56</sup>. Este punto de partida también es vinculante respecto a la hermenéutica, ya que, como indica claramente W. Schultz, «ambos caminos, el psicológico y el hermenéutico, ponen de manifiesto el reconocimiento de la experiencia como fundamento de la ciencia»<sup>57</sup>.

→ a) La concepción psicológica del "Verstehen". = comprensión

Dilthey sistematiza sus ideas en torno a la psicología, como ciencia fundamental, en *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894), recurriendo a la preocupación romántica por la experiencia vivida. Definiendo la psicología en términos de «análisis y descripción de un nexo (*Zusammenhang*) que se nos da siempre de modo originario, como la vida misma»<sup>58</sup>, se determina a partir de dicho análisis «la validez universal, la verdad y la realidad»<sup>59</sup>. Consecuentemente, los hechos históricos se comprenderán a través de los hechos que el análisis psicológico descubre; los conceptos fundamentales de la historia dependen de los conceptos y principios que la psicología elabora; en definitiva, la garantía última y fundamento de cualquier verdad particular se encontrará en la estructura psíquica.

Con eso se confirma que fueron perdidos...

## 2. La Legada (745)

p 62 Nota metodológica sobre el conocimiento del Otro (foto copia)

Las reacciones de Modigliani

Las defensas internas

El enfrentamiento

El estado de la cultura

Cada uno de ellos analiza un contexto histórico - (coedición fenomenológica)  
para ver "lo que sucede" = el logro que tiene: la lucha, el porqué de la lucha  
la interpretación, las acciones, el ideal de vida según cada uno.

III  
La conquista crítica por los franceses  
Después de una lectura sobre el debate < Bernheim & la cultura >  
ambos terminan justificando la conquista (de la...)  
Estudio 2: interpretaciones francesas  
Justificar el derecho de estado  
Justificar el derecho de individuo

### De los franceses por su revista:

a) Montaigne - (con esta evolución de fuentes primarias)  
Evalúa las características de la conquista (por los franceses) sobre el  
texto de Gomara: "tolerancia generalizada", no existe el debate  
Crítica los excesos -

Vanderquien - En pensamiento y lugares de esta juicio de la  
conquista = Lo ve como el "derecho universal" del hombre.  
Tiene doble "posición" -

- a) Por un lado está en favor del relativismo cultural, el respeto de  
derechos de cada uno a su cultura según el
- b) Por otro lado habla del universalismo  
derechos de cada hombre...

Pastora es último - que ha sido muy apreciado - pero por ella cuando terreno

46

Desde el punto de vista de una teoría de la comprensión parece obvio que la psicología le ofrecía metódicamente, en primer lugar, la ventaja de hacer posible y determinar la interpretación de lo singular a partir de la captación de la totalidad y, en segundo lugar, disponer del nexo anímico de un modo inmediato, vivo, como realidad vivida. De ahí que la *vivencia* (*Erlebnis*)<sup>60</sup> de esa realidad vivida «se halle en la base de toda captación de hechos espirituales, históricos y sociales» y constituya «la condición unitaria de la vida y del conocimiento»<sup>61</sup>.

La vivencia para Dilthey tiene el rango de experiencia origi-

46

na, pues no se puede ir más allá. Además en cuanto conexión estructural, siempre se nos da como tal. «No es —como señala Riedel— un concepto psíquico cualquiera o, incluso, un concepto estético, sino que es desde el principio un concepto transcendental que constituye toda la amplitud de la experiencia, el 'punto fijo' que posibilita el acceso al conocimiento»<sup>62</sup>. De ahí el carácter de *inmediatez* de la vivencia, y la exclusión de la reflexividad, pues no se distingue entre acto y contenido. Además forma una *unidad vital* psicofísica que connota la totalidad de nuestro ser en una conexión de todos los elementos<sup>63</sup>.

El problema que le podía plantear a Dilthey el cómo transcender la inmanencia de la conciencia lo resuelve mediante el concepto de *nexo estructural* (*Strukturzusammenhang*), mediante el cual se establece la correlación del yo con el mundo objetivo. Sobre esta base, Dilthey creyó encontrar el fundamento de las ciencias del espíritu en la medida en que mostraba cómo es posible el comprender histórico y cómo es posible el tránsito al conocimiento de los otros. «Por lo mismo que nos percatamos íntimamente de esta conexión estructural... por eso comprendemos la vida de los hombres, la historia, todas las profundidades y simas de lo humano»<sup>64</sup>. Sin embargo, seguía siendo problemático la justificación y legitimación del paso de la construcción de un nexo propio en la experiencia vital del individuo a un nexo histórico que no es vivido ni experimentado por individuo alguno. Dicho en otras palabras, se trata del desplazamiento de una fundamentación psicológica de las ciencias del espíritu a una fundamentación hermenéutica de las mismas, de una consideración psicológica de la vida y sus procesos a un planteamiento hermenéutico. En ambos casos, no obstante, el *Grundkörper* sigue siendo el individuo y su vivencia. En el primero como experiencia interior, en el segundo como experiencia objetivada.

b) El giro objetivo hacia la hermenéutica.

El pensamiento de Dilthey experimentó un giro importante a partir de la publicación de *Aufbau der geistlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1918), en donde intenta describir la constitución del mundo histórico y justificar cómo su conocimiento adquiere valor objetivo y significación universal. La fundamentación psicológica ya no se considera como algo definitivo, ni como ciencia fundamental de las ciencias del espíritu, al haber dejado sin solucionar cuestiones fundamentales como la fundamentación de un saber universal basado en la

## V Las mejores causas y las mejores razones

Estudia la posición en favor y en contra del colonialismo y su especie!  
Contrafrase Paul Leroy-Beaulieu → defiende la colonización con todos los argumentos de superioridad.

Aimé Césaire (1955) Discurso sobre colonialismo.  
En contra de eso

Franz Fanon (f. 85) (fotocopia) En contra del colonialismo con la misma medida de violencia!

Termina diciendo Fanon que no hay que imitar a Europa.

Pero Europa es compleja - ha defendido a veces por fuerza etc. por violencia

"hay una sombra victoriosa del colonialismo y de la ideología sobre sus adversarios y frente que ellos han decidido adorar los mismos demonios que ellos!"

VI

"El viaje y la realidad"   
↳ viaje geográfico  
↳ viaje espiritual

Estudia el carácter y el subterfugio de los conceptos de viaje - y su especie!

VII Notas sobre el cruce de culturas - (Reflexión mas especulativa) -

Estudia la doble visión en el encuentro de culturas   
↳ uno  
↳ otro

Todo el momento parece que todo lo han hecho de acuerdo sobre un solo ideal: el respeto mutuo, el diálogo, la paz - la coexistencia

Pero esto no es real! ni efectivo

Qué nos queda?

R/ 1. El ideal queda abstracto, inútil si no se relaciona con el caso concreto

2. El acuerdo es más aparente que real!

(p. 103)

observación interior. El mismo Dilthey considera ahora un «error» «comenzar nuestro conocimiento (*Wissen*) desde este aspecto interno de la vida psíquica por la psicología»<sup>65</sup>. Un poco más adelante añade que «la comprensión es la vuelta, a partir de una estructura y de una regularidad, a la forma de espíritu que les corresponde»<sup>66</sup>.

El giro que experimenta la teoría de la comprensión en Dilthey está estrechamente relacionado con la filosofía del «espíritu objetivo» de Hegel. Como dice Pöggeler, «ahora no se refiere solamente a Schleiermacher y a la escuela histórica sino a Hegel, y sitúa junto al concepto de vida el concepto de espíritu que se objetiva»<sup>67</sup>. También se suele explicar este giro objetivo por el ambiente antipsicologista de la época, debido especialmente el influjo del neokantismo (Windelband y Rickert) y a las *Investigaciones Lógicas* de Husserl. Es posible que Dilthey, para eludir ciertos reproches, intentase abordar ahora el problema de la comprensión y de la fundamentación de las ciencias del espíritu no ya desde la subjetividad sino desde la objetividad de la vida, resultándole sumamente productivo el concepto hegeliano.

Dilthey piensa el «espíritu objetivo» como el *producto* de algo que resulta de la actividad humana y que consiste, en última

instancia, en la *objetivación de la vida* que abarca no sólo al individuo sino a las comunidades en general. Constituye en términos generales el «reino exterior del espíritu»<sup>68</sup> y su función será el hacer posible la visión del ser de lo histórico. Ahora bien, como la vida es la garantía a la que podemos aspirar para nuestro saber, el «espíritu objetivo» determina el objeto de nuestro saber en las ciencias del espíritu. Consiguientemente, no es la vivencia directamente el objeto de dichas ciencias, sino las «manifestaciones de vida» (*Lebensäußerungen*), en cuanto «expresión» (Ausdruck) de algo interior. Y si el método se ha de adecuar a las peculiaridades del objeto, el método específico de las ciencias del espíritu no será otro que el método interpretativo o comprensivo, es decir, la *hermenéutica*, entendida como «teoría del arte (*Kunstlehre*) de comprender las manifestaciones de vida fijadas por escrito»<sup>69</sup>.

Las razones que avalan el carácter fundante de la hermenéutica se pueden concretizar en los siguientes puntos: 1) «las manifestaciones de vida fijadas por escrito» garantizan un grado contrastable de objetividad; 2) permiten la revisión constante del significado; 3) se sustraen al engaño posible de las demás manifestaciones de vida; 4) en el mundo de la historia estamos continuamente abocados al manejo de vestigios humanos escritos. Todo ello determina la posibilidad de una interpretación universalmente válida y la objetividad de estas ciencias.

El hecho de que Dilthey se incline por la hermenéutica como ciencia fundadora de las ciencias del espíritu en la última época de su vida, no nos permite establecer una separación radical entre psicología y hermenéutica. Ambos planteamientos se interfieren. Podemos decir con E. Imaz, que nos encontramos con dos aspectos de un mismo problema: el epistemológico y el metodológico. Ni la psicología se puede sustraer

Partiendo del caso de Bulgaria que a su vez personalizado de  
distintos casos nuevos que enlacen el problema de relaciones entre cultura

Estudia p. 109 la identidad  $\left\{ \begin{array}{l} \text{con identidad, es lo que es} \\ \text{diferente} \end{array} \right.$   $\left\{ \begin{array}{l} \text{común} \\ \text{diferente} \end{array} \right.$

De consejos para una "política - intercultural"

Cita a Gellner como una solución p. 114

Todos los extremos conducen a situaciones de ruptura ... buscar los documentos p. 116

## SEGUNDA PARTE

"Entre - Nosotros"

I

Ficción y Realidad

Contraponer los dos conceptos formados en el contenido de la teoría o discurso  
Como a la teoría?  $\rightarrow$  ficción?  
 $\rightarrow$  Realidad?

Analiza algunos libros para ver si describen una realidad o son de ficción  
Entre ellos los libros de América Veracruz sobre el "Mundo - Novas."  
y concluye con la "aparición" de tiempo!

II

POSTSCRIPTUM: "La Verdad de las Interpretaciones."

### METODOLOGIA

Realde la distinción entre

Verdad de adecuación = adecuación ecológica  
existencia y limitada  
Verdad de revelación (Heidegger)  $\rightarrow$  A gestión -  
progresiva y aproximada.

para caracterizar el "trabajo de  
interpretación".

"Interpretación" es un texto  $\rightarrow$  interpretante que nombra el sentido de "otro texto". (interpretado).

Divide la materia de textos en dos  $\rightarrow$  activos (documentales que reportan fenómenos de un contexto)  
 $\rightarrow$  no-activos (novelas, ficciones...)

2. Mientras la distinción, entre identificación e identificación ("Reconocer: Tiempo y Narración I-II)  
se refiere a la relación entre el texto - y el mundo.  
 $\rightarrow$  La distinción: adecuación = relación se refiere a la relación  $\left\{ \begin{array}{l} \text{"texto" y el} \\ \text{mundo} \end{array} \right.$



a las necesidades epistemológicas de la comprensión de las diversas expresiones de vida, ni la hermenéutica deja de tener su fundamento último en la vivencia<sup>70</sup>. Esta interdependencia se refleja claramente en el análisis de Dilthey sobre la naturaleza del «Verstehen».

2. La naturaleza del "Verstehen".

La respuesta a la pregunta por la naturaleza de la «comprensión» la sintetiza conceptualmente Dilthey en lo que podríamos denominar la tríada constitutiva del proceso hermenéutico: «Tenemos que la conexión de vivencia (*Erlebnis*), expresión (*Ausdruck*) y comprensión (*Verstehen*) constituye el método propio por el que se nos da lo humano como objeto de las ciencias del espíritu»<sup>71</sup>. Pero todavía es más explícito cuando afirma que «las ciencias del espíritu se fundamentan en esta conexión de vida, expresión y comprensión»<sup>72</sup>. Con esta breve fórmula Dilthey cree haber conseguido: en primer lugar, un criterio adecuado para la demarcación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, en la medida en que una ciencia pertenece a las ciencias del espíritu sólo cuando su objeto nos es accesible por medio de la actitud fundada en la conexión de vida, expresión y comprensión»<sup>73</sup>; en segundo lugar, la justificación del saber objetivo acerca del mundo histórico; y por último, como Indlea Pöggeler, «el fundamento sobre el que se proyecta la hermenéutica como análisis del comprender»<sup>74</sup>.

Un análisis pormenorizado de la fórmula en cuestión tiene que partir necesariamente de la pregunta por las relaciones entre vivencia y comprensión. Las expresiones y manifestaciones de vida al convertirse en algo comprendido por nosotros contienen ya en sí la relación de lo «exterior» con lo «interior», de tal manera que toda objetivación de vida se halla referida en el comprender a la vivencia, en la que la unidad de vida descubre su propio contenido y posibilita la interpretación del contenido de los demás. La experiencia vivida inmediata funda, pues, toda posibilidad de comprensión, en cuanto «célula germinal»<sup>75</sup> para el conocimiento objetivo del mundo histórico. En una breve síntesis reuniremos aquellos elementos que articulan la relación entre vivencia y comprensión y nos ofrecen las peculiaridades de la hermenéutica de Dilthey.

a) La teoría de la "transposición".

El paso del saber individual a la captación de los otros se realiza en la comprensión a través de lo que ya la hermenéutica de Schleiermacher había definido como «transposición» (*Hinein-versetzung*) en la vida ajena. Es decir, tomando como referencia la propia vivencia se accede a la vida del otro a través de sus manifestaciones externas. La posibilidad de este procedimiento introyectivo depende de lo «común» (*gemeinsames*), como condición intersubjetivamente válida y vinculante, para un grupo de sujetos que quedan inmersos en un mismo horizonte o «esfera de comunidad». «Toda manifestación de vida —dice Dilthey— representa en el reino del espíritu objetivo un elemento «común»... que une lo que en ellos se manifiesta o exterioriza con el que lo comprende; el individuo vive, piensa y obra en una 'esfera de comunidad' y sólo en tal esfera com-

**Asertivos** = textos que atribuímos directamente a su autor! = persona histórica, que suena en el texto  
 Ej: cinefílos, políticos, estadísticos, filósofos

**No-asertivos** = intencional en personaje imaginario, un supuesto, onto el autor empírico y se dirá  
 el "personaje" emite el discurso, y no tenemos en qué medida el autor real -  
 asume las posiciones de este sujeto (intermediario).  
 = introducen un personaje "mediador" - (textos literarios en que el autor se esconde o disfraz? con un personaje = narrador o protagonista!)  
 el autor no se expresa directamente, sino introduce un "yo" literario o un "narrador"  
 = Hay textos "asertivos" que pueden introducir temas - literarios!  
 ej: un diálogo.

3. Tradición conduce a dos tipos de "interpretación":

- (a) En los asertivos se pregunta uno: Qué dice el texto?
- (b) En los no-asertivos, se pregunta: Qué quiere decir "el autor"? (además también se pregunta "qué quiere decir la "comunidad"? (tradiciones conductores, mitos))

**A** "Asertivo", se da por cierto que el pensamiento del texto está asumido por el autor.  
 Pero entonces uno se pregunta: Entre el Sentido del texto (adequación?) y la comprensión del lector!  
 1) Que el texto; nunca NO MUESTRA "la totalidad" de su "sentido"; la "interpretación" → entonces revela la fractura "filantrópica"!



Un texto es el resultado de una acción! Existe un "recorrido" que conduce hacia él! Esto mismo es tan significativo que el propio texto: ¿Por qué digo tal frase? → a un revelador al forjar "cómo frase"  
 Cómo responder a esta pregunta? interior del texto!!! → No se puede contender por completo a esta frase desde el interior del texto!  
 Entonces, se debe interpretar.  
 Así se revela un "sentido" que está en el texto, y no

lo decía el autor. Es una ampliación de sentido para el lector!

4. Cómo se juzga el Valor de una Interpretación?  
 Debe tenerse presente = { La Verdad por adequación. (estática, conceptual)  
 La Verdad por revelación. (dinámica, creadora)  
 Se supone que un "texto" debe proporcionarnos los dos: adequación y revelación!

Esta experiencia de la «comunidad» constituye un presupuesto fundamental de la hermenéutica. La posibilidad de encontrar una conexión de vida en lo dado, sólo es factible sobre el modelo de la reconstrucción de creaciones de sentido, que presupone siempre un horizonte de comunidad. Aquí entra en juego la teoría de la «transposición» mediante la cual el sujeto se inmerge en el interior del objeto. «Sobre la base de esta transposición —dirá Dilthey— surge el modo supremo mediante el cual actúa en el comprender la totalidad de la vida anímica, la 'reproducción' (*Nachbildung*) o 'revivencia' (*Nacherleben*)» 77.

Dilthey entiende, por tanto, el acto de la comprensión de las manifestaciones de vida de acuerdo con el modelo del sentir retrospectivo del estado psíquico del otro. Partiendo de nuestras propias vivencias y de lo «común», podemos imaginar, por transposición, una vivencia análoga que está fuera de nosotros y comprenderla. Comprendiendo transfiero mi propio yo a algo que está fuera de mí, de tal manera que una vivencia pasada o ajena se actualiza en mi propia vivencia (revivencia). El proceso de la comprensión se reduce consiguientemente a «una operación inversa del curso de efectividad» 78, en la que nos remontamos a través de la reconstrucción vivencial al proceso de producción de sentido en el que el espíritu se objetiva a sí mismo. Al captar la expresión del hacer, y revivirlo, la vida misma se hace accesible y se abre un amplio campo de posibilidades que no estaban contenidas en la determinación de la vida real. Dilthey no obstante tiene en cuenta la genialidad personal del historiador para revivir lo extraño, genialidad que se convierte en técnica cada vez más perfeccionada con el desarrollo de la conciencia histórica.

La posibilidad de eleva la comprensión de lo singular al plano de la objetividad y validez universal queda, por tanto, fundamentada en el modelo de la introyección. Quien se inmerge en la subjetividad del otro y reproduce sus vivencias tiende a una «observación» desinteresada y a eliminar lo específico de la propia identidad.

b) La articulación del todo y las partes (el "círculo hermenéutico")

Dilthey, en la medida en que la hermenéutica de Schleiermacher le estaba sirviendo de modelo para la fundamentación de las ciencias del espíritu, enmarca la operación de la comprensión de nexos vitales e históricos dentro del principio del «círculo hermenéutico». La relación que existe entre la interacción de las partes y el todo en la interpretación de los textos es la misma que se da en el nexo estructural de la vida (biografía) y la historia. «La vida y la historia —dice Dilthey— se articulan categorialmente según la relación del todo con sus partes» 79. Dicha articulación es tematizada por Dilthey bajo la categoría fundamental del *significado* (*Bedeutung*), que es definido como «la relación de las partes con el todo que está fundada en la naturaleza de la vida» 80.

"La interpretación" - Viene primero a la Verdad de "adecuación" = "Verdad" = "cierto!"

4.1 El Nihilista "Existe" -> todo supone pensar que: "Es posible, con una confrontación - empírica"

además indica la Verdad o No! y se refiere tanto a hechos históricos como a naturales!  
Qué entendemos por "Hechos naturales"?  
- Deducciones lógicas?  
- Concepciones políticas?  
- etc = coherencias intelectuales!

a) los hechos históricos = dan origen al sentido propio de palabras y frases.  
b) los hechos naturales = muestran cómo se disponen los elementos naturales unos con respecto a otros!

Hay una corriente Nihilista que niega esta posibilidad. - "Todo es interpretación"

- no existen hechos - sino solo interpretaciones!  
Todo esto no hay tal "Verdad de adecuación"! Se trata de un relativismo del intérprete  
y como el intérprete cambia según el tiempo y las circunstancias = la Identidad del contenido es lo que da el SENTIDO - (p. 155)

4.2 El exceso opuesto: la "positivista" = cree que solo hay una verdad de adecuación - y es definitiva! - ninguna otra = Existe la verdad de adecuación - y es definitiva!

Según un historiador de la literatura: La crítica, acaba con la libertad de interpretación - (El campo se va estrechando) - solo queda fuera = los valores morales, el campo de experimentación

Todo esto "no es cierto que el valor de las obras literarias" puede establecerse de una manera definitiva! (= por completo) = siempre queda "una parte" no explorada, por una serie de factores:  
- cambio de perspectivas  
- diferentes intereses de estudio  
- diferentes lugares y tiempos

Esto afecta más los textos no creativos (= infruidas posibilidades) y menos los "creativos" (posibilidades más reducidas - pero siempre muchas)

Conclusión La totalidad del trabajo de interpretación { no se reduce a la Verdad de "adecuación" } también abarca la Verdad de "revelación"

La relación de las partes con el todo dentro de la vida y de la vida y de la historia determina en cierta manera la naturaleza de la comprensión, ya que la comprensión oscila siempre dialécticamente entre ambos modos de considerar una realidad vital o histórica. Procedemos —dice Dilthey— de la captación de las partes indeterminadamente determinadas al intento de captar el sentido del todo, alternando con el intento de determinar más en concreto las partes partiendo del sentido del todo<sup>81</sup>. Esta relación significativa de las partes y el todo tiene una serie de connotaciones que son de gran relevancia para la hermenéutica: ① Es una relación histórica, en la medida en que el significado de las partes respecto al todo no es algo fijo y estable, siempre dependen de una perspectiva; ② Es inherente a la vida misma. La vida se despliega en unidades comprensibles y configura unidades vitales de significado, pues «la vida —dirá Gadamer— se autointerpreta. Tiene estructura hermenéutica»<sup>82</sup>; ③ Es una relación que «nunca se realiza por completo»<sup>83</sup>. Sólo al final de la vida o de la historia se podría determinar el significado completo de cada una de las partes en relación con el todo. Por eso Dilthey señalaba como una de las aporías de la hermenéutica la relación categorial del todo y las partes.

El «círculo hermenéutico» tematizado en Dilthey mediante la categoría de «significado» y de «todo y partes» no nos dice más que esa relación, comprendida en la comprensión, entre lo acontecido y una conexión interna que lo da a entender. Como observa Palmer, se trata de «una genuina relación dentro de un nexo anterior a la separación de sujeto-objeto en el pensamiento»<sup>84</sup>. Dilthey, por tanto, no tematiza el problema de la «pre-comprensión», que se deriva de la estructura del círculo, tal y como lo hicieron los representantes de la nueva hermenéutica. La razón parece clara. La exigencia metodológica de una teoría de la introyección, en orden a una comprensión objetiva, y el modelo epistemológico cartesiano al que estaba vinculado excluía en principio la coparticipación de sujeto y objeto de la comprensión. No obstante, Dilthey dio una gran relevancia al problema de la historicidad en la comprensión.

### c) Historicidad y comprensión.

Bollnow ha insistido con frecuencia que la concepción de la historicidad, junto a la concepción de unidad de vida y expresión, es central para comprender a Dilthey y para entender el desarrollo posterior de la hermenéutica<sup>85</sup>. No en vano el mismo Dilthey considera la historicidad (*Geschichtlichkeit*) como un punto medular del conocimiento histórico: «La primera condición de posibilidad de la ciencia histórica reside en el hecho de que yo mismo soy un ser histórico y que el mismo que investiga la historia es el mismo que la hace»<sup>86</sup>. De ahí que lo que el espíritu incorpora de sí mismo en su manifestación de vida se hace historia, se convierte en un producto histórico que es objeto de comprensión. La historia, por tanto, media-tiza no sólo el conocimiento ajeno sino la propia autocomprensión.

El fundamento de la historicidad radica en la concepción del mundo histórico. Para Dilthey no es algo que está ahí como

h.3

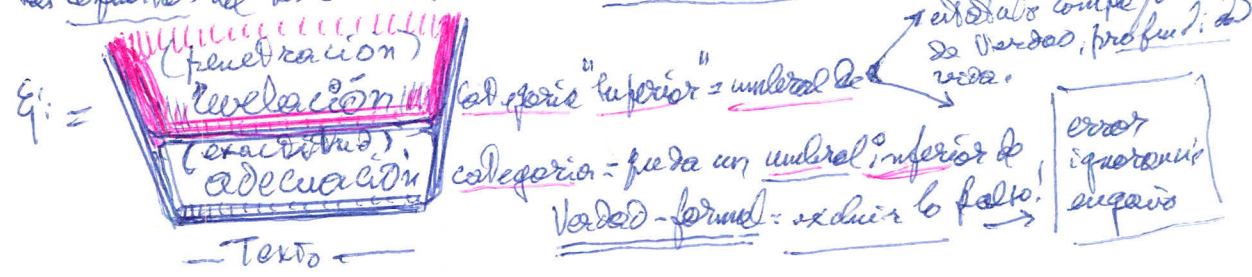
¿Cómo se explica la "imposibilidad" de un consenso-definitivo? (adecuación + creación?)

R/ = El autor establece un "recorrido" entre las significaciones particulares, conexiones, entre cada frase - y las demás! No da como evidente:  
Una lectura, = orden, estructura, ...

El intérprete estudia otros "recorridos" en la lectura y orden, otra forma que que no está a la vista - no es evidente - pero utiliza los mismos medios dados por el autor, y hacer comprender el mismo tema profundo!

Ahora = El número de recorridos a través de una obra es muy numeroso (= sin caer en el error o arbitrariedad) = Es más numeroso en textos no-avertidos -

Porque Cada nuevo intérprete plantea preguntas distintas! (p.156) al mismo texto según el medio, la condición histórica, los intereses!  
Las respuestas del texto serán también DIFERENTES!



En esta 2ª perspectiva (= margen oscuro de significación) las categorías de evaluación no pueden ser las mismas que en el 1er nivel! - Esto no quiere decir que todas las interpretaciones tengan el mismo valor!

Ej: Entre varios retratos de una misma persona:  
a) Si uno le pone ojos verdes = y en realidad los tiene negros = distorsión o falso!  
b) Pero entre un retrato y otro (que no mienten) uno es más "revelador" que otro = uno posee una verdad que otro no tiene! "referencial"

En este caso el "criterio último" es "intersubjetivo", (no "referencial")  
La mejor interpretación será la que consigue mayor adhesión entre la lectores  
Ocurra como con las "obras de ficción" = unas consiguen "mayor éxito" de lectura que otras menores (= menor consenso)  
que poseen una "verdad de adecuación" -

51

un simple objeto, como algo pasado que contemplamos desde fuera. La determinación del ser histórico implica que el mundo es «nuestro» mundo y en cuanto tal podemos decir en términos heideggerianos que «somos-en-el-mundo», de tal manera que todo lo que es el hombre lo es *en y a través de* la historia. En este sentido las palabras de Dilthey no están exentas de cierta radicalidad: «Soy un ser histórico (ein geschichtliches Wesen) hasta unas profundidades inasequibles de mí mismo» antes de ser contemplador de la historia, y «sólo porque somos lo primero podemos ser lo segundo»<sup>87</sup>.

Del concepto de historicidad se infiere que la comprensión y la autocomposición presuponen la incompletud de la propia esencia humana. La naturaleza del hombre no es una esencia única, y acabada en su última contextura, sino que continuamente está tomando posesión de las expresiones formadas que constituyen su herencia. Al determinar su propia esencia, se hace creativamente histórico y libre de ser capaz de querer lo que ha de llegar a ser, de configurar su propio destino. Lo que Dilthey está expresando con esto, es que el fundamento de toda comprensión, la *Erlebnis*, es temporal<sup>88</sup>, es decir, que el pasado y el futuro forman una unidad estructural con la presencialidad de toda vivencia. Si la vivencia es intrínsecamente temporal, comprendemos las objetivaciones de vida no en términos de categorías estáticas de la ciencia, sino a través de categorías históricas apropiadas al carácter de la experiencia vivida.

A pesar de la relevancia del problema de la historicidad en Dilthey, esta no llega a ser relevante en su planteamiento hermenéutico a consecuencia de las implicaciones epistemológicas de su planteamiento inicial. Solamente se podrá hacer justicia a la historicidad del comprender desde presupuestos epistemológicos distintos en los que el sujeto y objeto de la comprensión no se entiendan como contrapuestos sino más bien en una relación dialógica de coparticipación. En este último contexto Heidegger hará de la historicidad una de las determinaciones fundamentales del Dasein y Gadamer, a su vez, el fundamento teórico de la experiencia hermenéutica.

### C. LA HERMENÉUTICA DE E. BETTI COMO METÓDICA UNIVERSAL DE LAS CIENCIAS DEL ESPIRITU.

E. Betti es considerado en la actualidad, justamente con Hirsch, el testimonio más representativo de la hermenéutica metódica. En medio de una fuerte corriente hermenéutica fenomenológico-existencial (Bultmann y Gadamer), heredera de los postulados ontológicos heideggerianos, se eleva la obra de Betti reivindicando las exigencias metódicas de la hermenéutica —el *debe ser* (quaestio juris) frente al *ser* (quaestio facti)— y proponiendo una «teoría general de la interpretación» como *Allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*. Frente a la hermenéutica filosófica alemana su idea de hermenéutica intenta recuperar una tradición perdida, la tradición romántica, conectando con aquellas fuentes de conocimiento<sup>89</sup>, que

4.4

Esto significa que la interpretación =

{ a) debe establecer la verdad formal = primer nivel = educación

{ b) y la verdad superior, más profunda = de elevación = que puede llamarse RIQUEZA

Entonces una mejor interpretación (2º nivel) será más profunda, más que "más verdadera" -

1. La "más rica" = es la que penetra más a fondo en las posibilidades de significación.

es la que busca "el máximo - de estimación" de la intención del texto por parte del público -

2. "más coherente" = en el sentido que todas las partes ocupan su lugar (aunque haya contradicciones, lagunas, silencios y contradicciones). No quiere decir que todas

- confluyan en un único sentido - sino que todas tienen una razón de ser en el texto. Según las partes y niveles -

Todo el mundo está de acuerdo con la "razón" - No todos coinciden en la "coherencia" a veces se cuestiona el derecho de la VIDA - después de la "razón" - dominio de la "imaginación" -

El caso de Rousseau que defiende la autonomía del individuo y al mismo tiempo la sumisión a la sociedad?

En este sentido va la deconstrucción.

La crítica "deconstructiva" (Deleuze Derrida Jacques Derrida) pretende que ningún texto de autor impedible - es completamente coherente!

- siempre se le encuentra una "aporía" (Deleuze)

Revelan las pretensiones de una "razón - orgullosa"!

La tarea de interpretación se convierte como "deconstrucción" de esas "pretensiones"! busca en evidencia de las incoherencias.

Nota = los autores no son excluyentes entre sí (p. 158) - de construcción de una incoherencia en el punto de partida de innumerables interpretaciones

### 5. Las incoherencias en un texto.

La construcción de incoherencias en textos artísticos puede generar una valorable actitud

- { 1. Si el texto es de autor profundo y gran pensador - compromete al estudio
- { 2. Si es un autor que se contradice a cada rato - no vale la pena, es mejor abandonarlo!

A propósito de Rousseau (quien se chara que no hay incoherencia en su pensamiento.) Leo Strauss - piensa en el clima de imposición, presión del ambiente, partido único



podiesen proporcionar una cierta claridad al problema epistemológico y metodológico de las ciencias del espíritu. «Esta inspiración olvidada —observa Fruchon— proporciona la luz necesaria para que el problema de la comprensión aparezca en su verdad»<sup>90</sup>.

Dos son los aspectos principales que conciernen al desarrollo de su teoría hermenéutica: uno epistemológico que investiga el proceso de la interpretación como posibilidad del *Verstehen* y otro metodológico que establece las pautas o cánones de la interpretación.

Aspectos epistemológicos de una teoría de la interpretación.

Teis:

Objetividad de los resultados

La tesis principal que se propone defender Betti y que constituye el núcleo de su idea de hermenéutica se centra en: «la objetividad de los resultados del proceso de la interpretación»<sup>91</sup>. De ahí que el punto de partida de una teoría de la interpretación deba ser el análisis epistemológico de las relaciones entre un sujeto que percibe y el «objeto» que se ha de interpretar. Sujeto y objeto son los mismos que en todo proceso de conocimiento según la teoría del conocimiento tradicional, pero cuando se trata del fenómeno del *Verstehen* aparecen rasgos característicos que es necesario matizar. El objeto de la interpretación no es un objeto análogo al objeto físico de las ciencias naturales, sino objetivaciones del espíritu que comprenden los distintos modos de manifestarse la actividad creadora de un espíritu (*Geist*) individual (o colectivo) dando forma a ideas significativas que hacen posible la comunicación intersubjetiva universal.

El objeto no es un objeto físico sino

objetivación del espíritu

significativa

Una respuesta adecuada a la posibilidad del *Verstehen* dependerá consiguientemente de la interpretación objetiva de lo que Betti ha llamado formas significativas (*sinnhaltige Formen*): «Una interpretación es solamente posible en relación a las formas significativas»<sup>92</sup>. En ellas se une la determinación del contenido con la del ser real y coinciden el sentido y el portador de sentido, de tal manera que a través de este «medium» podemos hacer que se abra a nuestra comprensión un espíritu extraño. En Betti aparece, por tanto, como un principio programático la integración postulada en el concepto de «forma significativa» (articulación significativa y articulación natural), de ahí que describa dicho concepto como «un nexo estructural (*Strukturzusammenhang*) unitario, en el que un número perceptible de elementos se relacionan unos con otros y que es apropiado para preservar el carácter de un espíritu que lo creó o que está encarnado en él»<sup>93</sup>. Lo que se exige es pues, una teoría que haga justicia a la vinculación funcional de las dos dimensiones que se articulan.

(Hansere) →

Una de las características de las «formas significativas» es su función representacional (*Darstellungsfunktion*), en la medida en que comunica un saber, y puede ser de dos formas: inmediata (consciente) o mediata (inconsciente). Tanto para juristas como historiadores tiene gran importancia ese componente de la objetividad no consciente, porque abre la posibilidad de

FORMAS SIGNIFICATIVAS

función representacional

que dominaba en aquella época! - La doctrina dominante, obligan a realizar un  
acto de escritura que implique leer entre líneas... más allá de la contradicción.

- Otra explicación de lo mismo: Rousseau plantea el hombre moderno con sus contradicciones (ambigüedad  
filosófica) buscando una solución - concreta que pide al lector verificar la función y  
buscar un medio de conciliación! (Geldschmidt. Escritos. 2 vols. París 1984)

Esto solo son ejemplos pero  
indican que no hay contradicción entre los 2 niveles de interpretación de la verdad

III. Manipulación y la memoria -

= Llamo "manipulación" - una acción sobre el otro - a la luz de efectos que  
juzgo inmorales! (p 162)

hablo de incitación, persuasión, etc... cuando que esta acción no es buena,  
Pero entonces lo malo estaría en la "acción" y no en la técnica empleada,  
Entonces ¿lo que para uno es "manipulación" para otro sería una "noble acción",  
anfibolía de los "superiores" -

= Acción sobre el "Otro"

La moralidad de esta tipo de acción le todo muy discutida!

Un tiempo próximo "le celebra" = arte de persuadir!

{ a) solo afecta el lenguaje  
b) no tiene escrupulos morales } en este sentido Manipulación = es una variedad de "elocuencia"

Esta expresada por la idea de "técnica"!

1) Revisión la historia de actitudes -

un conocimiento «profundo» y seguro. En este tipo de objetivaciones del espíritu siempre —dirá Betti— se da un «valor sintomático» (*Symptomwertes*)<sup>94</sup> que permite inferencias seguras en cuanto a la *intentio auctoris* y a la personalidad del espíritu que las encarna.

Las «formas significativas», como algo dado, constituyen para Betti la condición previa del proceso interpretativo. De ellas «dimana un requerimiento y una apelación dirigida a un sujeto que es un espíritu activo y pensante cuyo interés en comprender ha sido estimulado por el contexto de la vida actual»<sup>95</sup>. El proceso de la interpretación aparece consiguientemente como un *proceso triádico*, cuyos extremos son el intérprete y el espíritu objetivado. Ambos no se relacionan de forma inmediata, sino que se interrelacionan por medio de las formas significativas. El resultado de este proceso no es otro que la comprensión. Por tanto, en Betti se distinguen interpretación y comprensión. «Interpretar quiere decir —de acuerdo con su tarea— llevar a la comprensión»<sup>96</sup>. Interpretar no es comprender. Aunque forman un proceso unitario se distinguen como se distinguiría una acción y sus consecuencias, un método y sus resultados. Esta distinción aparece con claridad si nos remitimos al fenómeno del lenguaje.

Betti cree que nadie mejor que Humboldt<sup>97</sup> ha sabido distinguir, precediendo a Saussure, entre *Sprache* (lenguaje) y *Rede* (habla, discurso). Esta distinción tiene gran relevancia epistemológica para Betti, ya que Humboldt entiende el lenguaje como *ergon* que se objetiva a sí mismo en *energeia* (en palabra viva). «El lenguaje se actualiza en el habla como pensamiento y el habla transforma el lenguaje en una presencia viva»<sup>98</sup>. La comprensión no se puede reducir, por eso, al mero conocimiento del significado de las palabras usadas en el discurso. El que escucha o lee un texto *participa* idealmente en la misma forma de vida del que habla o escribe, de manera que no solamente es capaz de interpretar las palabras usadas, sino de participar en la comunidad de pensamiento que se le ofrece<sup>99</sup>. La comprensión sólo es posible, entonces, dentro de un contexto comunicativo o de una comunidad lingüística en la que dos sujetos participan y fuera de la cual no es posible el significado. Aunque Betti no lo diga expresamente, esta entidad supraindividual tendría las características de un transcendental (Apel).

El sentido que se manifiesta en el «medium» del lenguaje queda así determinado por dos polos referenciales constitutivos, cuya coincidencia es lo que posibilita la comprensión, es decir, la objetivación del sentido del que habla o escribe y la reproducción del sentido por parte del sujeto que percibe. En sentido estricto, —y esta parece ser la intención de Betti—, objetivación y resubjetivación no se pueden considerar como dos fases distintas, sino más bien dentro de una función recíproca de determinación. Por eso dice que «el proceso de interpretación, en cuanto que está determinado a solucionar el problema de la comprensión, es en sus momentos esenciales un proceso homogéneo y unificado a pesar de las diferencias requeridas en su aplicación»<sup>100</sup>.

— "Sujeto" que es "espíritu activo"

Interpretar =  
↓  
Comprensión!

Texto

Descripción del "proceso" - metodológico.

¿ves? Todorov: "las palabras de la identidad"

38

FRENTE A LOS OTROS

METODO

cias para descubrir las propiedades». <sup>3</sup> ¿Cómo ordenar estos preceptos generales?

La comprensión de una cultura extranjera no es más que un caso particular del problema hermenéutico general: ¿cómo se comprende al otro? Este otro puede ser diferente a nosotros en el tiempo, y entonces su conocimiento compete a la historia; o en el espacio, y es el análisis comparado que se encarga de ello (en forma de etnología, o de «orientalismo», etc.); o simplemente en el plano existencial: el otro también es mi prójimo, mi vecino, un no-yo cualquiera. Diferencias específicas, pues, en cada caso, pero que, todas, ponen en marcha esta oposición, constitutiva del proceso hermenéutico, entre yo y el otro. Este problema general ha recibido soluciones variadas, presentadas a veces como rivales, pero que yo prefiero ver, por mi parte, como las fases sucesivas de un solo y mismo acto, aunque este movimiento implique vueltas hacia atrás; o mejor, como acercamientos progresivos hacia un ideal inmutable.

La primera fase de la comprensión consiste en una asimilación del otro en uno mismo. Soy crítico literario, y todas las obras de las que hablo no dejan oír más que una sola voz: la mía. Me intereso por las culturas lejanas, pero todas están, a mi modo de ver, estructuradas como la mía. Soy historiador, pero en el pasado no encuentro más que la prefiguración del presente. Por supuesto, hay un acto de percepción de los otros pero no da más que una reproducción de lo mismo en varios ejemplares; el conocimiento se enriquece cuantitativamente, no cualitativamente. No hay más que una sola identidad, la mía.

La segunda fase de la comprensión consiste en una desaparición del yo en beneficio del otro. Este gesto puede ser vivido conforme a modalidades muy distintas. Sabio apasionado de la fidelidad y de la exactitud, me hago más persa que los persas: aprendo su historia y su presente, me acostumbro a percibir el mundo a través de sus ojos, reprimo toda manifestación de mi identidad original; apartando mi subjetividad, pienso que estoy en la objetividad. Historiador de literatura o crítico, me enorgullezco de hacer hablar al escritor que estoy leyendo, como si estuviera en él mismo, sin añadir nada ni quitar nada. Enamorado ferviente, renuncio a mi yo para fusionarme mejor con el otro, no soy más que una emanación de ella o de él. Aquí de nuevo, hay una única identidad; pero es la suya.

3. ROUSSEAU, J.-J., *Essais sur l'origine des langues*, Bordeaux, Ducros, 1968, cap. VIII.

Betti caracteriza este proceso de la interpretación vinculándose explícitamente a la tradición de Schleiermacher y Dilthey, como un *re-conocer* (*Wieder-erkennen*) y un *re-construir* (*Nach-construieren*) las ideas, el mensaje y los intereses que expresan las «formas significativas». En este proceso lo esencial es el poder unir dichas formas con una totalidad interior que las generó, es decir, «la internalización (*Verinnerlichung*) de esas formas en las que su contenido es transferido a una subjetividad distinta de la original»<sup>101</sup>. Aquí se da, por tanto, lo mismo que en sus predecesores, una *inversión* del proceso de creación, en el que el intérprete debe de recorrer en dirección contraria el camino del acto creador repensándolo en su interioridad. Ahora bien, si la comprensión se entiende como una inversión en la que se da una transposición a una subjetividad extraña, ¿cómo reconciliar subjetividad y objetividad?. La respuesta de Betti a este interrogante tal vez sea su aportación más original. «Nos encontramos —dice Betti— con la *antinomía* de dos requisitos contradictorios que se han de satisfacer por igual»<sup>102</sup>. Por un lado se impone la necesidad de la *objetividad* de las formas significativas (correspondencia entre formas y contenidos de sentido); por otro lado, la objetividad es posible solamente en virtud de la *subjetividad*, es decir, de la capacidad del sujeto de reconstruir la intención del autor. En otras palabras, la objetividad postulada hermenéuticamente sólo puede actualizarse en relación al resultado de la comprensión dentro del marco que previamente señala la subjetividad. A la exigencia de objetividad se une la tarea reflexiva de «tomar conciencia de la condicionalidad del poder-comprender»<sup>103</sup>.

Betti postula, por tanto, la unidad funcional de objetividad absoluta. Esa dialéctica entre subjetividad y objetividad, actualidad del sujeto y alteridad del objeto, es lo que exige en la práctica hermenéutica la formulación de una metodología que pueda garantizar los resultados del proceso de interpretación, es decir, el *Verstehen*.

## 2. Las pautas o cánones metodológicos de la hermenéutica.

Los criterios o pautas, que deben regir en toda interpretación, son reducidos por Betti a lo que él denomina los «cuatro cánones hermenéuticos»<sup>104</sup>. Atendiendo a la referencia respecto al objeto de la interpretación o al sujeto quedarían formulados de la siguiente manera:

- A. Cánones relativos a la **objetividad**:
  - { 1. Canon de la autonomía del objeto.
  - { 2. Canon de la totalidad o del nexo significativo.
- B. Cánones relativos a la **subjetividad**:
  - { 1. Canon de la actualidad de la comprensión.
  - { 2. Canon de la armonización de la comprensión.

Entre estos cuatro cánones se reproduce la misma dificultad que señalábamos anteriormente, es decir, la reconciliación entre la objetividad necesaria y la subjetividad inevitable, que aquí surge como inserción del canon de autonomía en el canon de la actualidad de la comprensión. Dado que toda la hermenéutica metódica de Betti gira en torno a las peculiaridades de estos cánones, nos limitaremos a reseñar los aspectos más relevantes de estos criterios normativos.

E. Todorov - Barcelona, 1993.

→ Durante la tercera fase de la comprensión, reasumo mi identidad, pero después de haber hecho todo lo posible para conocer al otro. Mi exotopía (exterioridad temporal, espacial, cultural) ya no es una maldición; al contrario, produce el nuevo conocimiento —en el sentido cualitativo esta vez, y ya no cuantitativo. Etnólogo, ya no pretendo hacer hablar a los otros, sino establecer un diálogo entre ellos y yo; percibo mis propias categorías como algo tan relativo como las suyas. Renuncio al prejuicio que consiste en imaginar que se puede renunciar a todo prejuicio: pre-juzgo, necesariamente y siempre, pero en eso mismo consiste el interés de mi interpretación, siendo mis prejuicios diferentes a los de los otros. Afirmo que toda interpretación es histórica (o «étnica»), en el sentido de que está determinada por mi pertenencia espacio-temporal, lo cual no contradice el intento de conocer las cosas más que en ellas mismas, sino que lo completa. La dualidad (la multiplicidad) quita el sitio a la unidad; el yo permanece distinto al otro.

→ En el transcurso de la cuarta fase, me separo otra vez de mí mismo, pero de una forma muy distinta. Ya no deseo, ni puedo identificarme con el otro; pero tampoco consigo identificarme conmigo mismo. Podríamos describir el proceso en estos términos: el conocimiento del otro depende de mi propia identidad. Pero este conocimiento del otro determina a su vez mi conocimiento de mí mismo. Por otra parte, el conocimiento de sí transforma la identidad de este sí, y el proceso entero, pues, puede volver a empezar: nuevo conocimiento del otro, nuevo conocimiento de sí, y así hasta el infinito. ¿Pero este infinito es indescriptible? A pesar de que el movimiento nunca pueda encontrar un fin, existe una dirección precisa, tiende hacia un ideal. Imaginemos esto: he frecuentado durante largo tiempo una cultura extranjera; esta frecuentación me hace tomar conciencia de mi identidad; y al mismo tiempo la pone en movimiento. No puedo mantener mis «prejuicios» de la misma forma que antes, aunque no pretenda quitarme de encima ningún «prejuicio». Mi identidad se mantiene, pero está como neutralizada; me leo entre comillas. La misma oposición entre dentro y fuera ya no es pertinente; y el simulacro del otro que realiza mi descripción tampoco permanece sin cambios: se ha convertido en un lugar de entendimiento posible entre él y yo. A través de la interacción con el otro, mis categorías se han transformado, de tal forma que se han vuelto hablantes para nosotros dos, y, por qué no, para terceros también. La universalidad, que creía haber perdido, la vuelvo a encontrar en otra parte: no en el objeto, sino en el proyecto.

a) La autonomía del objeto y el principio de totalidad.

Como criterio fundamental de toda interpretación que merezca el rango de objetiva deberá figurar necesariamente el carácter autónomo del objeto o, como lo llama también Betti, «la inmanencia de los estándares hermenéuticos»<sup>105</sup>. Seebohm<sup>106</sup> interpreta este primer canon como la máxima que considera al objeto como un «en sí», cuyo sentido no se infiere arbitrariamente sino que deriva directamente de él (sensus non est inferendus sed efferendus). Cualquier objeto que se haya de interpretar tendrá que medirse, consecuentemente, según los patrones inmanentes a su determinación original en el proceso creativo y no por factores externos relevantes para los intereses del intérprete. «Las formas significativas —dirá Betti— han de ser comprendidas según su propia legalidad, desarrollo, necesidad, coherencia y condición»<sup>107</sup>. Parece obvio que la determinación de este criterio metodológico limite en gran medida el valor de la interpretación.

El segundo canon, el «principio de totalidad» (Grundsatz der Ganzheit) o del «nexo significativo» (Sinnhafter Zusammenhang) recoge la regla metodológica de la hermenéutica clásica del «círculo hermenéutico». «Este canon ilumina y pone de relieve la relación recíproca y la coherencia que existe entre los elementos particulares de un discurso —como es el caso de cualquier manifestación del pensamiento— en su mutua relación con el todo del que son partes»<sup>108</sup>. Mediante la anticipación del sentido unitario del todo es posible determinar el sentido de las partes y, viceversa, el sentido del todo puede derivarse a partir de sus elementos particulares.

En este canon Betti está pensando en el concepto diltheyano del «nexo efectivo» (Wirkungszusammenhang) que genera una interrelación orgánica de mutua dependencia, coherencia y precisión. En este sentido, la comprensión de los elementos particulares se lleva a cabo en relación con la totalidad de la vida, como momentos que se interconexionan estructuralmente. No hay, pues, una novedad apreciable en este criterio respecto a lo que ya dijeron otros. Un análisis más radical hubiera llevado a Betti a una teoría de la articulación anticipatoria, algo que se echa en falta en el desarrollo de su hermenéutica.

Con estos dos cánones relativos al objeto lo que se quiere acentuar es que las pretensiones de una hermenéutica subjetivista de cuño existencialista, que cuestiona la objetividad de toda interpretación, no es más que una mera desviación especulativa.

b) La actualidad de la «comprensión» y la armonización del sentido.

En el canon de la actualidad de la comprensión Betti reconoce que la comprensión hay que entenderla como una verdadera re-creación que implica «topológicamente» la vida presente y actual del intérprete. El sujeto que interpreta un acontecimiento del pasado utiliza inexorablemente términos y categorías que son consustanciales a su época y mentalidad. Por

2º Nivel

Discurso existencial  
«Verdad» del Ux

3º NIVEL

apropiación  
de SENTIDO =  
«Experiencia»

tanto, en todo proceso interpretativo el proceso creativo en el marco de su propia experiencia por medio de una especie de transformación (Umstellung) sobre la base de la misma clase de síntesis mediante la cual él la re-conoce y la re-construye» 109. Betti está lejos de imaginar que la comprensión se reduzca a una mera cuestión de receptividad pasiva por parte del sujeto o a un mero proceso mecánico de reconstrucción del objeto. Siempre será un proceso activamente constructivo en el que la experiencia vital del sujeto queda comprometida. Cualquier pretensión de liberarse de la propia subjetividad es considerada por Betti como una simple ingenuidad.

Este criterio evoca o insinúa lo que en la nueva-hermenéutica se ha llamado el problema de la «pre-comprensión» (Vorverständnis). Sin embargo, Betti critica la ambigüedad del concepto, ya que él mismo estaría dispuesto a asumirlo «en principio» si por tal se entiende que el intérprete debe de ser un experto (saber previo) sobre la materia a interpretar. Pero esto no es el caso. La hermenéutica existencial, afirmando la historicidad de la «precomprensión», niega la posibilidad de alcanzar un conocimiento objetivo. En el fondo, todo el problema radica en una clara confusión entre lo que es la «interpretación» (Auslegung) y lo que es «conferir significado al objeto» (Sinnggebung). «Los textos —dice Betti— a los que la comprensión da sentido (Sinnggebung), están simplemente ahí para reforzar una opinión nuestra formada con anterioridad; deberían presuponer, más bien, que los textos tienen algo que decirnos y que existen independientemente de nuestro acto de comprensión» 110.

El último criterio relativo a la subjetividad es el de la «correspondencia de sentido» («Sinnadäquanz des Verstehen» o «Kanon der hermeneutischen Sinnentsprechung»), es decir, la armonización de la actualidad vital con la estimulación que se recibe del objeto, de tal manera que pasado y presente «resuenen» (mitschwingen) armónicamente. «Si el espíritu sólo habla al espíritu se sigue, entonces, que únicamente un espíritu del mismo nivel y disposición congenial puede acceder y comprender a otro espíritu de una forma significativamente adecuada» 111. La afinidad congenial es, por tanto, la que posibilita la correspondencia de sentido y la reconstrucción del espíritu extraño que se objetiva.

Este canon tiene gran relevancia en el ámbito de la interpretación histórica, sobre todo cuando la investigación se dirige a formas de vida que tienen el carácter de *product* (Werkcharakter) y no pueden ser comprendidas con categorías psicológicas y éticas. Betti se refiere especialmente a los productos culturales. Para satisfacer la correspondencia de sentido con las formaciones culturales recurre, bajo la inspiración de Schleiermacher, a lo que él llama «interpretación técnico-morfológica» (*technisch-morphologische Auslegung*) 112 que incidiría sobre las leyes de formación y desarrollo de estas «formas significativas» que son al mismo tiempo las que configuran su nexo estructural y su sentido.

«acepta  
precomprensión»  
como preparación  
de un experto!  
sobre la materia

[ no  
si !



Con la formulación y determinación de los «cuatro cánones», que garantizan los resultados del proceso de la interpretación, Betti ha perfilado un proyecto de hermenéutica que hace justicia a las exigencias metódicas de la comprensión y actualiza los principios de la hermenéutica romántica infravalorados por la hermenéutica existencialista contemporánea.

Al concluir este breve y sintético recorrido histórico-filosófico sobre la hermenéutica metódica, es justo reconocer el gran mérito de estos autores al haber hecho de la hermenéutica una teoría general del método de la comprensión y al introducir en el ámbito de los problemas filosóficos el problema del *Verstehen*. Nadie duda de la gran relevancia de sus reflexiones en el ámbito de las ciencias humanas y no es menos cierto que su constante presencia en el desarrollo de la disputa hermenéutica actual es un testimonio de su actualidad. No es una osadía afirmar que la nueva hermenéutica surge, en parte, como una respuesta superadora a las insuficiencias implícitas en sus planteamientos (Schieiermacher y Dilthey).

Sin embargo, es necesario subrayar que una hermenéutica, que polariza el fenómeno del *Verstehen* en torno a la reconstrucción psicológica y cuyos resultados aspiran a un grado de certeza y universalidad normalmente atribuido a las ciencias de la naturaleza, tenía que generar necesariamente importantes dificultades epistemológicas. Prueba de ello son los problemas que encuentra la hermenéutica metódica (sobre todo Dilthey y Betti) en probar la objetividad de la comprensión. La razón

última de esta dificultad habría que buscarla en la transposición del ideal de objetividad de la ciencia a la hermenéutica y en la fidelidad a unos esquemas epistemológicos rígidos y monodireccionales (sujeto-objeto, interior-exterior, particular-universal, todo-partes) que llevaban la impronta del cartesianismo moderno. Todas las insuficiencias que se detectan en esta hermenéutica se determinan como una consecuencia implícita a la aplicación de esos modelos. Así por ejemplo, asumir el significado del texto como algo «dado» como un «en sí» o como si fuera un dato empírico, suponía la desconexión de toda relación existencial inmediata, el olvido de la propia situación histórica, la autocancelación de la propia identidad, etc. La hipótesis metodológica de la simultaneidad fundamentada en la naturaleza común del género humano, la eliminación de las injerencias subjetivas, la supresión de la distancia entre sujeto y objeto, como condiciones de la objetividad de la comprensión son demasiado simplistas y conducen necesariamente a una actitud dogmática. Es cierto, no obstante, que Betti intentó paliar algunos exabruptos psicologistas de sus predecesores e introdujo como novedad «una dialéctica entre lo subjetivo y lo objetivo» sin embargo su modelo epistemológico seguía siendo el mismo y el concepto de objetividad tampoco fue delimitado de una forma clara y concreta.

La superación de estos supuestos epistemológicos desde la interpretación heideggeriana del *Verstehen* abría nuevas perspectivas a la hermenéutica. Sobre la base de una relación integradora de sujeto y objeto (sujeto) de la comprensión, y sobre un modelo dialógico-dialéctico interrelacional, nuestra «participación» a un pasado, como constitutivo esencial de la experiencia hermenéutica (Gadamer), ya no será una limitación de la

JOSE MARIA GARCIA PRADA:

III << De la hermenéutica semiológica a la semántica. >>  
El camino de Paul Ricoeur.  
— LINGÜÍSTICO-SEMANTICA —

P. Ricoeur:  
3º) La falacia de la  
Histoire et Vérité  
1955

Si consideramos el pensamiento de Ricoeur desde su primera obra importante (Filosofía de voluntad, 1961), hasta sus últimas publicaciones sobre la hermenéutica del texto, observaremos un amplio «detour». Este «detour» va desde las obras fenomenológicas y prehermenéuticas<sup>1</sup> a la semiología pasando por la hermenéutica de los símbolos (sección I de este artículo); se hace luego otro desvío a través de la semántica del discurso (sección II) para acabar centrándose el interés de Ricoeur en la hermenéutica de los textos (sección III). De este modo, el proyecto inicial de la «Filosofía de la voluntad», se torna en un proyecto hermenéutico.

- 1) 1948 Gabriel Marcel & Karl Jaspers
- 2) 1952. Philosophie de la Volonté
- 3) 19 Finis et Culpa

I. DE LA HERMENEUTICA DE LOS SIMBOLOS A LA SEMIOLOGIA

1º NIVEL = Lingüística

El proyecto inicial que Ricoeur forjó al calor de las admitidas influencias de Husserl<sup>2</sup>, Marcel<sup>3</sup> y Jaspers<sup>4</sup>, era cómo articular el sentido del misterio al que le condujo Marcel con la claridad de la reflexión. «El problema que ocupaba mi mente —dice Ricoeur más tarde— era ver cómo es posible introducir en el marco de referencia de una filosofía de la voluntad, algunas experiencias fundamentales tales como la culpa, esclavitud o, para decirlo en términos religiosos, el pecado»<sup>5</sup>. Este proyecto pretende, pues, la reconciliación del hombre consigo mismo y con su mundo, a partir de la experiencia de la caída o culpa, esto es, de la «unité brisée» del hombre. Es, pues, una filosofía de la restauración<sup>6</sup>. Opuestamente a lo que por entonces estaba haciendo Sartre con su filosofía de la libertad como negación, Ricoeur proclama que intenta también comprender el mal a través de la libertad, pero la libertad como afirmación y restauración, lo cual no deja de ser —añade—: «un paso arriesgado e importante»<sup>7</sup>.

Este paso le iba a conducir, no a una filosofía de la voluntad, sino a una sugestiva hermenéutica cuyos sucesivos y enriquecedores ensanches vamos a estudiar a continuación. Pero antes, convendría decir algo sobre la estrategia general que seguirá Ricoeur en estos ensanches.

1. La estrategia de Ricoeur.

Encontramos ya al principio de la obra de Ricoeur un procedimiento que será habitual en él, y que constituye una de las dotes más sobresalientes de su genio filosófico. Es esa rara habilidad reconocida por los críticos, con la que Ricoeur nos sorprende en situaciones de extrema dicotomía. En esos casos, siempre encuentra Ricoeur algún pasadizo, una síntesis dialéctica, una reconciliación entre las partes más antagónicas. Así hay un pasadizo de comunicación profunda entre las hermenéuticas de la sospecha y la de la restauración del sentido, entre la semiología (ciencia de los signos dentro de estructuras o sistemas cerrados) y la semántica (estudio de las palabras y las frases como apertura y referencia al mundo). También habrá una reconciliación entre las epistemologías de la explicación (punto de vista científico) y la de comprensión (Verstehen) (punto de vista fenomenológico); descubrirá, en fin, la imagen invertida de Hegel en Freud, es decir, en la hermenéutica arqueológica hacia el «arché» u origen, descubrirá Ricoeur una implícita teleología o presentimiento del «telos» (hermenéutica teológica), así como en esta última habrá un oculto diálogo con las arqueológicas. ¿Qué procedimiento es éste? ¿Será posible tanta reconciliación?

Creemos que la fecundidad de esta estrategia del pensamiento de Ricoeur, proviene del feliz meridaje entre fenomenología y la seria preocupación por las ciencias positivas (semio-

logía, estructuralismo, psicología, sociología del conocimiento, biología, etc.) con las que Ricoeur logró una notable familiaridad. La alternativa de estas dos ópticas: la fenomenológica (centrada en la intencionalidad de la conciencia) y la de los saberes objetivos (centrados en la posibilidad del conocimiento frente a toda sospecha de subjetivismo), sitúan a Ricoeur en una privilegiada posición desde la que es capaz de ver muy bien las dimensiones y las exactas limitaciones de cualquier método.

Pero he aquí que, como él mismo nos dice, es justamente «al descubrir los límites de un método, cuando surge la oportunidad para descubrir también lo que lo justifica y lo que funda dicho método»<sup>8</sup>. Resulta así un sugestivo juego de foco-contrafoco, como muy bien ha visto Don Ihde<sup>9</sup>. Acostumbra Ricoeur a comenzar sus reflexiones con un enfoque usualmente «eidético»<sup>10</sup>, mediante el cual se hacen inventarios de descripciones sistemáticas, estructurales, sin dejar aún que se inmiscuyan en ellas los elementos existenciales. La ventaja de este enfoque es que hace resaltar prontamente los prejuicios, las extrapolaciones y, sobre todo, la «naiveté» epistemológica del método objetivo de las ciencias positivas, tan respetables por otra parte. Hasta este punto, la ventaja de la óptica fenomenológica parece clara<sup>11</sup>. Sin embargo, no es una ventaja completa. Ricoeur descubre también en la fenomenología «naiveté». Por consiguiente, hay que reducir también a los fenomenólogos que usan —y abusan— de la «epoché» o reducción.

Esta doble limitación de los dos enfoques —fenomenológico y el de las ciencias positivas— generan como un campo con

Selección de...

- sospecha
  - apertura
  - supuesto
- duda  
con  
los  
cos

método empírico  
en el (cos) N.º ad.

inventarios  
de FORMAS



1º Nivel

Se busca el significado → desde el SIGNIFICANTE!

29

**doble foco.** La táctica de Ricoeur entonces consiste en hacer unas cuantas críticas a las extralimitaciones que los autores hacen desde un foco determinado. Es decisivo en este momento saber ver bien no sólo los puntos fuertes sino precisamente los débiles — que son las fortalezas del adversario. Se establece de esta manera un balanceo dialéctico entre foco y contrafoco, entre fenomenología y hermenéutica de la sospecha, entre explicar y comprender, entre semiología y semántica. Ese ir y venir del foco al contrafoco, ya anticipa un latente movimiento de la mente hacia un tercer lugar de reconciliación que Don Ihde llama «operational unity», el cual enlaza el foco y el contrafoco de modo tal que «ese tercer término, así como la lucha hacia la síntesis final, como también el origen de la cuestión son una y la misma cosa»<sup>12</sup>. Tendremos ocasión de ver esta estrategia de Ricoeur en acción en los pasos que siguen. Volvamos, pues, de nuevo a nuestro tema: el primer paso de la fenomenología «eidética» a la hermenéutica.

La "suspensa"  
"So, piedra"  
- evocación abstracta  
basado en "sentido"

2. La «Simbólica del mal» y el origen del problema hermenéutico

1er paso fenomenológico eidético

«Me sentí compelido —dice Ricoeur— por el mismo tema de inicial investigación (filosofía de la voluntad) a investigar la estructura del símbolo y del mito y esta investigación me condujo por sí misma, al problema general de la hermenéutica»<sup>13</sup>. Las razones que movieron a Ricoeur a investigar los símbolos radican en la peculiaridad semántica del mal. Contrariamente a los temas de la finitud y de la culpa, con los que cabe emplear un lenguaje directo, de los símbolos del mal, sólo se puede hablar mediante el lenguaje indirecto, es decir, con metáforas tales como mancha, desvío, carga, esclavitud. Más aún: esas metáforas suelen ensartarse en contextos narrativos o mitos. El problema pendiente ahora es ver cuál es la relación entre lenguaje indirecto de los símbolos y la reflexión que emplea el lenguaje directo. Hay que notar que, si bien la «Simbólica del mal» es el origen del problema hermenéutico como ciencia de la interpretación, esta simbólica no es más que una provincia de una hermenéutica general.



Metáforas

Ricoeur empieza por plantear el problema del mal - y describe un conjunto de "metáforas"!

Doble sentido de los Símbolos

Lenguaje indirecto

Hay, pues, un problema de interpretación porque hemos de habérselas con símbolos cuyas peculiaridades son el tener un doble sentido, y, por ello mismo, el ser opacos, pues al expresar mediante analogías (dicen una cosa pero significan otra), nos resultan poco transparentes. Además, son contingentes con arreglo a las diversas lenguas y culturas. Todo lo cual reclama exégesis y desciframiento: algo de suyo problemático. Pues «no hay mito sin exégesis ni exégesis sin contestación»<sup>14</sup>. He ahí, pues, algunas de las dificultades que tuvo Ricoeur cuando intentó llevar adelante su primitivo proyecto de «Finitud y culpabilidad». Unas dificultades ligadas al uso del lenguaje indirecto, el cual puede provocar malentendidos. Pero parafraseando a Schleiermacher que decía: «donde hay un malentendido, allí debe de haber hermenéutica». Ricoeur dice también: «allí donde haya un lenguaje indirecto, hay un problema hermenéutico»<sup>15</sup>.

de allí y conduciendo a descubrir el método general de la interpretación!

"Más allá de la fenomenología - hacia el lenguaje 'in-directo'!"



"La reflexión hermenéutica no es una reflexión defectuosa: es un nuevo tipo de reflexión!"

"Es lo que capta el 'doble sentido'"

↓  
atraves del símbolo



no se le limita a este sentido oculto pero de allí empieza!

La fenomenología no le servía ya a Ricoeur porque ni la descripción eidética ni la existencial se cuidaban del lenguaje indirecto. Fenomenólogos como Merleau-Ponty que dedicaron no poca atención al problema del lenguaje<sup>16</sup> o lo mismo Heidegger, cuando habla del lenguaje, hablan del lenguaje directo, «el lenguaje ordinario en el que encontramos palabras como propósito, motivo, etc.»<sup>17</sup>. Su discurso no es el discurso indirecto de «esa muda tiniebla» (cette ténèbre muette) a la que nos apuntan los símbolos. Aquel primer propósito de Ricoeur: conciliar la claridad de la reflexión con el sentido del misterio,

sólo podrá conseguirse a través del «detour» de la hermenéutica del lenguaje indirecto. Ya que, ese tipo de reflexión filosófica sobre la vida y el misterio «n'est lui-même compris dans la conscience réflexive qu'à titre de vérité herméneutique»<sup>18</sup>. Quedan así ligados símbolos y hermenéutica. La una se define en los términos del otro.

Símbolo es para Ricoeur algo menos que para Cassirer (cualquier aprehensión de la realidad por el mito, arte, etc. era un símbolo), y algo más que para los retóricos antiguos. Símbolo es cualquier estructura de significación en la que un sentido directo, primario, literal designa, además, otro sentido indirecto, segundo y figurado el cual sólo es aprehendido gracias a la mediación del primer sentido<sup>19</sup>. El símbolo es claramente un lenguaje indirecto, un lenguaje con doble sentido. Pero donde haya un lenguaje doble o indirecto, tiene que haber interpretación. Por eso, Ricoeur nos dice: «Yo identifico hermenéutica con arte de descifrar significados indirectos»<sup>20</sup>. Labor de la hermenéutica será, pues, descifrar, desplegar los sentidos ocultos a través de los sentidos aparentes. Símbolos y hermenéutica son, por tanto, dos conceptos correlativos. La reflexión sobre el lenguaje indirecto de los símbolos se torna en hermenéutica de los símbolos. Años después de este «detour» por la hermenéutica de los símbolos, dice Ricoeur: «Hoy estaría menos inclinado a limitar la hermenéutica al descubrimiento de los signos ocultos en el lenguaje escrito. Sin embargo, tal fue el camino por el que yo fui introducido a la hermenéutica»<sup>21</sup>. Vamos a ver a continuación cómo el genio inquieto de Ricoeur, apenas entra en el campo de la hermenéutica de los símbolos, ya casi comienza a salir de él para efectuar otro importante ensanche de su hermenéutica.

3. Más allá de la hermenéutica de los símbolos: hacia la semiología

Cuando movimientos culturales de la década de los años 1960 impactaron fuertemente a Ricoeur y lo empujaron hacia nuevos intereses (hacia la lingüisticidad de la experiencia humana), a la vez que lo alejaron tanto de la hermenéutica romántica<sup>22</sup> como de la hermenéutica de los símbolos. En lo que sigue, vamos a analizar cada uno de esos cuatro movimientos.

- 1) Lingüisticidad
- 2) hermenéutica romántica
- 3) hermenéutica de los símbolos
- 4) hermenéutica con experiencia

3.1. El psicoanálisis y el desplazamiento de la conciencia.

Había buenas razones para que Ricoeur se interesase en el psicoanálisis sobre el que escribió la admirable obra «De l'interprétation. Essai sur Freud», además de los cinco importantes ensayos recogidos en «Le conflict des interpretations», y tantos otros. Por una parte, Ricoeur estaba interesado en el tema de la culpa. Le interesaba el doble lenguaje, y he ahí que el psicoanálisis presentaba tanto a los sueños como a los síntomas como lenguajes dobles o indirectos. Finalmente, el psicoanálisis, particularmente en la rama jungiana, ofrecía una copiosa floración de símbolos y mitos cuya interpretación era igualmente intrigante. Interesa destacar para nuestros propósitos las tesis del psicoanálisis concernientes a la conciencia, porque creemos que fueron ellas las que empujaron a Ricoeur —junto con el estructuralismo— hacia el campo de la semántica.

«Wo is war, soll ich werde» (lo que fui, eso seré; o en el giro freudiano: allí donde estaba el Ello ahí debe de llegar el YO). Ricoeur cita repetidamente este famoso adagio que también usa Freud, porque, sin duda, resume bien la idea central de la doctrina freudiana sobre la conciencia. La conciencia, lejos de ser soberana en el lugar originario y fundante del sentido, es una prisionera de dos poderosos amos: el Ello y el Superyo. Tanto en la primera «tópica»<sup>23</sup> (inconsciente-preconsciente-consciente) como en la segunda (ello-yo-superyo) la conciencia ya no sigue apareciéndonos como juez, principio y medida de todas las cosas; se nos aparece, más bien, como un síntoma más de un sentido que ya no es suyo ni tal vez siquiera está informada de él<sup>24</sup>.

Si la consideráramos ahora dentro de la segunda «tópica», entonces la conciencia se nos ofrece sujeta a dos amos que disputan sus servicios como sistema perceptual de la realidad exterior. Sus papeles principales entonces serán los de vigilancia (contexto kantiano) frente a esa realidad exterior, y el de conciliar y adueñarse de las fuerzas que la oprimen (Ello, Superyo) (contexto hegeliano de la dialéctica amo-esclavo). En suma: la conciencia sigue ciertamente siendo un lugar, pero desplazado (déplacé) del lugar originario y fundante. A fin de cuentas, la conciencia es sólo «una porción del Ello que bajo la influencia del mundo exterior, alcanza un especial desarrollo»<sup>25</sup>. Son estos dos papeles —vigilancia y dominio— o, tal vez, un solo papel<sup>26</sup> los que desplazan al «Cogito» de su cartesiana posición de ser conciencia (Bewusst-sein) a la nueva y fluída tarea de devenir conciencia (Bewusst-werden). Dicho de otro modo: lo que fue Ello, eso ha de devenir YO, un Yo dife-

rente, claro está, de aquello que ingenuamente se creía ser la conciencia inmediata. Ahora sabemos que la conciencia es siempre mediata; sabemos bien que cuando la conciencia nos cuenta su historia, esa historia no es tal como nos la cuenta<sup>27</sup>. Tarea de la hermenéutica será, pues, defenestrar los ídolos del YO, los falsos «Cogito» que erigió una «conciencia falsa». La metapsicología de Freud condujo de este modo a la «de-construction du Moi»<sup>28</sup>, mediante un trabajo de duelo<sup>29</sup> que le llevará más allá de la «pérdida» a la «reapropiación» del verdadero sujeto.

La dimensión  
psicológica de la  
significación —

La semántica - lin-  
guística!

semiótica

condicionado a la  
filosofía

La conciencia  
se convierte no  
en -sujeto  
sino en "Mediación"

La conciencia  
"vive e ser"  
"conciencia" —

La conciencia es  
tiempo = "mediata"

→

→

Lo que se coloca  
en segundo plano no  
es el cogito  
sino el ego!

Eliminación del  
sujeto en  
favor de una  
"estructura de  
pensamiento"

Nos queda así un Cogito maltrecho y desplazado a un segundo lugar. Primero está el «sum», esto es, primero está la pulsión, el deseo, el «conatus»<sup>30</sup>, y luego viene el Cogito, esto es, los actos cognitivos y los volitivos. Hemos de atravesarnos a trasladar la filosofía de Descartes y hacer esta revolución copernicana, porque ya Aristóteles, Spinoza, Leibniz y Hegel colocaron el acto de existir sobre el eje del deseo; esto es, el plano óptico del «sum» es anterior al plano epistemológico de la reflexión del Cogito.

### 3.2. El estructuralismo: una lengua sin sujeto que hable.

Si el psicoanálisis aprisionaba al sujeto entre el Ello y el Superyo, en el estructuralismo ya ni hay sujeto. En el sistema o estructura lingüística que es un ámbito cerrado, y no tiene fuera, sino sólo tiene un dentro (un dedans), en ese campo anónimo de reglas y clasificaciones, en el que laboran los estructuralistas, ya nadie habla; el sujeto ha muerto<sup>31</sup>. Como anteriormente en el psicoanálisis, queda una suerte de Inconsciente —no freudiano— del lenguaje que es como un Inconsciente kantiano<sup>32</sup>, categorial.

Ricoeur renoce haber quedado muy intrigado por el cambio que el estructuralismo introdujo en el panorama de la filosofía europea, un cambio que, como el mismo nos confiesa, le llevó a «hacerme más competente en cuestiones del lenguaje... y a incorporarlo a la hermenéutica tanto como me fuera posible»<sup>33</sup>. Hoy poseemos una visión bastante ponderada del panorama del estructuralismo, gracias al movimiento postestructuralista encabezado por N. Chomsky y a las importantes evaluaciones que hicieron primeramente Jacques Derrida con sus influyentes obras «L'écriture et le difference» y «De la grammatologie» con las cuales la «parole» vuelve a asumir algunos de los títulos que le había arrebatado la tiranía de la «langue». Posteriormente, Gilles Deleuze abundó en la revisión de los postulados estructuralistas con «Difference et répétition» y «Logique du sens» obra que impresionó a M. Foucault. Por su parte, Ricoeur contribuyó también mucho con sus repetidos tratamientos del tema: ver, entre otros, el ensayo «Structure et hermenéutique» y «La structure, le mot, l'événement».

Con la muerte del sujeto, el estructuralismo trajo también algunas curas de las que estaba largamente necesitada la hermenéutica: en primer lugar, significó la cura de todo psicologis-

mo y sociologismo, que eran unos males —particularmente el primero— del que adolecía la hermenéutica desde los días de Schleiermacher. Al desdoblarse Saussure lengua y habla, quedó esta última postergada y excluida del universo anónimo de la «langue» en la que nadie habla. Pero si no hay nadie que hable, si no hay sujeto, tampoco hay ya necesidad alguna de hacer asaltos psicológicos mediante los cuales abordar la intención o mentalidad del autor, oculta tras el texto. Tarea, por otra parte, ilusoria, pues no es posible transferirse a un psiquismo inaccesible. En este punto, los estructuralistas se alían a los freudianos en la crítica de las ilusiones del sujeto<sup>34</sup>.

Y si nadie habla..., nadie escucha. Si no hay primera persona, tampoco habrá segunda persona. El lenguaje de los estructuralistas es una lingüística anónima que no sólo encuentra aliados en los freudianos, también los encontró en los estudiosos de la Teoría sociológica de la comunicación (por la que sólo circulan mensajes, no entre personas que hablan y escuchan, sino entre emisor-receptor, entre input-output)<sup>35</sup>. Se consigue de esta manera una «positividad» y un manejo científico del lenguaje que sedujo a muchos, tal vez no del todo conscientes del alto precio que esta científicidad les obligaba a pagar.

El precio era demasiado alto para Ricoeur; un fenomenólogo como él no podía avenirse con los estructuralistas para ceder en pago a esa combinación de elementos y parejas de oposiciones<sup>36</sup>, posesiones tan queridas de la fenomenología existencial como la intencionalidad del lenguaje con su doble referencia: decir algo (referencia ideal) sobre algo (referencia real); además, había que renunciar a la historia la cual es más que la mera sucesión de «sincronías» o estados de la lengua, es, sobre todo, un principio generacional. Finalmente, quedaría

también excluida la capacidad de producir nuevas combinaciones en la lengua, la cual es mucho más que el mero juego de relaciones que establece la combinatoria estructuralista: es la producción de enunciados inéditos<sup>37</sup>. Quedaría, en suma, excluida la esencia del lenguaje: el decir; lenguaje es decir algo sobre algo. Ricoeur no podía aceptar que la función primera del lenguaje fuese la clausura (clôture) de su sistema de lengua cerrado; es justo lo contrario: la función esencial del lenguaje es la apertura a un mundo, es el decir algo *sobre algo*.

Pero en medio de estas negaciones del estructuralismo, quedaban en pie sólidas lecciones: primeramente, que la hermenéutica debe de ir más allá de todo romanticismo (no puede ser una zambullida en la mentalidad ajena), y reconocer francamente el significado objetivo del texto. Las conexiones entre discurso del texto y discurso del intérprete podrían ahora hacerse con nuevos términos menos subjetivos.

\* \* \*

Además de los dos desplazamientos de la conciencia que acabamos de analizar, podríamos aún señalar un tercero: el desplazamiento que efectuó Hegel, no hacia el origen (arché), previo a las ilusiones y distorsiones de la «conciencia falsa», sino hacia el «eschatón», hacia el punto último del cual procede el sentido. Según las conocidas reglas hegelianas, cada figura del espíritu recibe su sentido de la que sigue; es un sentido que procede siempre desde el fin al principio. Una vez más, se trata de lo mismo: de la muerte de los ídolos o las ilusas pretensiones de la «conciencia falsa». Se desvela de este modo, una nueva dependencia de la conciencia, del Cogito, ya no de su nacimiento u origen, sino de la ultimidad hacia la cual apuntan todas las figuras del espíritu. El ejercicio de la hermenéutica consistirá ahora en un movimiento sintético y progresivo que viene a ser una «fenomenología del espíritu» (la fenomenología del «Selbst» que ya descubriendo a través del movimiento del deseo (Begierde) cómo el «Selbst» se va prefigurando o, como



dice atrevidamente Ricoeur, «se tire à soi»<sup>38</sup>. Se trataría, pues, de una hermenéutica del orden de lo terminal más bien que del orden de lo primordial en el cual se mueven las hermenéuticas de la sospecha.

P. RICOEUR:

### 3.3. El camino hacia la semántica de los teólogos postbultmannianos.

El tercer movimiento en el que Ricoeur dice haber encontrado «impulso y ayuda para su esfuerzo por coordinar la fenomenología y la filosofía del lenguaje»<sup>39</sup>, fueron las escuelas postbultmannianas, especialmente las de Fuchs y Ebeling. De modo paralelo a lo que había encontrado en el estructuralismo, también aquí Ricoeur encuentra que estos teólogos se desplazaban de las posiciones sin salida en las que los dejó Bultmann hacia un nuevo lugar más allá de la desmitificación, a saber: la esencial lingüisticidad de la experiencia humana. También del trabajo de estos teólogos emerge el texto como un problema mayor al que debería subordinarse la desmitologización.

Ricoeur muestra no disimulado interés por estos teólogos, por ejemplo, John Macquarrie; también cita a Langdon Gilkey y a Donald Evans. Y en otra línea, a von Rad. En este movimiento de las escuelas postbultmannianas encuentra Ricoeur lo que no podían ofrecerle los estructuralistas. Estos últimos le ~~habían~~ ~~presentado~~ ~~en~~ ~~el~~ ~~campo~~ ~~del~~ ~~lenguaje~~, para resultar ser un campo cerrado, un sistema de signos que sólo tenía «dentro» no «fuera». En cambio, los postbultmannianos ayudaron a Ricoeur, que ya estaba en marcha hacia el texto, a transcender la clausura (clôture) de la lengua de los estructuralistas y, a través de las diferentes funciones del discurso, llegar al texto.

### 3.4. El camino hacia la semántica en los filósofos analíticos.

El último movimiento en el que Ricoeur reconoce haber encontrado impulso para arribar a las posiciones presentes, fue la filosofía analítica o del lenguaje. Esta filosofía había recorrido desde el Wittgenstein del «Tractatus» un largo camino a través del cual decidió abandonar las iniciales virulencias críticas.

En clara oposición al atomismo empirista de los comienzos de esta escuela, la significación ya no está vinculada rígidamente ni a la verificación ni a la falsación: también los silencios, las intersecciones y los intervalos entre las palabras pueden ser vehículos de significación. Hasta los enunciados ambiguos pueden ser reflejos fieles de la experiencia y no una enfermedad intolerable de la lengua. La noción básica de esta filosofía es que el lenguaje refleja la experiencia en multitud de maneras. Recuérdese que la experiencia era, por su parte, la temática central de la fenomenología existencial, y ya no resultarán nada sorprendentes los constantes parangones que se hacen entre ambas filosofías<sup>40</sup>. Ambas presentan «vivas y obvias diferencias de estilo» pero son muy afines en sus temáticas<sup>41</sup>. Sería, pues, probablemente viable el injertar la filosofía lingüística en la fenomenología. Los frutos del injerto serían, entre otros: el que la fenomenología se libraría tanto de su futilidad como de su crónica inverificabilidad, y la filosofía analítica podría igualmente quedar enaltecida y renovada.

En conclusión: en la nueva filosofía analítica hay sitio para el lenguaje ambiguo, para el lenguaje equívoco e indirecto de los símbolos, mitos o parábolas en las cuales su referencia última está mediada por otra referencia primera. Los conceptos presentan una textura abierta, y hay también sitio para las imágenes evocativas. Finalmente, la tendencia de los analíticos a colocar el lenguaje en el contexto en el que surge —en su «home»— no podía menos de interesarle a Ricoeur. Este sería el momento para hablar del conflicto de las hermenéuticas así como de la original conciliación que hizo de ellas Ricoeur. En otro lugar<sup>42</sup> expusimos ya estos extremos que el espacio ya no nos permite hacer aquí. Veamos ahora los otros dos ensanches de la hermenéutica de Ricoeur.

2  
II. DE LA SEMIOLOGÍA A LA SEMÁNTICA

1. La necesaria pero insuficiente semiología

Los precedentes movimientos, muy particularmente los dos primeros, llevaron a Ricoeur a cruzar la semiología en su camino hacia la semántica. Esa fue la lección que Ricoeur supo tomar tanto de los teólogos postbultmanos como de los filósofos analíticos que llevaron a cabo una evolución paralela. También ellos tomaron muy en serio la lingüística de la experiencia humana, pero, contrariamente a los estructuralistas, trascendieron el puro nivel semiológico hacia los horizontes de la semántica. Menos beneficios —a no ser la lección negativa— sacó Ricoeur de los fenomenólogos. De ellos aprendió, en todo caso, a evitar dar el paso «trop vite» que ellos dieron —concretamente, Merleau-Ponty— hacia la semántica. Todos los fenomenólogos colocaron al lenguaje en la posición central de sus filosofías, pero no lo tomaron muy en serio y pasaron directamente de la «langue», a la «parole»<sup>43</sup>.

1.1. El paso por la semiología.

Sólo quien pase por la dura escuela de la objetivación que enseña el análisis estructural, se librará de convertir a la hermenéutica en una imposible «apropiación» al estilo romántico (zambullirse en la mentalidad del autor) tal como creía Schleiermacher. Quedaría igualmente libre de todo psicologismo y sociologismo. Al contrario: sabrá hacer la «des-apropiación» narcisista; esto es, no pondrá ya el acento posesivo en su «apropiación», más bien, entenderá la tarea hermenéutica como lo expresa muy bien la palabra alemana «Aneignung» (de eigen = propio): lo que era ajeno o extraño, se le tornará en propio<sup>44</sup>. Quien, en cambio, no pase por las mediaciones de las estructuras y de la semiología, quedará condenado a no llegar nunca al campo semántico. Ya nos parece indubitable que todos los beneficios que la descripción fenomenológica pueda conseguir, le vendrán sólo y a través de la estructura objetiva del lenguaje como obra<sup>45</sup>.

entidad sentido-existente!  
Ricoeur  
Del ver nivel al ser el contenido del discurso  
Semántica - del decir

Apropiación

1.2. *El error de la fenomenología: saltar directamente a la semántica.*

Los fenomenólogos no se sometieron a la dura disciplina de la escuela objetiva. Consecuencia inmediata de ello fue, primeramente, el que no haya habido diálogo entre ellos y la lingüística moderna; y, en segundo lugar, el ofrecer un planteamiento del lenguaje que no hace justicia a la complejidad del fenómeno —al fenómeno que ellos prometen ser enteramente fieles—. Merleau-Ponty es un buen ejemplo <sup>46</sup>. Con su concepto de sedimentación <sup>47</sup> parece no tomar suficientemente en serio la «langue», el hecho estructural del lenguaje como sistema autónomo. Trata más bien, de insertar el pasado de la «langue» en el presente de la «parole». La palabra es ella misma como la reanimación de un cierto saber lingüístico hecho de las palabras anteriores de los hombres que nos precedie-

El Tema Lógico ←

ron. Esas palabras ya pasadas se han sedimentado, se han «instituido» en un haber disponible para su utilización en los actos de habla de hoy. La lengua sería la utilización (met en oeuvre), como un «savoir-faire», como un saber previamente adquirido <sup>48</sup>.

Por ese camino, Merleau-Ponty creyó alcanzar el campo semántico sin cruzar por el campo semiológico. Pero eso no puede hacerse sin consecuencias. El lenguaje es un sistema de signos, pero estos signos presentan, primeramente, diferencias y oposiciones (función semiológica) y, en segundo lugar, ofrecen también referencias, esto es, están apuntando al universo o, como se decía en la tradición filosófica anterior (medieval, cartesiana, kantiana y hegeliana) *representan* (función semántica). Cierto: la función semiológica está subordinada a esta segunda función semántica, pero hay que mantener estrictamente las dos funciones. Sólo sobre esta base, pueden confluir la lingüística, la lógica del sentido y de la referencia en el sentido de Husserl y de Frege, junto con la fenomenología del lenguaje al estilo de Merleau-Ponty. Sólo entonces las nociones fenomenológicas quedarán libres de psicologismo o de toda sospecha de subjetivismo.

2. *El paso de la semiología a la semántica*

2.1. *El problema de la semántica del discurso*

El problema que se le presenta a Ricoeur era cómo retener la conquista de la cientificidad que hizo el estructuralismo, pero recuperando, reconquistando lo que éste perdió. El problema es cómo volver a unir lo que Saussure y sus epígonos dividieron, esto es: cómo ir más allá de la antinomia «langue/parole». Este problema era para Ricoeur muy diferente al de Merleau-Ponty que reducía la «langue» a la «parole»; para Ricoeur se trataba de producir el acto de la «parole» en el «mi-

Lenguaje Acontecimiento →  
Mundo

lieu» mismo de la «langue», a la manera de una promoción del sentido o una producción dialéctica que torne al sistema en acto, y a la estructura en evento»<sup>49</sup>. Se trata, pues, del paso de una estructura del lenguaje (que es un sistema virtual, inactual y anónimo) al evento o momento en que la palabra actualiza la lengua virtual. En el título de un notable ensayo: «La structure, le mot, l'événement»<sup>50</sup>. Ricoeur expresa este paso muy gráficamente. Nótese que «le mot» ocupa un lugar intermedio: se pasa del evento «vía» la palabra. La palabra es, pues, algo menos y algo más que la frase: menos, porque hasta que no sale del diccionario, hasta que uno no la toma y habla con ella, no hay propiamente palabra; la palabra es tributaria de la frase. Pero también es algo más que la frase porque mientras que ésta es un evento transitorio, evanescente, aquélla le sobrevive y queda disponible para nuevas frases en discursos nuevos.

"Hecho"  
USO

De lo que, en fin, se trata es de no detenerse con los estructuralistas en los niveles semiológicos del lenguaje (nivel fonológico, lexical y sintáctico), sino de avanzar por todos los niveles, alcanzar la dimensión semántica y reabrir, por fin, el camino a la realidad. Un camino cerrado arbitrariamente por los estructuralistas. Estos por ninguna otra razón que por una decisión metodológica arbitraria<sup>51</sup> tuvieron que poner entre paréntesis tres dimensiones esenciales del lenguaje: la dimensión ontológica (o de las referencias del lenguaje hacia la realidad), la dimensión psicológica (la referencia a sujetos o personas que hablan y escuchan) y la social (referencia a la comunidad de personas vivas que hablan y usan diferentemente el lenguaje). De lo que se trata entonces es de quitar esos paréntesis y devolverle al lenguaje su triple mediación, a saber:

Centrarse de ello



del hombre con su mundo o realidad, del hombre con los demás hombres y del hombre consigo mismo. En suma: se trata de romper la clausura que los estructuralistas impusieron al lenguaje y recuperar lo que aquellos excluían: la «la langue» como acto de la palabra, como «dire».

¿Cómo Ricoeur lleva a cabo este programa? Repensando el lenguaje desde una nueva actitud que no excluya nada. Así, primeramente, tomará la unidad fundamental del lenguaje —el signo— y lo repensará, pero no desde los postulados estructuralistas que sólo tuvieron en cuenta las dos dimensiones significante-significado, y dejaron en la sombra la tercera dimensión del signo (la cosa) que siempre había sido destacada por la tradición ya desde los estoicos, San Agustín y los medievales. Pero, sobre todo, Ricoeur repensó la cuestión y recorrió todos los niveles jerárquicos del lenguaje. Recorre con los estructuralistas el primer tramo semiológico (fonología, léxico, sintaxis). Todo lo cual no es aún semántica. Ricoeur no se detiene ahí, sino que prosigue el análisis en busca de una unidad nueva. Para ese viaje más allá de la semiología, Ricoeur necesitaba de una nueva lingüística que tematizara, no ya la «langue», sino



la «parole». Fue E. Benveniste el que se la proporcionó. Este gran lingüista, con exquisito tacto y sentido agudo de la tradición, vinculó el lenguaje a dos suertes de entidades: los signos que son unidades (fonemas, morfemas, lexemas) definidas por su diferencia con otras unidades dentro del mismo sistema; son, pues, fenómenos intralingüísticos, sin referencia a cosas o eventos; la otra entidad irreductible es la frase. La frase no es un agregado de palabras, es una entidad nueva<sup>52</sup>. Su función no es, como la del signo, establecer diferencias, sino síntesis; su carácter específico es ser predicado.

2.2. Las propiedades del discurso

Palabra, frase, texto y obra, dice Ricoeur, caen (tombent)

bajo la misma categoría: el discurso<sup>53</sup>. Veamos entonces brevemente cuáles son las cinco más importantes propiedades del discurso según Ricoeur. Nótese cómo estos rasgos son polares y aparecen «prima facie» como paradójicos y contradictorios. La contradicción es, sin embargo, sólo aparente.

En primer lugar, contrariamente a la «langue» que es un sistema virtual, atemporal, el discurso/acontece se realiza, se actualiza en el tiempo. Pero he aquí que paradójicamente «si todo discurso es actualizado como evento, es entendido como significado». La articulación de esta polaridad es el meollo de todo el problema hermenéutico, dice Ricoeur<sup>54</sup>. Ese significado, en segundo lugar, también es polar y, en cierto modo, paradójico. En efecto, el vehículo de la significación de todo discurso es la proposición que aparece como desgarrada por una fuerte polaridad interior: en el polo del sujeto, podemos efectuar identificaciones singulares (hablamos de Juan, de Pedro, de este pueblo) pero he ahí que en el otro polo se ofrece una predicación general. Además, en tercer lugar, el discurso como frase ofrece la polaridad del sentido y de la referencia, esto es: el contenido ideal (ce qui est dit) y la referencia o denotación (ce qu'il se réfère à)<sup>55</sup>. Polaridad que no parece estar muy lejos de aquella que estableció Frege entre «Sinn» y «Bedeutung». De ese modo, allí donde hay significación, allí debe haber referencia<sup>56</sup>.

Si ahora tomamos el discurso como acto, observaremos, en cuarto lugar, lo que vio muy bien Austin, a saber: en el acto del discurso hay (a) un contenido, es decir, el acto proposicional (locutionary act, dice Austin), y (b) un acto de fuerza (illocutionary act), con la cual se predica ese contenido. En otros términos, lo que digo y lo que hago al decirlo no son la misma cosa.

Finalmente, en todo discurso hay que señalar dos o quizá, como corrige Ricoeur<sup>57</sup>, mejor tres referencias que son la clave para interpretar el círculo hermenéutico. Hay una referencia a la realidad extralingüística, a la cosa, que en la gramática se expresa con los pronombres «ello, ella»; hay otra referencia al propio locutor (autorreferencia), expresada por «yo, mí», y hay una tercera referencia al destinatorio, al «tú».

5 propiedades?

↓  
Propiedades del discurso:

fuerza = Referencia!

- a) extralingüística
- b) locutor
- c) destinatario

Si ya, en las propiedades primera y segunda, sentíamos que no pisábamos el campo de la semiología, en las tres últimas estamos ya completamente dentro de la semántica. El paso de la semiología a la semántica está, pues, ya consumado. El siguiente cuadro sinóptico muestra algunos de esos pasos.

COMPARACIÓN DE LAS PROPIEDADES

SEMIOLÓGICAS DE LA LENGUA	SEMANTICAS DEL DISCURSO
1 -no tiene existencia real, es atemporal	1 -acontece en la realidad, es temporal
2 -carece de sujeto	2 -tiene siempre un locutor y un destinatario
3 -sólo ofrece relaciones de dependencia dentro de un sistema cerrado, sin fuera	3 -está abierto; se dirige fuera a la realidad extralingüística
4 -sólo se interesa por las diferencias internas a cada sistema	4 -remite al mundo sobre el que siempre dice algo. Hay una triple referencia: a la cosa, al locutor, al destinatario
5 -instrumento virtual de comunicación	5 -es la actualización de la lengua por la palabra

3º

III.º DE LA SEMANTICA DEL DISCURSO A LA HERMENÉUTICA DE TEXTOS.

3er NIVEL = experiencia del texto

Sorprende ver la casi ubícuca presencia de la noción de texto así como la pluralidad de sus aplicaciones en las más recientes obras de Ricoeur. Así en «De l'interpretation», llama textos a la obra de Freud, el sueño es un texto como lo es también el lenguaje del descejo; el texto viene a ser el objeto del desciframiento del psicoanálisis como de la fenomenología. En «Conflict des interpretations», se habla del texto de la conciencia, pero la cultura y la realidad histórica también son textos; el texto es el objeto de la exégesis y de la filosofía<sup>59</sup>. La idea de texto es un concepto clave, como un paradigma para la investigación de cualquier objeto hermenéutico; es el problema de la hermenéutica ricoeuriana. ¿Qué es interpretar un texto? tiende a reemplazar a su cuestión inicial: ¿qué es interpretar el lenguaje simbólico? Ricoeur, efectivamente, acaba reconociendo francamente: «el tipo de hermenéutica que yo ahora favorezco es el reconocimiento del significado objetivo del texto en tanto que algo diferente de la intención subjetiva del autor<sup>59</sup>. Con la hermenéutica del texto se consuma el último ensanche de la hermenéutica de Ricoeur. Pero para realizarlo, fue necesario que antes resolviese el problema del paso del discurso como habla al discurso escrito. Era preciso plantear el problema de la «textualidad» que opera la distancia sobre el discurso hablado y lo  fija  dotándolo de una triple autonomía (del autor, de la situación del discurso y de la audiencia original). El discurso así autonomizado, se torna en obra que como tal lleva una doble referencia: al mundo al que apunta y a la autocomprensión. Las palabras subrayadas son los conceptos-eje que vamos a exponer a continuación. Veremos cómo la fijación del texto, su carácter de obra así como el mundo al que nos abre (la «chose du texte») y la autocomprensión son las cuatro modalidades del distanciamiento del texto, un concepto que en la última hermenéutica de Ricoeur descuella por su decisiva importancia.

## DISTANCIA

## 1. Primera modalidad de la distancia: fijación y autonomía del texto

La idea-eje de lo que sigue va a ser de distanciamiento del texto no como un accidente o algo que haya que conquistar por el esfuerzo de la hermenéutica, sino justo lo contrario: la distancia es la condición de posibilidad de la misma hermenéutica, es el elemento constitutivo del texto en tanto que fijado por escrito. Gadamer no lo vio así, por eso, quedó atrapado en las conocidas antinomias de su hermenéutica filosófica.

## 1.1. Gadamer, Habermas y Ricoeur

Las antinomias de Gadamer y Habermas. ¿Cuál es el título de la más famosa obra de Gadamer: «Verdad y/o método»? Tipográficamente es, desde luego, «Verdad y método», pero Ricoeur se pregunta si merece este título<sup>60</sup>. Ambas palabras de estirpe diltheyana (método) y heideggeriana (verdad), ¿están felizmente combinadas por esa «y» o siguen funcionando disyuntivamente como si el libro se titulase «Verdad o método»? El énfasis de Gadamer en la verdad (participación) parece, a veces, enajenar el método (la distancia, la objetividad). Y, al revés, la insistencia en la distancia crítica (Habermas) se nos antoja que igualmente enajena la verdad, la participación en la densidad ontológica del ser. Esta idea de enajenación o alienación (Verfremdung) es casi obsesiva en Gadamer. Es, por otra parte, el presupuesto —la opción— metodológica de las ciencias positivas, una opción que puede —y suele— conducir a la destrucción de la relación primordial de participación (Zugehörigkeit). Gadamer insiste en que la participación precede siempre a toda distancia metodológica: así *en el arte*, sólo el involucramiento en la obra, hace posible los juicios críticos u otros ejercicios de la metodología científica; lo mismo *en la historia*, sólo quien se someta y participe en una tradición que lo precede, puede hacer un examen crítico de la misma. Aun puede uno menos abstraerse de la estrecha participación en lo concerniente al *lenguaje*. Las voces creadoras del pasado no sólo preceden sino que *posibilitan* cualquier distanciamiento o manejo del lenguaje.

Ni del lenguaje ni de la historia puedo separarme o abstraerme; y menos aún, ponerme fuera de ellos, Pertenezco a la historia y al lenguaje más que a mí mismo. No hay en ellos un fuera; nunca tengo libertad para colocarme cara-a-cara con el pasado o con el lenguaje por un acto de soberanía<sup>61</sup>. Gadamer nos dice que él supera las insuficiencias de la Ilustración tanto como las del Romanticismo, pero ¿es verdad que va realmente más allá del Romanticismo?<sup>62</sup> En su obra quedan más bien rehabilitados los conceptos de prejuicio (Vorurteil), de la autoridad y de la tradición como dimensiones de la conciencia histórica.

Justo lo contrario encuentra J. Habermas en la tradición. Lejos de reactivar la herencia cultural de la tradición y de participar en ella, Habermas y la crítica de las ideologías ven en la tradición el lugar «par excellence» de las distorsiones y alienaciones. A la conciencia histórica de la tradición, oponen una idea reguladora de comunicación<sup>63</sup> que se proyecta, no al pasado, sino al futuro.

91

*Superación de la antinomia.* Ricoeur en un alarde de la estrategia del foco y contrafoco que expusimos al principio de este trabajo, rehusa la antinomia y logra escapar de la aporía participación/distanciamiento a través del texto. Es, en efecto, difícil quedarse en las posiciones de Gadamer. Por grande y radical que sea nuestra pertenencia a la historia y al lenguaje, ¿cómo se puede llevar a cabo un programa hermenéutico sin introducir en algún punto el momento crítico o lo que es lo mismo: el distanciamiento de la crítica? Ricoeur repensó los conceptos de Gadamer, y descubrió en ellos elementos de ese distanciamiento necesario.

Así su concepto de conciencia de la historia efectual<sup>64</sup> se entiende como la conciencia expuesta a los efectos de la historia. Pero esta historia efectual es precisamente eficaz en la distancia; ella misma viene a ser la que hace próximo el distanciamiento<sup>65</sup>. Esa eficacia en la distancia es, a su vez, la clave para entender el conocido concepto de Gadamer: la fusión de los horizontes, esto es, la comunicación del horizonte presente con el horizonte del pasado. Y lo mismo demostró Ricoeur con relación a otro importante concepto de Gadamer, la «Sprachlichkeit» o lingüisticidad de la experiencia histórica. En ambos casos, hay implícitos elementos de distanciamiento.

Pero no menos insatisfactoria es la posición de Habermas. Su programa hermenéutico sólo puede ser cumplimentado si se incorpora a la crítica de las ideologías, una cierta regeneración del pasado, lo que implica una reinterpretación de la tradición. Ricoeur nada tiene contra los principales conceptos de Habermas; al revés: recomienda a los hermeneutas no echar en saco roto la noción de interés o la trilogía trabajo-poder-lenguaje (trilogía que, por cierto, Gadamer excluyó de su investigación), una trilogía que es ineludible<sup>66</sup>. Lo que Ricoeur propone es la complementariedad de distancia y participación. Los intereses emancipatorios que proclama Habermas quedarían vacíos y anémicos si no se les nutre con contenidos del pasado, que sólo pueden provenir de la reinterpretación de las herencias culturales de la tradición, animadas por nuestros intereses de comunicación<sup>67</sup>.

## 1.2. El "speech-act" y la autonomía del texto

Si, en cambio, considerámos la distancia desde la relación dialéctica que establecimos al hablar del discurso entre evento y significado, descubriremos ya una primera modalidad de la distancia, operante en el mismo discurso oral. Naturalmente, cuando éste se transfiere y se fija en el texto, ocurren ciertas alteraciones en los rasgos del discurso. La más importante de ellas es la triple autonomía del texto. Veamos primeramente la función de la distancia en el discurso oral. Puede apreciarse ya un distanciamiento entre el decir y lo que se ha dicho: el decir es un evento, algo evanescente, mientras que lo dicho permanece. Pero ¿qué es exactamente lo dicho? Para responder a esta pregunta Ricoeur precisaba de una nueva lingüística que no le podían enseñar ni los estructuralistas ni siquiera

DISCURSO

2º NIVEL



E. Benveniste, cuyas doctrinas le fueron tan decisivas para pasar de la semiología a la semántica. En este nuevo paso (de la semántica a la hermenéutica del texto), Ricoeur toma en préstamo las doctrinas de Austin y Searle. Particularmente, se interesó Ricoeur por la doctrina del «speech-act» con sus tres niveles: (1) proposicional, acto de hablar (locutionary act) v. g., cállate, cállate; (2) el nivel del acto o fuerza que ponemos el hablar (illocutionary act) v. g., si digo «cállate» con la fuerza de una orden, de un enojo, de una súplica, etc. y (3) aquello que decimos al hablar (perlocutionary act) v. g., aquellos efectos de mi acto de hablar que operan como estímulos que producen ciertos resultados, v. g., si digo «tomo a N. por esposa», decir es hacer. Al decir prometo, hago el acto de prometer. Estos enunciados se han de someter a criterios muy concretos (por ejemplo, son locuciones enunciadas en primera persona). La teoría de lo performativo tiene como tarea principal precisamente investigar esos criterios<sup>69</sup>. Y en todo caso, hay que distinguir siempre —cosa que no hicieron los positivistas— los enunciados performativos de los verificativos.

Hay ciertas alteraciones del «speech-act» cuando se fija por escrito: mientras que (1) y (2) pueden ser retenidos, gracias a ciertos mecanismos gramaticales (modos imperativo, indicativo, subjuntivo, etc.), el nivel (3) es el que menos se tras-pasa al texto. Mientras que los dos primeros pueden ser identificados y reidentificados en sucesivas lecturas, el distanciamiento hace improbable la identificación del nivel tercero.

Pero no sólo quedan alterados los niveles del «speech-act» por el distanciamiento. Ricoeur enfática y reiteradamente señala aún otra importante alteración de la distancia, que él juzga decisiva para la hermenéutica. Se trata de la triple autonomía del texto. Aun más claramente ahora que en el «speech-act», podemos observar el efecto de creciente emancipación y autonominación que el distanciamiento opera en el texto. Primeramente, lo emancipa de su autor y de las condiciones psicológicas particulares en las que fue producido. La distancia nos aleja de todo eso y nos coloca ante un texto que trascendiendo las condiciones particulares en las que fue escrito, queda abierto a infinitas lecturas. Resulta así un texto des-contextualizado de sus condiciones psicológicas o sociales particulares, y queda emancipado y disponible para ser re-contextualizado con cuantas lecturas se hagan de él en nuevos contextos. Para Ricoeur, es indisputable que esta alteración del distanciamiento es buena, es la función positiva de la distancia. La distancia ya no es algo parásito o producto del método: es la condición de posibilidad de la hermenéutica<sup>69</sup>. Similares consideraciones podrían hacerse desde la perspectiva de las otras dos autonomías del texto: de la situación del discurso y de la audiencia original. Pero nos lo prohíbe la estrechez del espacio.

sigue la  
DISTANCIA  
↳ TEXTO:  
Emancipación =  
triple:  
1) del autor -  
2) de la situación del discurso  
3) de la audiencia original.

4.2. El texto como obra, o la segunda modalidad de la distancia

Las alteraciones que la distancia produce en el paso del dis-

curso oral al texto, no se agotan en la triple autonomía de éste. Por la acción de la distancia que autonomiza el texto y lo separa de su autor, aquél se torna en algo elaborado, en producto, resulta ser una obra. Es la obra que media entre la irracionalidad del evento del discurso y la racionalidad del significado. Esta obra está, por supuesto, organizada con arreglo a una «*taxis*» o *composición*, dentro de ciertos *géneros literarios*, y de tal modo que constituye una configuración única, individual, esto es, constituye un *estilo*. Los subrayados son las tres grandes categorías de la obra que analiza Ricoeur. El estilo es el aspecto temporal de una existencia individual que permite indentificar una obra como individuo y la destaca poderosamente frente a otras obras, por ejemplo, las obras de la técnica en las que la individualidad es accidental e irrelevante. A su vez, el género es mucho más que una clase o aparato clasificatorio, es un medio de producción de la obra, es una «competencia» en el sentido de la «competence» de N. Chomsky: es una serie de reglas generativas. Gracias al género, la obra deviene objeto público y es ya posible identificarla, incluso memorizarla. El género hace que la obra sobreviva, la preserva de distorsiones y la deja disponible para sucesivas, incontables re-interpretaciones en situaciones nuevas.

Pero es, sobre todo, en la «*taxis*» o composición en donde Ricoeur encuentra la mejor oportunidad para aplicar el estructuralismo a la hermenéutica de textos<sup>70</sup>, y extender a ella los métodos que los estructuralistas aplicaron con tanto éxito a la fonología. Una nueva época para la hermenéutica parece abrirse tras esa posibilidad, sobre todo, si no se olvida —como hicieron los estructuralistas— que la objetivación de los métodos no ha de anular el carácter referencial del lenguaje que dice algo a alguien sobre algo.

4.3. El mundo del texto o la tercera modalidad

Ahora la distancia diríase que cruza la obra misma y prolonga sus efectos en el plano de la referencia o mundo al que el texto apunta, a la «*chose du texte*». La alteración respecto al discurso oral que produce el distanciamiento es ahora aún más obvia. Las referencias del discurso oral eran ostensivas de una situación común en las condiciones concretas del diálogo. Pero ahora, al fijarse el discurso en texto, el discurso ya no dispone de estas referencias ostensivas (o de primer orden) las cuales quedan abolidas. En su lugar, se levanta para el intérprete todo un mundo nuevo.

Ricoeur sostiene que la abolición de las referencias de primer orden (referencias ostensivas) es la condición de posibilidad para la liberación de un segundo orden que alcanza, no un mundo de objetos manipulables (el mundo del yo empírico), sino un mundo nuevo. La hermenéutica de este nuevo mundo precisará otra vez de algún modelo. Han quedado ya descartados el modelo romántico por psicologistas, y el estructural por cientificista y excesivamente parcial; tampoco prestarán mucha ayuda en este punto los filósofos británicos del

Texto = un discurso  
unocauditario  
no a la obra  
finito.  
Empojado de la  
tercera modalidad  
(1958/59)  
se libera un  
2º orden

modelo →  
HEIDEGGER!

↓  
[ apertura  
oración ]  
  
[ desarrollo  
oración ]

«speech-act». Ricoeur cree que el modelo para esta tarea de la hermenéutica ha de ser Heidegger. Comprender (Verstehen) será entonces, como para Heidegger, no un método entre otros, sino, nada menos, que la estructura del ser-en-el-mundo. Por la comprensión, el ser-en-el-mundo que es el hombre proyectará sus más hondas posibilidades de existencia dentro de esas situaciones en las que se encuentra.

El poder de la obra semeja a ese otro poder de la metáfora: ese poder de «ouverture-decouverture» del que nos habla Ricoeur<sup>71</sup>. Es el poder que produce la «mímesis» aristotélica. Pero recuérdese que en Aristóteles, «mímesis» no es, en modo alguno, copia o duplicado de la realidad, sino «poiesis», esto es, una producción o construcción de un mundo coherente y original en el que se imitan los actos y gestos humanos, pero es para hacerlos parecer más nobles, más altos de lo que son en realidad. El nombre griego para la «ouverture-decouvertu-

re» sería, pues, el de «mímesis», gracias a la cual el discurso poético crea con el lenguaje un mundo en el que nosotros, liberados ya de las referencias ostentivas al mundo empírico y cotidiano, podemos movernos imaginativamente. Nos movemos por mundos posibles en los que cuales la «mímesis» nos enseña a orientarnos y a proyectar nuestras más genuinas posibilidades del ser-hombres y de ser-mujeres.

En suma: que el mundo del texto, aquello que ha de interpretarse en el texto, es un «mundo propuesto»: un mundo en el que yo pueda habitar y proyectar las posibilidades humanas que yo tengo. Obsérvese cómo aquí el distanciamiento es mucho más sutil y radical: es la distancia que va de lo real al hombre mismo. Toda la temática existencial auténtica, del problema de la verdadera humanidad o de la conquista del «sí-mismo»<sup>72</sup> podría, tal vez, ofrecer aquí ayudas al hermenéuta, al tiempo que quedarían esas mismas temáticas regeneradas y curadas de los vicios hermenéuticos de los que suelen adolecer.

CONTENIDO DEL

3er Nivel

4.4. La hermenéutica de la autocomprensión

3er NIVEL

Para concluir, digamos aún dos palabras sobre esta importantísima función del distanciamiento del texto, en la que quedan ya definitivamente superadas las aporías de la hermenéutica romántica. La distancia ahora es la que media, no ya entre el discurso y el texto, ni entre el sujeto y el mundo del texto, sino la distancia que hay entre el sujeto y sí-mismo. Hay que salvar esta distancia en el acto de interpretación por la «apropiación». Aquí es necesaria no poca cautela para librarse de la tentación peligrosa de intentar hacer una «apropiación» prematura. Así lo acostumbraron a hacer las hermenéuticas románticas que cayeron, por ello, en toda suerte de ilusiones del

psicologismo subjetivista. Si nosotros tomamos con seriedad la distancia que nos separa del texto, ya no caeremos en esas ilusiones ni comenzaremos la labor hermenéutica por la auto-comprensión, «a lo sumo, terminaremos con ella», dice Ricoeur.

La palabra de "comprensión - subjetiva" es ambigua.  
parece casi que se trate de algo individual inenunciable!

Al contrario = toda comprensión, expresada lingüísticamente, no es nunca  
totalmente subjetiva!

Porque se expresa - en el "lenguaje" - un medio objetivo, que  
significa en un contexto - de significados generales = palabras, oraciones,  
conceptos y discursos. - En este sentido ya posee elementos de objetividad

Pero por peligrosa, ilusoria o prematura que pueda ser la «apropiación», es, desde luego, posible: es el último paso de la hermenéutica, la última modalidad del distanciamiento. Mediante ella, no nos apropiamos de una experiencia ajena (psicologismo romántico) ni de un horizonte distante (historicismo de Dilthey), sino, más simplemente, nos apropiamos del horizonte de un mundo, precisamente del mundo del texto que interpretamos, y al que nos transporta la obra. Apropiarse de ese mundo al que el arte de la «mímesis» del autor nos introduce, no es tampoco una fusión de la conciencia o una suerte de empatía con el genio creador; es, más sencilla y objetivamente, apropiarse de un sentido, reconocer un sentido, y no precisamente a la persona autora del sentido.

La única entrada que esta hermenéutica deja a la subjetividad no es, ni que decir tiene, la de la proyección de la subjetividad, sino la comprensión subjetiva que un sujeto efectúa cara a un texto. En modo alguno, el texto ha de situarse bajo el poder subjetivo del intérprete; ocurre, más bien, lo contrario: es el intérprete el que se somete al poder de la metáfora, o de la «mímesis», y, abandonando sus subjetivas ilusiones y proyecciones, «deja que la obra y su mundo ensanchen el horizonte de la comprensión que yo hago de mí mismo»<sup>73</sup>. En ese nuevo y vasto horizonte de la autocomprensión, descubrimos nuevos modos de ser-en-el-mundo (Heidegger) o dicho con la terminología de Wittgenstein, nuevas formas de vida. De todo lo cual ha de resultar finalmente un acrecentamiento de la capacidad del lector para proyectarse —no sobre el texto; más bien fue el texto el que proyectó sobre el lector nuevas formas de vida—, sino sobre un «mundo propuesto» y

henchido de genuinas posibilidades de ser-hombre o de ser-mujer.

Puede aún adivinarse en todo esto la permanente cuestión del círculo hermenéutico, pero a estas alturas, ya no nos resultará un círculo vicioso, subjetivista y romántico, sino que quedará trasladado al plano ontológico. Ahora también el concepto de «apropiación» nos aparecerá como el correlato dialéctico de la distancia<sup>74</sup>. Es ahora y solamente ahora, después de haber salvado los distanciamientos a través de la semiología, la semántica y del texto como obra, cuando la hermenéutica del texto puede efectuar la «apropiación» con alguna seguridad.

Entrar al  
\* círculo \*  
hermenéutico

11  
00

= exposición

tiva el ser para Heidegger no es una cosa o sustancia sino temporalidad, esto es, su aparición o representación como historia. En este contexto no tiene sentido hablar de la verdad en sentido tradicional como adecuación de sujeto y objeto sino como «aletheia», progresivo desocultamiento o autorrepresentación del ser en la temporalidad. En este contexto Gadamer llega a decir que el ser se manifiesta e representa como lenguaje. Cuando dice «todo lo que puede ser comprendido es lenguaje»<sup>22</sup> no alude a que todo se reduzca a hablar y a palabras como entiende Habermas. Alude a que la realidad, en la medida en que puede ser comprendida, es significativa y la significación con que se nos presenta o representa la realidad es dada por la tradición o el lenguaje al que pertenecemos. Nuestro acceso a la realidad está mediatizado por el lenguaje. Por ello sostiene frente a Habermas que, tomando las cosas en su raíz, la comprensión que los hombres tenemos de la realidad antes que estar determinada por relaciones de producción o por la pertenencia a una determinada clase social está determinada por el universo lingüístico en que estamos insertos. Antes que estar determinado por un interés, nuestro conocimiento está determinado por la pertenencia a una tradición y un lenguaje<sup>23</sup>.

Otro de los conceptos de la fenomenología husserliana que más inciden en la hermenéutica es el de «horizonte». El horizonte es el cerco que abraza y comprende lo que es visible desde un cierto punto, desde una determinada situación. No es posible llegar al límite ni salir del cerco del horizonte pues al caminar éste se desplaza con nosotros. El horizonte en un sentido filosófico significa el entorno o trasfondo de toda experiencia particular<sup>24</sup>. El horizonte o trasfondo de una determinada percepción se percibe atemáticamente, como algo indefinido

ción<sup>25</sup>. Con este concepto inicia Husserl una crítica cada vez más radical al objetivismo con que el historicismo y el neokantismo abordan el ámbito de las ciencias del espíritu. Al poner como base de su reflexión filosófica no los hechos de la experiencia científica sino la natural, experiencia de la vida (Lebenserfahrung), no se detiene en la consideración del horizonte de las vivencias individuales. Retrocede más atrás del ámbito de la conciencia particular hasta el ámbito de la universalidad de lo producido, de lo constituido en su validez para todos. Es muy sintomático, advierte Gadamer que en sus últimos escritos no habla ya de subjetividad sino de vida. Habla de una intencionalidad implícita, oculta y básicamente anónima, no producida por nadie en particular, la cual abarca el universo de lo que es objetivable por las ciencias, y que denomina «mundo de la vida» (Lebenswelt). Esto no es algo que podamos poner frente a nosotros. Es el horizonte total, el suelo previo o trasfondo de nuestras experiencias en el que estamos y al que pertenecemos. También es el trasfondo presupuesto en toda ciencia y es por tanto más originario que ella. Para Heidegger y Gadamer este concepto de horizonte o de mundo no hace referencia al conjunto de las cosas, «hace referencia al todo en que estamos viviendo los que vivimos históricamente»<sup>27</sup>.

3<sup>er</sup> Nivel

EL =

HORIZONTE

intencionalidad  
oculta  
que abarca el  
universo;

"mundo de la vida"

106

HORIZONTE

Y CIRCULO

hermenéutico!

No es cierto que Husserl no  
llegó a la Ontología  
real y Medit. IV

Fenomenología del tiempo.

lo que pasa es que no la  
desarrolló.

Todo lo  
contrario!



En Husserl lo primero  
no es la reflexión  
sino la experiencia  
y vida viviente!

3. Los conceptos heideggerianos de comprensión y círculo hermenéutico.

Heidegger parte del planteamiento fenomenológico de Husserl pero introduce importantes modificaciones. Lo acertado de Husserl es haberse orientado hacia la cuestión de la vida, hacia la experiencia como fenómeno vital, pero su insuficiencia radica en haberse limitado al planteamiento puramente epistemológico sin llegar a la ontología.

Como ya hemos indicado era necesaria una nueva concepción del ser que no estuviera dada en base a la presencia. Por otro lado, a pesar de que la experiencia vital es el núcleo de su fenomenología, Husserl adolece de una determinación mínimamente desarrollada de lo que es la vida. El Conde de York, al enunciar la correspondencia estructural entre vida y autoconciencia que había enunciado Hegel, tiende el puente entre éste y la fenomenología trascendental de Husserl<sup>28</sup>. Desde esta perspectiva Heidegger da un vuelco a la cuestión formulada por Husserl y Dilthey: No hay que fundamentar metódicamente el mundo de la vida, de la existencia o de la historicidad, porque no es susceptible de fundamentación ni de deducción. Es lo originario y, como tal, debe erigirse en base ontológica del planteamiento fenomenológico. El hombre no es histórico porque haga historia, sino al revés. Hace historia porque es histórico.

Pretender para la filosofía un principio absoluto es un prejuicio cartesiano de la filosofía moderna del que es víctima el propio Husserl y la lleva al callejón sin salida del idealismo metodológico y del solipsismo. Su pretensión de considerar la realidad como un sentido para la conciencia termina por llevarle inevitablemente a una interpretación de la realidad como sentido dado en la conciencia, tal como se hace manifiesto en su cuarta meditación cartesiana<sup>29</sup>. El presupuesto heideggeriano no es el cogito sino la efectividad del ser-ahí, la existencia. En este mismo sentido corrige también P. Ricoeur a Husserl. El propio pensamiento no es él mismo comienzo absoluto, sino una «reflexión» sobre lo dado por la vida. «No existe filosofía sin presupuestos... La filosofía abarca el pensamiento con sus presupuestos. Su primer quehacer no consiste en comenzar, sino en hacer memoria partiendo de una palabra ya en marcha; y en hacer memoria con vistas a comenzar»<sup>30</sup>. no!!

El planteamiento filosófico no puede ser metódico sino hermenéutico. Eliminar todo presupuesto o cercenar todo prejuicio en busca de un fundamento incondicionado es una actitud tan imposible como estéril. «Precisamente porque la filosofía trabaja sobre el material presentado por experiencias no filosóficas tiene que ser interpretación, «hermenéutica» de esos materiales; por ello la filosofía es necesariamente interpretación; y la interpretación es el camino que se injerta en la fenomenología como vía de acceso a la ontología»<sup>31</sup>. Pero el comprender no es un ideal metódico o filosófico que se superpone o corrige la ingenuidad de la experiencia de la vida. La experiencia vital es ya un modo de comprensión. «Comprender no es un ideal de resignación que nace de la experiencia de la vida a la edad de la vejez, como pensaba Dilthey; ni si-

*[Handwritten signature]*

diatizada por su objeto»<sup>52</sup>. En este marco queda superada la objeción que hacía Nietzsche en la segunda de sus «Consideraciones intempestivas» a los historicistas, mostrando el sinsentido y la inutilidad de hacer una historia sin ninguna vocación de presente. Si hacemos historia, es porque ésta pervive en la «formación» de nuestra conciencia.

El tipo de conocimiento histórico y de conciencia hermenéutica que corresponde adecuadamente a esta situación en la historia efectual es la conciencia de la determinación histórica, expresión en la que la palabra «determinación» indica que tal conciencia es la conciencia del hecho de que la cosa a interpretar es un evento histórico que alcanza con sus efectos también al intérprete<sup>53</sup>. La conciencia de la determinación histórica es, ante todo, conciencia de la «situación» hermenéutica. El tomar conciencia de una situación es siempre una tarea cargada de especial dificultad, pues el concepto de situación, como correlativo al de horizonte, implica de hecho como característica esencial que no es una cosa que se encuentre enfrente y de la cual podamos tener una conciencia objetiva. La situación es algo dentro de lo cual estamos y la clarificación de la misma es una tarea que no se concluye nunca. Esto vale también para la situación hermenéutica. El poder de la historia sobre la limitada conciencia humana se impone incluso allí donde la fe en el método quiere negar la propia historicidad<sup>54</sup>. La clarificación de esta situación, tomar conciencia de la propia determinación, no es algo que se pueda concluir pues ser histórico significa no poder resolverse nunca en la total auto-transparencia.

3<sup>er</sup> nivel

## II. 3. La fusión de horizontes

El concepto de fusión de horizontes describe, según Gadamer, el modo de desplegarse de la conciencia de la determinación histórica. «Aplicando el concepto de horizonte a la concien-

cia se dice que el que no tiene horizontes es un hombre que no ve suficiente y que, en consecuencia, supervalora lo que le cae más cerca. En cambio, tener horizonte significa no estar limitado a lo más cercano sino poder ver por encima de ello. El que tiene horizontes puede valorar correctamente el significado de todas las cosas que caen dentro de ellos según los patrones de cerca y lejos, grande y pequeño»<sup>55</sup>.

La primera regla hermenéutica de la interpretación histórica incluye la exigencia de ver los momentos del pasado en su fisonomía propia, no ligados a nuestros criterios y prejuicios de hoy sino en su peculiar horizonte histórico. En este sentido parece correcta la regla hermenéutica de trasponerse en el otro para comprenderlo. Pero es problemático que tal principio haga justicia a lo que se entiende por comprensión. Sucedería lo mismo que en un diálogo en el que tuviésemos como único propósito el conocer al interlocutor, considerar su punto de vista y su horizonte. Tal diálogo no sería un verdadero diálogo en cuanto que en él los interlocutores no tratarían de entenderse sobre un tema, sobre la verdad de la cosa tratada.



Limitarse a comprender al otro y su horizonte, como propone la hermenéutica de Schleiermacher y del historicismo, supondría renunciar explícitamente a su pretensión de decir la verdad. En esa hermenéutica se deja totalmente al margen la idea de que en el texto o dato histórico transmitido se pueda encontrar una verdad válida y comprensible también para nosotros. En este contexto se pregunta Gadamer: «¿Es cierto que existen realmente dos horizontes distintos, aquél en que vive el intérprete y el horizonte al que éste pretende desplazarse?... ¿Se puede decir que el horizonte del presente sea un horizonte cerrado y es siquiera pensable una situación histórica que tenga un horizonte concluso?»<sup>56</sup>.

La respuesta es negativa. Basta recordar el análisis heideggeriano de la existencia: cualquier momento de la existencia humana se caracteriza por un triple éxtasis, por una triple salida de sí hacia el pasado, el presente y el futuro. Cualquier momento de presente está constituido por una facticidad o posibilidades dadas que miran al pasado y por un proyecto que anticipa el futuro. El pasado, el presente y el futuro no son compartimentos conclusos cada uno con su propio horizonte. Son momentos de un único horizonte, el de la historicidad de la vida humana. En ningún momento hay un horizonte cerrado pues se va desplazando con nosotros en el transcurrir de la vida y de la historia. Por eso «si nuestra conciencia histórica se traspone en horizontes históricos esto no significa que se traslade a mundos diversos totalmente desligados del nuestro; por el contrario, estos mundos, junto con el nuestro, constituyen ese gran horizonte único que se mueve por sí mismo y que, yendo más allá de los límites del presente, abraza la profundidad histórica de nuestra autoconciencia. En realidad es un único horizonte el que abraza todo lo que la conciencia histórica contiene en sí»<sup>57</sup>.

¿Qué significa en realidad trasponerse en otro o desplazarse a otro mundo histórico?. Evidentemente no significa simplemente prescindir de sí mismo. Esta trasposición no es ni una forma de relación empática con el otro (Schleiermacher), ni una sumisión del otro a los propios criterios (prejuicios) sino significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior que no sobrepasa sólo la propia particularidad sino también la del otro para ver a ambos situados o insertos en un conjunto más amplio: el intérprete proyecta su propio horizonte del presente, constituido por los prejuicios que representan tanto la posibilidad misma de la comprensión como los límites de la misma. Es necesario tener cuidado en no retener aquello que define y delimita el horizonte como un conjunto fijo de ideas y valoraciones, como una especie de fondo rígido sobre el que se destacaría la alteridad del pasado. No se puede aplicar el cliché objetivamente de las ciencias naturales en una actitud dogmática reduciendo el texto del pasado a los pro-

pios términos o asimilándolo en el propio horizonte sino respetar su alteridad. El texto, en su alteridad, nos habla como un tú. Ello exige una actitud de apertura, de dejarse decir algo por el texto, de dejar que en mí se afirme algo contrapuesto a mí y que pueda ser objeto de una experiencia en el sentido hegeliano del término.

!!! en realidad no es el mismo horizonte -

! esto contradice a lo anterior

Gadamer

pero lingüística

La fusión de horizontes es un hecho que se da siempre que comprendemos algo del pasado. La labor del hermeneuta es vigilar para que ese algo no sea absorbido en las propias presuposiciones sino respetado en su alteridad como un tú, alcanzando un horizonte más amplio tal como ocurre en el proceso de la conversación. «En realidad el horizonte del presente está siempre en un proceso de constante formación en nuestros prejuicios. De esta continua puesta a prueba forma parte en primer lugar el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros procedemos. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo como algo separado y abstracto, ni existen singulares horizontes históricos que habría que ganar saliendo del presente. La comprensión es siempre, por el contrario, el proceso de fusión de estos horizontes que consideramos independientes entre sí» 59.

La tradición no es un lastre del pasado conservado por inercia. Es el proceso vivo de nuestra historicidad en el que constantemente se funde lo nuevo y lo viejo siendo un acto tan racional el de la innovación como el de la conservación. En la tradición así entendida lo nuevo y lo viejo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos 59. En realidad muchos de los elementos de innovación proceden no de una anticipación de un futuro desvinculado del pasado sino de la recuperación de elementos del pasado ya olvidados que en un nuevo horizonte adquieren nueva significación y su verdadera relevancia. Tal vez hoy ofrezcan más innovación o representen más la verdad de la auténtica convivencia social las ingenuas utopías abiertas y plurales del siglo XVI que la utopía científica de un marxismo encorsetado en el cientifismo decimonónico.

d. La aplicación. La fusión de horizontes se da de hecho siempre. La tarea que impone la conciencia de la determinación histórica es precisamente el realizar dicha fusión como un acto deliberado y consciente. Para Gadamer esto tiene lugar en la aplicación.

La ejecución está estrechamente ligada a la obra musical; sin ella no tendría sentido pues sin su representación no sería algo musical, no se representaría su esencia. Del mismo modo, considera Gadamer, la aplicación está esencialmente ligada a la comprensión del texto. Esto es algo especialmente manifiesto en la hermenéutica jurídica y en la hermenéutica teológica. Tanto la ley como el kerigma juegan su verdadero significado al adaptarse las situaciones concretas del presente. Es precisamente en la aplicación donde hacen valer la verdad del texto, su valor de hacer justicia o su valor salvífico, sobrepasando expresa y conscientemente la distancia temporal que separa al intérprete y al texto, superando así el problema de la extraneidad del sentido con que el texto de la ley o de la Biblia se nos presenta. La aplicación en modo alguno es yuxtaponer algo universal ya dado a una situación particular sino que es aplicación del texto a uno mismo. Comprender un texto es siempre referido a la propia situación. Esta hermenéutica no tiene como objetivo la reproducción de su sentido originario sino la aplicación a una situación nueva y concreta en la que se produce un incremento de significado.

Gadamer =

(Señalada de los caps. 13 y 14 de: WM;) <sup>n</sup>  
El verdadero contenido con la tradición se realiza por mediación de la lingüística  
El contenido del "lenguaje" es una especie de "Ser-Total", es el que vive el  
hombre!

El lenguaje es el puente entre el pasado (Tradición) y el presente (el momento)  
aunque no puede realizarse la fusión de horizontes - y más bien a necesario  
conservar la "distancia" - sin embargo se supera esta distancia: pasado-  
presente en el "mundo común del lenguaje"

El mundo real es el "lenguaje" (este concepto es de Husserl: el mundo es el que  
se constituye en la comunicación entre nosotros. <sup>med. II.</sup>)

El mundo común entre "nosotros hoy" (nuestro lenguaje) y "ellos" (el lenguaje de ellos)  
a) Este es el mundo presente = de nosotros = Totalidad de comunicación  
b) En el caso de la tradición (pasado) también se constituye en  
aunque separados = se constituye (en la hermenéutica) = un mundo interpretado  
que es de ellos y nuestro.

= Todo ser que puede comprenderse en lenguaje (p. 568) WM.)

116

116

Gadamer

Gadamer sostiene que la aplicación es esencial a toda interpretación, no sólo a la jurídica y teológica.

En este sentido en toda interpretación se da una productividad o creatividad del propio texto, un real incremento de significado que no es otra cosa que su historia efectual. Con ello señala Gadamer que en toda hermenéutica se da esencialmente la dimensión práctica, entendiendo esta palabra en el genuino sentido aristotélico. Es un saber análogo al saber ético o moral. Como gusta de repetir Gadamer, el saber moral o práctico en Aristóteles se perfecciona no en la universalidad de los conceptos sino en la aplicación concreta que determina a la luz de aquel saber, lo factible<sup>60</sup>. La razón de esta esencial dimensión práctica radica en que la hermenéutica tiene que ver no sólo con el comprender al otro sino con «la verdad de la cosa» que el texto dice. En este sentido no es, ni puede ser, reproductiva del acto originario del autor del texto en su proceso de creación sino que es una continua mediación con la praxis y, como tal, no sólo es confirmativa de lo originario sino también productiva. Así la continuidad interpretativa se convierte en la realización vital de la tradición en el devenir histórico de su significado, es decir, en la representación o proceso de aparición de la verdad de la cosa. La hermenéutica no amplía sin fin el horizonte del pasado, como hacían los historicistas hasta alcanzar la totalidad de la historia universal, objetivo que entra dentro del campo de la fe, sino que en el verificarse en el campo de la aplicación descubre posibilidades prácticas para el futuro<sup>61</sup>.

Por que voy hacia el futuro ->

## II LA PRACTICA DE LA HERMENEUTICA.

La labor del hermeneuta consiste en recuperar la estructura dialógica allí donde está oculta. En este sentido toda exposición sistemática de un autor invierte para el lector el proceso del pensamiento del propio autor. Sería una exposición de los resultados de su pensamiento, no el mismo proceso del pensar, del preguntar y el responder. En realidad cada filósofo está inserto en un contexto dialógico en que cada lectura que hace de otros autores constituye experiencias nuevas que forman horizontes nuevos. En este sentido considerar la obra de un filósofo como el caminar hacia la consecución de un núcleo fundamental de doctrina y el desarrollarse del mismo en sus consecuencias es reducir toda su obra a un único proceso monológico de carácter teleológico. Por el contrario, la obra de un filósofo se realiza como un diálogo en dos sentidos: su proceso de formación no es sino el insertarse en el diálogo de la tradición en el que se le van poniendo determinadas preguntas fundamentales. Su doctrina no es sino su particular respuesta a esas preguntas que se le van poniendo. Eso determina el horizonte de su pensar, tanto de su temática como de su planteamiento. Es en este sentido como Hegel concebía explícitamente la historia de la filosofía, como la reconstrucción del diálogo que envuelve a los hombres en el juego del pensar poniéndoles determinadas tareas en la medida en que se va desarrollando el juego. Su pensar no es absolutamente libre ni parte de cero. Es un proceso de reflexión sobre lo ya dado.

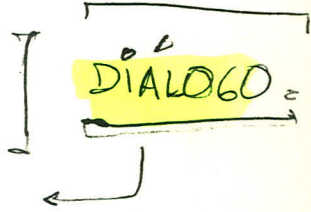
DIALOGO ->

Gadamer

Por otra parte, las experiencias nuevas que hacen cambiar su modo de pensar están constituidas por la lectura de otros autores, de otros filósofos que son sus interlocutores. Su reflexión es un proceso racional de conservación y de innovación. Desde cada nuevo horizonte en que va ganando amplitud se replantean todos los objetos de su pensamiento. Las distintas fases del pensamiento de un autor, dominadas cada una de ellas por determinada temática, en realidad representan la adquisición de nuevos horizontes desde los que se ve la totalidad con distinta perspectiva adquiriendo relevancia o cercanía unos temas y perdiéndola o alejándose otros.

Cualquier hermeneuta que estudia profundamente a un autor determinado descubre inmediatamente este proceso dialógico de la tradición en que se inserta un autor y quiénes son sus interlocutores. Lo que ocurre es que muchos filósofos, bajo el prurito del método o del narcisismo, en la exposición de su pensamiento borran las pistas de su diálogo con el entorno. Otros, en cambio, como el propio Gadamer, prescinden de sí mismos («De nobis ipsis silemus») y presentan a los interlocutores del diálogo que se representa en sus propias cavilaciones con una manifiesta vocación de no aparecer personalmente como subjetividad creadora sino como testigo del acontecer de la cosa en el desvelamiento o representación de su verdad. En este sentido «Verdad y método» es un libro en el que acontece un diálogo y el propio Gadamer no es más que el que toma actas del mismo. Su propio pensamiento no está expresado en primera persona sino a través de las interpretaciones de los autores con los que dialoga. Y, lo que es más fundamental, el objetivo de ese diálogo no es comprender al autor sino la verdad de lo que dice.

La interpretación de un texto no tiene como objetivo comprender al autor sino la verdad del texto. Tampoco tiene sentido el estudio de la historia de la filosofía como una galería de autores e ideas sin ninguna relación con el presente sin más afán que el puramente coleccionista. Su estudio tiene que ver siempre con la verdad que revela su obra desde el horizonte que consiguió su autor para sí y desde el horizonte nuestro actual. Gadamer, al analizar el concepto de «lo clásico» señala que los textos del pasado son interlocutores nuestros que nos hablan como un tú. Los clásicos son los interlocutores permanentes que siempre tienen algo que decirnos ante las nuevas preguntas que les hacemos desde nuestro horizonte actual. Interpretar un texto no tiene que ver con el intento de reproducir lo ya dicho por el autor sino que es un acto productivo en el que ante nuevas preguntas da nuevas respuestas, lo que constituye su historia efectiva. Los textos de los autores clásicos siguen hablando y desvelando su verdad más allá de lo expresamente querido o previsto por sus autores. Desde esta perspectiva se entiende que pretender comprender a un autor objetivamente es una tarea tan impensable como estéril. Sólo comprendemos en la medida en que anticipamos un proyecto o pre-judicio desde nuestro horizonte actual conforme al cual preguntamos al texto y lo valoramos. Conseguir la interpretación



Objetivo del diálogo  
La VERDAD  
que es "SER"

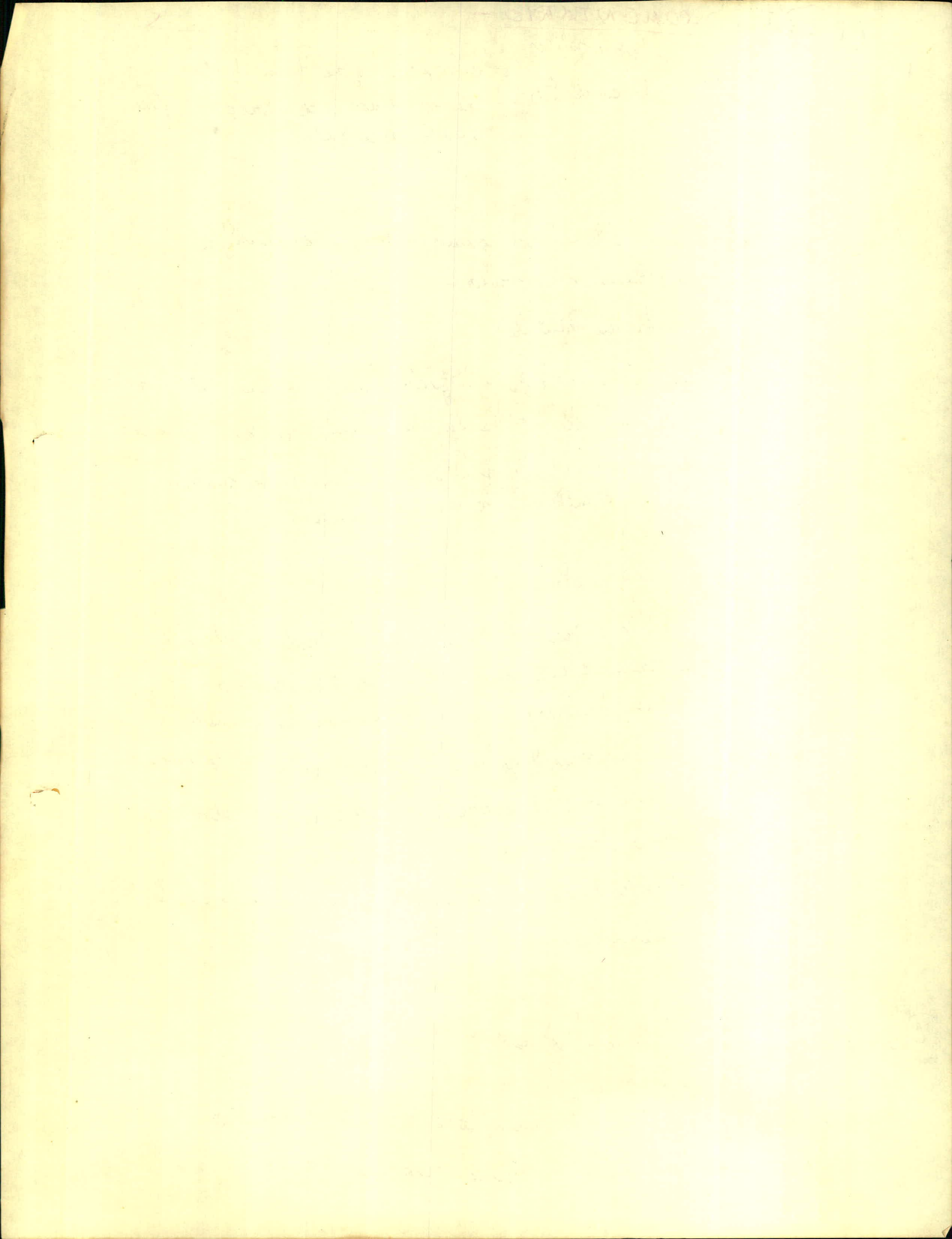
Gadamer

definitiva sobre cualquier texto o autor es una utopía imposible pues el horizonte siempre es abierto y móvil. Si siempre se reescribe la historia, el motivo principal no es que se conozcan más datos sino que cambia el horizonte en que hacemos las preguntas sobre la verdad del texto o de los acontecimientos. Es precisamente el horizonte en el que se desenvuelven o se nos ponen las preguntas lo que nos hace descubrir nuevos

datos. Si no es posible una interpretación objetiva, definitiva, tal como sugiere un saber metódico, sí es posible en cambio, una interpretación correcta, aunque limitada, en la medida en que no sometemos al texto a nuestros prejuicios sino que, manteniendo una actitud abierta sobre los mismos, nos dejamos decir algo por él, dejamos aparecer su verdad lo mismo que ésta se va desvelando en el proceso de un diálogo. Sin duda, esto está muy lejos de proporcionar una certeza como la que es capaz de proporcionar un método. El método, como hemos indicado refiriéndonos a Aristóteles, tiene más que ver con el proceso de exposición o demostración de una verdad que con el descubrimiento de la misma en el proceso dialógico del pensar. El método en el proceso de comprensión tiene el mismo papel que los prejuicios. Es un prejuicio —en el sentido etimológico de la palabra—; pero aferrarse dogmáticamente al mismo es ser víctima de los prejuicios, los cuales, si operan negativamente —en su sentido peyorativo— lo hacen precisamente allí donde no son reconocidos. Siempre conocemos desde los prejuicios. Su efecto no es negativo en la medida en que son conscientes y respetamos el texto en su alteridad. Ese prejuicio con que accedemos al texto tanto puede ser confirmado como destruido en su confrontación con el texto. Acercarse a un texto con la rigidez del método tiene que ver más con el modo con que el dictador trata a los súbditos que con el modo en que en un diálogo abierto se ponen de acuerdo los interlocutores en la medida en que aparece la verdad de la cosa. Cuando hoy se habla de la verdad como consenso, expresión que ha hecho particular fortuna en el pensamiento de Habermas y Apel y sus seguidores, nada tiene que ver con el carácter solístico de una verdad pactada democráticamente sin que nada tenga que ver con la verdad de la cosa. En su contexto hermenéutico, perfectamente conocido por Habermas y Apel tiene que ver con el manifestarse de la cosa misma en la que se ponen de acuerdo los interlocutores.

Verdad  
hermenéutica  
→

~~de la corriente dialógica de Habermas  
y de la escuela de Frankfurt.~~



NB: Esta comparación  $\left\{ \begin{array}{l} \text{Como polítics} \\ \text{Nacionalistas} \end{array} \right.$  = es diferente y no tiene sentido  
mucho menos para ofrecer explicación de algo real

- A) Los cosmopolitas - tienen toda cultura común - que no los identifica
- no pertenecen a un grupo
  - no tienen identidad
  - son individualistas y dispuestos a huir del mundo para salvarse
  - son apátridas, o tienen una nacionalidad convencional
  - se rigen en leyes políticas generales y se comparan con el resto de los estados

B) Los nacionalistas (en sentido étnico)

- poseen la cultura del grupo - que les da sentido al mundo
- pertenecen a un grupo cuya cultura los identifica
- tienen identidad étnica y son conscientes de ella
- los individuos dispuestos a sacrificarse para la comunidad
- tienen patria, territorio, comunicación, símbolos y se comprometen en una cosmovisión
- fundamentan los derechos en la persona (no en una ley manipulada).

C) Los nacionalistas (en sentido político) -

- son explotadores -
- corrompen el ejército y lo usan para dominar y explotar.
- manipulan la conciencia étnica para fines de agresión.



*identidad grupo estado*

Michael Ignatieff

# The State of Belonging

**N**ATIONALISM, SO COSMOPOLITANS TELL US, IS TEARING the global village apart, from the former Yugoslavia to Chechnya. Multiethnic states are collapsing. Ethnic separatism is on the rise—not just in impoverished Africa but also in wealthy Europe and even in North America. How can this possibly be happening in the world of the Internet, 24-hour computer trading and global capital flows?

The spread of globalism has become the ruling cliché of our time. Our dominant condescension equates cosmopolitanism with civilization and nationalism with barbarism.

For cosmopolitans, the nationalist upsurge seems incomprehensible. Why struggle for sovereignty when power is draining away from the state? City-states like Singapore, regions like southern China, and continental trade arrangements such as the North American Free Trade Agreement—these are the building blocks of the next century's world order. Why struggle for cultural sovereignty when one can surf the Internet? Why fight to preserve small languages when the lingua franca of the global economy is English?

It is time for cosmopolitans to stop condescending to nationalists. You can be certain that the archetypal cosmopolitans—those international executives hurrying to catch their next flight—are all carrying passports from some rich, stable nation-state. They can afford to be cosmopolitan: it is the privilege that goes with a passport. Before dismissing nationalist rage, we might consider the Chechens. What cosmopolitans would want Russian tanks pounding away at the presidential palace of their capital city?

Look more closely at that globalist cliché: the Californian hunched over his home computer, tapping out a message to his friend in South Korea, both of whom are making sure their cars outside are not getting stolen. Who guarantees the safety of their computer networks? The answer is, of course, the police, courts, armed forces and regulatory structures of the modern nation-state. The global village would dissolve into anarchy without these structures. Modern nation-states do not need to be bypassed or dismissed as irrelevant; they need to be strengthened, and not just in the Third World. That is what a nationalist understands: people cannot be safe until they have a government of their own choosing.

Even cosmopolitans have roots. Our identities are based on the small symbols that differentiate us. Freud called this "the narcissism of minor difference." It does not matter how small the difference is; we can make it into the core of our identity. Cosmopol-

itans keep expecting Levi's and Benetton, McDonald's and IBM to erode these minor differences. All that happens is that people cling more tenaciously to the deeper differences that remain. Yugoslavia was full of sophisticated Europeans, driving Mercedes cars and owning Swiss-style chalets. On the outside, one could not tell them apart. On the inside, they remained Croats, Serbs and Bosnian Muslims. Yugoslavia shows how little modernization touches our deepest allegiances.

The longing for security and community will not go away until oppressed people and minorities get the right to defend themselves. Global change is bringing us all closer together, but that means an ever more desperate defense of the differences—cultural, historical, linguistic—that keep us human. Cosmopolitans cheered, and rightly so, when the Baltic peoples, the Poles and the Czechs won their freedom in 1989.

These were nationalist revolutions, driven by the same longings—for freedom and democracy—that inspired the Americans of 1776 and the French of 1789.

What is wrong with nationalism is not wanting to be master in your own house, but refusing to share the house with anyone but your own people. It is the idea that every nation must have its own state; it is the fantasy of ethnic purity. Whether we are nationalist or cosmopolitan, we are all mongrels under the skin. Our

ancestors slept around, thank God, and there is not much real ethnic purity to be found anywhere in the world. If we cannot learn to share our states with our fellow mongrels, Yugoslavia shows us what fate awaits us.

Cosmopolitans should stop demonizing nationalists. Nationalists need to stop thinking that their nation must have its own state. Established states, faced with separatist challenges, need to decentralize power so that ethnic groups can protect their cultures and languages without having to separate. Regions faced with nationalist challenges need to find ways in which ethnic territories that lie across borders, such as the Kurdish homeland that straddles Turkey, Iraq, Iran and Syria, can achieve forms of self-rule without fragmenting the state order.

The future does not belong to either cosmopolitans or nationalists, but to people prepared to be a bit of both, willing to fight for the places they love, willing to learn from places they've never been. ■

*Michael Ignatieff is a visiting fellow at St. Antony's College, Oxford, and author of Blood and Belongings: Journeys into the New Nationalism.*



Kurdish refugees want what the cosmopolitans have got

GUNTHER MANN—FOCUS/MATRIX

*pero no específica!*

??

?

y que ad...  
bodie



**THE UNIVERSITY'S vice-rector and prospective students in front of a planned classroom site bulldozed by the government last December**

STACIA SPRAGG/ENVOY - SYGMA FOR TIME

EDUCATION

# Faculty Furor

Plans for an Albanian-language university stir ethnic passions in Macedonia, where they need to be cooled

By JAMES L. GRAFF TETOVO

**A** LITTLE LEARNING IS A DANGEROUS thing, as the poet said, but is it any more pernicious if the learning is done in Albanian? Yes, according to the Macedonians, who fear that efforts to create an Albanian-language university in their midst are proving ethnically divisive and politically destabilizing. Nonsense, say Albanian would-be students and teachers in Tetovo, a mostly Albanian city 40 km west of the capital, Skopje. "We all want to go further with our education," explains high school senior Ardiana Ferati. "If we can get a chance to study in Albanian, why should we study in Macedonian?"

Ingenuous as the question may seem, its explosive potential was revealed last week when an ethnic Albanian died and 28 other people were injured in a clash between Macedonian police and pro-university demonstrators outside a building where classes were to be held. With the death, what had been a heated war of rhetoric took an ominous step toward being a wider conflict.

Ethnic Albanians, who account for almost a quarter of Macedonia's 2 million people, see the university's establishment as a simple issue of equal educational opportunity. For a nervous government—and most ethnic Macedonians—it is the thin

end of a wedge that might radicalize the Albanian minority and destabilize a country that has found itself in a geopolitical vise since it declared its independence from Yugoslavia in 1991. To the north, Serbia withholds recognition of the breakaway republic; to the south, Greece has imposed a debilitating diplomatic and trade embargo as punishment for Skopje's appropriating the name Macedonia, which Athens deems to be exclusive Greek property. The worst-case scenario confronting Macedonia is of ethnic rivalry degenerating into violence that could serve as a pretext for Serbian and Greek intervention. The government also fears that Albanians in Macedonia and in the neighboring Serbian province of Kosovo may seek union with Albania proper, triggering a broader war.

The Macedonian government's official objection to the university is that its founders are breaking the law. "We're trying to build a country based on legal institutions," explains Emilija Simoska, the Minister of Education. "In no country can someone just start building even a house without the proper legal procedure, let alone a university." Lurking behind the bureaucratic objection is the fear that the faculty at Tetovo consists of nationalist-minded ethnic Albanians whose ultimate aim is secession. Officials in Skopje note that the university rector, Fadil Sulejmani, though

a native of Tetovo, spent more than two decades as a teacher of the Albanian language and culture at the University of Pristina in Kosovo. That university was closed by Serbian authorities in 1991 as part of their crackdown on Kosovo's Albanian majority. Its faculty, including Sulejmani, went underground. The Tetovo university proposal, Macedonians claim, is at base a Serbian plot to export unwanted Albanian intellectuals. "This idea didn't originate in Macedonia," insists Simoska. "It's not in the interest of Macedonian Albanians for them to act at the best of outsiders."

Ethnic Albanians dismiss the explanation as the result of sheer paranoia. The problem they are trying to address, they say, is the government's failure to take their culture and language seriously. Although President Kiro Gligorov two years ago ordered the universities of Skopje and Bitola to reserve 10% of their 27,000 places for ethnic minorities, Macedonia remains the only recognized language of higher education. An initiative to allow 140 Albanian trainee teachers at Skopje's Pedagogical Academy to take theoretical courses in their language foundered when the institution's director refused to hire the necessary Albanian professors. He has since been fired, but the problem remains unresolved and the students are on strike.

Western diplomats in Skopje believe the authorities could have nipped the problem in the bud by making some concessions and adopting a less patronizing approach. Arben Xhaferi, head of the radical wing of the (Albanian) Party for Democratic Prosperity, contends that Macedonian culture has little to recommend itself and accuses the government of creating a "ghetto" in which Albanian culture is degenerating.

After last week's clash, Macedonian authorities arrested Sulejmani and other university proponents, but the government will not easily quell passions, now running hotter than ever among the Albanians. "The government shouldn't be afraid," said Hyreme Gurra, an English teacher in Tetovo, before the melee. "They should take this vampire from their souls and let people live freely in tolerance." Having failed to reach a compromise in law, the antagonists now face the far stiffer challenge of finding one in the face of violence—a task to which others in the region have bitterly failed to rise.

Martes 18 julio 1995

**LA IDENTIDAD**

(desde un punto de vista filosofico).

~~Senores organizadores de este Seminario,~~  
~~Senoras y Senores participantes,~~

Dar comienzo a un dialogo sobre el tema de la "Identidad", me obliga a delimitar el campo en el que se encuentre el objeto de nuestra discusión, lo que llamamos IDENTIDAD; antes de establecer sus relaciones con la Sociedad, y en especial las relaciones entre la identidad y la sociedad Guatemalteca.

INTRODUCCION.

Se ofrecen dos caminos para entrarle al problema: uno que podemos llamar "especulativo", y es el camino teórico; otro mas práctico que llamaremos "experiencial".

Intentemos el primero, tratando de analizar la pregunta sobre la Identidad. La pregunta es: Quién? -- Quién es Usted? Quién es el Guatemalteco? Quién es el hombre Mam? y Quien soy yo?

Al contestar a la pregunta sobre identidad, nos referimos cuando menos a dos dimensiones de nuestro modo-de-ser.

a) La primera dimensión se refiere simplemente a una serie de datos, que delimitan mi personalidad, cualidades que me caracterizan y me sitúan en un contexto humano y cultural: --"Soy fulando de tal, con ciertas cualidades, capacidades, intenciones y valores." -- A esta dimensión la llamaremos "sincrónica": la sincronía de mi yo, del guatemalteco, del hombre de la costa, etc... Nos da la dimensión estática y las relaciones actuales, espaciales, las diferencias y las oposiciones, con relación a las demas personas, etnias, estados, o naciones.

b) La segunda dimensión interesa al tiempo: "Soy el "mismo-yo", yo mismo que ayer." Denota una estabilidad y extensión en el tiempo, una duración y continuidad, que permite seguirle a uno en su historia, en su evolución. A esta segunda dimensión la llamaremos "diacrónica": la diacronía de mi yo, del guatemalteco, etc.. Nos da la dimensión histórica de la identidad, las diversas fases y momentos de su crecimiento. Se refiere a la posibilidad de cambios que alguien pueda realizar en si mismo, sin dejar de ser "uno", es decir sin ser destruido.

I. Ya solo con esta simple división, la identidad, es decir su doble vertiente, sincrónica y diacrónica, nos crea una serie de problemas para un análisis directo. En ambos casos las dos vertientes pertenecen a un mismo sujeto: este soy "Yo" o es "Usted" o es "este pueblo K'iche", o este Estado Guatemalteco.

De este modo entramos a una segunda división: El 'yo', puede ser

A. Gallo,

Seminario en el Hotel  
Scheraton. (3 días)

sobre Identidad

ASIES  
ANANCSO  
FRANCO ... y otros...

una simple persona individual, Yo el señor Bolaños; o bien un sujeto colectivo: Nosotros los ciudadanos Guatemaltecos.

En el primer caso se trata de la identidad de un sujeto singular, una persona individual. En el segundo caso, de un sujeto colectivo, la identidad de un grupo humano, o de un grupo social, o de un grupo étnico: Yo, la etnia K'iche, la etnia Mam, la etnia Garífuna, la etnia española.

Se trata entonces de un "Yo-nosotros", que puede ser también una unidad política: nosotros del PAN, de la UCN, de la DC, los Centroamericanos, etc. Pero generalmente es una unidad más compleja y más completa, que abarca la totalidad de un ser colectivo, como en el caso de la Unidad-Etnica.

En los dos casos, tanto el Yo singular como el yo colectivo, se pueden considerar en su sincronía: lo que somos hoy, nuestras relaciones con los demás, o nuestra identidad actual.

O bien en su dimensión diacrónica: como hemos "llegado a ser". Somos los mismos que antes, o hemos cambiado: el mismo partido, la misma ideología, la misma identidad; cómo hemos adquirido la conciencia de ser nosotros mismos, el mismo ser histórico: nuestra 'mismidad', nuestra misma identidad?

II. En todo lo anterior, la "identidad" se nos da alrededor de un "Sujeto": Yo soy de tal modo. Trátase de un yo individual o bien colectivo. Siempre hay un "Yo" que fundamenta todas sus relaciones con-sigo-mismo y con los demás: ese yo es el centro y es la persona misma fuente de derechos y de obligaciones, la que posee una sincronía y una diacronía: un lugar en la tierra y una historia en el tiempo.

Sin embargo este problema del "Yo" es ya por sí un "objeto" de grandes discusiones: es oscuro para los mismos filósofos y no podrá ser abordado en esta sede.

Aclaremos más bien el problema con un ejemplo:

1. Le pregunto al Señor Bolaños: Quien es Usted? Y me contestaría con su nombre, el de su familia, su trabajo, sus cualidades, sus ideales, intereses, pensamientos etc.. A este "conjunto" de respuestas y de cualidades o relaciones lo llamaré: Elementos de Identidad personal del Sr. Bolaños. Se identifica a través de ciertos elementos personales: elementos de la "identidad personal".

2. También le pregunto a un grupo de jóvenes guatemaltecos: Quiénes son Ustedes? Igualmente contestarán con su patria, su territorio, la legislación, la nacionalidad que se establece en el pasaporte, y algunas cualidades más. También llamaré a todo este conjunto: los elementos de la identidad guatemalteca. Se trata ahora de una "identidad colectiva".

Los dos ejemplos anteriores no han resuelto todavía el problema, pero nos han encaminado hacia una aclaración de la palabra identidad y de su uso corriente. Dejaremos por un lado, por ahora,

la dimensión diacrónica, por que los dos ejemplos nos dan únicamente una sincronía. Cuando menos quedó en claro que la "Identidad" es propiedad de un Sujeto, personal o bien colectivo. Cualquiera que sea un "Yo" y posea su propio yo, puede contestar a la primera pregunta diciendo:-- 'Yo soy,'-mäs-todos los elementos identificantes que desee añadir. Elementos que pertenecen a su "propiedad", y que lo integran como un sujeto. Portanto podriamos concluir que la identidad pertenece a un sujeto.

III. Sin embargo tal noción de identidad es todavia poco definida; como se relaciona la identidad con el Yo? Pongamos otro ejemplo: Le cambiaré el nombre al Sr. Bolaños y lo llamare Sr. Lopez. Y dire: "Usted, Sr. Lopez!". Tambien le cambiaré la familia y será Lopez-Vidal. Le cambiaré la esposa, el tipo de trabajo, las relaciones sociales, el lugar donde vive, y por fin le cambiaré la lengua.

Ya no es el Sr Luis Bolanos, abogado , periodista, , amante del futbol, casado con Lucia, con tres hijos, hablante de espanol. Ahora es, por mi decreto: El Sr. Tono Lopez, economista, poeta, aficionado a los carros, casado con Marta, sin hijos y hablante de ingles.

Como se sentirá el señor Bolaños convertido en López? Cual será ahora su identidad? Es todavia el "mismo" o ya no es el mismo? Ha cambiado su "yo" o solo han cambiado sus elementos de identidad? Entonces la identidad es propiedad del yo, o mas bien pertenece a los "elementos", y está separada del Yo?

Estas no son preguntas ociosas.

Todos saben que en Guatemala hace algunos años, a cualquier mujer indígena se le llamaba Maria, y a cualquier hombre indígena se le llamaba Juan. Era esta una forma de bautismo? O bien un instrumento para borrar la identidad del indigena? Que sucedia en el Yo de un indígena al que se le despojaba de todos los elementos de su identidad? Permanece el yo y se destruye la identidad? O permanece la identidad sin ningun elemento?

IV. Esto explica que existan, ilustres academicos quienes colocan la identidad fuera del sujeto. Se da entonces una identidad--sistema? Una identidad--estructura?

En los años '80, el famoso antropólogo Claude Levi-Strauss realizó en Paris un seminario en el cual participaron lingüistas, filosofos, científicos y semióticos, igualmente famosos como Emile Benoit, Michel Serres, Julia Kristeva, etc... El Seminario, que fue publicado en un Volumen que se titula precisamente "Identidad", pretendia , bajo la tutoria del celebre antropólogo estructuralista, demostrar que la Identidad no tenia que ver con el sujeto "YO"; que era un fenómeno simplemente "estructural", un sistema signifiante, cuya mismidad no era mas que un conjunto de relaciones de oposición.

Afortunadamente Julia Kristeva, lingüista y filosofa - fenomenologa, en su contribución al mismo seminario, demuestra la

absoluta necesidad de un "sujeto-conciente" (que llama, siguiendo a Husserl, el sujeto-trascendental), como la realidad portadora de la Identidad, cuya mismidad es el termino de realción de todos los elementos identificantes y de todo discurso que pueda establecerse entre el sujeto y su mundo cultural. En otras palabras no existen signos que signifiquen ( es decir que tengan-sentido), sin un sujeto que les de significado; no hay discurso sin alguien que hable. Los sistemas de signos, realidades, valores, y relaciones se establecen como un nexo-social y definen las estructuras de cada una de las identidades, a partir de un Yo.

Estas aporías, científicas (o pseudo-científicas) que se producen entre los estudiosos son prueba evidente de la complejidad del problema, pero no son suficientes para destruir el sujeto, tanto que se trate de un sujeto individual, la persona humana, como *de un* colectivo.

Por otra parte Joshua Fischmann, un gran experto en sociología y etno-linguística afirma que la dificultad para establecer el carácter de la "identidad" no deriva del concepto mismo, sino de la complejidad y el gran número de los componentes sociales que la determinan.--"No hay dificultad lógica, afirma, sino un enorme número de hechos interrelacionados que se asumen en este concepto." (Language and ethnicity p.23).

Las diferentes definiciones, contrarias entre si, son ellas mismas objetos significativos de estudio. Estos contrastes revelan los diferentes papeles que juega la identidad en la vida social: identidad y etnicidad, identidad y cultura, identidad y vida psíquica, identidad y vida política, identidad e historia.

La literatura acerca de la identidad está repleta de de equivalencias: identidad y etnia; identidad e irracionalidad; pre-razionalidad, racionalidad, emocionalidad, identidad que determina los grupos humanos, identidad y presión de la colectividad. Entre los sociólogos antiguos, la tendencia general expresaba desconfianza hacia la "identidad" por su difícil manejo.

Muchos sociólogos todavía la consideran un obstáculo puesto a la construcción de "aquello" que ellos piensan sería una sociedad ideal: es decir que todos sintiéramos y opináramos lo mismo! Olvidémonos de la identidad y viviremos en paz; construiremos una sociedad perfecta.

O dicho de forma mas casera: "todos somos igualmente guatemaltecos". Que es la formula que se ha empleado por muchos años, para enmascarar las mas grandes injusticias, en este país.

Uno de los pensadores demiurgos de este modo de pensar universalista, y simbólico de esta corriente, es sin duda el teórico Talcott Parsons. Serà portanto necesario acercarnos mas, a este fenomeno "multipolar" de la identidad: personal, colectiva, social y política, si deseamos mejorar las posibilidades de una nación o de varias naciones, capaces de vivir en paz, como

senala otro antrópologo igualmente importante, el noruego Fredrik Barth.

PARTE PRIMERA : La identidad desde una perspectiva fenomenologica.

1. Si el filósofo Ludwig Wittgenstein tuviera razón en afirmar que el sentido de una palabra es una función del "USO" que se le da; hoy, cuando todo el mundo utiliza la palabra identidad, debería ser sumamente claro su significado. Pero sabemos que esto no es verdad. Cual es la ~~causa~~ razón? La identidad es un término multiple, que opera a diferentes niveles del yo, personal o colectivo; y lo hace al mismo tiempo. Es además un termino singular, único en cada caso; por que es propio de un individuo real e irrepetible como lo es una persona humana como "yo;" o un grupo étnico existente.

Identidad es una palabra cuyo sentido varia de un individuo a otro, de un grupo a otro y portanto es en cierto sentido "indefinible". Por que identidad se refiere siempre a un individuo particular, sea este una persona, un grupo, o una nación, o un estado o una unidad politica.

Si yo digo: Socrates es hombre, puedo afirmar que esta oración es verdadera. Pero sé que con esto no defino realmente el individuo Socrates. Unicamente le estoy atribuyendo una cualidad, la de ser un hombre. Sin embargo Socrates es mucho mas que eso.

Para definirlo realmente debería decir: "Sócrates es hombre y Sócrates." Lo cual significa que no solo es hombre sino un sin fin de otras cosas, que no se dicen hasta llegar a la mera Socraticidad de Socrates.

Igualmente si quisiera definir la identidad del Sr. Bolaños debería decir: "El Sr. Bolaños es guatemalteco y Bolaños." Lo cual significa que al decir que Bolaños es guatemalteco solo añadimos una cualidad al nombre, pero faltaria muchisimo para definir la identidad real de Bolaños.

Este tipo de definición se llama recursiva: se define a Bolaños por sí mismo. Por que su mismidad es única, inalcanzable con palabras en su originalidad: de hombre, americano, poeta, guatemalteco, de Escuintla, cultivador y politico. etc..

La definición recursiva es la que más se acerca a la "mismidad" de la identidad. Si tuvieramos la paciencia de seguir avanzando en la recursividad, nos acercariamos más a esta persona; pero nunca llegaríamos al final de su identidad. Nunca la alcanzariamos en su unicidad.

Hasta aqui nos conduce el camino especulativo; con cierta frustracion, pero con la ventaja de haber deslindado ciertos fenomenos que nos ayudarán a comprender la realidad.

PARTE SEGUNDA : EL CAMINO DE LA EXPERIENCIA.

Intentemos el segundo camino de acercamiento a la identidad a través de la realidad experimental de nuestra vida diaria. Luego intentaremos reflexionar sobre la misma.

Experiencia significa no solo la recopilación de todos los datos "intuitivos", sino también de los resultados de las demás ciencias, los estudios de antropología, sociología, etnología, axiología, psicología, etc.

Esto no significa que tales ciencias sean "por-sí" capaces de explicar, "qué es identidad"; pero cuando menos nos proporcionan "materiales" que podemos agregar a nuestra experiencia personal y de allí orientar nuestra capacidad de análisis y de crítica. Abandonemos portanto el campo del "lenguaje" y nos acercamos a la realidad del hombre.

C. Levi-Strauss, en la Introducción a la obra de Marcel Mauss, nos dice que para captar la estructura del ser humano debemos enfocar principalmente tres aspectos:

1. La relación entre el individuo y el grupo que constituye su comunidad, mas que fijarnos en el sujeto como tal.

2. Analizar el "acto social total" con sus varias dimensiones: diacronica, sincronica, y individual.

3. Estudiar el sistema lógico del grupo: las estructuras de comunicación, los intercambios, etc...

Este es un buen comienzo: encontrar la identidad personal desde las relaciones entre personas, entre persona y el grupo humano en el que se integra; y estudiar la identidad del grupo desde las relaciones de los individuos que lo componen.

Este conjunto de relaciones son las que se asumen en la noción de cultura: Lengua, trabajo, vida familiar, vida social, expresiones estéticas y morales.

En este caso no hablamos de una cultura en general, sino de la cultura específica del hombre que analizamos, como sería el hombre Mam, el Garífuna, el Ladino de Jalapa, por ejemplo.

La cultura adherida al grupo, producida por el grupo, o el grupo étnico, es "propia" de cada individuo que se identifica con ella.

De este modo la identidad o mismidad indica estabilidad, sistema de comunicación, sistema de valores, sistema de relaciones sociales, sistema-ético, historia, vida política de este grupo particular y de cada persona que de hecho lo compone.

Identidad entonces en un fenómeno tan complejo como lo es la cultura específica del grupo; y fundamenta una doble serie de relaciones: del individuo al grupo y del grupo al individuo. Una doble cara, o dos haces de relaciones: hacia el individuo particular que se encuentra a sí mismo como integrado por este sistema de relaciones y valores; y hacia el grupo, el cual con eso adquiere una compacidad y duración de grupo, en cuanto que las personas mantienen su "acuerdo" en el uso de los elementos culturales "comunes", en los objetivos compartidos, en la escala de valores, a la que apelan en sus decisiones diarias. (Alfred



Schutz lo llamaria "el acervo común de conocimientos").

II.1. A la primera cara de este complejo sistema de relaciones (la dirección personal individual) la llamaremos con un termino facil de recordar: identidad-en, en mi; es decir de mi ser personal: mi yo, mi familia, mi lengua, mi trabajo, mi vida social, mi tierra, mi futuro, etc..

Esta "Identidad-en", es mi — mismo, sincrónica y diacrónicamente. Cada individuo que pertenece a un grupo cultural específico posee esta "identidad-en" que es exclusiva, única y personal; pero que se integra con elementos culturales que no son exclusivamente míos, sino de toda una comunidad de personas: la lengua, la posición social, y familiar, la educación y el entendimiento comunitario, los ideales, los intercambios, y los medios de expresión, como símbolos — materiales, o literarios, que no son personales sino comunes a la totalidad del grupo.

II.2. A la segunda cara del complejo sistema de identidad, la dirección hacia el grupo, la llamariamos "Identidad-con"; lo cual significa que cada elemento del grupo surge del " acuerdo específico" de los individuos: sobre el modo de hablar, de vivir, de alimentarse y de trabajar, de relacionarse socialmente, de colaborar, compartir, celebrar fiestas y ritos, y participar de los descansos. La "identidad-con" es la proyección hacia la comunidad de la "identidad-en", así como la "identidad-en" es la asimilación personal de los símbolos, significaciones y relaciones establecidas en el ámbito del grupo.

La carencia o la destrucción del sistema de relaciones del grupo al individuo, se llamaria alienación, o enajenación del individuo de su comunidad: Una persona aliendada del el grupo, queda separada, excluida, y rechazada: marginada.

Por otro lado la "carencia" del sistema de relaciones con los elementos culturales del grupo en-la—persona misma: desconexión de la lengua, afectos, ideales, contactos, terminaria en una alienación de-si-mismo: tendremos un individuo, enajenado, o sea enfermo. Es lo que le pasaria el Sr. Bolaños convertido en Sr. López. No seria ya ni Bolaños ni Lopez sino se encontraria en plena alienación de si mismo.

II.3. Alguien podria preguntar: no existe otra alternativa: mas que pertenecer a un grupo o alienarse de este grupo? No podria un individuo abandonar un grupo e integrarse en otro grupo? Respondemos que si existe esta alternativa debe darse de hecho en la realidad.

Hasta ahora nuestro planteamiento ha sido sincrónico, es decir contemporáneo. Observamos : individuo y grupo, en sus sistemas de relaciones y de interrelaciones, y descubrimos como se establece la "mismidad" de la persona y la "mismidad" del grupo. Lo cual podemos resumir con las palabras del filosofo alemán Edmund Husserl quien en 1935 escribia en su celebre conferencia de Viena: "

--"La vida personal es un vivir en comunidad, como yo y nosotros, dentro de un horizonte comunitario. Y precisamente en comunidades de diferentes estructuras, simples y graduadas, como familia, nación, supranación. La palabra vida no tiene aquí sentido psicológico, significa vida que actúa conforme a fines, que crea formas espirituales, vida creadora de cultura, en el sentido más amplio, en una unidad histórica."---

Esta frase nos describe con precisión la "identidad" como hecho sincrónico de diferentes niveles y extensiones.

Al contrario la pregunta que hemos hecho nos plantea un problema "diacrónico". No puede uno cambiar su identidad, es decir identificarse con un grupo diferente? La respuesta deberá darse desde esta nueva dimensión, la diacrónica, o histórica, tan compleja o más que la anterior.

Para entender la pregunta sobre variación o cambio de identidad en el tiempo, deberíamos primero entender la identidad en su devenir real: su origen y constitución y contestar primero a la pregunta: como se forma la identidad?

### PARTE TERCERA .LA CONSTITUCION DE LA IDENTIDAD.

Para dar una respuesta concreta, aunque siempre general a la pregunta sobre el origen, deberíamos decir que la "identidad" se forma en el tiempo: día tras día, con la vida de la persona humana, concreta, desde su nacimiento, herencia, infancia y juventud hasta la edad adulta.

Son precisamente los elementos sociales, físicos, emocionales del grupo, los que plasman el individuo diacronicamente, desde el primer día de su vida hasta la plenitud humana. Se trata de un proceso. Con una serie sucesiva de cortes sincrónicos, podríamos reconstruir el proceso de creación de la identidad.

Desafortunadamente no nos encontramos frente a un "proceso regular" de crecimiento uniforme; sino a una serie de variaciones cuyo ritmo se acelera o desacelera, y cambia más rápidamente, o más despacio, de una edad a otra. Podemos distinguir varios periodos en este proceso de cambio en la asimilación de los elementos culturales que generan la identidad.

#### III.1 Primer periodo: etapas de ritmo veloz.

Si imaginamos un desarrollo "tipo", pensemos en el desarrollo lógico de los niños que estudió Piaget, podemos adivinar lo que hay de estable y determinado, y lo que hay de variable en este proceso. No solo influye el rápido cambio de edad, sino el ambiente cultural en el que se encuentra la persona en formación: niño, muchacho, o adolescente.

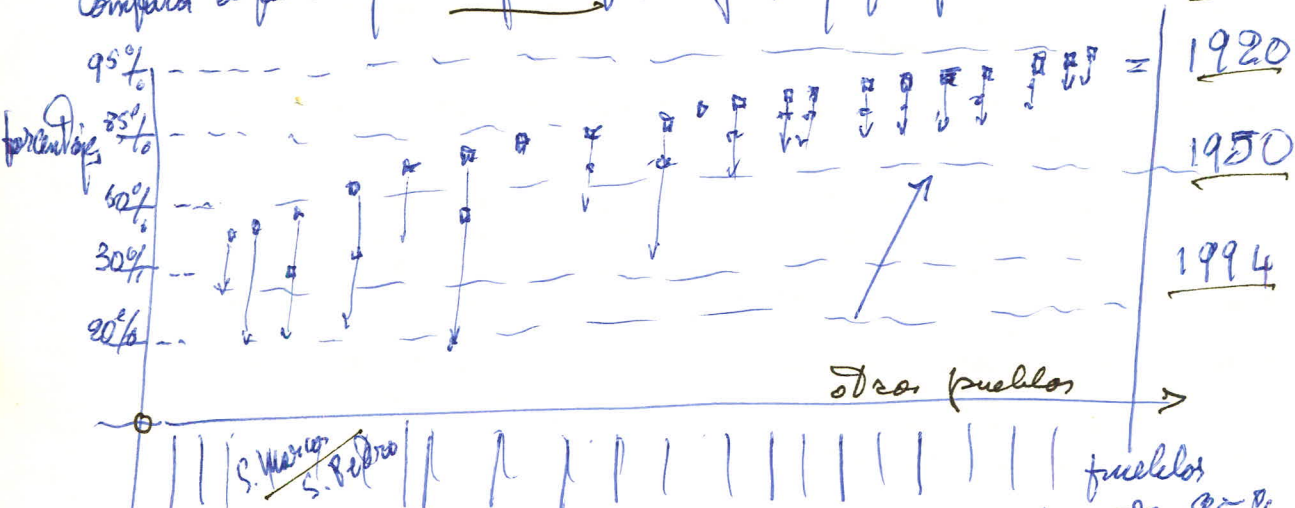
Estas son etapas de ritmo veloz: en el cambio, la asunción y desarrollo de las estructuras. Durante los primeros quince años el ritmo veloz de cambio ha sido analizado por los psicólogos. El niño desarrolla estructuras lógicas, adquiere relaciones sociales, se apodera del vocabulario esencial y de las formas

Richard W Adams (en su charla, día 19 de julio 1995, miércoles)

Presento una serie de cuadros derivados del Censo 1994.

Compara el porcentaje de "indígenas" por lenguas y por pueblos!

años 1910-1920



Los pueblos que en 1890-1920 tenían porcentaje muy alto 85-95% de indígena - casi no han cambiado en 1994!

Los que tenían porcentaje de 60-70% se han reducido casi 30 o 20%  
El cambio ha sido más rápido -!

NB

R/ - Pero esto no dice "casi nada" sobre la situación de la identidad hoy,  
El cambio cultural, si es de toda la comunidad no denota un cambio de "identidad"  
Hoy los pueblos se identifican como tales (cuquiera que sea el tipo de su cultura y los elementos "modernos que hayan estimulado" -

gramaticales y sintácticas, Además de la visión intelectual y sentimental del grupo en donde crece. En el libro de Allport, La Naturaleza del prejuicio, se analiza con todo detalle este proceso de asimilación en la edad de cambio veloz. Concretamente en esta etapa de ritmo veloz, la persona humana esta determinada por la cultura del grupo que la rodea, sea este Mam, Garifuna, o del Colegio - Americano de Guatemala. En este tiempo adquiere la mayoría de los elementos de su Identidad que podemos enumerar del modo siguiente:

1. La lengua materna y del grupo, que se aprende en contacto con familiares amigos y el ambiente.

2. La socialización o normas de convivencia social; "lo propio" y lo "inconveniente."

3. La visión del mundo, que se absorbe por indicaciones, advertencias, relatos, cuentos, ritos y fenomenos.

4. Los conceptos familiares de parentesco, deberes mutuos, solidaridad y participación.

5. Las relaciones sociales, el respeto, la autoridad, la libertad y sus limites.

6. La estructura de la comunidad, las posibilidades concretas de empleo, habilidades prácticas, ideales y proyectos de vida, dentro de ese específico contexto cultural: Mam, Garifuna, Ixil, Ladino, ciudadano, tendero, comerciante, finquero, o capitalista. —

Estas estructuras básicas que incluyen las etapas de Piaget acerca del pensamiento logico, pero mucho más, como la escala de valores morales estéticos o políticos, ya han entrado a ser parte constitutivas del Yo, y de su identidad. Estructuras que no pueden ser sustituidas por otras (a menos que el niño vuelva a nacer) por haberse incorporado, es decir identificado con "Uno Mismo". Son ahora mi mismidad y mi propiedad.

III.2 El Segundo Periodo. Etapas del ritmo lento de cambio y de asimilación.

Desde los quince años a los veinticinco el ritmo de cambio y de asimilación se desacelera, los elementos que se adquieren son menos numerosos y menos básicos. Es la época de las inconformidades, inseguridades, ambigüedades. Es el tiempo en que la persona humana busca ubicar su propio ser: entre "lo-que-ya-es" (miembro de su grupo) y lo que "pretende-ser", frente a nuevas opciones y desafíos de otros grupos y otras culturas. Los elementos asumidos no solo son menos numerosos, también más exteriores y a veces solo superficiales.

En etapas posteriores como entre los 25 años y los 50, el proceso de asimilación es menos importante. Al contrario la conciencia de identidad se vuelve a su vez productora de cultura. Preside a las principales tomas de decisiones de la vida. El individuo entonces se convierte de término - pasivo de identidad, en "autor - de - identidad" como miembro del grupo. El flujo de asimilación se invierte; ahora desde el individuo fluye hacia la colectividad.

En las etapas últimas es prácticamente nula la asimilación, mientras la identidad se ha convertido en hecho

Richard N. Adams =

en su conferencia redefinió

"Etnia" = producto del grupo = Etnia orientada a los Antepasados, mira hacia atrás  
"Etnia" = producto del Estado = el Estado determina la nacionalidad (?)  
mira hacia el futuro: "..."  
Etnia - pero no exclusiva! R/ Fichtelberg dice el término "ancestral" es una confusión

Etnia y Nación = son entidades "imaginadas" = proyectadas?

Pertenecen a la concepción de identidad como proyecciones  
Rec./ "mundo-proyectado" de F. Follá (en el Quiché Rebelde)

Cambio de identidad = por parte de un individuo que abandona el "grupo"

Distingue dos tipos de cambio:

(a) De identidad social = uno no solo abandona la cultura se niega - ser de aquel grupo.

(b) De identidad cultural = abandona la cultura del grupo pero sigue identificándose con ese grupo = Ej: intelectuales, indígenas.

En el censo de 1992 se preguntó al individuo - si era indígena o ladino? = El se declara totalmente

En los censos anteriores = se atribuye la identidad (por el encuestador) al encuestado = Declaración

El resultado, en grupos de alto porcentaje = no muestra mayor diferencia! -----

fundamental, que justifica y guía toda la acción social y política.

El "proceso" de adquisición, modificación, consolidación y de producción de identidad es pues un fenómeno de experiencia y puede ser comprobado empíricamente, hasta lograr un perfecto conocimiento de cada fase de su existencia. Podemos portanto utilizarlo como criterio para las consideraciones posteriores sobre el valor y el derecho de cada persona a defender su propia identidad.

#### PARTE CUARTE. LA IDENTIDAD Y LA ETNIA.

Hemos hablado constantemente de individuos y de "grupos", sin determinar muy exactamente de qué grupos se trata. Los antropólogos (Barth, Naroll, Geertz) han dedicado largas discusiones sobre el carácter del grupo étnico. El grupo étnico es el que en máxima medida es capaz de generar identidad en sus miembros. La razón es que en el grupo étnico la vida queda asumida en todos los detalles de la existencia de una persona: desde el nacimiento hasta la muerte, en lo económico, moral, estético, religioso, laboral y político. La etnia es llamada también el "espíritu del grupo", la conciencia de la diferencia.

Ahora nos falta analizar la relación entre identidad y etnicidad. Aunque se trate de dos objetos diferentes, resulta evidente la estricta conexión de identidad-grupal, identidad-con, y etnicidad.

Como la identidad posee su centro en el Yo, el sujeto humano conciente; se complementa con elementos culturales de un determinado grupo sociocultural o grupo étnico.

Así la "eticidad" por su parte es una propiedad del grupo, y hace referencia a los individuos personales. No hay etnia sin identidad entre sus miembros; ni hay identidad de grupo sin etnicidad.

Que es entonces la etnia? Es la "unidad-totalizadora" de los elementos que constituyen, en un grupo humano, su ser colectivo: las razones de participación, el entendimiento, la visión - histórica y de futuro, y su orientación en la vida.

Esta Unidad concentra en sí la identidad de las personas miembros.

En cuanto "totalizadora", no solo reúne elementos culturales; como lengua costumbres, tradiciones, en una sola unidad coordinada y compacta; además "eticiza", es decir convierte en elementos identificantes a todos los aspectos de la vida, a los que atribuye una particular significación que interesa y determina la vida del grupo.

Podríamos decir que la etnia es el resultado de un "proceso estable" de intercambios y comunicaciones, y diferenciaciones entre, al interior del grupo, y entre un grupo y otros.

*(los individuos)*

hace 20 años nadie se declaraba : MAYA. ! no existía la identidad maya = imaginada ?

hoy mucha gente se cree pertenecer a la Nación Maya = imagen : identidad = proyectada ?

R/ Es cierto pero eso no prueba nada = solo muestra un nuevo nivel de identificación ! la palabra maya se refiere a cosas comunes que todos aceptan y les da "fuerza".

— Como fue posible el cambio ... R/ sobre la base de la ident. de las localidades y el reconocimiento de elementos comunes !

— Hay 1998 todos se identifican como MAYAS.

Dice Adams : que la violencia del area K'iche' - (trabajo forzoso) no eliminó la identidad étnica - )

Dice : solo se ha "generalizado" ; hoy tienen identidad no solo de pueblos particulares sino de la Totalidad K'iche' ! = tienen conciencia de una realidad común -

R/ También la identidad general K'iche' = imaginada ? = proyectada ?  
Es una palabra rubrica > parece "fantástica" = "irreal" = ! y no es así  
Es tan real como la "identidad personal" pero de "otro nivel" -



Al mismo tiempo la etnia produce esta diferenciación, comunicación y solidaridad. En pocas palabras la etnia crea un "entendimiento étnico."

En breve la etnicidad es un aspecto del "autoreconocimiento" de una colectividad y el reconocimiento "de-sí" frente a los ojos de los extraños. Los elementos concretos que producen este reconocimiento son aquellos que "significan" para la comunidad-étnica: su propio ser, sus conocimientos, sus preciosas tradiciones, y poseen un particular valor. Dichos elementos de "etnicidad" se han transformado en "signos" y "símbolos", cuyo significado es accesible únicamente (en su valor más esencial) a los integrantes del grupo.

Consecuentemente la etnicidad es también un elemento "discriminador" que da consistencia y un horizonte cerrado a la Unidad del grupo-étnico. Con ello la Unidad-Etnica se separa de otras o se contrapone a otras comunidades y otros grupos étnicos. El conjunto de estos elementos discriminantes constituyen la "frontera - Etnica", el lugar de separación entre un "entendimiento-étnico" y otro.

De los elementos de frontera los que desempeñan un rol de primaria importancia son: la lengua con sus contenidos semánticos, expresiones típicas, y de relaciones; las tradiciones; la cosmovisión, los conocimientos científicos y técnicos tradicionales que forman parte de la herencia y de la comunicación entre el grupo-étnico.

Resulta entonces evidente que la "Identidad-personal" se constituye con elementos étnicos y de estos alimenta sus propios contenidos de conocimiento: sentimientos, valores, ideales, etc... Y por otra parte la "etnia" con los mismos símbolos fundamenta su poder de adhesión y de participación de los individuos que se identifican con sus valores y significados, es decir: que utilizan e interpretan sus símbolos.

Tenemos portanto a la vista dos objetos interrelacionados, o mejor dicho un solo objeto múltiple como entidad--cultural cuyo eje semántico separa y une dos extremos bipolares: en un extremo la "identidad-personal" y grupal que se alimenta de la etnia y al mismo tiempo la genera. Al otro extremo la Etnia que es productora de identidad y a su vez se fundamenta en la misma.

En este momento podríamos recuperar la pregunta que hemos dejado en suspenso: Puede un miembro del grupo cambiar su identidad? La respuesta cae por su peso. No existe ningún impedimento físico o metafísico que se oponga a la modificación de la identidad de un sujeto humano. La misma persona puede adherirse a nuevos símbolos y nuevos contenidos cambiando de ambiente y de contexto cultural.

Sin embargo el resultado, teniendo en cuenta las consideraciones anteriores, sería siempre parciales e



Carlos Oscar Tricoli

Como que no existe "identidad latina"  
en sí es equívoca.

Cree que la identidad solo se busca en la aut, sin latinos. incluso  
cae en el error de la "definición negativa" de grupo. Dicho de la que se  
acaba a Barth. (aunque injustamente!)

incompleto. Es imposible que el individuo se despoje totalmente de la estructura fundamental de su persona que se ha constituido a lo largo de su historia para sustituirla con una nueva. Sus modificaciones no dejarían nunca de ser más que superficiales. Por otra parte sabemos que los "grupos" presentan cierta impenetrabilidad a individuos externos, por las mismas razones ya expuestas. El ser humano despojado de sus costumbres e identidad tradicional quedaría totalmente aislado y perdido en el anonimato de las grandes masas sin poder realizar plenamente su ser de hombre.

Muy diferente sería la pregunta si se refiere al cambio de identidad a realizarse dentro del grupo mismo y en la misma etnia. En este caso no habría ninguna limitación con tal que la misma comunidad decida evolucionar más rápidamente hacia otros símbolos y otras significaciones. Pero este fenómeno, que no es más que un caso particular del desarrollo natural de los pueblos, depende únicamente de la actitud conciente de tal comunidad o grupo-étnico. Y es demasiado importante para que nos quedemos solo con alguna alusión, por tanto lo dejaremos con una invitación a que se enfoque en otra oportunidad.

Para concluir lanzaremos una tercera pregunta: Qué papel juegan la etnicidad y la identidad, en la estructura de la sociedad Guatemalteca actual y en el proceso de paz?

Citaremos solo un artículo que apareció en la Revista Time el día 27 de febrero de este año 1995. Michael Ignatieff un profesor visitante de Oxford, lo tituló "El estado de Pertenencia."

El autor se pregunta: cómo es posible que en un tiempo como el nuestro en que las comunicaciones planetarias han convertido la tierra en una Aldea Global, y mientras la economía de mercado infla sus trompetas de privatización sin fronteras, existan en todo el mundo fenómenos exactamente contrarios: lo de las etnias que reivindican su total independencia y llegan a "exigir" hasta constituirse en estados independientes. Y no se refiere a regiones históricamente atrasadas y pobres como Africa central, sino a las ricas de Europa y de otros lugares.

El autor toma una actitud conciliadora admitiendo que las etnias tienen derecho a sus autonomías, y que esto no contradice sino más bien asegura el funcionamiento de una unidad mundial a alto nivel. Pero al mismo tiempo nos advierte que no es posible que cada etnia sea transformada en estado independiente, dadas las condiciones reales de interrelación y de mutuas implicaciones entre diversas etnias. Cree así poder conciliar Chechenia con Rusia y los Bosnios con los Serbios.

Sin embargo Ignatieff ignora los términos de identidad y de grupo-humano sociocultural. Lo positivo de este artículo consiste en su abierto reconocimiento de la realidad étnica actual: "el -deseo -de -seguridad y de comunización, no puede proceder, hasta que los pueblos oprimidos y las minorías alcancen el derecho de defenderse a sí mismos". Y más adelante --: "El

- cambio de la globalización " nos ha aproximado a todos ,los unos a los otros; pero esto significa a la vez una mas desesperada defensa de las diferencias culturales, linguisticas, históricas, que nos dan el caracter de seres humanos".

Una solución eclectica y superficial de estos fenómenos sería tan mala como la situación historicamente consagrada de las opresiones de clases y de las agresiones a las etnias. Guatemala es un país notoriamente compuesto por una multitud de etnias que han generado historicamente sus respectivas identidades personales y colectivas. Querer construir un paz a espaldas de las etnias sería como vendarse los ojos para no ver el barranco. Solo un estudio profundo de esta realidad humana, liberado de los prejuicios etnocentristas, que han dominado este país desde el siglo pasado, puede abrir una esperanza de comprensión y de justicia.

El citado artículo concluye: "es necesario descentralizar el poder, así que los grupos étnicos puedan proteger sus culturas, sin necesidad que los estados sean divididos en fragmentos." Esta puede ser una buena lección para nosotros y la emergente necesidad de reconocimiento que se ha despertado, como en todas partes, ~~por parte de~~ las comunidades, culturalmente diversas y que generan sus propias identidades, concientes de su propio poder y de su dignidad humana.

—

SEMINARIO  
DE LA ETNIA A LA NACION:  
LA DISCUSION SOBRE LA IDENTIDAD NACIONAL. BASE NECESARIA EN LA CONTRUCCION DE LA PAZ  
Y LA DEMOCRACIA EN GUATEMALA

## PRESENTACION

La sociedad guatemalteca enfrenta una serie de retos económicos, políticos y sociales. De su pronta y eficaz resolución depende la manera cómo se inserte a la modernidad que supone y exige el año 2000.

El carácter y profundas raíces históricas de las crisis en que vive la sociedad guatemalteca plantea cuestionamientos que trascienden a nivel de su resolución cualquier recetario ajeno e improvisado. La pobreza, la violencia y la exclusión demuestran la magnitud del problema, el cual requiere de soluciones audaces y visionarios para conjurar males mayores.

La perspectiva histórica ha estado ausente en las políticas estatales, incidiendo particularmente en la ausencia de un proyecto de nación que incluya la rica diversidad que existe en el país. Por ello, la identidad nacional no ha logrado construirse en la realidad y sólo existe a nivel de la formalidad jurídica basada en criterios de hegemonismo cultural.

Guatemala es un país con características socioculturales complejas. El modelo de nación y el proyecto de identidad nacional aún vigente afirman y reproducen la idea de la existencia de una nación homogénea.

No obstante, la actual Constitución de la República contiene un título relativo a Comunidades Indígenas y en otras partes de su articulado reconoce el derecho a la identidad cultural de acuerdo a los valores, usos y costumbres.

ASIES, AVANCSO y FLACSO invitan a participar en el seminario "DE LA ETNIA A LA NACION: LA DISCUSION SOBRE LA IDENTIDAD NACIONAL, BASE NECESARIA EN LA CONTRUCCION DE LA PAZ Y LA DEMOCRACIA EN GUATEMALA", concebido como un espacio de debate para fortalecer la manifestación, exposición y captación de opiniones criterios y opciones en torno al proyecto de nación y de identidad nacional en Guatemala necesita para encarar el futuro de manera sólida y coherente.

Este Seminario es una instancia abierta a la que convoca a todas aquellas entidades, asociaciones y agrupaciones que desde sus propias perspectivas tienen y desarrollan propuestas específicas sobre el desarrollo de la sociedad guatemalteca.

**PROGRAMA**  
**18 - 19 JULIO 1995**  
**HOTEL CONQUISTADOR RAMADA**  
**SALON DON PEDRO**  
**VIA 5, 4-68 ZONA 4**

### MARTES 18 JULIO

- 16:30 Inscripción de participantes
- 17:00 Inauguración
- 17:15 La identidad: importancia, proceso de conformación, función en las sociedades modernas.
- Dr. Antonio Gallo — Dr. Rodolfo Kepfer.
- 18:15 Receso
- 18:30 Las experiencias mexicana y española de construcción de identidad nacional.  
Dr. Guillermo de la Peña (México)  
Dr. Miquel Izard (España) *(no vino)*
- 19:30 Cierre primer día

## MIERCOLES 19 JULIO

17:15 El desarrollo histórico de la identidad en Guatemala.  
Lic. Gustavo Porras - Dr. Gustavo Palma

17:45 Receso

18:00 Identidad local / identidad nacional.  
Dr. Richard Adams

Identidad étnica / identidad nacional.  
Dr. Demetrio Cojtí

Identidad ladina / identidad nacional.  
Mtro. Carlos Orantes

19:30 Cierre segundo día

**20 DE JULIO**

**CINE REFORMA  
CALLE MARISCAL CRUZ Y  
AVENIDA LA REFORMA ZONA 4**

### FORO PUBLICO

16:30 Inscripción

17:00 Inauguración

17:15 La identidad nacional en Guatemala.  
Dr. Víctor Gálvez

17:45 Receso

18:00 Panel - foro

— Miguel Angel Alburez	— Patricia Quinto
— Gral. Julio Balconi	— Luis Reyes Mayén
— Arabella de Comparini	— Manuel Salazar Tezahuic
— Pablo Duarte	— Virgilio Alyarado Canel
— Nineth Montenegro	— Lizardo Sosa
—	— Lionel Toriello

19:30 Clausura.



ASOCIACION DE INVESTIGACION Y ESTUDIOS SOCIALES  
10a. calle 7-60, Zona 9 - Apartado Postal 1005A -Guatemala, C.A.  
Teléfonos: 347178/79 Telex: 5889 Telequipo - Gu Fax: 314950



ASOCIACION PARA EL AVANCE DE LAS  
CIENCIAS SOCIALES EN GUATEMALA



FACULTAD  
LATINOAMERICANA  
DE CIENCIAS SOCIALES



ASOCIACION DE INVESTIGACION  
Y ESTUDIOS SOCIALES

Se complacen en invitarle al

### SEMINARIO

DE LA ETNIA A LA NACION:  
LA DISCUSION SOBRE LA  
IDENTIDAD NACIONAL,  
BASE NECESARIA EN  
LA CONSTRUCCION  
DE LA PAZ Y LA DEMOCRACIA  
EN GUATEMALA

**CIUDAD DE GUATEMALA**

18, 19 y 20 de julio de 1995

Admisión Gratuita

Ver pp. 2-4



# CARTA INFORMATIVA

## ASOCIACIÓN DE AMIGOS DEL PAÍS

### FUNDACIÓN PARA LA CULTURA Y EL DESARROLLO

6a. AVENIDA "A" 10-38 ZONA 9, APDO. POSTAL 291, GUATEMALA, C.A. 01901 TELS. 321160, 325383 Y 316002, FAX 342438

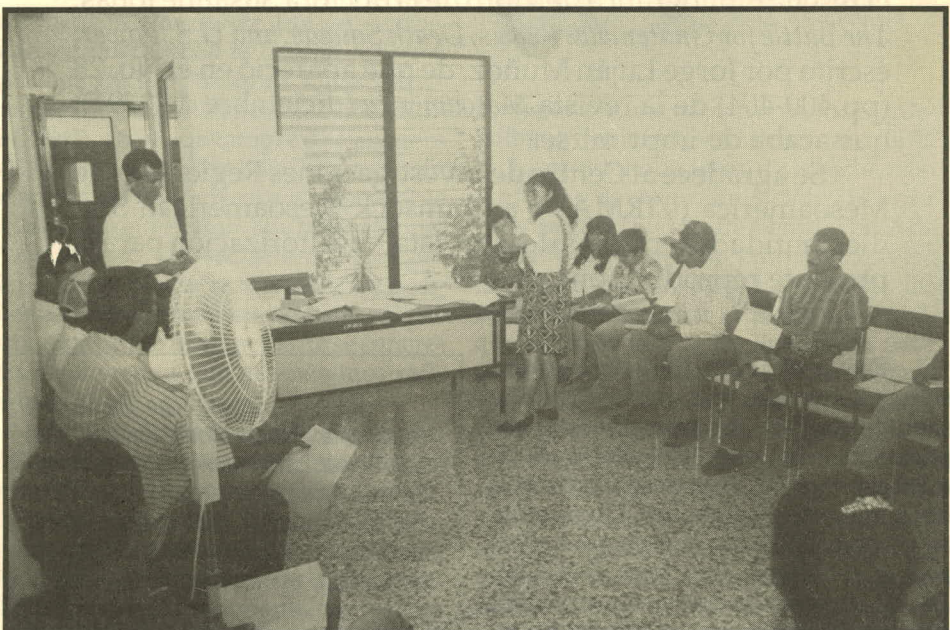
Edición Julio-Agosto de 1995

## Segundo Taller de Capacitación en el Trifinio

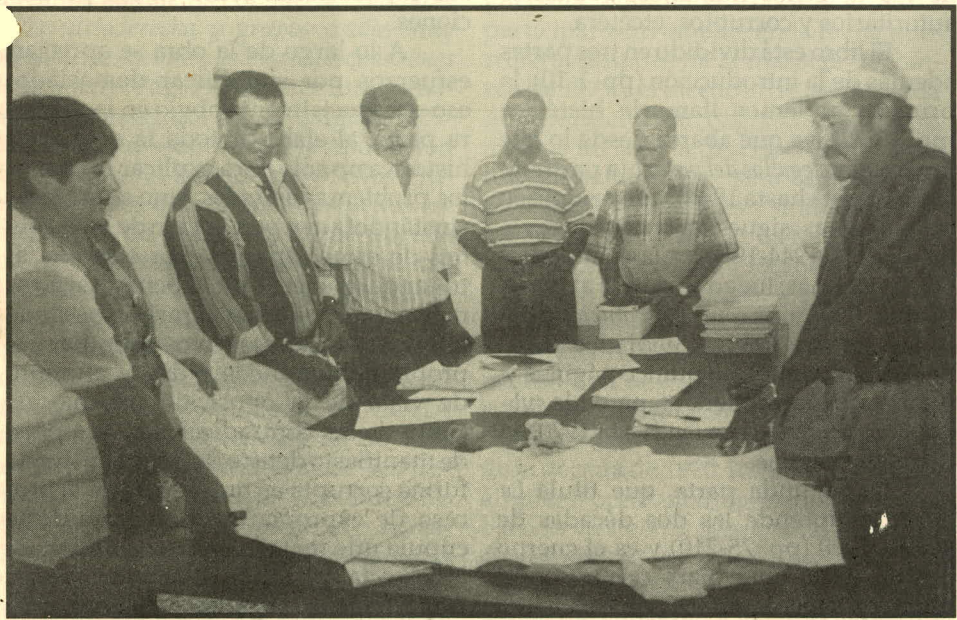
Con el objetivo de mantener actualizado al personal directivo, técnico y de campo, así como a líderes comunales que están trabajando en el Plan de Desarrollo Regional Integral del Trifinio, se han planificado varios talleres de capacitación.

Se desea que estos talleres, diseñados con enfoques congruentes con el tipo de actividades que se están realizando en el área, mejoren sensiblemente los niveles de eficiencia de los proyectos que se están poniendo en práctica y los que en el futuro sean diseñados e implementados.

Con este propósito, las autoridades del Proyecto Trifinio, con sede en Guatemala, solicitaron nuevamente a la Asociación de Amigos del País, a través de su Programa de Educación Básica Integral -PEBI-, hacer el diseño y llevar a la práctica, por medio del Departamento de Capacitación, un taller acerca de Organización Microempresarial.



**TALLER DE CAPACITACIÓN.** Aspecto del Taller de Capacitación realizado con personal vinculado al Plan de Desarrollo Regional Integral Trifinio.



**TRABAJO EN GRUPOS.** Integrantes de uno de los grupos de trabajo analizando el producto de la actividad realizada.

El taller se llevó a cabo en la ciudad de Esquipulas, departamento de Chiquimula, durante los días 25, 26 y 27 de julio del presente año. El mismo, se realizó en un marco de acciones participativas, que los capacitadores y los participantes lograron poner en práctica con éxito.

Estos talleres, como ya se mencionó, permiten fortalecer la planificación y puesta en práctica de proyectos que contemplen los requisitos de ser realistas, técnicos y, sobre todo, productivos.

Como se hizo en el taller anterior, se pidió a los participantes que evaluaran este otro, y el desempeño de los capacitadores. La evaluación efectuada estableció que nuevamente se cumplieron los objetivos planificados.

Al finalizar los tres días de trabajo se llevó a cabo un sencillo acto, en el curso del cual se entregaron constancias a los participantes y a los capacitadores.

# The Battle for Guatemala: Rebels, Death Squads, and U.S. Power

Por considerarlo de interés para nuestros asociados y lectores de la *Carta Informativa*, se publica a continuación la reseña bibliográfica del libro de la doctora Susanne Jonas, *The Battle for Guatemala: Rebels, Death Squads, and U.S. Power*, escrita por Jorge Luján Muñoz, que apareció en el No. 28 (pp.400-404) de la revista *Mesoamérica* (diciembre de 1994), que acaba de imprimirse.

Se agradece al Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA) y a Plumsock Mesoamerican Studies, entidades editoras de la revista, su autorización para la presente reproducción.

Este es el último libro de la autora sobre Guatemala, país que le ha interesado desde 1967. Su primer trabajo importante vio la luz en 1974 y fue traducido al español dos años después. Su otra obra monográfica sobre Guatemala apareció en 1981 (*Guatemala: plan piloto para el continente*, San José: EDUCA). Ahora, una década más tarde, se publica este libro que recoge su prolongada experiencia acerca de este país. Es interesante observar la evolución de la perspectiva original, que creía en el triunfo inmediato de la lucha subversiva; para luego ver con decepción que éste no llegaba, lo cual atribuye a la intervención estadounidense, postura que mantiene en este nuevo libro, en el que resume los más de veinticinco años de guerra civil en el país, con todas sus secuelas de muerte, destrucción, violación de los derechos humanos, etcétera.

No hay duda de que la historia reciente de Guatemala ha estado profundamente condicionada por la lucha subversiva y la reacción gubernamental frente a las estrategias guerrilleras. Si bien el ejército guatemalteco ha tenido éxito en no ser derrotado, a pesar de no haber recibido ayuda militar de Estados Unidos entre 1973 y 1983, el costo ha sido enorme: extensas áreas devastadas, decenas de miles de desplazados y refugiados (dentro del país y fuera de él), enorme cantidad de muertos (las cifras varían mucho según las fuentes),

desaparecidos y mutilados, violación de los derechos humanos, gobiernos autoritarios y corruptos, etcétera.

El libro está dividido en tres partes además de la introducción (pp. 1-10): la primera podemos llamarla histórica (pp. 13-72), ya que abarca desde lo que Jonas llama *legados del pasado* (a partir de la Conquista hasta 1944), que resume en ocho páginas; sigue con la década revolucionaria (1944-1954), a la cual dedica veinte páginas; luego se refiere al período que denomina *contrarrevolución e imperialismo* (de 1954 a mediados de la década siguiente), en quince páginas y, finalmente, la primera etapa de la *subversión y contrasubversión*, hasta 1970, en dieciséis páginas.

La segunda parte, que titula *La crisis*, comprende las dos décadas de 1970 a 1990 (pp. 75-210) y es el cuerpo central de la obra, para cerrar con el último y tercer apartado, de conclusiones, significativamente subtítuloado, *Oscura senda hacia el futuro* (*An Unlighted*

Susanne Jonas. *The Battle for Guatemala: Rebels, Death Squads, and U.S. Power*. Latin American Perspectives Series 5. Boulder: Westview Press, 1991. 288 pp. Fotografías, bibliografía e índice analítico. US \$42.00 (en tela). US \$16.95 (en rústica).

*Path Toward the Future*) y *La batalla por Guatemala* (pp. 213-241), una especie de vista al futuro. Los editores describen la obra como una *historia contemporánea de Guatemala* (Pág. 277), en la que se usa el análisis estructural para desentrañar o mostrar las contradicciones de la política guatemalteca y comprender las estructuras económicas y sociales que explican la crisis política. Se dice que los protagonistas de la *turbulenta batalla* son los guerrilleros, los escuadrones de la muerte y Estados Unidos. Se afirma asimismo que el enfoque es interdisciplinario, distinto de cualquier otra obra en inglés.

Nuestra autora, fiel a su posición de muchos años, mantiene el marco teórico y el análisis de la ideología marxista, si bien ya no ve como la solución el triunfo de los guerrilleros y parece inclinarse más por una solución negociada. No hay duda de que Jonas domina su materia, en el sentido de que sus más de veinticinco años de especialización la capacitan para conocer muchos detalles, pero su postura ideológica de izquierda limita su objetividad, tanto en sus explicaciones como en sus predicciones.

A lo largo de la obra se aprecian esfuerzos por simplificar demasiado; eso es especialmente obvio en la primera parte, al elaborar toda la evolución histórica no sólo para explicar la crisis y los problemas actuales, sino sobre todo ajustándola a su percepción de los orígenes de estos aspectos. Por ejemplo, al tratar del gobierno de Arbenz, casi no se menciona la reforma agraria, a pesar de la importancia que tuvo, tanto para el propio gobierno como desde el punto de vista de la oposición interna, así como de las contradicciones que puso de manifiesto dentro del régimen, por la forma corrupta en que se manejó el proceso de expropiación por parte de la cúpula que tenía la responsabilidad de la correcta aplicación de la reforma en el Departamento Agrario Nacional. Casi nada se dice tampoco sobre el proceso que llevó a la falta de apoyo hacia Ar-

benz de parte de la oficialidad del ejército, que permitió su fácil derrota por la pequeña invasión apoyada por Estados Unidos; ni tampoco se mencionan las muertes efectuadas por grupos partidarios del gobierno, en su esfuerzo por evitar la derrota, aunque sí se refiere a las ocurridas después del triunfo de Castillo Armas.

Otra ausencia notoria es la perspectiva demográfica, a pesar de la innegable importancia que ha tenido en Guatemala en muchos aspectos económicos, sociales y políticos. Con razón Eric Wolf considera el crecimiento demográfico como uno de los cuatro factores que han provocado las guerras campesinas modernas (*Peasant Wars of the Twentieth Century*, New York: Harper & Row, 1969). Este aspecto debió merecer más atención en la obra, pues el problema de la propiedad de la tierra en el altiplano (el minifundio) se ha debido más a este factor que a la expropiación o pérdida de las propiedades por los campesinos (Pág. 96). Es decir, toca el grave problema del minifundio, pero oculta su relación con el crecimiento poblacional.

Hay algunas afirmaciones que por falta de fundamento llegan a lo irresponsable.

Por ejemplo, se refiere a la visita a Guatemala durante la campaña presidencial de 1980 de un grupo de estadounidenses vinculados a la transición del poder al entonces presidente electo Ronald Reagan, grupo que afirma efectuó cercanos contactos con *fuerzas militares la ultraderecha y grupos civiles muy probablemente vinculados a los escuadrones de la muerte* (Pág. 197), y hace una llamada que desarrolla en las páginas 209-210, en la que asegura que la Asociación de Amigos del País era uno de los grupos privados que financiaba dichos escuadrones de la muerte y que pagaba anualmente más de ciento treinta mil dólares a la firma de relaciones públicas que encabezaban los confidentes de Reagan, Michael Deaver y Peter Hannaford. Para fundamentar tan grave acusación cita un documento de COHA (acrónimo que no explica en su lista correspondiente como *Council on Hemispheric Affairs*) fechado 30 octubre de 1980 (pp. 243-245), así como la publicación de la Asociación de Amigos del País, *El clamor por una vida mejor*, de 1989, que nada tiene que ver con semejante asunto. Un poco más adelante, en dicha

llamada, se refiere a la página 128 de un trabajo de Tom Barry, Beth Wood y Deb Preush (*Dollars and Dictators, A Guide to Central America, Albuquerque: The Resource Center, 1982*), en el que se menciona la posible vinculación del señor John Trotter, empresario estadounidense dueño entonces de Embotelladora Guatemalteca, que poseía la franquicia de Coca Cola en Guatemala, y quien nunca fue miembro de la Asociación de Amigos del País.

Asimismo, cita un trabajo escrito por Jonas misma, (*Overview*, en *Revolution and Intervention in Central America*, Marlene Dixon y Susanne Jonas, editores, San Francisco: Synthesis Publications, 1983), en el que tampoco se encuentra fundamento para tal afirmación. En resumen, es muy grave e irresponsable acusar a una entidad sin base alguna. Por supuesto, la Asociación de Amigos del País no puede responder por posibles acciones personales de sus miembros, que de todas maneras no se concretan en el texto a que nos venimos refiriendo.

Una de las partes más interesantes de la obra es la lucha guerrillera, a la que se refiere en varias partes (pp. 64-71, 133-142, 188-192, 208, 229 y 234-237). Su buen conocimiento del tema aporta perspectivas y datos que incluso contradicen lo que el movimiento insurgente acepta. Por ejemplo, afirma que el Comité de Unidad Campesina (CUC) se inició como un grupo de apoyo a la guerrilla, y que entre 1979 y 1980 pasó a participar activamente en la lucha guerrillera, después de la masacre de Panzós de 1979 y el incendio de la embajada de España en 1980 (Pág. 133). Su análisis incluye no sólo la descripción de la estrategia subversiva, sino también sus debilidades, rivalidades y unificación de facciones (pp. 139-142). La lucha guerrillera se inició en torno a 1960, pensando en el triunfo a corto plazo, a través de la estrategia de *focos guerrilleros* en el oriente del país. Ante un primer fracaso, recurrieron a secuestros para pedir rescates y a acciones subversivas urbanas; para seguidamente trasladarse, a mediados de la década de 1970, hacia la región del altiplano occidental, en medio de la población indígena, sobre todo después del terremoto de febrero de 1976. En cada caso queda claro que la iniciativa inicial fue subversiva y que el gobierno y el ejército hubieron de adaptar sus



Jorge Luján Muñoz, Universidad del Valle de Guatemala

acciones a la nueva forma de lucha guerrillera. Los efectos destructores de la lucha provinieron tanto de la lucha misma, como de su prolongación y ulterior derrota guerrillera, que siempre pecó de optimismo exagerado y de menosprecio del enemigo, sin tomar en cuenta las consecuencias para la población civil, que ha sido la que ha llevado la peor parte, al encontrarse entre dos fuerzas que trataban de destruirse. Los efectos para la región occidental mayoritariamente indígena han sido devastadores, sin olvidar que gran parte del ejército está formado por indígenas. Hasta ahora no se cuenta con cifras confiables de muertos, heridos, mutilados y desplazados de ninguno de los dos bandos ni de la población civil, pero los indicios son terribles.

Opinamos que el libro adolece de dos limitaciones que afectan su capacidad de objetividad y su análisis. La primera es el sobrevalorar siempre la importancia de Estados Unidos en la situación guatemalteca. Susanne Jonas ha sido y es profundamente crítica de la política del gobierno de su país en Centroamérica, particularmente en Guatemala. Eso la ha llevado a percibir a Estados Unidos como el elemento esencial en la situación de Guatemala. Es lo contrario a como ve la situación de la guerrilla la ultraderecha guatemalteca, que cree o creía que sólo la ayuda soviética, cubana o nicaragüense eran las que explicaban la presencia de la guerrilla, y que al desaparecer ésta acabaría la guerrilla. En ambos casos se simplifica la situación.

La otra limitación es esquematizar demasiado la situación interna de Guatemala en dos bandos: insurgencia y

Continúa en la página siguiente...

...Viene de la página anterior

contrainsurgencia, cuando los factores en juego son mucho más complejos, sobre todo en la última década. Si bien no puede negarse la importancia que la guerrilla ha tenido para configurar el tipo de gobierno que ha tenido Guatemala y el papel dominante que ha jugado el ejército en el país, es necesario ver otras fuerzas o factores. A partir de 1983, han entrado en juego elementos diferentes, que han ido adquiriendo importancia, tanto en lo político como en lo económico y social. Baste citar algunos: a) el surgimiento de grupos civiles (laborales, empresariales, profesionales, etcétera) que muestran su separación de los bandos extremos y buscan un sentido más tolerante y menos fanático, con nuevas soluciones; se trata de nuevas generaciones de líderes que están actuando independientemente de la tradicional polarización de 1954 a 1984; b) el surgimiento de nuevas fuentes de ingresos como las llamadas exportaciones no tradicionales (agrícolas y no agrícolas, flores, verduras, ropa y otras), que han beneficiado en el medio rural y urbano a indígenas y no indígenas (mencionadas de paso en la obra, por ejemplo, en la Pág. 226, entre las que incluye la cocaína, aunque en todo caso Guatemala sólo sea un punto de paso entre los productores sudamericanos y Estados Unidos); c) la elaboración entre los indígenas de posturas indianistas y panmayas, así como reivindicaciones económicas, sociales, políticas y culturales, cuyas consecuencias son todavía difíciles de evaluar, pero que ya están en juego. En otras palabras, el país ha cambiado y sigue cambiando profundamente por una serie de complejos factores que han dejado de lado la tradicional polarización anterior. Es evidente que los partidos tradicionales de derecha y centro ya no tienen la fuerza que tenían, y que los nuevos grupos políticos no sa-

tisfacen las demandas ciudadanas. Ante ello están surgiendo nuevos caminos de carácter diferente, que hacen imposible mantener la vieja explicación de ver todo en función de insurgentes y contrainsurgentes, o hablar de *dos Guatemalas*. La apertura posterior a 1985 no puede explicarse sólo como una reacción controlada desde el gobierno y como una reacción *contrainsurgente*. El proceso es muy complejo y todavía es difícil de entender.

La razón de ser y el sentido de este libro debe verse desde la perspectiva interna de Estados Unidos y del movimiento de oposición a la intervención estadounidense en Latinoamérica en general y en Guatemala en particular, del cual forma parte Susanne Jonas. De acuerdo a la percepción de la autora, la oposición a la política intervencionista de su país jugó un papel fundamental para limitar las peores acciones en ese sentido, pero en los últimos años de la década de 1980 esta oposición había perdido fuerza y la opinión pública estadounidense ya no estaba ejerciendo presión para detener las acciones intervencionistas. Frente a esta situación, el movimiento en contra de la política intervencionista debía tratar de mantener viva su bandera (pp. 222-223), y este libro es un esfuerzo para que no se olvide la *batalla por Guatemala*, el país de Centroamérica con una lucha interna más prolongada y que todavía parece estar lejos de alcanzar la paz, a pesar de los desenvolvimientos en Nicaragua y El Salvador, que hicieron pensar que pronto llegaría el turno a Guatemala. Desde la perspectiva de Jonas, de exagerar la importancia de Estados Unidos en el proceso, ella cree que desde ahí debe llegar — como en El Salvador — la imposición, al ejército y al gobierno guatemalteco, de la firma de un arreglo con la guerrilla, que sea lo más favorable posible a estos últimos.

## Reflexiones editoriales

Flavio Rojas Lima

El trabajo editorial, entendido en términos estrictos, es único y general, en relación con cualquier tipo de creación literaria o académica. Sin embargo, también es diverso y peculiar, en cada caso y en cada circunstancia. La materia, el tópico, el autor, el contexto académico, los recursos empresariales y tecnológicos, son algunos de los factores que inciden en todo trabajo editorial.

No siempre se aprecia sensitivamente el trabajo editorial, casi nunca se justiprecia y, lo que es más lamentable aún, en algunos medios se desconoce su verdadera naturaleza. El británico Geoffrey Rogers, una moderna autoridad en la materia, ha presentado una serie de sugestivas ideas en torno a la labor editorial.<sup>1</sup> Esta, en sentido riguroso, según dicho autor, consiste en la tarea de configurar, tallar, modelar, ordenar una obra, racional y responsablemente, desde el punto de vista filológico. Se trata del proceso de transformación a que es sometida la palabra escrita, entre el manuscrito del autor y la obra impresa. El editor, por lo tanto, agrega Rogers, es el guardián del estilo, del contenido y lógica, en una obra literaria o académica de cualquier género. El editor cubre una gama de detalles en su afán de pulimento del mensaje escrito dirigido a los grandes públicos. Dichos detalles comprenden el estilo en general, la elegancia y donosura si es el caso, la puntuación, la consistencia, la certeza, la corrección en el uso del idioma, la oxigenación de la palabra, etcétera. A veces se impone una nueva redacción de los textos, en el limpio empeño por desbrozar ideas diluidas o enveladas.

Otro autor contemporáneo,

Arthur Plotnik, ha escrito una interesante guía para editores, en la que formula las más vivaces acotaciones en torno a las vivencias de estos especialistas de la comunicación.<sup>2</sup> Al señalar las etapas básicas en el *procesamiento* de un manuscrito, Plotnik anota que la edición suele considerarse como un arte, una artesanía, una catarsis, una cruzada, o como todo ello y mucho más, pero que, en todo caso, se configura en una unidad compacta debidamente organizada. En una inofensiva alusión alegórica, que tiene sin duda un gran contenido vivencial, Plotnik identifica a los editores como los soldados de infantería en una eterna guerra entre el talento en bruto y la depuración de ese talento. En esa abierta esparmuza ideológica, pareciera que los generalatos corresponden a los autores y a los directores de las empresas editoras, pero las permanentes lealtades de los editores, según el autor citado, se identifican con los lectores. Los intereses, las prioridades, los derechos propios de los lectores, y ninguna otra cosa más, representan el compromiso final de los editores. Un autor tiene sus propias armas, y el pleno derecho a usarlas, aun con denuedo, en particular las de su conocimiento especializado, las de su formación, las de su genio inclusive, pero el editor dicta las reglas de la contienda. Esto último no siempre resulta fácil, argumenta Plotnik. No es menester pensar en editores a la manera de los tipos ideales weberianos, o en especialistas que asumen actitudes prejuiciosas o ególatras, puesto que los editores también tienen sus limitaciones y sus carencias. La autovaloración justa, la humildad, la adaptabilidad, la paciencia, el respeto por la jerarquización equitati-

va en los equipos de trabajo, son tan sólo algunos de los condicionantes del trabajo empírico de los editores, de los profesionales y más avezados, como de los noveles o iniciados. Una cultura ecléctica, una probada experiencia, y una responsable entrega a la faena cotidiana, son también requisitos primarios en un buen editor. Para ilustrar la específica relación entre autor y editor, por ejemplo, Plotnik plantea su propio diálogo imaginario con Albert Einstein: —*Muy bien, Doctor Einstein. Usted ha pasado una vida entera contemplando las propiedades del universo, y yo he dedicado gran parte de mi vida a la tarea de trasladar las ideas complejas al común de la gente. En la medida en que mi revisión no cambie el significado de sus ideas, ¿podría usted permitirme desempeñar mi oficio de editor?*

Plotnik, por otra parte, anota que la más grande aprensión de un autor consiste en parecer menos brillante como resultado de una revisión de su trabajo, pero que la tarea del editor consiste en señalar al autor que sin dicha revisión su genio quedaría oscurado. El mensaje directo de aquél, dirigido al más respetable de los autores, continúa así: —*Señor autor: la comunicación es su razón de ser, no la alimentación de su ego, no el elogio de sus colegas, no el dinero, no la gratitud de las generaciones venideras. Usted escribe para transmitir a los corazones y a las mentes de otros lo que arde en su interior. Y yo edito para que su fuego ilumine a través del humo.*

Mas los autores no son los únicos contendientes en la otra trinchera, aunque quizá sí los más acérrimos. ¿Cómo decir que no, insinúa Plotnik, a una diva que se empeña en introducir una diatriba en una frívola biografía, a un político poderoso que despotrica en un vasto discurso, a

un personaje sagrado o simplemente consagrado, que asienta axiomas o dogmas demostrablemente discutibles? Ello se hace más difícil si el editor tampoco posee las mejores armas. En las arremetidas de éste, los molinos de viento, como los quijotescos manchegos, son siempre, y simultáneamente, estructuras materiales y subjetivas. Sin embargo, en todos los casos, idealmente, como lo sugiere Plotnik, el trabajo del editor queda como música al final de cuentas, provoca reacciones conscientes e inconscientes y, en todo caso, sirve de fondo al fondo, y de sonoro puente tendido hacia la audiencia.

Las dispersas reflexiones anteriores, tienen, por supuesto, muchos puntos de intersección con la edición de la

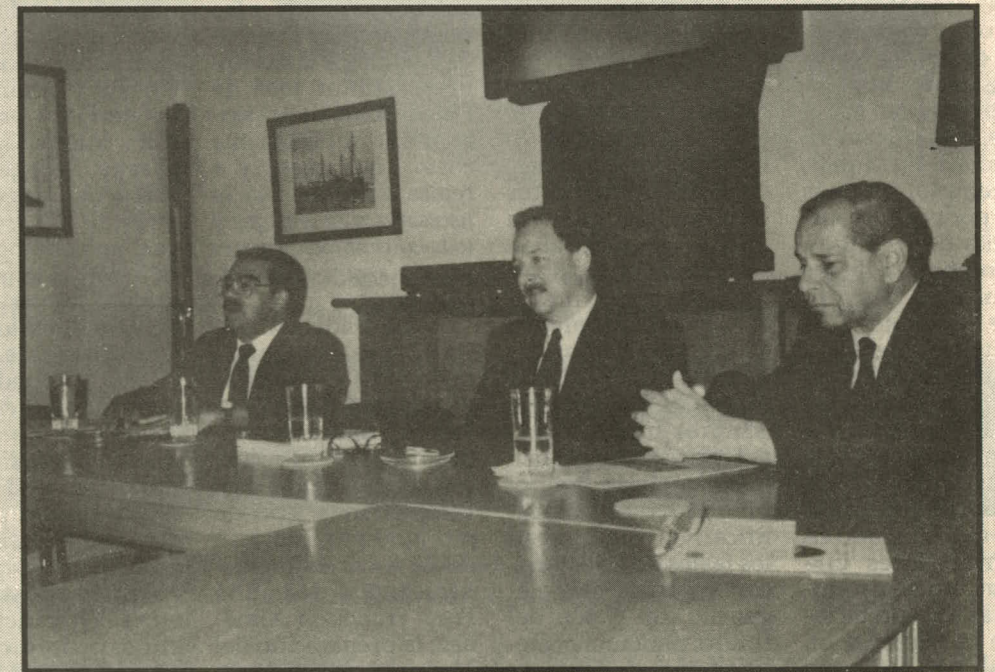
*Historia General de Guatemala*. Algunos de tales vínculos se aluden a continuación.

La obra, en efecto, es justamente lo que indica su propio título. Se enmarca en el campo de una de las tres ciencias maestras, como llamara el sociólogo Georges Gurvitch a la Historia, la Sociología y la Antropología.<sup>3</sup> Tal calificativo implica que esas ciencias representan un esfuerzo globalizante, totalizador, dinámico, con una rica variedad de facetas que se interrelacionan estrechamente para conformar la visión diacrónica de una unidad social empírica, objetiva y, por lo tanto, en interminable estado de transformación. Esa misma multiplicidad de facetas demanda especialidades y enfoques varios y diversos, que necesariamente exhiben

puntos culminantes de incidencia, de concurrencia, y también de disidencia. Las coincidencias y disparidades se extienden a los contenidos y a los aspectos puramente formales, en un proceso general en el que la labor editorial se hace indispensable como etapa de sistematización.

Guatemala, por otra parte, y ello no es una simple resonancia nacionalista o etnocéntrica, es una sociedad históricamente peculiar en muchos sentidos significativos. Baste decir, someramente, que su territorio fue cuna de una de las más altas civilizaciones de la humanidad en todos los tiempos; que fue la tercera ciudad de América en la fase primaria del período colonial; que actualmente tiene una consistencia cultu-

Continúa en la página siguiente...



Momento en que el Dr. Flavio Rojas Lima, Editor de la *Historia General de Guatemala*, pronuncia su discurso en la Escuela de Estudios Hispanoamericanos, de Sevilla, en la noche del 24 de mayo de 1995. Lo acompañan, al centro, el Ing. Lionel Toriello, Presidente de la Asociación de Amigos del País, y a la derecha, el Lic. Jorge Luján Muñoz, Director General de la obra.



...Viene de la página anterior

ral precolombina, de las más densas en América; y que en la presente coyuntura es escenario de un interesante experimento de readecuación de las relaciones interétnicas a nivel nacional, con indudables proyecciones continentales. El estudio de una sociedad de ese tipo, en sus largos y complejos procesos de transformación, origina necesariamente una amplia gama de posiciones ideológicas, y demanda criterios especializados heterogéneos, en cuyo planteamiento objetivo y presentación global, los lineamientos editoriales resultan particularmente imprescindibles.

Guatemala, además, como todas las sociedades del mundo contemporáneo, está sometida a drásticos cambios sociales, científicos, tecnológicos, políticos, y de muchos otros órdenes, todos los cuales tienen alguna repercusión en el campo específicamente editorial. En el país, por ejemplo, además de un poderoso resurgimiento de la cultura precolombina y de los movimientos reivindicativos inherentes, surgen nuevos pueblos y desaparecen otros, lo que implica cambios acelerados en la nomenclatura política y administrativa; aparecen nuevos vocablos, de uso casi obligado en las emergentes circunstancias; se producen otras interpretaciones de la Historia, en las cuales se distingue sin mucha dificultad la tintura de los intereses de todo tipo, antiguos y presentes; afloran, como consecuencia, las especialidades y los especialistas, auténticos

o acomodaticios, y los impostores; y los gobiernos, las personalidades, los grupos sociales de todo tipo, las instituciones y los fenómenos sociales en general, juegan su propio papel en la ebullición telúrica que representa una sociedad multiétnica en una bella tierra de volcanes. Sería exagerado decir que el editor resulta ser un personaje omnipotente y poderoso en ese maremagno social, pero si se tiene en cuenta el poder del lenguaje, el escrito y el oral, como argamasa solidificante de las relaciones sociales, se podrá comprobar que el papel del editor no es del todo insignificante.

Existe un dato adicional, curioso y trascendente, que imprime un carácter peculiar a la estricta labor editorial en Guatemala. En efecto, éste parece ser el país donde existieron los más antiguos editores del Nuevo Mundo, del antiguo Nuevo Mundo de la gran América. Hace más de dos mil años, cuando muchos otros pueblos del planeta apenas resguardaban su historia en la literatura oral, ya los mayas esculpían en piedra eterna las palabras, las genealogías, los signos múltiples. Los grandes editores líricos, como se les podría llamar, sin la connotación temporal o peyorativa del calificativo, registraban los fastos de la historia, con ingenio, con elegancia, con visión del futuro, para una posteridad que todavía se confiesa perpleja y asombrada. El mensaje de los sabios, de los artistas, de los creadores cotidianos de la cultura popular, fue recogido en su doble y profundo

contenido simbólico, es decir, como glifos significantes que transmiten otros significados esenciales, por los editores mayas del Preclásico Tardío. He ahí la más vieja tradición editorial del continente americano, y una de las más antiguas del mundo entero. Tal antecedente remoto se prolongó, de manera trascendente, el 16 de julio de 1660, a más de un siglo de iniciada la era colonial, cuando en Guatemala comenzó a funcionar la tercera empresa editorial instalada en América. Gracias al esfuerzo de Fray Payo Enríquez de Rivera, noveno Obispo de Guatemala y más tarde Arzobispo y Virrey de la Nueva España, llegó la primera imprenta al país, en la cual se editó la *Explicatio Apologética*, del propio Fray Enríquez de Rivera. Este recibió la colaboración de otro religioso, Fray Francisco de Borja, y la del impresor-editor José de Pineda Ibarra, para instalar una imprenta que costó 2,548 pesos y 6 reales, *aviada de todo lo necesario para trabajar y toda la herramienta que es necesaria para encuadernación*.<sup>4</sup>

La tradición editorial de Guatemala tiene otras coyunturas de indiscutible relevancia, como el descubrimiento, traducción y publicación del *Pop Vuh*, el más grande monumento literario de la América prehispánica, que descubrió Fray Francisco Ximénez; la preparación del *Memorial de Sololá*; la edición de la *Biblioteca Goathemala*, por la Academia de Geografía e Historia; etcétera. En la actualidad, las editoriales de Guatemala se ocupan de los repre-

sentantes del legado clásico de la literatura española y de otros países, de los grandes avances de la ciencia y la tecnología, del mensaje particular de los Premios Nobel Miguel Ángel Asturias y Rigoberta Menchú. Se preocupan, en fin, de la cultura, como suprema manifestación del hombre. Y atienden también otros muchos proyectos históricos, como la *Historia General de Guatemala*, auspiciada por la Asociación de Amigos del País y su Fundación para la Cultura y el Desarrollo. Esta obra, dicho sea con toda honestidad y sin hipérbolo alguna, constituye el esfuerzo editorial más grande, valioso y genuino, entre todos los que se han hecho hasta hoy en la historia intelectual de la moderna Guatemala. La obra consta de seis volúmenes, con una edición de lujo y otra llamada de Biblioteca. Cubre toda la extensión y dinámica de los períodos prehispánico, colonial y republicano. Recoge la participación singular de cerca de 170 arqueólogos, antropólogos, sociólogos, científicos políticos, historiadores del arte, literatos, etcétera. Parafraseando a Ortega, se puede decir que el hombre es él y su estilo, y en los escritores o profesionales como los aludidos, el estilo exhibe perfiles mucho más definidos y específicos: depurado en unos, rústico en otros, en muchos de ellos protegido por suaves mantos de tolerancia y comprensión, en no pocos cubierto por una coraza de pretendida infalibilidad, de hipersensibilidad, de egolatría, incluso de megalomanía, y de

otras muchas manifestaciones de exacerbados subjetivismos. En el caso de la *Historia General de Guatemala*, además, muchos autores escribieron en lenguas foráneas, y la traducción siempre tiene un tanto de traición, como dice el adagio latino. Si a todo ello se suman las condiciones económicas precarias en que se ha trabajado la *Historia General de Guatemala*, más un contexto general en que se resienten las secuelas de la guerra fría y, por otro lado, las presiones internacionales, que a veces sólo son conductos de una doble moral y de una cultura utilitaria que el Primer Mundo busca imponer en todos los rincones del planeta; si se considera todo ese ambiente abigarrado apenas esbozado, no se puede dejar de aceptar lo ya dicho: que la *Historia General de Guatemala* es una empresa quijotesca, de gran envergadura y de proyecciones incommensurables, que pretende asegurar su inteligibilidad relativa, y su vigencia en el tiempo y en el espacio.

#### NOTAS

1. Rogers, Geoffrey 1985 *Editing for Printing*, Macdonald & Co., London, *passim*.
2. Plotnik, Arthur 1982 *The Elements of Editing. A Modern Guide for Editors and Journalists*, Macmillan Publishing Company, New York, *passim*.
3. Gurvitch, Georges 1971 *Dialéctica y Sociología*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, p. 316.
4. O'Ryan, Juan Enrique 1960 *Bibliografía Guatemalteca de los Siglos XVII y XVIII*, Editorial José de Pineda Ibarra, Guatemala, pp. 11-12.

## La Edición Príncipe de la HISTORIA GENERAL DE GUATEMALA está casi agotada y nunca será reimpresa

Tiene las siguientes características:

- Limitada a sólo 1,500 colecciones numeradas y lujosamente encuadernadas.
- Ofrece alrededor de 5,000 páginas de texto e ilustraciones.
- En su preparación han participado más de 160 autores especialistas.
- Permitirá la impresión de una edición de biblioteca, de 3,000 colecciones, que se distribuirá a un precio simbólico en todos los institutos oficiales de segunda enseñanza, bibliotecas nacionales y casas de la cultura departamentales.
- En la portada de cada tomo se graba el nombre sugerido por el patrocinador y, además, el nombre de este último figura en la lista de patrocinadores, al final de cada libro, por lo que su nombre quedará inscrito en la Historia.
- Cada colección tiene un valor de US \$1,500.00, o su equivalente en moneda nacional, más IVA.

Los tomos II (Desde la Conquista hasta 1700) y III (Siglo XVIII hasta la Independencia) de dicha Edición Príncipe ya fueron publicados y el IV (Desde la República Federal hasta 1898) saldrá a la luz pública próximamente. La obra se completará en 1996.

Con su patrocinio, usted estará contribuyendo a difundir la historia patria, escrita con la libertad intelectual y la excelencia académica necesarias para garantizar la objetividad de la obra y su coherencia dentro de la variedad de enfoques.

**APRESÚRESE A RESERVAR SU COLECCIÓN Y ENRIQUEZCA SU BIBLIOTECA CON UNA JOYA TIPOGRÁFICA SIN PARANGÓN EN GUATEMALA**

Para información adicional, o si desea que lo visite una persona de nuestro Departamento de Promoción de Patrocinios, por favor diríjase a:

**Fundación para la Cultura y el Desarrollo**  
9a. calle 2-75, zona 1  
Tels.: 500216, 500218 y 500219  
Fax 25508



**Asociación de Amigos del País**  
6a. avenida "A" 10-38, zona 9  
Tels.: 321160, 316002, 325383 y 316176  
Fax 342438

**Estamos escribiendo la Historia General de Guatemala para orgullo de esta generación y de las venideras**

# Historia General de Guatemala



## Desarrollo de clase modelo en centro educativo de Siquinalá, Escuintla

Entre las diferentes acciones de apoyo que se están realizando en los centros de nivelación de estudios de educación primaria, auspiciados por la Fundación Pantaleón, están los talleres de capacitación y las supervisiones periódicas que el Programa de Educación Básica Integral -PEBI-, de la Asociación de Amigos del País, está proporcionando.

Como parte de tales acciones, se encuentra el desarrollo de una clase modelo para educandos de la III, IV y V Etapas, integrantes un grupo que funciona en la

cabecera municipal de Siquinalá, Escuintla.

El propósito de esta clase modelo, fue el de dar a los educadores la oportunidad de observar la puesta en práctica de las técnicas y de los recursos apropiados para atender a educandos en diferentes etapas de aprendizaje, pero conformados en un solo grupo y atendidos por un solo educador.

La clase modelo fue impartida por un miembro del Departamento de Capacitación, y a la misma asistieron los maestros que están participando en el proyecto.

## Proyecto de comercialización del periódico Raíces

Con el propósito de aumentar la venta de suscripciones del periódico educativo Raíces, en colegios e institutos privados de la capital, próximamente se estará ejecutando un plan de mercadeo específico.

El plan consta de varias acciones entre las cuales se encuentra el establecimiento de contactos con directores(as) de establecimientos educativos, a los cuales se les ofrecerá una plática acerca de las ventajas de un material educativo, como Raíces, que pueda ser empleado como complemento del material didáctico.

Después de llevar a cabo esta plática, se procederá a dar a los miembros del claustro de

los establecimientos contactados una capacitación acerca de los usos didácticos del periódico como material auxiliar, tanto dentro como fuera del aula.

Un complemento de dicha capacitación será la oferta de cursillos educativos específicos tales como: 1) manejo de una disciplina asertiva; 2) asignación de tareas para la casa; 3) técnicas para la construcción y aplicación de pruebas objetivas, etc.

En este año, por la proximidad de las elecciones, y, por lo tanto, el ciclo escolar finalizará en el mes de septiembre, se espera poner en marcha este plan a inicios del mes de octubre.

### JUNTA DIRECTIVA ASOCIACIÓN DE AMIGOS DEL PAÍS 1995-1996

PRESIDENTE

**Lionel Toriello Nájera**

SECRETARIO

**Jorge Asensio Aguirre**

TESORERO

**José Luis Asensio Aguirre**

VOCALES

**Eduardo Mayora Alvarado**

**Lucía Castillo de Vizcaino**

**John Mario Willemsen Devlin**

**Tomás Rodríguez Schlesinger**

CONSEJEROS PERMANENTES

**Raymond Ymbert Quevedo**

**Lucía Herrera Cofiño**

**Oscar Díaz Echeverría**

**Francisco Aguirre Batres**

**Enrique Novella Alvarado**

SECRETARIO EJECUTIVO

**Carlos I. Castañeda Acuña**

DIRECTOR EJECUTIVO PEBI

**Dinno Zaghi García**

## RAICES

EL PERIÓDICO EDUCATIVO.

Periódico mensual, educativo e informativo.

**Suscripción anual Q20.00**

DEPARTAMENTO DE PROMOCIÓN

*Asociación de Amigos del País,*  
**PEBI y RAICES**

6a. avenida "A" 10-38, zona 9,  
Ciudad de Guatemala

Tels.: 316002-321160-325383 y 316176

Fax: 342438

*Fundación para la Cultura  
y el Desarrollo*

PROYECTO HISTORIA GENERAL DE GUATEMALA

9a. calle 2-75, zona 1

Teléfonos: 500216, 500218 y 500219

Fax: 25508

### DIRECTORIO

*Supervisión y Dirección*  
Carlos I. Castañeda Acuña  
Dinno Zaghi García

*Redacción*  
Rebeca de Papadópolo  
Carlos I. Castañeda Acuña

*Diseño Gráfico*  
Luis Edgardo Arévalo García

*Levantado de textos*  
**PEBI**

*Distribución*  
*Asociación de Amigos del País*  
y  
*Fundación para la  
Cultura y el Desarrollo*

A.Gallo A.  
27.jul.1999

Cuál es el verdadero personaje de Miguel Angel Asturias?

No es Gaspar Ilom, el indio que defiende la tierra de las rozas destructoras de los maiceros?

No son los maiceros, empleados por un patrón para cultivar el maíz con intención de ganancia económica?

No es ni siquiera el ladino, la montada, el cartero?

Cuál es entonces el verdadero sujeto de este trabajo de filigrana, de metáforas sobre puestas la una sobre la otra: de este cascarón de retórica tropicalizada, que esconde el contenido en su envoltorio de luces?

El hombre se disuelve en la tierra:

--"Atado de sueño y muerte por la culebra de seicientos mil vueltas de lodo,luna, bosques, aguaceros, montañas ,lagos, pájaros, que le amortajaba los huesos hasta convertirlos en una masa de y frijol nego."--

La tierra es más importante que los hombres:

- " Tierra maicera bañada por rios de agua hedionda, de tanto estar despierta,de agua verde, en el desvelo de las selvas, sacrificadas por el maíz hecho hombre, sembrador de maíz."--

El Sujeto es la tierra, la tierra del trópico, la tierra violenta y apasionada, donde crecen las leyendas y se generan los pequeños hombres llenos de afanes insaciables y desequilibrados.Por supuesto Asturias ama esta tierra, la ama y la engrandece, rebajando el lenguaje,a la jerga de sus pequeños hombres, hasta asumir la aspereza del suelo; o elevándola con hipérbolos, y tropos,a una altura mitica. Pero es el mito de los montes, del cielo, del bosque, de las luces del dia y de la noche.

Tampoco se puede decir que Asturias ame a los hombres, ni a los ladinos que pinta en toda crudeza de violencias y de luchas sin rumbos.

Y menos ama los indios, que solo existen como contrafiguras, como un horizonte imborrable y molesto que se opone a la modernización. Con el indio no hay diálogo ni hay compasión. Alrededor del ladino no hay mas que una empalizada sombría, obligada, un contorno de la tierra, donde se mueve el ladino con todos sus caóticas ambiciones y sus impulsos de deseo y dominación.

- "Lo que hablaba Caspar ya viejo era monte, lo que pensaba era monte."-- (p.14)

Esta identificación del indio con la tierra se contrapone a la extrañeza del maicero,el ladino, quien explota la tierra:

--" El mata palo es malo; pero el maicero es peor.El matapalo seca el arbol en años.El maicero con solo pegarle fuego a la roza acaba con el palerio en pocas horas.. Y qué palerio. Maderas preciosas por lo preciosas. Palos medicinales en montón...Humo,braza, cenizal.Y si fuera por comer.Por negocio .Y si fuera por cuenta propia,pero a medias en la ganancia con el patrón y a veces ni siquiera a medias."

Asturias lamenta el empobrecimiento de este suelo fecundo,con la maifiesta avidez del hombre ladino.

--"Desmerecerá la tierra y el maicero se marchará con el maicito a otra parte..le pierde el gusto a lo que podría tener:

caña en las bajas calientes, donde el aire se achaparra sobre los platanares y sube el arbol del cacao ,cohete en la altura, que sin estallido suelta bayas de almendras deliciosas,sin contar el café ,tierras majas pringaditas de sangre, ni el alumbrado de los trigales."--

Indicé una especie de hermenéutica, para interpretar los primeros relatos de "Hombres de Maíz".

Pero no fue posible.

una hermenéutica analiza las metáforas, los símbolos, pero comienza.

Pero este uso de palabras todo es metáfora. imposible referirse a un discurso directo.

Hay metáforas en Libro Verde: "el hombre cecido, contenido de material fértil": "Mensajes Indios"

- indios ... como cien mil zompotes (p. 127 Tecun Uman)
- hombres de maíz que se desgranaban frotados por fajeros (p. 128-129)
- Los hombres no se caían: (con historia de la tierra  
aquí había un valle, ahora se alza un monte  
allá había un cerro, ahora hay un barranco (p. 131))

el resto

Otras metáforas en Libro Verde: La tierra vertida de montañas  
humano = laberinto de uno: sueño, ojo, perseguido, palabra, & tierra con

- a la tierra de llan le cobren el sueño de los ojos (p. 11)
- le cobren los perseguidos con el hada.
- le cobran quien el camión de los peñones
- -- para molar la arcilla del suelo p. 12
- la palanquera del suelo hecha carne sola (p. 12)

Los indios son una amenaza para el ladino por defender la tierra.

--"Indios con ojos de agua llovida expiaban las casa de los ladinos."--

Y el pueblo ladino atemorizado por las matanzas de los maiceros. Pero los indios solo son una amenaza para los ladinos hasta que llega la montada.

--"A qué hora entró la montada en el pueblo? A los ladinos amenazados de muerte por los indios les parecía un sueño" (p.17). Gaspar Ilom no era un solo individuo, sino toda una raza.

--"El pueblo ya solo veía el monte. La gente que no huyó fue diezmada por los indios que bajaban de las montañas de Ilom, al mando de un cacique pulsado y traicionero, y la que se aguantó el pueblo vivía surdida en sus casas y cuando cruzaba la calle lo hacía con carreritas de lagartija."-- (p.18)

A pesar de este contraste ambos indios y ladinos no son mas que "algo de la tierra". Siempre es la naturaleza física la que domina sobre el hombre.

Gaspar Ilom no es mas que un simulacro de la tierra: -- "Cáscara de mamey es el pellejo de Gaspar, y oro su sangre...y sus dientes piedra pómez si se ríe, y piedra de rayo si muerde, o los recina"--

Pero tampoco los ladinos son hombres de verdad:

--"los soldados lo escoltaban con tambor y corneta, no parecían de carne, sino de miltomate, cosas vegetales, comestibles...."...

Aún los discursos de los personajes se entremezclan con flores y aves de la tierra:

--"Debajo de mi sobajo te pondré por que tienes blanco el corazón de tortolita. Te pondré en mi frente, por donde voló la golondrina de mi pensamiento, y no te mataré en la estera blanca de mi uña aunque te coja en la montaña negra de mi cabello, por que mi boca comió, y oyó mi oreja, agrados de tu compañía, de sombra y agua, de estrella granicera, de palo de la vida que da color de sangre"-- (p. 28).

Y la Piojosa Grande en su huida,...--"para quebrar los senderos mas aprisa, los tallos de los senderos, los troncos de los caminos tendidos sobre la noche sin corazón, que se iba tragando el lejano resplandor de los fogarones fiesteros..."--

Así también Gaspar--"comía entre los brujos de las luciérnagas, los que moraban en tiendas de piel de venada virgen y se alimentaban de tepezcuintle...El que veía en la sombra mejor que gato de monte. ..." -- (p 28). Y al punto de disparar a la esposa fugitiva, ve su hijo--"algo así como un gusano enroscado a la espalda de la Piojosa Grande"-- (p. 29)

Mas que seres humanos son estatuas esbozadas en la roca de la montaña, sin ser separadas del monte.

También el veneno que mata a Gaspar y su gente es de la tierra:--" Ya no podía despertar, que dos raíces blancas con movimiento de reflejos en el agua golpeada, penetraban de la tierra verde a la tierra negra, en ese mundo oscuro ...Las dos raíces blancas teñían el líquido ambarino del guacal ...El hombre no vio el reflejo de las raíces blancas ..."

Y como la naturaleza se recobra cada día, de la noche, al amanecer, resurge Gaspar de la muerte. Siempre es un amasijo de tierra: --"La cara de barro limón, el pelo de nige lustroso, los dientes de coco granudo ... destilando mazorcas líquidas, de lluvia lodosa, algas y hojas, apareció en el alba, Gaspar Ilóm, superior a la muerte."--

Pero ya, los suyos han muerto, envenenados y asesinados por la montada, y los maiceros regresan.. "--

Ellos también son parte de la tierra pero la parte mala destructora:

- Tierra desmenuada, tierra esquiada, tierra moicosa con viento (p. 12)  
 "felices abuelos de las sombras" (p. 12)  
 - cómo romper con el grito  
 alegre de los campos? (p. 13)

El quepar se fue volviendo tierra que cae de donde cae la tierra →

directa: los mejores amarillos que se pegaron a mamar en un fofopapal  
 convertidos en papaya del monte  
 que se pegaron al cielo convertidos en estrellas

contrastiva: y se diliferaron en el agua con reflejos de espejo (p. 13)

<u>directa contrastiva</u>	}	En el pasto había un malo ...	}	metáfora
		haber el malo había un hombre ...		<u>ambigua; ambivalente</u>
		en el hombre había un merito ...		- el hombre - es muerto! la muerte - es hombre! <u>quiere</u>

travosa  
 se lo tragó una media luna burlandose  
 sin morderlo, sorbido del aire  
 canso un pez-pequeño.

directa: una llamada de Dusa le agarró la cara al acabarse el instante  
 de aquediente.

la lengua que ya no sentía como lengua sino como metal (p. 14)  
 cabeza... envuelta en un fajo como de lana ... (p. 14)  
 se tarco el hormiguero de las barbas

--"Entraban de nuevo a las montañas de Ilom. Se oía el golpe de sus lenguas de hierro, en los troncos de los árboles. Otros preparaban las quemas para la siembra." --

La interpretación de Asturias, sin embargo, queda ambigua. Es el colibrí blanco, el cautivo capaz de liberarse del fuego, -"prisionero del hombre y de la piedra y en el ojo del grano de maíz" ?

El autor, Asturias, no está del lado de Gaspar, ni de los maiceros, ni de la montada, sino del lado de la tierra; la única realidad grandiosa admirable y rica de infinitos destellos de luz. Es un amor poético? O es un desengaño hacia lo humano, hacia la auténtica vida humana de este país? Quizás las demás obras del escritor, ayuden a dar una respuesta, o bien a profundizar el abismo.

g inverso : - cielos de nubes, los manduquillos ..... f. 16 -  
al sol le salió el pelo (f. 24)

- había que ir a ver el chayón del cielo en la sed caliente  
de los verrucos abandonados (f. 16)

- el campo sembrado de flores amarillas, advertía los felipros  
al prodigio de los conejos amarillos (f. 17)

Directo la fuerza eran las flores - la danza eran las nubes ... (f. 18)

o hacia el  
de tierra  
a tierra

La montaña - acedunada (f. 18)  
El cielo la atmósfera, las casas, todo color de tierra.

Las madrales bajo la lluvia de la noche se llenan  
olor a leopros apagados (f. 23)

el comportar con la cara de cascara de pelo viejo (f. 19)  
el pelo en la frente - piludo como de punta de mango!  
clupado

Directo

- La descripción del perro - apenas tiene metáforas - ! se como un caño!

La mujer ladina tiene una laba de iguana f. 27  
(que atenda a los hombres)

II f. 24

Intenta una interpretación de las creencias indígenas en

Los Desiertos (son de la tierra) f. 25 ... del calor que ago