

**Universidad Nacional Autónoma de México**

**Facultad de Ciencias Políticas y Sociales**

**Centro de Estudios en Ciencias de la comunicación**

**Mercedes Alicia Hinojosa Méndez**

**Presenta**

**CONSIDERACIONES PARA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA COMUNICACIÓN. LA  
COMUNICACIÓN COMO CONDICIÓN ONTOLÓGICA**

**Para obtener el título de licenciada en Ciencias de la  
Comunicación**

**Asesor: Felipe N. López Veneroni**

**Esta Tesis fue realizada con apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la Universidad Nacional Autónoma de México, mediante el proyecto PAPIIT “La Hermenéutica como herramienta metodológica para la investigación en Ciencias Sociales y Humanidades” coordinado por la Dra. Rosa Ma. Lince Campillo.**

**Ciudad Universitaria, 2012**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## Índice

|  |     |
|--|-----|
| Introducción.....  | 3   |
| 1. Construcción del concepto fenomenológico de la comunicación   |     |
| 1.1 Nociones ontológicas sobre la expresión.....   | 8   |
| 1.2 Lenguaje y símbolo, elementos constitutivos del acto expresivo.....                                | 18  |
| 1.3 Comprensión. La comunicación a través de la hermenéutica.....                                      | 29  |
| 1.4 La fusión de horizontes.....   | 38  |
| 2. Lenguaje: producto simbólico determinado por la contingente acción humana                           |     |
| 2.1 Signo y símbolo.....   | 44  |
| 2.2 Tiempo y espacio, hacia la comprensión del mundo.....  | 51  |
| 2.3 Más allá del dialogo, la superación del Yo a través de la alteridad.....                           | 60  |
| 3. La realidad como producto de la interpretación  |     |
| 3.1 <i>Seres en el mundo</i> : la intersubjetividad.....   | 75  |
| 3.2 El conocimiento de la realidad a través del lenguaje.....  | 84  |
| 3.3 Comunicarse para construir consensos.<br>El diálogo: fundamento del <i>mundo alternativo</i> ..... | 94  |
| Conclusiones.....  | 104 |
| Bibliografía   |     |

## Introducción

La comunicación se ha mostrado a lo largo de la historia como un fenómeno social que se problematiza y se convierte en un objeto de estudio interdisciplinario. En nuestro país el estudio de la comunicación se ha dirigido principalmente al aspecto mediático de la información, entendiendo a la comunicación como la transmisión de mensajes. ¿Qué es la comunicación? Y ¿Qué significa comunicar? Son respuestas que se derivan de una discusión Ontológica y Antropológica, en la que la fenomenología y la hermenéutica recuperan, trayendo a la discusión epistemológica aspectos importantes de la construcción de las relaciones sociales en el encuentro cara-a-cara. Por ejemplo el cuestionamiento sobre el papel que la comunicación adquiere en la construcción de la intersubjetividad, y el fenómeno en el cual el hombre cobra conciencia de sí mismo a partir de la expresión. Esta reflexión filosófica pretende contribuir desde una perspectiva alterna al estudio de la comunicación en el que prevalece el estudio mediático y/o coyuntural.

La fenomenología lejos de contemplar al ser humano como un hecho, se ha ocupado de su espiritualidad y del carácter intangible de ésta. La comunicación al ser considerada como una condición ontológica es el punto nodal en la construcción de las relaciones sociales. El hombre antes de ser considerado como un animal político y racional es un *hombre simbólico*, el contrato social es resultado de un acuerdo discursivo. En el presente trabajo de investigación entenderemos por *hombre simbólico*, aquel con conciencia de la realidad y con la capacidad para transformar el mundo.

El hombre posee un pensamiento simbólico que manifiesta a través de la expresión. Es a partir de ésta que se configura la realidad como un entramado referencial conocido como *mundo de la vida* o *Lebenswelt*<sup>1</sup>. El lenguaje es la mediación que oscila entre el contenido subjetivo de la experiencia y la referencia objetiva que el individuo comparte con otros. El lenguaje es el ejercicio de apropiación de la realidad como abstracción devenida del quehacer cotidiano. El arte, como sublimación de la percepción y la experiencia; la ciencia, como una explicación metódica de los eventos que se le presentan a la conciencia y el mito como respuesta al origen de la existencia humana; son parte del entramado simbólico a través del cual, el hombre aprehende el mundo. El hombre simbólico; designa los fenómenos que contempla, vierte en ellos las características que abstrae. De manera que lo contemplado porta algo de la subjetividad individual. Los símbolos se

---

<sup>1</sup> Concepto creado por Edmund Husserl, para referirse a todos los actos culturales, sociales e individuales en los cuales se desarrollo la vida del hombre.

encuentran permeados de historicidad, son unidades de aquello que no se agota a través del habla, son el justo medio entre el hombre natural y hombre cultural. Si la comunicación es inherente al ser humano, no sólo es un problema ontológico sino antropológico.

La hermenéutica como método da cuenta de que lo observado es sólo una posibilidad, sabe que debe ir más allá de lo dicho, de lo visible. Por su parte el estudio fenomenológico, pone en duda todo el conocimiento que se toma por verdadero para volver a conocer la realidad. En la fenomenología, la hermenéutica tiene dos posibilidades; la primera, como un método que se alejó de la búsqueda de la verdad a través de la experimentación; la segunda, es el resultado de una revisión ontológica hecha por Heidegger donde se yergue intrínseca a la existencia humana. En ambos casos la interpretación es una acción reconstructiva que proyecta una necesidad individual de conocer el mundo, —que se ciñe en el caso del método a un conjunto de principios epistemológicos y a un universo de referencia conceptual demandado por la teoría—. En la construcción de relaciones sociales la hermenéutica nos acerca al Otro. La *fusión de horizontes* entraña una responsabilidad ética en primera instancia por conocer la historia del Otro, pugna por la construcción del consenso a través del diálogo.

Cuando el hombre se piensa en el mundo, se piensa y se reconoce en el Otro. Un ser humano solo no afirma su identidad ni se consolida como individuo. La trascendentalidad del Ser se asegura en la alteridad. La identidad parte de un ejercicio dialéctico de reconocimiento y negación, en el primer momento el individuo reconoce que no es ese Otro en el encuentro cara-a-cara; en el segundo momento niega al Otro para afirmar lo que supone identitario en sí mismo. Así el individuo se ve obligado a reconocer las diferencias del Otro, se identifica como un ser simétrico de igual validez discursiva. La identidad como resultado de un proceso histórico se edifica en todas las etapas de la vida. Cada individuo es una realidad.

La intersubjetividad es mucho más que un intercambio de información, es la coexistencia de hombres que en el discurso son capaces de cobrar conciencia de que el mundo es un espacio que comparten. La intersubjetividad desplaza al *Yo* por el *Nosotros*. Una comunión de individuos que no sólo se unen por afecciones comunes, sino por principios y formas de vida que trascienden la idea misma de grupo. La intersubjetividad no debe entenderse como la suma de subjetividades, sino como la unión de actores sociales capaces de comprometer su acción sin condicionar su conciencia. La intersubjetividad se afianza en el *mundo de la vida*. El Otro muestra una dimensión aparentemente lejana: el ahí, que toma distancia del aquí —referido al Yo— de un presente que no

le resulta del todo desconocido y a través del cual teje un horizonte comparable. La experiencia del Yo se encuentra inacabada hasta que se posa ante la conciencia el Otro.

La simetría trajo un cambio en el estudio de lo social, el *objeto por conocer* fue desplazado por un actor que cuestiona los principios metodológicos. El hombre decide cambiar su acción de manera indeterminada por la multiplicidad factorial que comprende la realidad. La dimensión que brinda el nosotros abre paso a la Ética, que además de ser considerada como una disciplina filosófica se presenta como una acción social a partir la validez discursiva. La racionalidad comunicativa se afirma como una mediación entre los valores morales y el fin pragmático que surge como la necesidad de reorientar la acción social.

La interpelación forma parte de un ejercicio intersubjetivo. Al ser trascendental la historia le exigió un vuelco, por un lado, la pragmática reconoció su validez lingüística y por el otro la incursión ética de Levinas ofreció una disposición tangible de la eticidad del uno frente al otro que paradójicamente es el retorno a la dialéctica del amo y el esclavo planteada por Hegel. El diálogo no pretende suprimir o anular la razón del Otro, hacerlo significaría la eliminación de la conciencia. Lo que la acción comunicativa propone es la discusión de horizontes diversos que sean punto clave para la comprensión y para el consenso. Y aunque es preciso reconocer que la acción comunicativa contempla a la persuasión como un fin legítimo, no es aquí lo que resulta fundamental recuperar del trabajo de Habermas.

A través del *giro lingüístico* propuesto por Richard Rorty, Habermas continuó con la tradición en la que se inscriben también Wittgenstein en *Investigaciones filosóficas*, Heidegger y Gadamer. La incorporación de lo lingüístico en el estudio de lo social le permitió a Habermas rescatar el concepto de *verdad* como pretensión de validez argumentativa. La *verdad* como lo inapelable se sustituyó por el mejor argumento, dejó de ser una propiedad de las cosas pues su fundamento es la razón no la experiencia. La verdad es el resultado del consenso —tal cómo como lo concibe Ernst Cassirer— racional que alcanzan los actores sociales; sin embargo, no es el objetivo *per se* de la expresión, al consenso le antecede una acción de la conciencia y le sobreviene otra.

Espíritu y símbolo son conceptos clave para el desarrollo de este trabajo de investigación. Será innegable que Ernst Cassirer recupera parte importante del trabajo de Georg Wilhelm Friedrich Hegel sobre el concepto: *espíritu*. El espíritu es para Hegel la “sustancia y la esencia universal [...]

es la conciencia que tiene razón”<sup>2</sup>, de una exterioridad como aquello que existe siendo una realidad última en la cual los individuos toman parte como una expresión. El espíritu se encuentra en un movimiento hacia sí mismo, para sí mismo. “El espíritu tiene que progresar hasta la conciencia de lo que es de un modo inmediato, tiene que superar la bella vida ética y alcanzar, a través, de una serie de figuras, el saber de sí mismo. Pero estas figuras se diferencian de las anteriores por el hecho de que son los espíritus reales [*reale*], auténticas realidades, y en vez de ser solamente figuras de la conciencia, son figuras de un mundo.”<sup>3</sup> Las formas simbólicas, son las figuras del mundo, la concreción de la espiritualidad. Las figuras del mundo son una mediación entre la realidad inmediata y la aprehensión que el individuo hace de los fenómenos que observa. El hombre puede conocerse a partir del conjunto de manifestaciones culturales a través de las que se expresa, transforma y construye la realidad.

La comunicación con disciplina científica debe ser escudriñada. Ante el impedimento de que la Ciencia puede cuestionarse a sí misma, la Filosofía le proporciona las herramientas necesarias para cuestionar su pertinencia y validez. De forma congruente, con la necesidad de conocer y aproximarnos la comunicación —desde ella misma—, la fenomenología y la hermenéutica desde el terreno filosófico nos permiten observarla como un objeto de estudio inseparable de la condición ontológica del individuo que transforma y construye la realidad.

El primer capítulo de este trabajo contiene la parte metafísica de la investigación en la que se desarrollan los principios ontológicos de la existencia expresiva del hombre. El segundo capítulo alberga lo referente al lenguaje, principalmente la construcción de la alteridad que resulta del diálogo. Finalmente, en el tercer capítulo se presenta a la intersubjetividad como comunidad, una invitación a la praxis que aspira construir consensos. Este trabajo es una propuesta que parte desde la Filosofía y que nos invita a reflexionar sobre nuestro objeto de estudio: la comunicación; también es una exhortación que busca integrar disciplinas filosóficas en el mapa curricular de la licenciatura.

---

<sup>2</sup> Georg Wilhelm Friedrich, Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 259-260.

<sup>3</sup> *Ibíd.* p. 261.

*El sentimiento les da verdad a las palabras*

**Ludwig Wittgenstein**

## 1. CONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO FENOMENOLÓGICO DE LA COMUNICACIÓN

### 1.1 Nociones ontológicas sobre la expresión

En la presente investigación se desarrollan dos premisas fundamentales; la primera es reconocer a la comunicación como una condición ontológica; la segunda comprender la relación dialéctica entre la intersubjetividad y el diálogo. En este capítulo se presentan algunas tesis de la filosofía continental que en su momento resultaron indispensables para cuestionar la naturaleza del ser y sobre todo de la comunicación. Se comienza con una aproximación sobre la metafísica y la ontología ya que ambas disciplinas se han encargado de explicar la naturaleza del ser develando que la expresión no se limita a un aprendizaje cultural, sino a una capacidad intrínseca de todo individuo que se manifiesta de diversas formas en los signos, las palabras, los símbolos, las imágenes, la narración, los números, el alfabeto dactilológico etcétera. En el segundo apartado, se concibe al símbolo y al lenguaje como un producto de la naturaleza: expresiva, racional, simbólica y abstracta del ser; condiciones que prefiguran la esencia [monádica] de éste. Al final del capítulo el lector encontrará que la comprensión es la *fusión de horizontes*<sup>4</sup>. La comprensión es la ampliación de nuestro entendimiento a través de la palabra del Otro. Conocer la relación que guarda el problema de la comunicación con el ser en sí mismo, y de éste con el lenguaje, se hace en esta investigación a través de la fenomenología, pues enfatiza que el objeto de estudio en toda Teoría Social es el ser humano, un actor que construye con base en la expresión.

Reconocer la trascendencia social del individuo y su estado inevitablemente contingente que requiere del <<Otro>> para completarse en el acto comunicativo, es el punto de partida para decir que “Frente al yo surge el no-yo, que me es imposible percibir como <<mío>>: es lo <<Otro>>, el mundo <<exterior>>.”<sup>5</sup> Si las cosas son dadas como fenómenos que se pueden conocer a través de la conciencia, es por medio de ésta que el ser sabe de su libertad, su actividad inmanente le pertenece. “El ser subsistente confiere a su actividad un sentido y un valor que le son propios; admite la responsabilidad de esa actividad, obra como persona.”<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup>Concepto enunciado por Hans-Georg Gadamer del cual me ocuparé más adelante y al que he dedicado un apartado al final de este capítulo.

<sup>5</sup> Louis Raeymaeker, *Filosofía del ser, Ensayo de síntesis metafísica*, Madrid, Ed. Gredos, 1968. p. 26

<sup>6</sup> *Ibíd.* pp. 28-29

La metafísica<sup>7</sup>, como *philosophia prima* indica un conjunto de conocimientos que según Aristóteles responden a una comprensión primaria del mundo, en tanto que se ocupa de la pregunta “¿Qué es el ser?” Ante este cuestionamiento la metafísica responde a través del método fenomenológico-hermenéutico<sup>8</sup> pues conoce en tanto <<es>> su objeto de estudio, mas no las manifestaciones particulares de aquello que es. La ontología se constituye según Gaos, como la disciplina filosófica que trata del ser, éste es una construcción simbólica que denomina la trascendentalidad. Sí bien el cuestionamiento sobre qué es el ser, se ha planteado con anterioridad por parte de diversos filósofos, es preciso ahondar sobre su naturaleza<sup>9</sup>. La filosofía a través de las *Geisteswissenschaften* [Ciencias del Espíritu], ha pugnado por entender el mundo a partir del conocimiento que el sujeto adquiere del objeto, el individuo es objeto de estudio cuando se le presenta a la conciencia por medio de una reflexión gnoseológica<sup>10</sup>, de este modo “No hay ningún ente en cuya esencia entre de suyo el ser objeto de una conciencia.”<sup>11</sup> El conocimiento es la trascendencia del ente como objeto de un sujeto. La fenomenología en la suspensión de toda Verdad, niega la existencia de toda unidad de contenido, entiéndase por ésta cualquier sistema construido a partir del que se pretende comprender el devenir de los acontecimientos que ocurren en la realidad.

La ontología fenomenológica permite comprender que el ser vive <<para>> algo, <<sabe>> algo y <<puede existir>>. El poder existir como posibilidad aclara el conocimiento de la existencia a través del diálogo como parte del encontrarse, es decir del conocimiento. José Gaos considera

---

<sup>7</sup> Metafísica fue el nombre dado por Andrónico de Rodas en el siglo I a la serie de libros de Aristóteles sobre la filosofía primera (*philosophia prima*), Aristóteles refiere con este término a las cosas que están detrás de las cosas físicas. El conocimiento metafísico aspira a ser descubrir lo que <va más allá de>, es así que se configura como el conocimiento que trasciende en el estudio de los fenómenos que se observan tangibles en el mundo real, pretende hacer de lo intangible una idea inteligible. La metafísica es conocida como la filosofía primera porque se ocupa de los <<primeros principios y las casusas más elevadas>>. Véase *Diccionario de filosofía*, José, Ferrater Mora, Barcelona, Ed. Ariel, 1998.

<sup>8</sup>El estudio fenomenológico parte de considerar al fenómeno por sí mismo, en sí mismo y para sí mismo. La metafísica se acerca al ser en tanto ser. La fenomenología como una perspectiva teórico-metodológica pretende conocer la esencia a través del estudio descriptivo, y comprenderla a partir de la hermenéutica.

<sup>9</sup>Pese que a que la escuela de la filosofía continental se ha ocupado por ahondar en la naturaleza del ser, la naturaleza de la filosofía positivista propició que en el estudio de la Ciencia Social la realidad fuera concebida como hechos o cosas, trayendo como consecuencia, la degradación del trabajo científico social en particularidades de índole tecnológica en lo que respecta al campo de la comunicación.

<sup>10</sup>Nicolai Hartmann, la entiende como la torsión que el conocimiento (la Teoría del conocimiento) hace sobre sí mismo en el proceso cognitivo, con la finalidad de comprenderse. *Vid.* Sec. 1 Cap. 3 de su obra *Ontología I. Fundamentos*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México 1986. p. 56

<sup>11</sup>Nicolai Hartmann, *Ontología I. Fundamentos*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica., 1986, Tercera edición, pp. 18-19.

que la interpretación realizada del concepto: hombre, viene de una interpretación griega de <<*zoon logon echon*>><sup>12</sup> que quiere decir: “un animal que posee la palabra”; el habla es una capacidad biológica que cobra sentido a través del acto expresivo a partir de signos y símbolos. El problema del ser tiene su raíz en los fenómenos de la realidad, mismos que la fenomenología muestra. Un fenómeno no es apariencia, sino el ocultamiento de la esencia. Las apariencias se presentan delante de la comprensión de un fenómeno, por esto que la *reducción fenomenológica* opera suspendiendo todo aquello que se toma por verdad para retomar el sentido del ser en su aspecto ontológico. La fenomenología según Martin Heidegger es “la forma de acceder a lo que debe ser tema de ontología y la forma demostrativa de determinarlo. La ontología sólo es posible como fenomenología. El concepto fenomenológico de fenómeno se entiende por <<lo que se muestra>> el ser de los entes, su sentido, sus modificaciones y derivados.”<sup>13</sup>

El *logos* trae consigo la razón de ser. Hacer presente (mostrar en sí) aquello que se menciona cuando se habla, en este proceso de significación el aprendizaje intersubjetivo permite que los seres se relacionen entre sí. La comunicación hace accesible al Otro aquello de lo que se habla. El habla se constituye como un resultado del *ser-ahí*, y como la posibilidad de lenguaje. El habla nos presenta al ente particular del momento socio-histórico y el lenguaje marca el camino que devela al ser. Gadamer hace un recuento sobre lo que Aristóteles señaló al respecto de *logos* en el que el ser ontológicamente se caracteriza por una capacidad lingüística y discursiva; puede pensar, hacer presente lo actual mediante el lenguaje; de forma que deje de ser un pensamiento individual para conformar el pensamiento lo colectivo. Los individuos pueden tener cosas comunes sobre aquello que posibilita la convivencia en sociedad.

La importancia del reconocimiento sobre la posibilidad comunicativa que entraña el ser, cobra sentido pues cada individuo poseedor de una subjetividad atraviesa por una dinámica de coparticipación, en la que abandona la unidad de su existencia para formar una comunidad, en la cual se comprenden por medio de la palabra. El ser ya no es sólo esencia, sino existencia al tiempo de la comunidad. Nicolai Hartmann, considera que:

El individuo [...] es todo lo singular, es aquello en que no se diferencian los casos singulares. El puro individuo es, pues, algo perfectamente general. Y, a la inversa, es cada colectividad de individuos

---

<sup>12</sup>José Gaos, *Introducción al ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, Tercera reimpresión, p. 49.

<sup>13</sup>Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, Duodécima impresión, p. 47.

algo único en su especie. Tiene índole de conjunto, de todo. Cada totalidad colectiva es, pues, algo individual [...] y en nada la tiene menos que el individuo que es elemento de ella... Pero el individuo es la unidad con cuya pluralidad se suma aquella, o, visto desde el todo, la parte, el miembro.<sup>14</sup>

Esta postura llamada atomismo, señaló que el ente o *ser-ahí* es un elemento simple que ya no es divisible, pero del que se componen todas las formaciones superiores, es decir la sociedad. Leibniz sostiene que los entes “son ‘mónadas’ indivisibles, es decir, sustancias de índole inmaterial, y que el mundo efectivo es el conjunto de ellas.”<sup>15</sup> Contraviniendo, aunque no del todo, al atomismo antiguo por el que apelan Leibniz y Hartmann, Castoriadis apuesta por la idea de la sociedad como un magma de fuerzas, entiéndase: la “organización de una diversidad no susceptible de ser reunida en un conjunto.”<sup>16</sup> En otro texto Castoriadis aclara el por qué de su argumento, cuando ubica a la sociedad como una creación (por ende contraria) al estado natural del hombre, pues éste es consecuencia del caos, del abismo, de lo sin fondo. Basta precisar que si bien la sociedad puede ser considerada como *contranatura*, la razón, la capacidad simbólica y el lenguaje son la génesis de ésta, todas propiedades ontológicas del ser, situación que no niega Cornelius Castoriadis.

Gadamer indica que la *diferencia ontológica* no la hace <<uno>> o <<todos>>, debido a que es la *diferencia* que existe entre lo ontológico y lo óntico. La capacidad de oírse unos a otros [es la esencia óntica], la capacidad simbólica del ser humano cobra sentido porque la comprensión de uno mismo viene a consecuencia del discurrir en comunidad. La primera barrera que se vence durante este fenómeno es el cuestionamiento propio que se tiene de la comprensión del mundo, misma de la que se cae en cuenta durante el existir. La diferencia ontológica puede comprenderse desde la perspectiva heideggeriana como aquello que distingue el ser y el ente. Aunque todo ser se manifiesta a través de un ente, no todo ente tiene un ser. “La diferencia ontológica expresa virtualmente el rasgo distintivo del *Dasein*<sup>17</sup>, es decir la capacidad de comprender el ser.”<sup>18</sup> El ser

---

<sup>14</sup> Nicolai Hartmann, *Ontología... op. cit.* p. 76

<sup>15</sup> *Ibid.* p. 77

<sup>16</sup> Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad 2*. Barcelona, Ed. Tusquets, 1989, Primera edición, p. 34.

La crítica de Castoriadis radica en considerar, la denominación *conjunto* como categoría, indica que únicamente son términos de referencia.

<sup>17</sup> La característica óntica del *Dasein* (lo referente al ente en sí mismo, la determinación existencial, finita del <<ser ahí>>) consiste en que es ontológica, lo cual quiere decir que es susceptible de estudio a través de la ontología como el estudio de las cosas que va de lo formal (fundamental), a lo conceptual como una aprehensión de la realidad. Es según José Ferrater Mora, una disciplina fundamental previa a toda investigación filosófica y científica. Véase, *Diccionario de Filosofía* José Ferrater Mora. Buenos Aires, Editorial sudamericana, 1964. p. 2626

<sup>18</sup> Joseph María Bech, *De Husserl a Heidegger: la transformación del pensamiento fenomenológico*, Barcelona, Ed. Universidad de Barcelona, 2001, p. 372.

antecede al ente en tanto que nuestra comprensión y percepción son las que determinan el conocimiento de estos fenómenos. Es así que el *ser-ahí (Dasein)* logra presentarse como aquello en lo que el ser se manifiesta por sí mismo, atravesado por el propio ente para lograr la trascendencia. El *ser-ahí* trasgrede en su propia realidad, es la existencia misma del ser. Sin embargo, la diferencia ontológica no se agota ahí. Pues si el ser es todo, el ente es nada; evitando caer en la argumentación circular, cabe decir que “implica que el Ser es el horizonte de la finitud que nos impide concebir a los seres en su Totalidad<sup>19</sup>, presentes aún en la realidad fenomínica y en cada individuo como dualidad. La realidad es la multiplicidad y el desplazamiento de las perspectivas simbólicas que recubren al ser y se constituyen como verdad a partir del lenguaje. La óntica consiste en la distintiva comprensión del ente existe en su propio ser, característica que le permite comprender todo ser. La trascendentalidad se fundamenta en el *Dasein*, por sus cualidades es el punto de partida para el entendimiento del ser, la condición de posibilidad de la ontología. La ontología como la medición de un ente que es capaz de acceder al ser.

El estudio del ser a través de la fenomenología, ineludiblemente, remite al tema de la expresión. No se entiende la comunicación sin el Otro al que se habla, el que escucha. La comprensión del ser en definitiva es finita, pues la interpretación y problematización de éste así como de la comunicación, se encuentran determinados por el acercamiento que el cientista tiene con la realidad. “Una vez captado el ente en su condición de <<otro>> del ser, el *Dasein* lo comprende en la medida que decide incluirlo en su propio despliegue proyectivo.”<sup>20</sup> La fenomenología como parte de las *Ciencias del Espíritu*; es decir de la filosofía, tiene la responsabilidad de mantener el espacio abierto que nos permita discutir sobre la relación de la expresión con la realidad. La expresión se dirige al Otro en un diálogo, por tal motivo es indispensable que el estudio de la comunicación se dirija al carácter intersubjetivo de ella; “la palabra ha de ser la intención de un sujeto. La intención subjetiva y la intersubjetiva son, por tanto, cooriginarias.”<sup>21</sup>

El legado de Edmund Husserl a la fenomenológica es amplio, en él la *reducción fenomenológica* consiste en cuestionar la existencia del mundo tal y como la concebimos. Paradójicamente o a

---

<sup>19</sup>Slavoj Zizek, *Visión de paralaje*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2006, Primera re-impresión, p. 36

<sup>20</sup>*Ibíd.*, p. 511

<sup>21</sup>Paul Ricoeur, *Historia y narrativa*, España, Ed. Paidós, p. 45.

través del *Espíritu Científico*<sup>22</sup>, la misma fenomenología que cuestiona la veracidad de las afirmaciones científicas es aquella que se empeña en cobrar relevancia dentro de la Ciencia Social. Ante el efecto de la *reducción fenomenológica*, el peligro de relativizar todo lo existente muestra nada más y nada menos que el universo “de nuestra vida consciente, el flujo de pensamiento en su integridad con todas sus actividades y todas sus cogniciones y experiencias.”<sup>23</sup> El cuestionamiento que la fenomenología hace a la realidad y todo lo que en ella está, impide dar a algo la cualidad de evidente por la mera percepción.

La esencia humana es una dualidad entre la trascendencia y la contingencia, la conciliación de ambas sólo se da en el diálogo, en el pensar reflexivo. Ontológica y fisiológicamente el hombre se cuestiona como parte fundante de su realidad, y se piensa problematizado dando un giro metódicamente concienzado. La Ciencia, incluso aquello que llamamos Ciencias de la Comunicación, realiza un distanciamiento respecto de aquello que se da en el realismo ingenuo, representar la realidad cuantitativamente es una posibilidad para explicar el fenómeno; sin embargo, la verdad como un producto social va más allá de la muestra cuantitativa y empírica que el hombre hace sobre ésta.

Lejos de pretender comprender qué es el ser a través de un recuento conceptual desde la Grecia Clásica hasta la aportación fenomenológica que desarrolla Martin Heidegger; propongo entender al ser como lo existente, que se manifiesta particularmente como ente o *ser-ahí*. Cuando señalo es *lo que existe* (de forma esencial)<sup>24</sup>, conviene destacar que la existencia es susceptible de ser conocida puesto que la conciencia logra abstraer la realidad hacia lo absoluto. Louis Raeymaeker ilustra este proceso de la siguiente forma: “Yo sé que conozco, siento que conozco; en otros términos, tengo conciencia de que soy yo el que conoce”<sup>25</sup>, este planteamiento recupera la idea cartesiana del *cogito sum* no sólo como la máxima racionalista; sino a través de la consideración de *logos*, en tanto condición ontológica. El problema del ser se encuentra relacionado con la dualidad cartesiana, el Ser es verdad, mientras que el *no ser* es un engaño.

---

<sup>22</sup> Concepto enunciado por Gaston Bachelard, para referirse el cuestionamiento constante de los preceptos científicos que la comunidad ha aceptado.

<sup>23</sup> Alfred Schutz, *El problema de la realidad social. Escritos I*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2003, p. 116

<sup>24</sup> Lo que Aristóteles entendió como absoluto, derivó en el estudio de la determinación y atributos propios de ser, es decir: ontología, así como en el estudio de de la substancia suprema en inmóvil: Dios, a lo cual se le conoce como filosofía teológica. Continuando con este postulado entendiendo que todo ser (es decir todo individuo) posee atributos del ser supremo, tal como lo entiende B. Spinoza; sin embargo, es conveniente precisar que lo que aquí haré referencia únicamente al ser de manera ontológica.

<sup>25</sup> Louis Raeymaeker, *Filosofía del ser... op. cit.* p. 13

La competencia cognitiva de los individuos está inconclusa en la oposición del ser: la nada. El conocimiento entraña “algo” por conocer dentro de los límites de la experiencia en un momento de la existencia. La experiencia es la percepción vivida de la realidad, “una percepción <<óptica>>, una *conciencia de ser*.”<sup>26</sup> El *Dasein* en el mundo percibe los objetos, mas sabe que se distinguen de él, tiene capacidad para percibir y por ende de conocer su realidad; sin embargo, sabe que no es eso que observa. El ser tiene formas diversas, entendido como sustancia se muestra en el *ser en sí*: el ser que permanece dentro de sí mismo. Por su parte el *ser para sí* —que algunos autores han mal entendido, equiparándolo al *ser en sí*—, expresa la posibilidad de manifestarse continuamente a sí mismo e inclusive la de trascenderse a sí mismo, es el resultado de un movimiento determinado por la interna constitución del *ser en sí*. Por su parte el *ser fuera de sí* indica la alteridad del ser, la posibilidad del ser para *ser-otro* ampliando su realidad a través de nuevas experiencias.<sup>27</sup>

Responder qué es el ser, supera la intención indicativa de conocer quién es el ser, desde la perspectiva cassireriana, descubrir la esencia del ser corresponde a la designación; desentrañar un proceso complejo que manifiesta la abstracción del pensamiento<sup>28</sup> humano. El ser es para Andrés Avelino “toda forma de realidad” y aunque esta definición no sea del todo errada es necesario aclarar que si bien el ser y la realidad son una misma cosa<sup>29</sup> en tanto que el ser es creador y agente de transformación de ésta, así como la realidad de éste, no todo aquello que observamos en la realidad es ser. Si aceptamos la definición de Avelino como certera consideramos todo objeto como ser por estar presente en la realidad, lo cual ontológicamente es erróneo; sin embargo, sublimando el concepto teológico del ser, llegamos a la argumentación panteísta y vemos que en la realidad se presentan atributos de Dios que nos muestra de su ser.

Heidegger sintetiza de este modo el aboleo de la palabra “ser”, que a lo largo de la historia con los cambios y la evolución de la palabra, se han denominado un fenómeno indeterminado; para él es:

---

<sup>26</sup> Óptico quiere decir aquello que se refiere a los entes, es decir a los <<seres ahí>>, alguien a quien en el ser le va su ser. Cfr. *Diccionario de Filosofía*. José Ferrater Mora.

<sup>27</sup> Véase. *Diccionario de óp. cit.* José Ferrater Mora.

<sup>28</sup> El pensamiento en la relación de comprensión categorial de dos significaciones o conceptos. Todo juicio se expresa por un pensamiento, pero la esencia del pensamiento no expresa una toma de posición, una actitud, sino expresa una relación de comprensión categorial. Véase *Esencia y existencia del ser y de la nada*, “Capítulo 1”. Andrés Avelino, Ed. Montalvo, República Dominicana 1942.

<sup>29</sup> Véase *Metafísica de la expresión* de Eduardo Nicol, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2003, Segunda reimpresión.

una mezcla niveladora de tres significaciones radicales diferentes. Ninguna de ellas sigue incidiendo particularmente y de manera determinante en la significación de su nombre. Entre la mezcla y el borramiento se produce un encuentro. En la combinación de ambos procesos encontramos por tanto una explicación satisfactoria para el hecho del que partimos, es decir que «el ser» es una palabra vacía y de significación evanescente<sup>30</sup>

Heidegger confirma el planteamiento de la contingencia del lenguaje. En este trabajo de investigación, considerando que la palabra “ser” remite no sólo a su uso predicativo –por ejemplo: El perro es café-, sino también a la existencia de la “cosa”, el individuo en este caso.

El ser como lo menciona José Gaos en *Introducción al ser y el tiempo de Martin Heidegger*, es trascendental<sup>31</sup>; es decir ausente porque en sí mismo es incompleto, no puede estar en él «el Otro». El *ser-ahí* necesita al Otro por su naturaleza contingente<sup>32</sup> y temporal<sup>33</sup>. Mediante la posibilidad expresiva comparte su ser para dialogar. A través del diálogo se despoja de su individualidad, construyendo el sentido comunitario, pues no sólo se conoce, sino también se comprende a través de la expresión. Como lo menciona Nicol: “expresar es comunicar el ser. La comunicación sólo es posible desde el ser. Exponerlo es compartirlo.”<sup>34</sup> El ser se discute entre el dualismo de la trascendencia así como en el carácter absoluto de su existencia.

El Otro tiene constitutivamente la disposición de conformarse parte del ser. La expresión es el nexo que los individuos utilizan para comprenderse dentro de la realidad, es a través de la comunicación que se reconocen como entes activos. La comunicación es posibilitadora de las relaciones sociales. El «ser del Otro» es ajeno, por su carácter de alteridad. La expresión es un modo de darse al Otro. La comunicación sólo es posible desde el ser, por tanto los útiles —como los denomina Heidegger— o «seres a la mano» no pueden comunicar, pues la trascendencia de su existencia depende únicamente del individuo. Los objetos<sup>35</sup> son incapaces de expresar por su sola existencia física, requieren de una conciencia que los interpele y contextualice. Exponer el ser a través de la expresión es compartirlo, el ser deja de ser individual para ser común a la

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 73

<sup>31</sup> La trascendencia es la propiedad opuesta a la presencia real, significa ausencia. Ver *Metafísica de la expresión*, Eduardo Nicol. México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2003, Segunda reimpression.

<sup>32</sup> La contingencia es considerada como un defecto en la naturaleza ontológica de lo individual.

<sup>33</sup> Cfr. La noción de ser enunciada por Nicol en *Metafísica de la expresión*, se encuentra fuertemente vinculada por la tradición spinoziana, pues siguiendo el argumento de que todo (incluso los individuos) existen por una causa externa y eterna, el ser se presenta como un <atributo> necesario y absoluto.

<sup>34</sup> Nicol Eduardo, *Metafísica de... op. cit.* p. 32

<sup>35</sup> El arte no se encuentra inmersa con el resto de los objetos que el hombre ha creado. La apropiación mática que el artista hace de diversos materiales es considerada, de hecho una expresión.

colectividad. La comunicación tiene un carácter no volitivo, pues no sólo por medio de la palabra se expresa o se comparte el ser, sino a través de un complejo código que la cultura creó con respecto al cuerpo como un sistema complejo que simboliza y por tanto es potencialmente comunicador. La expresión no es sólo mediadora sino inmanente comunicadora del ser.

Nicol en *Metafísica de la expresión*, señala que el concepto ser es de suyo un concepto trascendente es decir incompleto, inacabado. El ser sólo existe en tanto que completa su trascendencia en el existir del mundo con otros *seres-ahí*. Como ya se señaló anteriormente, no todo ente es un *ser-ahí*, pero todo *ser-ahí* es un ser que existe. El resto de los entes subsisten, pese a que esta expresión carece de un sentido negativo, *subsistir* habla de la necesidad que los <útiles> tienen para con el *Dasein*, su presencia adquiere relevancia en tanto que un ser trascendente entra en contacto con él; la determinación de que un ente subsista o bien exista depende de su propia naturaleza, son en tanto el Otro es un ser que *subsiste* o *existe*, de tal forma que se puede tener la certeza de lo que cada uno es durante el proceso del conocimiento. La metafísica de la expresión como señala Nicol, brinda la posibilidad de conocer al ser; sin embargo, este conocimiento se constituye únicamente como otra vía que responde a la imperante necesidad de explicar la trascendencia del hombre en el mundo. La expresividad es sólo un hilo conductor por medio del cual se comprende el ser, mientras un individuo se expresa pone en común una parte de ser, alejándose de su unidad, para construir una comunidad. La expresión es un acontecimiento, un intercambio intersubjetivo. La comunicación es un fenómeno que se discute desde la intersubjetividad a través de la fenomenología.<sup>36</sup>

El *logos* como razón y palabra distingue al hombre con el resto de las especies animales, la palabra trae consigo la posibilidad de representar algo ya aprehendido por Otro, un momento de entendimiento que dota de sentido actos y objetos que constituyen la realidad. La palabra, — entre otras formas de comunicación— es parte de aquello común con lo que cuentan los individuos dentro del sistema de relaciones sociales. La expresión es el origen de la distinción entre ellos, hacer uso de de las palabras, de los colores y señales es un ejercicio de apropiación del

---

<sup>36</sup>Contrario a al estudio de la comunicación que se ha basado primordialmente en la constitución de modelos derivados de la teoría de la información, debemos tener presente que dichos modelos si bien no son equívocos, se encuentran limitados pues contemplan al ser como un sistema binario; pues tienden a confundir interactividad con intersubjetividad; la primera, se refiere a la transmisión de información, mientras que la intersubjetividad trata de la configuración de las relaciones sociales a partir de un acto meramente creativo propio del hombre. Vid. “Conceptos básicos para una teoría de la comunicación. Una aproximación desde la antropología simbólica” de Julio Amador Bech en *Revista mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Núm. 203, mayo-agosto de 2009, México, D.F

mundo. El mundo como repuesta de la presencia del <<ser>> en la existencia del *ser-ahí*. La posibilidad de compartir el mundo brinda al ser la posibilidad de identificarse respecto de otros. Sin afirmar del todo que los individuos son gregarios por naturaleza, la presencia del Otro le permite al ser encontrarse, identificar al ser como un “ente” único, es también consecuencia un proceso dialéctico que afirma su propia identidad a través de la negación. El <<uno>> es <<quien>> hasta que está en el mundo, pues su existencia es compartida, por otros <<unos>> que constituyen de forma simbólica su realidad.

El ser como un concepto trascendental, en palabras de Heidegger se encuentra imbricado en el mundo; el ser se convierte en un “ser-ahí” y un “ser con”. “Este <<ser en el mundo>> un darse así los otros significa que el <<ser en el mundo>>, esencial al <<ser ahí>>, es no menos esencialmente un <<ser con>>, con << los otros>>, hasta el punto de que el estar o ser solo es un puro accidente: esencialmente, es también <<ser con>><sup>37</sup>; la implicación de la preposición “con” se constituye como la piedra angular en la construcción de la relaciones sociales. El ser se reconoce como tal ante los ojos de los Otros que están en el mundo. Al ser, junto a los <<seres con>> que habitan el mundo Husserl los descubre formando parte de la subjetividad trascendental, una subjetividad debe estar relacionada desde el comienzo con otras subjetividades.<sup>38</sup>

Las acciones de todo ser están recubiertas por la intencionalidad<sup>39</sup>, término que Husserl acuña en el estudio fenomenológico. La fenomenología no está sólo interesada en la percepción de un fenómeno que se presenta delante del ser. Tanto la fenomenología como la hermenéutica buscan cavar en la intencionalidad que brinda sentido a cada acción, por lo que Husserl lleva lejos la interpretación de la vida cotidiana. El hombre sale de sí mismo para relacionarse con otros por medio de la expresión. Expresarse está en la naturaleza del hombre, como explica Nicolás Tenzer en *La Política*<sup>40</sup>, cuando habla sobre la naturaleza de los derechos del hombre, señala que limitar la expresividad del hombre es pretender cambiar la naturaleza misma de éste. El hombre se niega a

---

<sup>37</sup> José Gaos, *Introducción al ser... op. cit.* p. 38.

<sup>38</sup> Alfred Schutz, *El problema de la realidad... op. cit.* p. 128

<sup>39</sup> La intencionalidad se observa desde la perspectiva weberiana en las acciones con arreglo a fines y las acciones con arreglo a valores, de acuerdo a la racionalidad instrumental o ético-normativa. En el caso de la comunicación y la interpretación ambas responden a la racionalidad argumentativa, porque el ser se manifiesta a través de la expresión y ésta a través del lenguaje, en donde el ser desarrolla una competencia lingüística que le permite relacionarse con otros seres en el mundo.

Husserl recurre al pensamiento cartesiano y hace un replanteamiento de la existencia del ser, misma que deriva en las reflexiones de Heidegger sobre la finitud del ser. El pensamiento cartesiano plantea que los pensamientos son entidades aisladas, no interconectadas dentro del flujo <<*cogito ergo sum*>>.

<sup>40</sup> Nicolás Tenzer, *La política*, México, Ed. Publicaciones Cruz, 1992.

considerar su individualidad como el todo, pues existe con él Otro en el mundo. El retorno de la individualidad, en el sentido ensimismado del ser, fue un acto que coartó la naturaleza del hombre y que posiblemente derivó en la crisis de la sociedad moderna

## 1.2 Lenguaje y símbolo, elementos constitutivos del acto expresivo.

El lenguaje como parte de la expresión es por *antonomasia* un acontecimiento social. Según Cassirer el origen del lenguaje está marcado por el origen mismo del ser. La raíz etimológica: *logos*, tilda al ser de 1. racional y de ser 2. un ente discursivo que refleja el universo a través de la palabra. Eduardo Nicol con la idea de desentrañar el problema de la metafísica y de la física contemporánea, en su libro *Los principios de la Ciencia*, esboza el planteamiento de la expresión; cuando señala la distinción entre ambas *acepciones* de *logos*. Según Nicol, “el *logos* es expresión; pero el carácter expresivo del *logos* sólo compromete la eficacia de su aspecto racional [...] el *logos* implica siempre a la vez una intención comunicativa y un contenido significativo.”<sup>41</sup> Es a través del cuerpo que el alma, el ser del individuo, se expresa. El ser es el objeto de la indagación.

El pensamiento simbólico desde la perspectiva de Cassirer, es una capacidad inherente a los hombres por medio de la cual es posible apropiarse del tiempo y el espacio, una capacidad creadora que se presenta en el proceso dialéctico entre la experiencia y el pensamiento. El pensamiento simbólico es la concreción de la expresión, que se formaliza en signos y símbolos, por lo que a través del pensamiento simbólico se aprehende lo inefable. En el pensamiento cassireriano podemos encontrar una reminiscencia del pensamiento filosófico de Platón, pues no es Cassirer el primero que considera apremiante distinguir la esencia del hombre de la naturaleza animal:

*(anthroopos)* significa que los demás animales ven las cosas sin examinarlas ni dar razón de ellas, ni contemplarlas [...] (*anathrei*); mientras que cuando el hombre ha visto una cosa (*eoorage*), lo que expresa igualmente la palabra (*opopoe*), la contempla y se da razón de ella. El hombre es el único, entre los animales, a quien puede llamarse con propiedad (*anthroopos*), es decir, contemplador de lo que ha visto<sup>42</sup>

El lenguaje es simbólico. Compartir subjetividades es el paso primero para la comprensión del mundo y la construcción de éste, es la referencialidad —lingüística— por medio de la cual

---

<sup>41</sup> Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, México, Ed. Fondo de cultura económica, p. 63

<sup>42</sup> Platón, *Diálogos “Cratilo o del lenguaje”*, México, Ed. Porrúa, 1979 decimo octava edición, p. 261

aprehendemos no sólo la materialidad histórica, sino el espíritu de lo social. María Noel Lapoujeda en *Filosofía de la imaginación*, señala “El lenguaje humano articulado es simbólico. Sólo puede adquirirse cuando el hombre *filogenética*, y *ontológicamente* ha ganado para sí la capacidad de simbolizar.”<sup>43</sup> El individuo goza de las características biológicas que le permiten exponer letras y palabras para conformar enunciados. El hombre tiene la capacidad ontológica de ir más allá del habla, pues busca entender el mundo interpretando(lo) en cada enunciación.

Cuando digo que el lenguaje es simbólico, entiendo por simbólico la expresión de un <<algo>> espiritual manifestado por medio de signos e insignias que son inteligibles de manera común en su sistemática significación.<sup>44</sup> Es lo que Goethe considera como “el anillo espiritual de su existencia [...] el todo de la forma de vida y pensamiento que le es peculiar.”<sup>45</sup> Lo simbólico se conforma en ciclo significativo, donde un contenido es representado a través de un concepto. Las formas simbólicas, lo son gracias a que “se manifiesta en todas ellas el fenómeno fundamental de que nuestra conciencia no se contenta con recibir la impresión del exterior, sino que enlaza y penetra toda impresión con una actividad libre de expresión.”<sup>46</sup> H. G. Gadamer y Cassirer coinciden en el sentido de que “una señal, un distintivo, un aviso, una indicación, etc. sólo son espirituales en cuanto que se toman como signos, esto, es cuento que se abstrae todo lo que no sea su función indicadora.”<sup>47</sup>

A través de las palabras se evocan imágenes mentales como efecto de la apropiación que el ser hace del objeto, al lenguaje le precede el consenso que hace de éste un “lugar” común. Las palabras median la relación del ser con el objeto, (con el <<ser a la mano>> como diría Heidegger). Las palabras son origen del diálogo que dos seres establecen, “el concepto no es sólo un medio para representar la vida cotidiana concreta del espíritu, sino que es el elemento sustancial propiamente dicho del espíritu.”<sup>48</sup> Los conceptos muestran ante los sentidos la existencia de los objetos, por medio de la palabra tenemos una imagen mental a través de la cual es posible

---

<sup>43</sup> María Noel Lapoujeda, *Filosofía de la imaginación*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica. p. 184

<sup>44</sup> Hans-Georg Gadamer y Cassirer coinciden en el sentido de que “una señal, un distintivo, un aviso, una indicación, etc. Sólo son espirituales en cuanto que se toman como signos, esto, es cuento que se abstrae todo lo que no sea su función indicadora”. *Verdad y Método Vol. I* p. 496

<sup>45</sup> Ernst Cassirer, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, Primera edición, p. 163

<sup>46</sup> *Ídem*.

<sup>47</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método. Vol. I*. Salamanca, Ed. Sigueme, 1999, p. 496

<sup>48</sup> Ernts, Cassirer, *Filosofía de las Formas Simbólicas T. I El lenguaje*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, Primera reimpresión 2003. p. 24

conocer la realidad y lo que en ello se nos presenta, tanto de manera objetiva como de manera subjetiva. “La palabra reproduce de hecho por completo aquello a lo que el espíritu se refiere.”<sup>49</sup> La palabra no opera como reflexión, pues no es un acto de ver en sí mismo, es la mera representación de la cosa, se llena del espíritu porque expresa, no lo tiene en sí misma.

El ser es parte de la percepción de la conciencia para operar en el mundo. Sólo a través de la conciencia se es capaz de definir y re-significar el mundo interpretarlo en su justa proporción. Establecer una relación comunicativa a través del lenguaje nos acerca a la naturaleza ontológica del ser. La comunicación se abstrae, se simboliza y se piensa a sí misma, incluso como objeto científico. El ser al abstraer del curso “real” los fenómenos que se le muestran en la experiencia cotidiana, los aprehende a través del pensamiento simbólico, los vuelve a presentar a su conciencia por medio de los signos y símbolos que lo hacen accesible dentro de una comunidad en donde la significación<sup>50</sup> es la génesis del entendimiento, de la comprensión del ser por el Otro o por sí mismo. La complejidad del pensamiento humano radica en la representación simbólica. En la representación no se observa meramente una función indicativa del objeto, sino una designación, pues el símbolo dice *lo que es* aquello que representamos. En la representación encontramos la interpretación, la apropiación y la objetivación del mundo que la intersubjetividad considera real, por ser asequible para ésta.

Jürgen Habermas apuesta por el consenso a través del diálogo, Cassirer a la construcción de la verdad por medio de éste. El diálogo, es más que la enunciación de palabras, es sobre todo la comprensión, no de alguien con alguien, sino de alguien con algo... (Como lo dice H. G. Gadamer) el entendimiento tiene valor por sí y en sí mismo. La comprensión es despojarse del conocimiento aprendido para explicarse la realidad por vías antes inescrutables. “La verdad (la verdad como resultado del consenso) es por su naturaleza, la criatura de pensamiento dialectico; no puede ser obtenida, por lo tanto, sino en la constante cooperación de los sujetos en una interrogación y réplica recíprocas. No es un objeto empírico; hay que entenderla como el producto de un acto social.”<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Hans-Georg, Gadamer, *Verdad... óp. cit.* p. 510

<sup>50</sup>Entiéndase significación como: mentar un objeto cualquiera con un símbolo verbal que permite reconocerlo o identificarlo dialógicamente. *Vid. Los principios de la Ciencia* de Eduardo Nicol, p. 66

<sup>51</sup>Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, Vigésima tercera reimpresión, 2006, p. 21 (Entre paréntesis mías).

Pensar la realidad brinda la oportunidad de reconstruir el mundo a través de la imaginación. Según Cassirer, lo que hace al hombre un ser *monádico* es la experiencia peculiar de cada uno. La interpretación del mundo es consecuencia de la capacidad simbólica. Sólo en la razón y en la abstracción es que la capacidad simbólica le permite al hombre operar en la realidad aparentemente primaria a través del mito; sin embargo, existe ya una apropiación del mundo que dista de una experiencia instintiva, aunque cabe señalar que es de distinta naturaleza que el arte, la religión y el pensamiento científico. Simbolizar no sólo es nombrar las cosas, sino comunicarlas, y sólo son comunicables en tanto que están un universo de referencia conceptual que otros *comparten*. Sin el Otro la relación simbólica de la palabra con la cosa no queda cumplida, no tiene siquiera sentido.<sup>52</sup> El consenso opera bajo esta lógica: la coparticipación simbólica, de una común aprehensión o posesión del ser mediante el diálogo.

Nicol y Cassirer coinciden en que el lenguaje para ellos no expresa —únicamente— ideas o pensamientos, sino también emociones y sentimientos, este nivel es la primera “capa geológica” del lenguaje. El <<ser emotivo>> no agota su existencia ahí, va a la razón para reflexionar(se) “parte de una oración que posee una estructura sintáctica y lógica definidas.”<sup>53</sup> Pese a que en especies animales podemos encontrar este nivel primario que pretende “expresar” sentimientos y emociones, todas estas manifestaciones carecen de signos que posean un sentido, o bien una referencia objetiva. El lenguaje para el individuo dejó de ser emotivo para ser proposicional. El proceso de significación y designación le permite al ser organizar, al dar un nombre a algo supone la asociación de ciertas características con la cosa representada, se trata de subsumir la cosa a un concepto de clase, y si bien la esencia de la cosa es contingente respecto del concepto de ella, las características de la cosa son confinadas por el concepto, no por la cosa es sí misma. Organizar la vida es necesario para poder aprehenderla.

Señales, signos y símbolos conforman el universo simbólico del ser. Las señales son un tipo de signo que tiene por finalidad cambiar u originar una acción, las señales son de carácter meramente indicativo. Los signos, “son toda característica dada fácilmente a los sentidos por medio de la cual se da a conocer la existencia, la posibilidad, la realidad u otra propiedad, de una cosa”<sup>54</sup> según Lambert. El signo es un medio por el cual un ser concluye a una cosa significada. El símbolo “es una figura por medio de la cual se designa una realidad a la conciencia de que hay entre ella y el

---

<sup>52</sup> Eduardo Nicol, *Los principios de... op. cit.*, p. 76.

<sup>53</sup> Ernst Cassirer, *Antropología... op. cit.*, p. 53.

<sup>54</sup> José Ferrater Mora, *Diccionario de... op. cit.*, p.665.

símbolo utilizado una distancia que solamente puede ser colmada por un acto práctico y nunca estrictamente teórico”<sup>55</sup>; un símbolo según Cassirer abarca la totalidad de los fenómenos en los cuales se presenta un cumplimiento significativo de lo sensible, lo sensible se presenta como la manifestación del sentido.<sup>56</sup>

Los símbolos no pueden ser reducidos a meras señales, pues pertenecen a universos discursivos diferentes, una señal parte del mundo físico, mientras que un símbolo de la intencionalidad y el sentido. Mientras que las señales le permiten al hombre operar en el nivel indicativo, los símbolos designan, interpretan, se apropian de la realidad. El discurso forma parte del constructo cultural que conforma la socialización del individuo, y en él podemos encontrar diversas lenguas que tienen en común un origen, no sólo biológico, sino ontológico. El lenguaje no es un evento estático, sino histórico, las significaciones comunes cambian a través del tiempo, cruzan el problema espacial, “todos los conceptos son provisionales y paralelamente, todas las definiciones son aproximadas.”<sup>57</sup>

La significación es un fenómeno de coparticipación, es un “haz de remisiones a partir y alrededor de un término.”<sup>58</sup> Éste *haz* es abierto, permeable, cambiante pues no se habla nunca de una singularidad absoluta sino de una posibilidad. La esencia de las cosas que se representan a través del lenguaje nada tienen que ver con el concepto de ésta, si bien es un convencionalismo, también es una construcción —abstracta—, en donde la esencia está definida por la significación brindándole una identidad a la cosa respecto de la idea del hombre. Castoriadis —al igual que Cassirer— afirma que “*toda expresión es esencialmente trópica*”, es decir al mismo tiempo que se representa al objeto, se crea el objeto. Una palabra [...] es utilizada en un sentido de referencia identitaria, la delimitación de lo que es y lo que existe en el mundo entreteje el contexto. El lenguaje a partir de la lengua posibilita la orientación y el aprendizaje del código lógico-lingüístico que hace común las referencias en el *mundo de la vida*.

La conciencia es la génesis del pensamiento simbólico, pues es mediadora entre la percepción y la realidad. La conciencia construye la subjetividad. En la subjetividad la identidad es un efecto dialéctico. A través de los símbolos que la conciencia *objetiva* de la realidad se presenta. Y sólo a

---

<sup>55</sup> *Ibíd.*, p. 673.

<sup>56</sup> *Vid.*, Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas. T. III. Fenomenología del reconocimiento*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica

<sup>57</sup> Joseph María Bech, *De Husserl a Heidegger... op. cit.*, p. 226

<sup>58</sup> Cornelius Castoriadis. *La institución imaginaria... op. cit.*, p. 295

partir del ser la significación; “todo el contenido de conciencia que se despliega en el tiempo de presencia viene a ser por igual el fundamento de la aprehensión resultante.”<sup>59</sup> La percepción como resultado de la temporalidad de la expresión es producto de la conciencia a la que se le conoce a través del estudio fenomenológico, al respecto dice Cassirer:

La conciencia es la fuerza de este engendrar la que transforma el mero contenido de impresión y percepción en contenido simbólico. En éste, la imagen ha dejado de ser un algo recibido desde fuera; se ha convertido en un algo conformado desde dentro, en el que rige un principio fundamental de configuración libre<sup>60</sup>

El lenguaje, el arte, el mito y la religión son formas simbólicas tal como las concibe Cassirer. Las formas simbólicas “son toda energía del espíritu en cuya virtud un contenido espiritual de significado es vinculado a un signo sensible concreto y le es atribuido interiormente.”<sup>61</sup>

Maurice Merleau-Ponty considera que en la experiencia se encuentra el acto discursivo, que el lenguaje no es una máscara del ser, sino el más fiel de sus testigos. La significación por tanto no es distante del lenguaje, la significación abre la puerta del espíritu y se estrecha con las palabras. La fenomenología abandona de manera acertada el hecho de tomar al lenguaje en función de la razón, en tanto que no es una herramienta lógico-discursiva porque apuesta *por el lenguaje como expectativa-realización*, de la manera en la que lo hace la antropología de Cassirer. El estudio fenomenológico de lenguaje propone la sustitución del binomio pensamiento-lenguaje, para proyectar el giro hermenéutico del sentimiento-pensamiento-lenguaje.<sup>62</sup>

Tener la posibilidad de compartir referentes lingüísticos que nos acerquen a comprender lo ajeno, nos hace más cercano el mundo de lo social, como lo entendió Edward Sapir, lingüista estadounidense perteneciente a la tradición estructuralista; no obstante reconoce en *El lenguaje*, que no existe comunicación sin intersubjetividad: “Los elementos del lenguaje, los símbolos rotuladores de nuestras experiencias tienen que asociarse, pues, con grupos enteros, con clases bien definidas de experiencia, y no propiamente con las experiencias aisladas en sí mismas. Sólo de esa manera es posible la comunicación.”<sup>63</sup>

---

<sup>59</sup>Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Ed. Trotta. 2002, Pág. 44

<sup>60</sup>Ernst, Cassirer, *Esencia y efecto... op. cit.*, p. 165

<sup>61</sup>*Ibid.*, p. 163.

<sup>62</sup>Vid. Joseph María Bech, *De Husserl a Heidegger... op. cit.*, p. 228

<sup>63</sup>Edward Sapir, *El lenguaje*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, Duodécima reimpresión, 2004, Pág. 19

El lenguaje es más que la enunciación. El lenguaje está cubierto por un <sentido antepredicativo> que no es más que la intención, el individuo sólo puede aprender a designar dentro de la cultura, pese a que posee de manera innata la capacidad de expresar, el lenguaje fue la concreción de dicha necesidad. El lenguaje al ser cultural es histórico. La historia nos ha enseñado que nada está escrito, en el lenguaje no existen leyes que lo hagan inmutable. Se ha dicho con anterioridad que a través del lenguaje se expresan ideas, pensamientos, emociones y sentimientos; aunque todas éstas vengan de adentro del ser y expresen su existencia, el lenguaje tiende un puente entre la subjetividad y la objetividad.

El lenguaje brinda mayores posibilidades para designar la realidad, ejemplo de ello son las metáforas y analogías que son la imagen perfecta del pensamiento abstracto que se aproxima a la comprensión del mundo. Como se señaló, el lenguaje emotivo se considera como la etapa primaria del lenguaje, misma que podría haber sido considerada similar al <<lenguaje>><sup>64</sup> animal; sin embargo, “los gritos de dolor, de hambre y de temor, que encontramos a través de todo el mundo orgánico, comienza a adoptar una forma nueva, ya no son simples reacciones instintivas, puesto que se emplean en una forma más consciente y deliberada.”<sup>65</sup>

El hombre primitivo, que expresaba emociones y sentimientos como efecto del instinto, fue obligado por la significación a abandonar el Estado de Naturaleza, pues “se sentía a sí mismo rodeado por toda suerte de peligros visibles e invisibles, que no espera(ba) vencer por meros medios físicos. Para él, el mundo no es una cosa muerta o muda; puede oír y comprender [...] el resultado fue que el hombre comenzó a ver la relación entre el lenguaje y la realidad a una luz diferente.”<sup>66</sup> Primero a través del pensamiento mítico, después a concebir la palabra desde el ámbito semántico, se dio entonces lo que Platón y E. Cassirer consideraron como el principio del universo y el primer principio del conocimiento humano: el *Logos*. El hombre como el centro de todas las cosas.<sup>67</sup> La palabra dejó de indicar un estado físico, y fue comprendida como un símbolo

---

<sup>64</sup> Cabe destacar que este trabajo de investigación tiene como uno de sus objetivos, distinguir entre las formas elementales de intercambio de información del mundo animal que han sido mal llamadas como comunicación y lenguaje, de la actividad ontológica y por ende social del animal simbólico, no obstante al no tener un concepto que denomine esta acontecimiento, usaré como licencia sintáctica la palabra “lenguaje”.

<sup>65</sup> Ernst Cassirer, *Antropología... op. cit.*, p. 167

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp. 168-169

<sup>67</sup> Fue Protágoras que concibió al hombre como el centro de todas las cosas, su planteamiento antropocéntrico, lo considero —al hombre— como la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son.

que vincula la realidad con el ser. La significación se constituyó materialmente en lo social, y la sociedad como producto de esta significación intersubjetiva, “la especie humana sobrevive al crear la sociedad y la institución [...] La significación imaginaria social y la identificación mediatizada en relación con ella y con sus articulaciones o sea: la posibilidad de referirlo todo a ella.”<sup>68</sup>

Para retomar la idea del caos, del magma de significaciones expuesta por Castoriadis es preciso señalar que de tal forma nació el lenguaje proposicional, pues paso del caos carente de intención a al material del pensamiento. El hombre fue capaz a través del orden que le dio a las exclamaciones de objetivar el mundo, abandonando las expresiones sonoras del instinto para simbolizar con un sentido definido para comunicar. Considerar como caótico el proceso de significación en el establecimiento del lenguaje, no es propio de Castoriadis o Cassirer, las primeras impresiones del mundo son sólo comprendidas hasta que el hombre aclara sus ideas nombrando lo que percibe. El sistema lingüístico se compenetra con la espiritualidad de la expresión. El lenguaje entrafia el desarrollo del pensamiento humano, la transformación de la impresión en representación. El pensamiento mítico, el pensamiento científico son ejemplos del complejo entramado del que el ser es partícipe.

Thomas Hobbes en el capítulo IV de *Leviatán*, afirma que los seres humanos han realizado inventos capaces de marcar el desarrollo histórico de la vida cotidiana, tal es el caso de la imprenta que hizo posible el acceso del conocimiento a un gran número de pobladores en distintas naciones; no obstante dice Hobbes que este invento tiene poca importancia en comparación con la invención de las letras, que “fue una invención provechosa para perpetuar la memoria del tiempo pasado, y la conjunción del género humano.”<sup>69</sup> Aún pese a este aporte el lenguaje es *la más noble y provechosa invención*, pues a través de éste encontramos *nombres y apelaciones* que registran los pensamientos así como recuerdos enunciándolos a Otros para conversar; “sin él no hubiera existido entre los hombres ni gobierno ni sociedad, no contrato ni paz, ni más de lo que existe entre los leones, osos y lobos.”<sup>70</sup> Ahora bien los acontecimientos consecuentes a la invención de las letras o el lenguaje, no son excluyentes como lo concibe

---

<sup>68</sup> Castoriadis Cornelius, “La institución de la sociedad y religión” en la revista *Vuelta*, de agosto de 1984. Disponible en <http://www.lettraslibres.com/index.php?sec=25&sibuscara=1&opciones=ALL&revsel=3&qry=institucion+de+la+sociedad+y+religion&Submit=Envia> Consultado en México, marzo 12 de 2010, 01:34hrs.

<sup>69</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, Decimoquinta reimpresión 2008, p. 22.

<sup>70</sup> *Ídem*.

Hobbes porque son parte de la significación, misma que hizo al ser humano cobrar cuenta de su capacidad creadora<sup>71</sup>.

Jürgen Habermas también se refiere al tránsito del lenguaje emocional al lenguaje proposicional, pues señala que de “los gestos surgen símbolos y a partir de los significados naturales surgen convenciones simbólicas, esto es, convenciones semánticas intersubjetivamente validas.”<sup>72</sup> El aprendizaje del lenguaje no se constituye de una forma explicativa, por el contrario, la formación de conciencia del actor social se encuentra en principio condicionado al adiestramiento sobre el uso del lenguaje. El hombre primero relaciona físicamente el objeto con el nombre que éste tiene. Poco a poco el *ser-ahí* adquiere la facultad de con las palabras referirse a algo sin que ese algo esté presente. Sobre todo aprende a que las palabras como signos designan y asignan la realidad, brindándole cierta inteligibilidad, es lo que Ludwig Wittgenstein denominó como : “nombrar algo es similar a fijar un rótulo en una cosa.”<sup>73</sup>

Para Wittgenstein la expresión es un *juego de lenguaje*.<sup>74</sup> Hablar es parte de una actividad que configura una forma de vida peculiar, cada lenguaje tiene cierta complejidad que devela la significación de la realidad para cierto grupo social, a nivel nacional o étnico. La máxima wittgensteniana *imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida*<sup>75</sup> cobra sentido en tanto que el lenguaje no necesariamente tuvo que haber sido tal como lo conocemos hoy. El lenguaje no sólo dependió de la capacidad simbólica, lo hizo también de la capacidad creativa del hombre a través de la imaginación.

La función primaria del signo es representar las características de aquello que evoca, para así retenerlas y reiterarlas en el tiempo y espacio determinado. El signo surge con la comprensión sólo después de haber significado dentro de una comunidad. El signo no pretende reproducir la

---

<sup>71</sup>Hobbes observa en la significación que los conceptos por ejemplo de <verdad> o <falsedad> no tiene nada que ver con la cosa en sí, por el contrario denominar es un atributo del lenguaje, un acto de apropiación que genera un hecho compresivo a partir del discurso como fenómeno social.

<sup>72</sup>Vid. Jürgen Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa. Crítica de la razón funcionalista*, México, Ed. Taurus, Segunda reimpresión, 2006, p. 39 El autor de la obra hace referencia en este trabajo a lo que H. Mead denomina interaccionismo simbólico; no obstante Habermas reconoce que en la capacidad simbólica es capaz de crear orientaciones subjetivas y sistemas suprasubjetivos de orientación (es decir intersubjetivos); pues el lenguaje no sólo es el medio a través del cual se consolidan consensos, sino también aquello que posibilita la integración social y por ende la socialización.

<sup>73</sup> Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, México, Universidad Nacional autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Primera reimpresión, 2003, p. 29

<sup>74</sup> Entiéndase como <<juego de lenguaje>> todo el proceso del uso de palabras.

<sup>75</sup> Ludwig, Wittgenstein. *Investigaciones... op. cit.*, 31

realidad, sino hacerla inteligible. Para ejemplificar basta decir que el mito, el arte, la religión y el pensamiento científico se distinguen entre sí pues operan bajo una lógica y principios distintos; sin embargo, es sólo a través de la significación y el lenguaje que podemos conocer las complejas figuras que el pensamiento abstracto se ha dado. Lo común en todo tipo de pensamiento es la expresividad, por ende la significación. Considerando que todo tipo de pensamiento forma ya parte de la realidad, Cassirer sostiene: “El autentico concepto de realidad no puede enclavarse en la mera forma abstracta del ser, sino que se disuelve en la multiplicidad y plenitud de formas de vida espiritual, pero de una vida tal que lleve impreso el sello de la necesidad interna y, por lo tanto, el sello de la objetividad.”<sup>76</sup>

La realidad transcurre según su propio devenir, pero al nombrarla se detiene. El hombre las abstrae del tiempo para que se configuren en la trascendencia. En el instante que se pronuncia la realidad representada parece congelarse, se abstrae del tiempo y el espacio para luego regresar a ellos. El lenguaje permitió aprehender todos los fenómenos que se observan en el mundo. Las lenguas son muestra de la diversidad en las cosmovisiones que cada pueblo hace de su propia realidad. El lenguaje como uno proceso continuo en constante cambio, un sistema de signos y símbolos que operan indisolublemente con la expresividad emotiva y racional que impregna el ser de intencionalidad. En la primera parte de esta trabajo se mencionó que el ser y la realidad son una y la misma cosa, es ahora cuando debe aclararse que este argumento parte de considerar la relación causal que tienen ambos factores, los signos y símbolos no son entidades externas del sujeto, son más bien parte de él en tanto que conforman la subjetividad.

En conocimiento de que el lenguaje es una manifestación del supuesto orden que el hombre le ha dado a su vida Hermógenes, quien en *Diálogos* sostiene una conversación con Sócrates y Cratilo sobre lo propio de las palabras y del lenguaje señala: “la naturaleza no ha dado nombre a ninguna cosa: todos los nombres tienen su origen en la ley y en el uso, y son obra de los que tienen el hábito de emplearlos.”<sup>77</sup> Las palabras conformaron el imaginario de la institución social, mientras el hombre no hubiera tenido la posibilidad de expresar las ideas y/o temores el contrato social no hubiera sido posible. De una posibilidad expresiva y nata de comprender el mundo, nació la cultura, el orden social —como efecto, artificio— indispensable para salvaguarda la vida que se

---

<sup>76</sup> Ernts Cassirer, *Filosofía de las Formas... op. cit., p. 57*

<sup>77</sup> Platón, *Diálogos*, “Cratilo o del lenguaje”, México, Ed. Porrúa, 1979 decimo octava edición, p. 250

encontraba en peligro a causa del *magma de fuerzas*, la lucha entre los hombres naturales se dio una tregua, comenzaron a dialogar.

Si bien el lenguaje es una convención, no opera a capricho de los individuos. No podemos cambiar los nombres que tienen las cosas para dárselos a otras, ya que dejaría de ser considerado como intersubjetivo. El lenguaje expresa la subjetividad; el ser se hace inteligible a través de las palabras. Hablar o nombrar las cosas es: una acción, una acción comunicativa como la denomina Jürgen Habermas.

Explica Platón en “Cratilo”, que el uso de algunas palabras es arbitrario, pues nada tiene que ver con la esencia de lo que representan, es por esto que lo más razonable será usar la palabra que denomina cierto objeto de forma constante. Sin embargo y sin afán de contravenir la idea platónica, la historia nos ha mostrado que el lenguaje no se conforma con el pasado para significar, las palabras pueden adquirir otro sentido a través del tiempo, aún pese a que su referencia objetiva sea la misma del pasado, “por novedad de las cosas es preciso entender que mudan sin cesar.”<sup>78</sup>

No utilizamos las palabras como un instrumento. Toda palabra lleva en sí misma un discurso que representa sólo un fragmento de la realidad, un sentido que permea el entendimiento subjetivo. Las palabras como conceptos encierran características que nos permiten distinguir entre una cosa y otra. Las palabras aspiran a *re-presentar* (volver a presentar a la conciencia) exactamente la expresión de la verdad. Los nombres propios en la Grecia clásica, no son la excepción. Tal es el caso de Hermógenes, que significa hábil artífice de las palabras aún pese a que el individuo denominado con ese nombre, no sea hábil en este arte como él mismo lo reconoce.

En “Cratilo”, Platón hace una distinción cuando habla de la representación y de la imitación. Cuando se pronuncia un concepto no se imitan con éste las características del objeto, de ninguna forma se reproducen. Los conceptos evocan las características que reúnen ciertos objetos, para definirlos y distinguirlos entre otros. Los nombres tienen como propiedad representar. Hermógenes y Platón difieren, mientras que Hermógenes considera que todos los nombres están estrechamente ligados a la esencia de las cosas, Platón reconoce que no hay tal cosa, no en todas las palabras, puesto que este fenómeno es resultado del devenir histórico del lenguaje. Platón

---

<sup>78</sup> *Ibíd.*, p. 271

considera que las palabras son convenciones entre los hombres de cierta época, no puede ser de otra forma pues las letras y los sistemas de signos también son.<sup>79</sup>

Es así que la naturaleza ontológica del ser le permite expresar y comunicar todo lo que piensa o siente. El hombre puede pensar en común para convivir y coincidir en la forma de vida social. El lenguaje no debe considerarse como un medio o una herramienta. El hombre no tiene un pleno dominio sobre el lenguaje en cuanto a conciencia y uso. Mientras más vivo es un acto discursivo menos conscientes seremos de él, tal como lo dijo Gadamer. Al expresar los pensamientos dejan de ser de uno, para ser de la comunidad.

### **1.3 Comprensión. La comunicación a través de la hermenéutica**

Con generalidad se entiende que la hermenéutica se consolida en la interpretación de textos, sin embargo, este trabajo de investigación apuesta por la noción de que todo discurso está sujeto a la interpretación. Entenderé como discurso un acto social; “el texto no se limita al discurso (hablado o escrito) sino que también es acción significativa del ser humano.”<sup>80</sup> H. G. Gadamer en su obra *Verdad y Método Vol. II* aclara por qué la hermenéutica es más que la interpretación de un texto. Según Gadamer el lenguaje se manifiesta a través de dos fenómenos retroactivos; el primero, lo callado; el segundo, lo encubierto, este último representa aquello a lo que la hermenéutica pretende acceder.

En apariencia Gadamer y Merleau-Ponty se ubican en posturas divergentes, puesto que el primero ve en el lenguaje el encubrimiento del Ser, mientras que el segundo lo observa como la muestra más viva de la existencia humana. Merleau-Ponty continúa, así, con la concepción hegeliana que contempla al lenguaje como la forma y el contenido de la esencia. “Pues el lenguaje es el ser *allí* del puro sí mismo, como sí mismo; en él entra en la existencia *la singularidad que es para sí* de la autoconciencia como tal, del tal modo que es para otros.[...] solamente él expresa el yo, el yo mismo.”<sup>81</sup> El lenguaje y la expresión se constituyen a sí mismos en agentes dinámicos que muestran la historicidad del ser. Para Gadamer la importancia de la hermenéutica radica en la validez y la actualidad de la pregunta: “¿Qué se quiere decir...?” Responder a esta cuestión no conoce límites, pues el sentido de la expresión siempre será determinado no sólo por el autor o el

---

<sup>79</sup> Vid., Platón, *Diálogos*, “Cratilo...” *op. cit.*, p. 289

<sup>80</sup> Rosa María, Lince Campillo, *Hermenéutica: Arte y Ciencia de la interpretación*, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2009, p. 75

<sup>81</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología... op. cit.*, p. 300

contexto, sino por la naturaleza contingente del *ser-ahí*. Por su parte M. Merleau-Ponty ve que la naturaleza contingente del *ser-ahí* es la prueba fehaciente de que la única determinación del hombre es la muerte.

La hermenéutica observa que el lenguaje va siempre más allá de sí mismo, de lo explícito, aunque se resuelve siempre de primer momento en lo dicho. La dimensión hermenéutica pone en evidencia la limitación objetiva entre lo que pensamos y lo que expresamos, “el lenguaje lleva siempre implícito un sentido depositado en él y que sólo ejerce su función como sentido subyacente, que pierde esa función si se explicita.”<sup>82</sup> Para ilustrar el sentido subyacente del lenguaje al que Gadamer hace referencia me basta con recurrir a la obra de Jaime Sabines, en especial al poema “Espero curarme de ti” que señala: “Hay que quemar también ese otro lenguaje lateral y subversivo del que ama. (Tú sabes cómo te digo que te quiero cuando digo: ‘qué calor hace’, ‘dame agua’, ‘¿Sabes manejar?’, ‘se hizo de noche’... Entre las gentes, a un lado de tus gentes y las mías, te he dicho ‘ya es tarde’ y tu sabías que te decía ‘te quiero’”<sup>83</sup>; eso explícito es lo encubierto a través de las *quasi* infinitas posibilidades que el lenguaje nos ofrece. El acto expresivo y la capacidad de apropiación de las palabras hace patentes metáforas, analogías y metonimias.

La enunciación trae consigo un sentido unívoco. Toda palabra adquiere en el discurso una motivación. Conocer la motivación es aquello que pretende comprender la hermenéutica. Todo entendimiento es considerado como un acto lingüístico, cuando se comprende algo se observa con detenimiento la razón con la que el Otro habla. Comprender significa siempre para el interprete un acto provocador; en tanto que en el <<Otro>> no se reconoce una sola forma de pensar, situación al intérprete desconcierta. A través de las palabras se aclara la posibilidad de comprensión durante el diálogo.

Por su parte; la incapacidad del diálogo como problema social señala Gadamer, está presente en la crisis de la modernidad o como otros la llaman posmodernidad, en donde la incapacidad quiere decir: imposibilidad de tender hilos en donde la conversación fluya de uno a otro. Para Gadamer el verdadero espíritu del consenso es el carisma propio del diálogo en donde los individuos pueden observar la espontaneidad de la palabra en la boca del Otro así como la motivación que éste tiene durante la enunciación<sup>84</sup>. Durante el diálogo encontramos en el Otro algo que no se había

---

<sup>82</sup> Hans-Georg, Gadamer, *Verdad y Método. Vol. II*, Salamanca, Ed. Sigüeme, 2006, p. 175

<sup>83</sup> Jaime Sabines, *Recogiendo poemas*, México, Ed. Zarebska, 1997, p. 40

<sup>84</sup> *Vid.*, Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método. Vol. II*, pp. 203-204

apreciado desde nuestra experiencia del mundo, cuando “una conversación se logra, nos queda algo, y algo queda en nosotros que nos transforma”<sup>85</sup> únicamente a partir de la conversación se logra consolidar la comunidad de la vida cotidiana.

La palabra hermenéutica viene del vocablo griego *hermeneia* que significa expresión de un pensamiento. La hermenéutica como una voz significativa que quiere decir algo por sí misma. La interpretación [*ερμηνευτική*] se refiere a la comprensión del espíritu en todas sus formas es decir aprender el *logos*<sup>86</sup> del ser, en tanto expresivo, racional y simbólico. Interpretar designa un modo de entender respecto del sentido objetivo. La interpretación supera todo límite de la explicación pues se constituye al conocer el sentido y el valor de toda acción. El diálogo da pie a la comprensión sólo en la medida en que los interlocutores llegan a una amplia conciencia de la diversidad de horizontes. La hermenéutica pretende comprender el sentido del actor a partir de una reconstrucción histórica de las condiciones contextuales. Un intérprete hace comprensible aquello que resulta incomprensible. Interpretar quiere decir atravesar en el espíritu de aquello que se comprende desde el horizonte propio.

Entendida como arte o técnica de interpretación, la hermenéutica apuesta por ser un ejercicio transformador, que se deriva de la comprensión de un significado en el juego del lenguaje. Con Gadamer y Heidegger la significación de la *hermeneuein* se vinculó con el vocablo *logos*. La hermenéutica es expresión. La hermenéutica nace como una práctica de transmisión, pero sobre todo de mediación, Aristóteles la consideró como la mediación entre los pensamientos del ser con su expresión lingüística. Posteriormente, filósofos como Johann Gottfried Herder y Karl Wilhelm von Humboldt introdujeron en la hermenéutica la noción de humanidad que se refiere a la lingüisticidad, es decir la producción del pensamiento humano de acuerdo con las formas históricas de la sociedad. “Toda lengua posee una *innere Sprachform*, una forma interna, que expresa la peculiar visión del mundo, propia del pueblo en el que se ha originado.”<sup>87</sup> El individuo para Humboldt —al igual que para Cassirer—, es monádico e inexplicable, sólo a través del

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 207

<sup>86</sup> Es la representación inteligible del mundo, el principio de la realidad.

<sup>87</sup> Maurizio Ferraris, *Historia de la Hermenéutica*, México, Ed. Siglo XXI, Tercera edición en español, 2007, p.

lenguaje el ser sale de su inefabilidad para entrar en la historia y por ende en la humanidad<sup>88</sup>, en la comunidad.

Karl Wilhelm von Humbolt, antes que Ludwig Wittgenstein reconoce en el lenguaje una determinada relación con el mundo y sobre todo un comportamiento particular respecto de otras especies. La conciencia del lenguaje nos indica que la *relación en el mundo* no sólo es de representación sino también de apropiación. El hombre tiene la capacidad de distanciarse de lo que se le presenta el mundo para conocerlo tal como es, y paradójicamente modificarlo con libertad. El lenguaje es variable, brinda al ser diversas formas de expresar la misma cosa, ejemplo de ello es el sistema dactilológico de los sordomudos que a través de un sistema de movimientos equivalentes al alfabeto fonético hacen una articulación objetiva para apropiarse del mundo. El mundo no es nada distinto de las acepciones en las que se ofrece al individuo. El lenguaje es la génesis del cambio en el pensamiento social, articulado en la conversación y el entendimiento. Para Humboldt en el lenguaje se funda y representa el mundo. Este argumento lo desarrollará la fenomenología posteriormente alrededor del trabajo de Alfred Schütz así como de Berger y Luckmann. La hermenéutica, trae consigo la consideración de que tanto el lenguaje como la lengua son actividades vivientes, es decir dinámicas. Por tanto, si la humanidad creó distintos tipos de lenguaje, la historia es dinámica.

La hermenéutica, como método fenomenológico se despojó de la búsqueda de la verdad pues reconoció que todo intérprete tiene en sí mismo nociones previas del fenómeno a observar; sin embargo, las reivindicó en la historicidad de la comprensión. La persona que pretende comprender proyecta en lo particular su propio sentido del todo gracias a que tiene un universo de referencia. Darse cuenta de la existencia de prejuicios en el proceso cognoscente obligó a la hermenéutica a realizar un ejercicio crítico sobre la Ilustración que fue según Gadamer la responsable de la devalorización del concepto *prejuicio*. En sí mismo prejuicio quiere decir “un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes.”<sup>89</sup> El prejuicio no es un falso juicio, sino un juicio sin fundamento. La fundamentación y el método brindan al juicio dignidad. La fenomenología no pretende

---

<sup>88</sup>Esta expresión hace referencia al estar en el mundo del hombre, a diferencia de los animales, los seres humanos tienen la capacidad ontológica de crear y por ende transformar el mundo a través del lenguaje y la comunicación.

<sup>89</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método. Vol. I*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1996, p. 337

erradicar los prejuicios del intérprete, sin embargo, reconoce que es necesario analizarlos en cuanto a su origen y validez<sup>90</sup> a través de la *reducción fenomenológica*.

Por su parte, Heidegger ve en el *ser-ahí* un sujeto lanzado al mundo siempre abierto. El hombre es actor y no sólo espectador de la realidad. Proyectarse en términos de Heidegger quiere decir que la realidad se le presenta al hombre como algo ya dado, el ser ahí se sabe entonces como una posibilidad<sup>91</sup>. Todo *ser-ahí* tiene elementos esenciales estructurales a través de los cuales ve o contempla lo real. Contemplar es ver en torno al sentido de cada acción. Los prejuicios configuran una serie de presupuestos que hacen posible el conocimiento de los fenómenos, son en la idea heideggeriana una forma de ser más que de conocer. La hermenéutica en Heidegger no es un valor metodológico, sino ontológico: *la hermenéutica de la hermenéutica*. Es decir la autocompresión del *ser-ahí*, es la comprensión del ente que se pregunta por el ser<sup>92</sup>. La intención de Heidegger es delimitar la esencia de la interpretación sobre la base de lo hermenéutico. Aquí la hermenéutica se constituye en la forma que el individuo pretende comprender a partir de la idea de sí mismo en el mundo, reconociendo que la confrontación se da sólo a través del lenguaje que le permite objetivar el mundo.

La comprensión es siempre un choque. Compartir significa aceptar las opiniones de otros para confrontarlas con las propias, significa estar abierto a la opinión del Otro aunque no siempre sean compartidas en acuerdo mutuo. Se tiene que estar dispuesto a dejarse decir algo por el Otro, para reconocer la alteridad. Cuando la alteridad se presenta al ser, la cuestión primordial no es la confrontación de la existencia, sino la *interpelación* la que implosiona la conciencia del Otro, cohesionando la dimensión histórica de todos los seres. Los prejuicios son la manifestación de la subjetividad. El mundo y el individuo se constituyen a partir del lenguaje que es la sede del sentido. El círculo hermenéutico pretende comprender la totalidad del fenómeno pues va de la parte al todo, y del todo a la parte; sin embargo, la interpretación es siempre inacabada. La dimensión

---

<sup>90</sup>Gadamer lanza su crítica hacia el positivismo, en tanto que —éste, el positivismo— niega la historia efectual como consecuencia de la fe metodológica, situación no sólo no hace el conocimiento objetivo, sino que además lo deforma, esto hace que en las ciencias aparezca como enunciados irrefutables, pero evidentemente falsos.

<sup>91</sup> La idea de posibilidad, será el poder originario o *potentia* que Enrique Dussel define como: el poder que tiene el pueblo como facultad o capacidad que le es inherente a él mismo. Lo que nos interesa de la definición dusseliana será la consideración de la posibilidad como algo indeterminado del *todavía no-algo*, puesto que carece de existencia, misma que al reconocer al *ser-ahí* adquiere la determinación de la existencia real.

<sup>92</sup> *Vid.*, Maurizio Ferraris, *Historia de... op. cit.*, p. 189

histórica marca el matiz de la interpretación en el momento que el actor que realiza la acción. Para Gadamer el círculo hermenéutico es sólo un momento ontológico de la comprensión<sup>93</sup>. Comprender tiene como característica necesaria observar desde el ámbito discursivo de la acción.

Gadamer<sup>94</sup> señala la diferencia que Habermas retomara en *Teoría de la Acción Comunicativa*; que existe entre diálogo y conversación. Para Gadamer, en la conversación el tema sirve como pretexto para conocer el horizonte del Otro, mientras que el diálogo apuesta por el consenso a partir una motivación que no es la persuasión<sup>95</sup>. Aunque de primer momento Gadamer apunta esta distinción, en el decimosegundo párrafo del tercer capítulo de su obra, diluye esa distinción pues sostiene que “la conversación es un proceso por el que se busca llegar a un acuerdo. Forma parte de toda verdadera conversación el atender realmente al Otro, dejar valer sus puntos de vista y ponerse en su lugar, no en el sentido de que se le quiera entender como individualidad que es, pero sí en el que se intenta entender lo que dice.”<sup>96</sup>

Comprender significa por tanto reconstruir el horizonte del Otro de forma histórica. Es esta la razón por la que la comunicación va mucho más allá de la empatía o de una filiación con alguien. En el caso de la comprensión la interpretación del Otro se da mediante dos formas; la primera, es la comprensión de la cosa en sí misma; y la segunda, es la comprensión del <<Otro>> a través de su reflexión histórica. Dice Gadamer: “Cuando nuestra conciencia histórica se desplaza hacia horizontes históricos esto no quiere decir que se traslade a mundos extraños, a los que nada vincula con el nuestro por el contrario todos ellos juntos forman ese gran horizonte que se mueva por sí mismo y que rodea la profundidad histórica de nuestra conciencia más allá del presente.”<sup>97</sup>

El acto de comprender significa en primera instancia reconocer la existencia del Otro que nos interpela; cuando alguien pretende comprender a su alteridad, quiere decir que se hará consciente de ella, de su individualidad irreductible, justamente porque el movimiento de comprensión se da desde el ser hacia el Otro. Cuando uno conoce (incluso al Otro) no se despoja de sus juicios sin fundamento, comprender implica siempre e inexorablemente fusionar dos horizontes para sí mismos, apropiarse del Otro. “El comprender comienza propiamente cuando,

---

<sup>93</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método. Vol. I*, p. 363

<sup>94</sup> *Ídem*.

<sup>95</sup> Habermas desde una perspectiva euro-céntrica señala que incluso ni la conversación puede ser considerada como un acto comunicativo, pues para que ésta sea posible deben darse las condiciones ideales del diálogo, que sólo se manifiestan en las entidades democráticas.

<sup>96</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método Vol. I*, p. 463.

<sup>97</sup> *Ibíd.*, p. 375

se hace consciente la relación directa de la expresión y lo expresado, a partir de ella, buscamos una conexión más general [...] El comprender, aparece siempre ligado a los límites de lo extraño y lo incomprensible.”<sup>98</sup>

Además de aquello que se experimenta en la fusión de horizontes, hay un fenómeno denominado autoreferencialidad que se presenta también durante el conocimiento del Otro. Cuando se reconoce la individualidad del Otro hacemos una reflexión siempre en referencia de lo que es o no es uno mismo de manera dialéctica. Sólo la conciencia cobra razón del Otro en tanto que pasa por la experiencia<sup>99</sup>. Georg Anton Friedrich Ast<sup>100</sup> distingue tres formas de comprensión, que, sin embargo, tiene como eje la noción del logos: la comprensión histórica, que se refiere al contenido; la comprensión gramatical, sobre la forma del lenguaje y su uso, así como la comprensión espiritual del autor en relación con la historia.

La experiencia es una guía que le impide al ser entregarse por completo a generalizaciones prematuras; ésta —la experiencia— le muestra al ser el camino de la consciente exclusión de aquello que sólo parece ser. La comprensión del Otro es un suceso que ocurre cuando se ha poseído la idea del Otro. Cuando el ser se piensa a sí mismo en función de la alteridad, abre su horizonte comprensivo, para aprehender el momento histórico. El proceso cognoscente no es entonces un ir hacia el Otro, sino invertirse en él. La interpretación requiere haber vivido algo para comprenderlo, es decir crear los medios que develen la esencia de uno mismo o de otros. La hermenéutica es la comprensión de la vida y el mundo en el que vivimos.

La experiencia para Hegel, no es más que la certeza de la finitud humana. Reconocer al Otro implica la validación de éste como persona, y aunque parece una afirmación perogrullada lleva intrínsecamente un conocimiento *re-flexivo* una comprensión dialéctica que mantiene “la pretensión de conocer por sí mismo la pretensión del Otro e incluso de comprenderla mejor que

---

<sup>98</sup>Rosa María Lince Campillo, *Hermenéutica: Arte y Ciencia... op. cit.*, p. 84

<sup>99</sup>El sentido del concepto experiencia lo brinda Hegel, en tanto que considera la experiencia es parte de la esencia histórica del hombre. Quiere decir que se ha obtenido cierto conocimiento adquiriendo su horizonte comprensivo.

<sup>100</sup>Filósofo alemán que brindó aportaciones dentro del trabajo hermenéutico que se resumen en cinco puntos: 1. Para comprender es necesario conocer la intención del actor (personalidad, psicología y espíritu). 2. Considerar la temporalidad como algo relativo al espíritu. 3. El círculo hermenéutico es posible en tanto que para comprender de forma analítica hasta que se realiza una apropiación del espíritu del Otro. 4. Todo el conocimiento es posible sólo a través de un acto que recrea la acción a interpretar. 5. Se comprende en tanto que existe una intuición intelectual, es decir un dejo metodológico.

él mismo.”<sup>101</sup> El ser reconoce su finitud a través de la existencia del Otro; sin embargo, es imposible que se comprendan mutuamente si sus horizontes permanecen cerrados. Comprender es el acto de apertura por antonomasia del ser. Sin dicha apertura no existe un vínculo humano. La apertura del horizonte si bien comienza en el acto lingüístico, trasciende en la modificación de cada ser. Tener experiencia de la existencia del Otro es un oírse mutuamente. “La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí.”<sup>102</sup> Es decir la mera enunciación de un discurso no hace posible la comprensión, puesto que implica la intención de querer competirse pese a que no exista nada que garantice que el Otro comparta cierta postura.

La experiencia propia permite al ser descubrirse dentro de un curso vital en el cual participan manifestaciones del mundo y de la sociedad, como lo son la cultura y el espíritu humano. Vivir significa mediar el mundo con el espíritu objetivado hacia el exterior. El espíritu da significado a las experiencias del mundo, el hombre es aquel que siempre interpreta; “nuestra realidad sería, pues, el resultado de una interpretación simbolizadora que tiene una potencia ontológica en la medida en que lo real mismo se concibe como teniendo un carácter simbólico en virtud del cual necesita de la interpretación para realizarse.”<sup>103</sup>

El lenguaje tal como lo concibe Gadamer es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa, ponerse de acuerdo implica una trasferencia recíproca. El ser y el Otro tienen la intención de valer en sí mismo lo ajeno de manera simultánea, en toda conversación podemos observar que el Otro nos acerca a lo que desconocemos a través del diálogo que hace inteligibles a ambos la cosa sobre la que se habla. Pese a que Gadamer en el volumen I de *Verdad y Método* se refiere al lenguaje como un medio, es preciso desprendernos de la idea funcionalista del concepto, será mejor considerarlo como la experiencia material del ser simbólico, “pues todo comprender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete.”<sup>104</sup> La interpretación constituye un *modo de ser* del cual no pueden huir los individuos.

---

<sup>101</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método Vol. I*, p. 436

<sup>102</sup> *Ibíd.*, p. 738

<sup>103</sup> Luis Garagalza, *Introducción a la hermenéutica contemporánea. Cultura, simbolismo y sociedad*, Barcelona, Ed. Anthropos, Primera edición, 2002. p. 23

<sup>104</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método Vol. I*, p. 467

La finitud del *ser-ahí* significa que nunca existirá una vida vivida con completa plenitud. La vida apuesta siempre por el decurso que trae cambios, la muerte representa la asimilación de la totalidad de nuestras vivencias, y es lo único que se vive en presente, pues todas las acciones se proyectan hacia el futuro, siempre fundadas en el pasado. El lenguaje parte del espíritu humano. Las diversas lenguas son la manifestación más irrefutable de éste, se constituyen como acepciones del mundo “en virtud de aquello que se ha hablado.”<sup>105</sup> Ni en la apertura, ni en el intercambio de horizontes el punto de vista es proporcionado por la lengua en sí misma, sino por el trato vivo que se da entre hombres. Es así como dos horizontes antes extraños tanto del Otro como de sí mismos, encuentran en el lenguaje el lazo que hará posible el acto de la comprensión. El lenguaje, no es un medio, por el contrario “es un órgano y conocimiento y pensamiento que por más que puede ser criticado y revisado y, en ciertas condiciones, abandonando, no es neutro o translucido por cuanto que contiene una <<acepción del mundo>>.”<sup>106</sup>

La interpretación deja así de ser sólo un método, para consolidarse como un modo de ser del hombre vinculado a su finitud. La existencia humana se completa sólo en tanto que la interpretación será siempre el ejercicio inagotable de una realidad dinámica que reclama del ser una apropiación lingüística. La hermenéutica da “cuenta del carácter ontológico que tiene la interpretación, esa búsqueda infinita de la comprensión o del sentido que es un componente esencial de la finitud humana.”<sup>107</sup> Comprender forma parte del entramado social en tanto diálogo. Comprender no sólo es captar aquello que se enuncia sino lo que se quiere decir. El ser y el hombre son una misma unidad lograda por la centralidad lingüística, el mundo no es un contenedor de cosas sino el espacio vivo de la significación.

La exigencia de la crisis moderna empujó a la hermenéutica a auto-limitarse a través del estudio analógico. La hermenéutica analógica pretende reconciliar el relativismo de la interpretación infinita con el positivismo de la idea original del texto; y si bien apuesta por la validez de una diversidad interpretativa, también por la jerarquización de la interpretación. El carácter más significativo de la hermenéutica analógica es el diálogo pues “depende del acuerdo [...] que se alcance con los otros intérpretes o con los receptores de la interpretación.”<sup>108</sup> Comprender es interpretar y mediar el mundo, de uno mismo con Otros, es la existencia del diálogo. Comprender

---

<sup>105</sup> *Ibid.* p. 529

<sup>106</sup> Luis Garagalza, *Introducción a la hermenéutica... op. cit.* p. 12

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 15

<sup>108</sup> Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Ed. Herder, 2004, p. 40

es la contemplación de lo real e ideal a través del carácter relacional de los fenómenos cotidianos (aun los más complejos).

#### 1.4 La fusión de horizontes.

La historia establece en el individuo una fuerza constructora a través de la cual es posible ver y vivir en el mundo. A este fenómeno Gadamer lo denomina *horizonte*, y lo define como “el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto.”<sup>109</sup> Comprender lo que alguien dice significa apropiarse del discurso del Otro en una suerte de apertura de horizontes donde nada está limitado, un punto desde el cual se puede observar y comprender algo por encima del horizonte que se tenía y más aún se comprende cada caso en su justa proporción.

El horizonte es la muestra de la vivencia humana. Tal como los individuos aprenden de la experiencia, el horizonte tiene una modificación que le implica siempre un desplazamiento de acuerdo con la conciencia histórica que lo hace ser consciente de sus propios límites de entendimiento. La acción de comprender significa siempre ver más allá de lo cercano para integrar en un todo la experiencia. La obtención del *horizonte* del Otro es siempre una *fusión*, “ese mundo distinto que nos sale al encuentro no es sólo extraño, sino que es distinto en muchos aspectos. No sólo tiene su propia verdad en sí, sino que también tiene una verdad propia para nosotros.”<sup>110</sup> La fusión de horizontes presupone el cruce de tradiciones o cargas culturales que la Hermenéutica requiere para comprender.

Por su parte, Habermas no sólo ve en el horizonte un ámbito de visión, ve el *mundo de la vida* [*Lebenswelt*] como un sistema social. Habermas considera que la acción comunicativa se encuentra basada en un proceso de cooperación e interpretación en la que los participantes hacen referencia a algo que existe en el mundo objetivo, subjetivo o social. Entendimiento, quiere decir “obtención de un acuerdo”<sup>111</sup> respecto de la validez y el reconocimiento intersubjetivo. El horizonte preforma la percepción del individuo, y puesto que no detiene a la percepción, el *horizonte* es siempre la representación del movimiento a través del entendimiento. Al respecto

---

<sup>109</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método Vol. I*, p. 372

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 530

<sup>111</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa. Crítica de la razón funcionalista*, México, Ed. Taurus, Segunda reimpresión, 2006, p. 171

dice Habermas: “El mundo de vida es por así decirlo, el lugar trascendental en que hablante y oyente salen al encuentro.”<sup>112</sup> El *mundo de la vida* brinda sentido al horizonte y es el que determina en cierto momento biográfico del individuo los límites de la comprensión. Cada individuo se apropia del mundo de una manera peculiar. En la cotidianidad no existen cosas completamente desconocidas, el mundo de vida es una especie de depósito en donde se alojan las vivencias.

El hombre escucha siempre en lo infinito del diálogo para intercambiar lo que es. La subjetividad conformada por un horizonte comprensivo no se agota en la experiencia física con el mundo objetivo, sino en la acción humana que conforma el espacio de la cultura, donde se compromete la trascendencia individual por la colectiva. “El análisis de la percepción del otro tropieza con la dificultad de principio que sujeta el mundo cultural, dado que debe resolver la paradoja de una conciencia vista desde fuera, de un pensamiento que reside en el exterior...”<sup>113</sup> El Otro es delante del contemplador un *ser en-sí*, que no pierde su cualidad de ser *para-sí*, a este fenómeno se le llama desdoblamiento debido a que ambas subjetividades y ambas conciencias deben comprenderse como tal y no como objetos. La fenomenología muestra el camino de la conciencia del ser en el ámbito de la Ciencia Social.

La fusión de horizontes pone de manifiesto la existencia del Otro a través del diálogo para mostrar la reciprocidad y difuminar los límites de la comprensión. La fusión de horizontes es lo que para Orhan Pamuk significa la literatura: “la capacidad de hablar de nuestra propia historia como si fuera la de otros y la de otros como si fuera la nuestra.”<sup>114</sup> Coexistir es ser partícipes en la vida del Otro, es un movimiento constante del aprendizaje humano. En el estudio de lo social no debe haber desplazamiento entre sujeto-objeto, no se despoja nunca el Ser de su cualidad monádica, para convertirse en una cosa o un mero hecho. La individualidad se presenta como un mundo cerrado que se diluye en la multiplicidad de personalidades que conforma un macrocosmos. El proceso de comprensión mutua tiene tres momentos fundamentales: 1) Percepción; 2) Identificación y 3) Conocimiento; en éstos las conciencias y/o espíritus se trastocan confrontando su existencia. La percepción es el momento de la experiencia no razonada, mientras que la

---

<sup>112</sup> *Ibíd.* Pág. 179

<sup>113</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Ed. Península, 1975, p. 360

<sup>114</sup> Orhan Pamuk, *La maleta de mi padre*, Barcelona, Ed. Mondadori, 2007, p. 22

identificación es el registro de las cualidades inteligibles y su asociación con el objeto. El conocimiento parte de la certeza que da la experiencia en la relación con el Otro.

Paul Ricoeur en su obra *Caminos del reconocimiento*, habla de lo paradójica que es la alteridad. Aparentemente en la alteridad las diferencias son insuperables, pero se desvanecen en el ámbito del diálogo y la comunidad. El ego [del Otro] deja de ser ajeno para convertirse en una especie de *alter ego*. La relación entre individuos es recíproca. Esto es la síntesis de identificación para Husserl, “la vivencia propia del otro me sigue siendo inaccesible para siempre.”<sup>115</sup>

La complejidad del lenguaje humano posibilita una diversidad de formas discursivas. El ser se acerca al Otro y lo interpreta como parte de él mismo, porque comprender es una expresión pura del espíritu. La *fusión de horizontes* que propone Gadamer no es un despojarse de las vivencias, es un entramado de experiencia y percepción que acerca el mundo de vida del Otro. La *fusión de horizontes* es una especie de síntesis que configura la cotidianeidad de la conciencia; es la construcción de lazos irrompibles.

La hermenéutica es por excelencia un ejercicio de fusión horizontal. La interpretación es una tarea infinita que integra en algunos casos lo cultura con lo natural, el pasado con el presente y el Otro con el yo; Ferraris dice: “El diálogo es la expresión más clara de una fusión de horizontes: para comprender al interlocutor yo debo someter mi intención e integrarla con la del otro; se trata de una operación eminentemente hermenéutico-lingüística, en la cual la razón sujeto-céntrica y monológica de la metafísica se abre a la alteridad.”<sup>116</sup>

La experiencia hermenéutica es el resultado del conjunto discursivo de dos individuos, la verdad por tanto no puede ser algo dado, es una construcción dialógica que resulta de la fusión de horizontes, es el puente que se establece en dos subjetividades a través de la capacidad simbólica de apropiación del mundo. El fluir de dos mundos de la vida en la conversación es la de fusión *de horizontes*. No es despojarse de los prejuicios [en el sentido reivindicador de Gadamer] pues con base en ellos el individuo puede comprender —en su justa proporción— los fenómenos que acontecen en la vida del Otro.

---

<sup>115</sup> Paul Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*. México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 201

<sup>116</sup> Mauricio Ferraris, *Historia... op. cit.*, p. 210

Clifford Geertz, ilustra de manera óptima el significado del concepto: fusión de horizontes<sup>117</sup> pues al hacer referencia a la imposibilidad del conocimiento objetivo recuerda que el cientista social no es aquel que logra diluir su presencia entre las de los residentes, sino el que aprende y jerarquiza ese conocimiento de acuerdo con lo que percibe del Otro a partir de sí mismo. Geertz distingue para esto dos ideas fundamentales que se explicitan a través del diálogo cotidiano: los conceptos de experiencia próxima y los conceptos de experiencia distante. Ambos tienen un papel fundamental puesto que a partir de ellos se teje el discurso que nos aproxima a la comprensión del Otro.

Los conceptos de experiencia próxima son aquellos que las personas utilizan naturalmente, para definir lo que ven, piensan, creen, entienden y sienten. La naturaleza cultural del hombre se encuentra vinculada intrínsecamente. Por el contrario los conceptos de experiencia distante forman parte de la jerga de un sociólogo, un biólogo, un historiador o un astrónomo, es el lenguaje técnico que cada uno utiliza y que comparte con otros especialistas. El reto en la experiencia hermenéutica es trasladar ese conjunto de conceptos de experiencia próxima o distante del cual se apropian ambos mundos o ambas otredades, para analógicamente explicarlo e interpretarlo dentro una comunidad científica.

Al igual que Gadamer, Geertz considera que la comprensión del Otro se encuentra en el terreno de la empatía o como él la llama “ponerse en la piel del otro”. La fenomenología permite realizar un estudio de lo social, a partir de cómo se representan los individuos a sí mismos. Además de las formas simbólicas que se originan en la sociedad. Clifford Geertz señala:

La concepción occidental de la persona como un universo limitado, único y más o menos integrado motivacional y cognitivamente, como un centro dinámico de conciencia, emoción, juicio y acción organizado en un conjunto característico y opuesto por contraste tanto a otros conjuntos semejantes como a su *background* social y natural [...] comprender tales experiencias exige renunciar a la aplicación de esa concepción y observarlas en el marco de su propia idea de lo que es la conciencia de sí<sup>118</sup>

En el *Lebenswelt*, la individualidad es el resultado de una recreación que retoma elementos del contexto histórico, de distintas inquietudes y de otras personalidades. No es nunca un proceso aislado que lleve a cabo un individuo a solas; el individuo no es una estructura dada tácitamente.

---

<sup>117</sup> “Desde el punto de vista del nativo. Sobre la naturaleza del conocimiento antropológico” en *Conocimiento local*, España, Ed. Paidós Básica

<sup>118</sup> Clifford Geertz, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, España, Ed. Paidós, 1994, p. 77

Oliverio Gironde, poeta argentino, dice en *Espantapájaros*: “Mi vida resulta así una preñez de posibilidades que no se realizan nunca, una explosión de fuerzas encontradas que se entrechocan y se destruyen mutuamente.”<sup>119</sup> El mundo como lo conocemos se modifica. La interpelación entre dos o más *mundos de la vida* nos transforma y nos permite comprender un poco más allá de los límites de la percepción primera de la realidad. Fundirnos en el horizonte del Otro es una confrontación que nos identifica. La hermenéutica comprende y se apropia de lo diferente “así pues la coimplicación de él/lo otro y la asunción de la otredad: pues el/lo otro nos salva de nuestra propia encerrona al sacarnos de nosotros mismos.”<sup>120</sup> En la *fusión de horizontes* el lenguaje muestra la intención o el sentido de la acción humana. La experiencia hermenéutica es el encuentro del ser con el mundo material y subjetivo. Los individuos cobramos razón de la capacidad constructora de realidad, cuando el diálogo mostró el poder de la palabra y la supremacía de ésta en el consenso dentro de la realidad política, social e histórica. Así, la realidad, conformada por una multiplicidad de realidades, es el espacio de la intersubjetivización de lo *real* y la apropiación del todo así como del Otro, como pieza clave para el establecimiento de un acto comunicativo en el cual se socializa la vida.

---

<sup>119</sup> Gironde Oliverio, “8” en *Espantapájaros*, Buenos Aires, Ed. Losada, 2009, pp. 36-37. Al respecto Eduardo Nicol señala en *Metafísica de la expresión*: “...la personalidad no es forma entitativa inmutable” p. 321

<sup>120</sup> Andrés Ortiz-Osés, *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*, Barcelona, Ed. Anthropos, 2003, p. 23.

*El curso de la vida va ejecutando en cada ser humano una determinación constante, en la cual se van restringiendo las posibilidades que residen en él.*

**Wilhelm Dilthey**

## 2. LENGUAJE: PRODUCTO SIMBÓLICO DETERMINADO POR LA CONTINGENTE ACCIÓN HUMANA

### 2.1 Signo y símbolo

Con base en el esbozo sobre la naturaleza ontológica del individuo hecho en el primer capítulo de este trabajo de investigación, inicio la segunda parte bajo la premisa de que toda acción social carece de determinismo. Como producto de la naturaleza contingente del ser, la acción se encuentra enmarcada por dos categorías: tiempo y espacio: *el mundo de la vida*, que no puede entenderse sino a través de los signos y símbolos como prueba del carácter *socio-histórico* del hombre.

Los signos pueden ser considerados unidades expresivas de ser, en tanto que forman parte de un entramado significativo; los símbolos por su parte, pretenden amalgamar el contenido material u objetivo de la realidad con la experiencia espiritual del ser. En *La filosofía de las formas simbólicas* Cassirer profundiza y retoma la noción de símbolo y signo de la que habla Robert M. Yerkes, en la obra de Charles Morris *Signos, lenguaje y conducta*, Yerkes considera que un:

signo es un acto de experiencia que implica y requiere como su justificación un acto de experiencia posterior, el símbolo no comporta esta implicación y es un acto de experiencia que representa o puede reemplazar a la cosa que represente. Tarde o temprano el signo pierde su sentido si se le aparta de su contexto, lo cual no ocurre con el símbolo. El signo no es un sustituto para el acto de experiencia original, cosa que puede ser el símbolo<sup>121</sup>.

Los símbolos atraviesan por un proceso de *re-significación* en el cual se impregna de lo sensible a través de la historia; lo válido en el terreno de lo simbólico también es dinámico. Así, tanto la fenomenología como la hermenéutica cohesionan y dan coherencia al estudio de lo simbólico desde el contexto en el que fueron creados. Morris considera, que la distinción más importante entre una señal y un símbolo es que el segundo opera a partir de la sustitución de un signo, cosa que no puede hacer la señal. Aunque Charles Morris reconoce en el símbolo una fuerza interpretativa, se olvida de que la interpretación puede ser una posibilidad en el análisis de la

---

<sup>121</sup>Charles Morris, *Signos, lenguaje y conducta*, Buenos Aires, Ed. Losada, 2003, pp. 34-35

señal, por lo menos en el campo de lo social. La interpretación no es sólo un momento metodológico, sino una condición humana, siguiendo el argumento heideggeriano<sup>122</sup>.

Considerar al lenguaje como una conducta en la que se intercambian estímulos es errónea. El lenguaje implica siempre una apropiación del mundo a través de las palabras, es una experiencia simbólica, no sólo una conducta. Morris concibe que la conducta semiótica es el proceso de la asociación de signos en la producción de significación interpretativa, en la cual intervienen tres factores fundamentales (o modos de significación); 1. Designación; 2. Apreciación; 3. Prescripción. El autor reconoce en el signo, la importancia de su valor relacional y hace hincapié en la finalidad de la conducta a la que sirven. Los signos son empleados en este entendido para informar, seleccionar, iniciar una respuesta o para organizar. “Los designadores reconocen ante todo un empleo informativo, los apreciadores valuativo, los prescriptores iniciativo y los formadores sistemático.”<sup>123</sup>

Un signo es la representación de algo, ya sea por ciertos caracteres o cualidades que son compartidas y entendidas por varios individuos, si alguien hace referencia a éste, el Otro conoce aquello que representa. Todos los signos entrañan un fundamento, un objeto y un intérprete. Esta triada ubica al signo como un elemento intrínseco al lenguaje. Existen tres tipos de relaciones triádicas; 1) comparación, donde su naturaleza es la posibilidad lógica; 2) funcionamiento, que están apoyadas por los hechos reales; 3) pensamiento, que se yerguen a partir de la convención.

Charles Sanders Peirce señala en *La ciencia de la semiótica*, que el signo “denota un Objeto perceptible, o solamente imaginable, o aún inimaginable [...] debe ‘representar’, como solemos decir, a otra cosa, llamada su Objeto, aunque la condición de que el Signo debe ser distinto de su Objeto es, tal vez, arbitraria”<sup>124</sup>, es la imagen de un objeto, la idea de éste que le produce al intérprete. El signo únicamente representa al objeto, pues no reconoce y conoce al objeto en sí mismo, sólo presupone cierta información. Un signo según Peirce puede ser un ícono, un índice o un símbolo. Un ícono es aquel que se refiere al objeto y que denota sus caracteres, por su parte el índice es aquel que se refiere al objeto, no obstante se ve afectado por el (a diferencia del ícono), los índices funcionan como indicaciones iniciales; íconos e índices no aseveran nada sobre la

---

<sup>122</sup>El comprender es una estructura del *ser-ahí*, que éste no puede dejar de ser. Vid. *Introducción al ser... op. cit.*, p. 90

<sup>123</sup>*Ibid.* pp. 121

<sup>124</sup>Charles Sanders Peirce, *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires, Ed. Nueva visión, 1986, pp. 22-23

naturaleza del objeto representado. El símbolo, por su parte se refiere al conjunto de ideas generadas que evocan un objeto hacia el intérprete. Peirce considera que el símbolo es “una regularidad del futuro indefinido”<sup>125</sup>; y distingue al *símbolo singular* que tiene una relación con el objeto existente y de forma individual, del *símbolo abstracto* que en sí mismo se considera como el carácter de éste, el símbolo denota un conjunto de cosas, se transforma una vez que se han difundido entre la gente, se enriquece con los juegos del lenguaje y el paso de la historia.

Las señas advierten la presencia del objeto al que representan, es decir, tienen una función meramente indicativa; al igual que los signos, pues economizan una larga definición conceptual de manera arbitraria, los símbolos alegóricos, por su parte, se refieren a abstracciones, cualidades espirituales y morales intangibles, razón por la cual no son arbitrarios. Los signos alegóricos hacen referencia a una realidad que pretenden representar de manera concreta con base en la realidad que significan. No obstante, Gilbert Durand profundiza en el pensamiento simbólico propuesto por Ernst Cassirer años antes, al proponer *la imaginación simbólica*, en donde “el significado es imposible de representar, cuando el signo únicamente puede referirse a un sentido, y no a una cosa sensible.”<sup>126</sup>

Según Mauricio Beuchot las funciones del signo son dos: designar (referencia) y (re-)presentar. La referencia del signo tiene dos posibles manifestaciones; la explícita directa y la mediata indirecta. Las palabras por ejemplo, son designadores de fragmentos obtenidos de la realidad. El sentido es la intencionalidad del uso de cada designador. La función objetiva del signo es designar y significar (semánticamente), y se complementa con la función subjetiva que es expresar. La significación como posibilidad está en la individualidad de cada ser, no obstante y como bien lo dice Beuchot, se completa en el fenómeno mismo de la comunicación. El sentido tiene origen en el pensamiento, es una unidad que se impregna en las palabras y en el lenguaje a razón de la intención en cada enunciación.

El signo en la definición escolástica de Santo Tomás se concibe como “Aquello que representa a la facultad cognoscitiva algo diferente de sí mismo.”<sup>127</sup> En este concepto concurren dos aspectos importantes del signo, por un lado la representación y por el otro la facultad cognoscitiva. El signo es una especie de espejo, que trata de volver a representar el objeto al que hace referencia, lejos

---

<sup>125</sup> *Ibíd.*, p. 55

<sup>126</sup> Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2007, pp. 12-13.

<sup>127</sup> Mauricio Beuchot, *Elementos de semiótica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979, p. 272

de pretender reproducirlo. La representación guarda con el signo una relación *secundum esse*, es real y proviene de la razón, se manifiesta en la experiencia y se razona. Por su parte la relación cognoscitiva es trascendental, pues se vinculan a partir de la significación que el objeto guarda con el signo.

Mauricio Beuchot clasificó el signo de acuerdo con su naturaleza significativa<sup>128</sup>:

1. Signo formal: representación en la cual se conoce lo significado
2. Signo instrumental: es una representación que sirve como medio a través de la cual se conoce lo significado.
3. Signo natural: significación manifestada por medio de un valor conferido naturalmente.
4. Signo artificial: es aquel que tiene una significación como producto de un artificio, una convención arbitraria.
  - Convencional: su naturaleza es contingente, no tiene un fundamento real con la cosa que representa.
  - Consuetudinario: su fundamento de significación es el uso que se le da en la vida cotidiana.
5. Signo que es imagen: el símbolo.
6. El símbolo que no es imagen: aquel que carece de semejanza con la cosa representada, pero que tiene una finalidad precisa
  - Signo teórico: que tiene únicamente la finalidad de conocer
  - Signo práctico: el que pretende influir en la conducta del individuo o en procesos naturales.

En el signo lingüístico se distinguen dos aspectos en su naturaleza: el material que pertenece al terreno de lo físico, y el inmaterial que pertenece a lo no-físico (o más bien metafísico); el primero corresponde a la voz, y el segundo al “sentido que es alma de la palabra [...] el sentido [...] es el contenido de pensamiento que la palabra expresa.”<sup>129</sup> Este es el argumento de Beuchot que reafirma lo dicho por Cassirer, sobre el problema de la voz y el lenguaje articulado —el paso del lenguaje emotivo al lenguaje proposicional, como lo explica Cassirer—, el lenguaje depende del pensamiento y éste del alma, del sentido humano que se le da a las palabras. La psicología mentalista comprende que la relación que existe entre significaciones y significados constituye la función simbólica como condición ontológica del hombre. El lenguaje al ser un producto del hombre es un artificio, un marco de referencia por medio del cual la expresión tiene sentido.

---

<sup>128</sup>Vid., Mauricio Beuchot, *Elementos... op. cit.*, pp. 277-282.

<sup>129</sup>*Ibíd.*, p. 293

El signo para Gadamer es indicador, pues “todo su contenido propio visible está reducido al mínimo que puede requerir su función indicadora”<sup>130</sup>, carece en sí mismo de contenido propio, al igual que una señal. No obstante, en cuanto el signo se posa ante una conciencia que lo interpreta se puede decir que tiene un sentido espiritual, no por él mismo sino por la significación que el intérprete le da. Ocurre algo similar con el símbolo según Nicol, pues un símbolo no es efectivo sino hasta que entra en relación con el que lo emplea y con aquel que confirma su significado.

Si bien el signo forma parte de un sistema, reclama un sentido no sólo en función del resto de los elementos, sino en función del intérprete, “el sentido es el movimiento total de la palabra y es por esto que nuestro pensamiento se prolonga en lenguaje.”<sup>131</sup> En el uso cotidiano los individuos desconocemos el análisis estructural del lenguaje, pero sabemos del sentido no sólo de las palabras o los signos, sino de la expresión. La expresión entraña la espiritualidad del lenguaje, “no se trata de una suma finita de signos, sino de un campo, abierto de un nuevo órgano de la cultura humana”<sup>132</sup> y que por ende se modifica a partir de la historicidad, el lenguaje es capaz de hallar trascendencia cuando se rehace en el pensamiento. El signo tiene un carácter esencialmente psicológico, pensar algo nos pone a tomar conciencia de ello. Los signos no están estrechamente vinculados con lo que significan; un signo es una abstracción que manifiesta algo diferente de sí mismo como objeto al individuo cognoscente, por tanto son asunto de convención a razón de la existencia de una sociedad que posibilita la comunicación.

El ser según Nicol comunica sólo con su presencia, ya que ésta es simbólica. “El yo es el símbolo del tú, o sea la otra mitad del tú que permite al yo reconocerse a sí mismo en el otro.”<sup>133</sup> El acto expresivo forma parte del entramado de apropiación simbólica, siempre intersubjetiva, el reconocimiento de la alteridad significa la apertura de posibilidades en el marco de un infinito mundo de referencias y *mundos de la vida*; la significación y la simbolización se dan sólo a través de una cooperación entre subjetividades. El símbolo es un convenio para representarse de modo continuo, evoca lo que no está presente; el símbolo *re-crea* al individuo debido a que lo confronta con él mismo y con otros de manera simultánea.

---

<sup>130</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método Vol. I*, p. 496

<sup>131</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Elogio de la filosofía. El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, Buenos Aires, Ed. Nueva visión, 2006, p. 49

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 68

<sup>133</sup> Nicol Eduardo, *Metafísica de... op. cit.*, p. 227

El individuo vive de manera constante en una conformación simbólica, pero sobre todo dialógica, ambas de carácter ontológico. Dice Nicol:

La relación simbólica es dialéctica, porque <<ese otro>> que es el yo ajeno, no es ajeno sino parte del yo mismo. Es otro <<yo>>, como el yo propio; y yo me lo apropio en el acto de entrega que es mi acto de presencia. La co-presencia es la complementariedad de dos actos. El ser simbólico se expresa entregándose en la expresión, a la vez que se afirma a sí mismo, y su doble operación es recíproca de la que tiene lugar en <<ese otro>> que es el otro yo<sup>134</sup>.

El acto expresivo implica una realidad común, una vida en comunidad. Un acto de comunicación es solamente resultado de un proceso social. Las formas simbólicas, como las denomina Cassirer son una consecuencia del pensamiento humano y no se le atribuye a un solo individuo, sino a la comunidad. La comunidad compuesta por una multiplicidad de subjetividades hace diversas significaciones que se extienden a lo largo de la historia. Es la esencia del hombre la que hace a las formas simbólicas parte de la realidad cotidiana, la comunicación se consolida como lo representativo de algo, por un lado es testigo de los vínculos que hay entre los individuos y por el otro define forma de su ser en el uso del lenguaje.

En la última parte de *Metafísica de la expresión* Nicol, explica las cinco relaciones que se desprenden del símbolo. La primera, 1) El símbolo y su productor, el símbolo dice Nicol es en todo caso un producto del hombre, un efecto de incesante actualización, la naturaleza del hombre es pues la diversidad infinita de expresiones y apropiaciones; el símbolo no sólo une dos ideas o conceptos, sino que a su vez agrupa individuos. 2) El símbolo y su intérprete expresar una idea a través de símbolos, manifiesta que la existencia interpretativa dará pie a un sinfín de relaciones dialógicas. 3) Símbolo y su objeto: por objeto se entiende la parte material del símbolo, el algo concreto a lo cual evoca con una imagen o una palabra y que resulta comprensible para cierto grupo. 4) El símbolo y su propio sistema: es la unidad de sentido, la coherencia de un conjunto de símbolos, su propia lógica. 5) El símbolo y sus antecedentes: la relación que el símbolo guarda con la historia y con las condiciones en las que fue producido, la dependencia que éste guarda con el pasado en el modo presente de su existencia con los otros.

Mauricio Beuchot contempla al símbolo desde la hermenéutica analógica como una moneda, de un lado lleva una parte concreta y por la otra una espiritual. Símbolo derivado de la etimología griega *symbolon*, formado de *syn* y *ballo* quiere decir unión de dos cosas que embonan entre sí para conformar una figura superior “es un signo que une dos cosas, dos elementos o dos

---

<sup>134</sup> *Ibíd.*, p. 230

dimensiones”<sup>135</sup>, lo concreto a lo abstracto, lo físico a lo metafísico. El símbolo representa la unión entre lo natural y lo cultural. Mauricio Beuchot señala: “tenemos la parte individual o concreta del símbolo, y ella nos lleva a la universal y abstracta; la sensorial nos lleva a la conceptual; la corporal a la espiritual”<sup>136</sup>, si bien el símbolo consta de dos partes una espiritual y otra material: la primera, configura la naturaleza de ser, y por tanto es de carácter universal; la segunda, es la manifestación tangible de cierta cultura, situación que lo hace ser contingente. El símbolo aún cuando perceptivamente llega a ser tan abstracto que resulta incomprensible, no deja nunca el contacto con la realidad, ni se despoja de lo espiritual. Alfred Schütz aclara de manera pertinente que la palabra símbolo es utilizada indistintamente para designar fenómenos diversos entre sí, ejemplo de ello es que el león sea un símbolo del coraje, el círculo un símbolo de la eternidad, la cruz un símbolo cristiano de la salvación<sup>137</sup>. Para un grupo social un símbolo puede designar el proceso intrínseco a su desarrollo histórico, mientras que para otro carece de significado, el símbolo es una apropiación del mundo.

Los símbolos se refieren a la experiencia humana y a su inefabilidad, a lo que nos resulta imposible percibir. Durand considera que el terreno de lo simbólico es lo “no-sensible en todas sus formas; inconsciente, metafísico, sobrenatural y surreal.”<sup>138</sup> Los símbolos tienen valor *mediante sí mismos*, a partir de la dimensión cósmica, onírica y poética, son mediaciones entre el conocimiento concreto y experimental que sólo es posible desde la libertad —creativa y de pensamiento—. La “potencia poética del símbolo define la libertad humana mejor que ninguna especulación filosófica: esta última se obstina en considerar la libertad como una elección objetiva, mientras que en la experiencia del símbolo comprobamos que la libertad creadora de un sentido: es poética de una trascendencia en el interior del sujeto más objetivo.”<sup>139</sup> Los símbolos son expresiones del dinamismo histórico de la sociedad y a la vez equilibrio. A través de la imaginación simbólica es posible sublimar la experiencia; los símbolos como uniones de la universalidad adquieren sentido desde la dialéctica entre lo eterno y lo temporal; el símbolo “se refugia en la totalidad de la cultura

---

<sup>135</sup> Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica...* op. cit., p. 144

<sup>136</sup> *Ibid.*

<sup>137</sup> *Vid.*, Alfred Schütz, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2008, Segunda edición, p. 260

<sup>138</sup> Gilbert Durand, *La imaginación...* op. cit., p. 14.

<sup>139</sup> *Ibid.* p. 44.

humana, como una mediación perpetua entre la Esperanza de los hombres y su condición temporal.”<sup>140</sup>

## 2.2 Tiempo y espacio, hacia la comprensión del mundo.

El tiempo para Heidegger como fenómeno se dilucida en el *ser-ahí* a partir del <<estado de resuelto>>, es decir la muerte. El tiempo en la acepción cotidiana y vulgar es consecuencia de la relación entre pasado, presente y futuro, que debe identificarse con mayor precisión a través del concepto: *temporalidad*. Ésta no es *ente*, no debe añadirse el sentido predicativo: *es*. “La temporalidad representa una descripción [...] del modo de ser ‘propio’ del ‘ser ahí’.”<sup>141</sup> La temporalidad se temporacia<sup>142</sup>, “para hacer posible la multiplicidad de los modos del ‘ser ahí’, ante la posibilidad fundamental de la existencia propia e impropia”.<sup>143</sup> La esencia de la temporacia es la unidad de los éxtasis de la temporalidad: *el advenir*, *el sido* y *el presente*.

El *ser-ahí* sólo puede ser con relación a la muerte, que es su *fin*, no desde la noción teleológica, sino finita, temporal. El *ser-ahí* es entendido como aquello a lo que le sobreviene un fin: el ente que puede finar. El *ente* es siempre una *posibilidad*. La temporalidad hace del <<estado de resuelto>> un estado abierto, ligado a la autointerpretación del individuo. Dicho acontecimiento se concreta en el *estado de yecto*, en el que ha sido arrojado para permanece en la angustia del olvido, dejar de ser incluso mera posibilidad. La esperanza entonces, alivia o aligera el peso de haber sido arrojados a un estado finito.

El estado abierto se constituye a partir del comprender, del encontrarse (autointerpretarse) y del habla. El comprender significa ser proyectado a un “poder ser”, es decir hacia una posibilidad existencial que se fundan en el *advenir* (variable), fuera de sí mismo en relación a la temporacia con lo que se encuentra en el exterior a través del *sido* y del *presente*; “el comprender impropio se proyecta sobre lo susceptible de que se cure de lo factible, lo urgente, lo ineludible de los asuntos de la vida cotidiana.”<sup>144</sup> El comprender se vincula con el modo del *ser-ahí* así como el encontrarse; no obstante este último se temporacia en el *sido*, que quiere decir encontrarse, retroceder. El

---

<sup>140</sup> *Ibid.* p. 140.

<sup>141</sup> José Gaos, *Introducción al ser... op. cit.*, p. 81.

<sup>142</sup> “La temporalidad se temporacia como advenir presentante que va siendo sido”, Los éxtasis se presentan en el *ser-ahí* como fenómenos concomitantes. *El ser y el tiempo*. p. 379

<sup>143</sup> Martin Heidegger, *El ser... op.cit.*, p. 356.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 365

habla Heidegger la caracteriza como un acto de presentar, de hacer referencia sobre algo, *hablar de*. Lo que Heidegger pretendía —ilustrando el estado abierto—, es la interdependencia entre el espacio y el tiempo como figuras constitutivas de hombre.

La interpretación como la existencia del individuo está determinada por los fenómenos: tiempo y espacio. La individualidad del ser se configura en el *Yo* como el centro del mundo que determina antropológicamente la relación que la existencia ocupa en función del tiempo y el espacio en el que se habita, y que a su vez enmarca la referencialidad a través de la cual el ser se apropia del mundo. El espacio observa el conflicto de la descentralización del mundo entre el *Yo* y la permeancia del Otro: la coexistencia. En la filosofía occidental podemos distinguir dos vertientes al respecto de ambos temas; el idealismo y el materialismo que pugnan por saber si son formas objetivas o reales independientes a la conciencia de los hombres, o si son más bien producto de la conciencia humana.

Según Kant, tiempo y espacio son dos formas apriorísticas de la representación sensitiva de la experiencia, por tanto no son cosas en sí mismas, sino el resultado de un proceso perceptivo que tiene lugar en la conciencia del individuo, “son productos del pensamiento humano en constante desarrollo, organización, armonización etc.”<sup>145</sup> Las relaciones mutuas tienen lugar en el espacio, es justamente ahí donde radica la importancia de conocer al espacio ya sea como fenómeno de la coexistencia o lo que algunos llaman su realidad objetiva. Kant, si bien no apuesta por considerar al tiempo y al espacio como parte de la realidad absoluta, tampoco los considera como fenómenos de la coexistencia, sin un afán conciliador observa que ambos conceptos son representaciones, “se debe pensar cada concepto como una representación que está contenida en una infinita cantidad de diferentes representaciones posibles (como una característica común) y que, consiguientemente, las subsumen.”<sup>146</sup> Tiempo y espacio son ante todo posibilidades; el tiempo es una multiplicidad de acciones en cadena. Todas las cosas están dispuestas en un espacio, ésta es para Kant una verdad apodíctica.

---

<sup>145</sup>Sviderski V. I., *Espacio y tiempo. Ensayo filosófico*, Uruguay, Ed. América Nueva. p. 58

<sup>146</sup>Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, México, Ed. Taurus, 2006, Segunda reimpresión. p. 68

Milton Santos considera “al mundo<sup>147</sup> como un conjunto de posibilidades, el acontecimiento es el vehículo de alguna de esas posibilidades.”<sup>148</sup> Por espacio el autor entiende: lugar, como depositario de los acontecimientos; y precisa que éstos son instantes en el tiempo, y puntos en el espacio, son absolutos en existencia, constantes; y por su constante devenir irrepetibles. Esa contingencia es lo que Sartre ilustra en *La naussé* y que Santos retoma, “cuando tenemos la certeza de que ningún momento se repite, ni regresa, y entonces decidimos actuar.”<sup>149</sup> La capacidad de acción del ser impregna el acontecimiento de irrepetibilidad y novedad. La acción es acontecimiento, el resultado de la interacción entre los hombres.

Al igual que el espacio, el tiempo tiene una base apriorística con forma de intuición sensible, “el tiempo no es otra cosa que la forma del sentido interno, esto es, de intuirnos a nosotros mismos y nuestro estado interno [...] determina la relación entre las representaciones existentes en nuestro estado interior.”<sup>150</sup> Fenómenos y objetos se encuentran en el tiempo, con base en esto establecen sus relaciones. El tiempo cobra realidad objetiva sólo en función de la realidad con los objetos, la relación establecida se ofrece a los sentidos del hombre, el tiempo es una condición subjetiva de la capacidad sensitiva del *ser-ahí*. El tiempo a través de la duración cobra realidad empírica, pero de ninguna forma tiene realidad absoluta.

La particularidad del espacio de manera empírica consiste en que en él están todas las cosas; sin embargo, al espacio se le opone una especie de fuerza invisible: el vacío; que representa la posibilidad de movimiento. Giordano Bruno consideró que el espacio era un éter cuya característica principal es la penetrabilidad, por tanto el espacio como extensión es una sustancia material o atributo de los cuerpos que contiene. El espacio como la coexistencia de los fenómenos se refiere a las relaciones que se entretajan a través de la cotidianeidad. El espacio no sólo es la coexistencia de los fenómenos, también lo es de las acciones simultáneas; es el lugar del diálogo, de la comunicación, dice Levinas acerca de la muerte y la resurrección como estructura formal del

---

<sup>147</sup> Lo que Milton Santos entiende por espacio es el mundo, por tanto el tiempo se traduce en historia. Y con esto apuesta por el espacio como el orden de las coexistencias posibles, que no es más que el conjunto de configuraciones en el terreno de la vida social.

<sup>148</sup> Milton Santos, *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*, Barcelona, Ed. Ariel, 2000, p. 122.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 123

<sup>150</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón... op. cit.*, p. 77

tiempo “que (éste) supone la relación del Yo con el Otro y, en su base, la fecundidad a través de lo discontinuo.”<sup>151</sup>

Husserl define al tiempo como la representación de una trayectoria que forma parte de la conciencia subjetiva del fenómeno mismo del tiempo y presupone la reunión de ciertos elementos que expresan la relación de los objetos en dicha trayectoria. La duración (la manifestación objetiva del tiempo) dice Husserl “es ahora, duración<sup>152</sup> construyéndose en la actualidad, y es luego duración pasada, duración <<transcurrida>> que es aún consciente, o bien que es <<como>> producida de nuevo en la rememoración”<sup>153</sup>. Husserl pretende distinguir el objeto duradero es decir inmanente, del objeto que se determina a partir de su acontecer en el pasado, en presente (y futuro). Y aclara que todo ser temporal —recordemos al *ser-ahí*— aparece a partir de sus decursos, es, y será siempre un ser distinto, mientras que al objeto de ninguna forma se le atribuye una conciencia, puesto que la conciencia, es vivencia. Discurrir significa para Husserl un flujo que no se detiene, una constante sucesión, la manifestación del paso del tiempo.

Joan-Carles Mèlich inicia *Filosofía de la finitud*, con esta sentencia: “No hay *texto* sin *contexto*” ¿Cuál es la condena de dicha aseveración? Nada de lo que hace el hombre es un acontecimiento aislado, todo lo que hacemos y lo que interpretamos se encuentra vinculado con un universo de referencias contextuales. Las palabras como unidades representativas de la realidad tienen múltiples y polifacéticas significaciones: “La palabra humana dice <<lo que dice>>, pero también siempre dice <<más de lo que dice>>, dice <<de otro modo>, y al <<decir de otro modo>> incluye algo no dicho, no dicho del todo [...] aquello que queda por decir y, quizá también, aquello <<imposible de decir>>.”<sup>154</sup> Reconocer que la interpretación es el vínculo entre los tres éxtasis de la temporalidad con el *aquí*, nos obliga a reflexionar sobre los problemas fundamentales de la humanidad, que nunca serán resueltos de manera definitiva, ni teológicamente, ni filosófica ni científicamente. La fenomenología abre un conjunto de inquietudes, que imposibilitan o incluso convierten en siniestra cualquier intención de resolver la vida humana de manera definitiva, la fenomenología es el reconocimiento de la posibilidad, la apertura del mundo.

---

<sup>151</sup> Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2006, p. 291. (Entre paréntesis mías).

<sup>152</sup> La duración es concebida por Spinoza en la *Ética*, como una continuidad indeterminada de la existencia. Ante esto Sviderski distingue, la duración ilimitada que se refiere a la eternidad, de la duración de existencia finita de las cosas: pasado, presente y futuro.

<sup>153</sup> Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Ed. Trotta, 2002, p. 47.

<sup>154</sup> Joan-Carles Mèlich, *Filosofía de la finitud*, Barcelona, Ed. Herder, 2002, p. 11.

El *ser-ahí*, no es nunca, de alguna forma un ente definitivo. El hombre existe en el marco de la provisionalidad, de la recontextualización, se encuentra en constante proceso de formación identitaria, por lo cual no existen referencias objetivas que tornen céntrica la comprensión del comportamiento humano. El mundo no fue una elección individual. La finitud significa reconocer que el mundo podría existir sin nuestra presencia, nuestro denominador común es la contingencia. La “palabra [...] nos muestra que todo aquello que hacemos lo hacemos en un contexto, en una tradición, en una cultura, en un tiempo y en un espacio.”<sup>155</sup> Mèlich, al igual que Gadamer observan en la palabra la posibilidad de ser otro, pero sobre todo de <<darse al Otro>>, de fundir horizontes, compartirse y establecer una relación de responsabilidad hacia él. La capacidad expresiva es un acto complementario de existencias y de alteridades, ambas nos muestran lo ambigua y pusilánime de nuestra finita condición. La responsabilidad con el Otro, se transforma en una ética —discursiva—, que para Merleau-Ponty significa tomar al mundo, a los Otros y a uno mismo tal cuales somos para responder no sólo por nuestros actos siempre intencionados, sino por lo que se esconde detrás de ellos. Dar paso a las diversas posibilidades que entraña el lenguaje y el individuo, nos exige reconocer que no existen respuestas únicas y definitivas, tampoco inmutables, de ser así, no sólo la realidad, sino el estudio del hombre sería un ejercicio fehaciente de totalitarismo, sin pretensión ética. La hermenéutica es el primer paso para una coexistencia, la interpretación nunca es un acto resuelto.

La relación que existe entre la contingencia y la inscripción a un universo simbólico de todo Ser, es el paso de la historia como un puente que además de representar el inicio, es la ruptura como consecuencia de la capacidad para transformar la realidad. Ser un actor social significa comenzar, tomar la iniciativa. Yendo más allá del sentido platónico del hombre, un ser contemplador es también el que mira hacia adelante, aquel que no se sacia con el pasado, que sabe el futuro no es absoluto. La finitud es la tensión que existe entre la muerte y el nacimiento, la vida es una posibilidad, que no se agota en la explicación biológica, sino en la <<vida-con-sentido>>.<sup>156</sup> La existencia es la conjunción de sentidos, de acciones. La contingencia ve en la existencia un episodio, un acontecimiento.

El estudio del lenguaje a través de la tradición estructural, logra explicar cierta parte del fenómeno, no obstante tampoco lo agota, de la misma forma que no logrará la fenomenología. La

---

<sup>155</sup> *Ibíd.*, p. 17.

<sup>156</sup> *Ibíd.*, p. 24.

diferencia es que el estructuralismo no contempla la parte mística del habla —como la nombra Wittgenstein—: el silencio como el fenómeno de aquello que no se puede expresar con palabras, pero que no deja nunca de ser inquietante, es una figura de la contingencia, que no carece de sentido. La contingencia del lenguaje no concluye nunca la objetivación de la realidad, un dejo espiritual permanece pululando mostrándose en el silencio. Las palabras no objetivaban el todo de la realidad, ni la apropiación de ésta, el resabio que es aún inexplicable permanece en el terreno de lo místico, de lo que no se escucha y de lo que no se habla, pero que al constituir una parte fundamental del ser no es menos importante. El silencio en el lenguaje, es el vacío en el espacio.

La finitud se vive cultural y simbólicamente, situación que acuñó <<artefactos simbólicos>> con la finalidad de reducir la angustia causada en el estado de *yecto*; mitos y ritos partidos de la narración forman parte de una construcción que busca explicar la naturaleza del curso que sigue el tiempo. Necesitamos dice Mèlich “de las historias, de los relatos para dar sentido al mundo que nos rodea, para obtener <<cierta seguridad>> simbólica en nuestro caminar por el mundo, para poder encarar el futuro con una determinada expectativa y tranquilidad.”<sup>157</sup> El sentido de la vida humana es entonces el resultado del vínculo entre el pasado, el presente y el futuro. En la vida sin certezas, la crisis causada por la ausencia de referentes durante largo tiempo deriva en la fetichización científica, en el fundamentalismo tecnológico, que hace de ella —la tecnología— un sistema aparentemente social, una forma de vida, la tecnología se yergue en la sociedad moderna como lo único de presencia absoluta, pero absurdamente efímera, de la cual la comunicación no escapa. Wittgenstein lo ilustra de la siguiente forma cuando señala: “Sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo.”<sup>158</sup> El estudio mediático de la comunicación, dice poco al respecto de ella.

Al acto de instalarse en el mundo a través de las palabras, —al que Berger y Luckmann denominan <<la construcción social de la realidad>>—, Mèlich lo llama: interpretación, en tanto apropiación del tiempo y el espacio. La interpretación es entendida por Mèlich como una acción antropológica, pues las palabras y los símbolos se encuentran en constante resignificación. Así como la vida es

---

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>158</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tactatus logico-philosophicus*, Madrid, Ed. Alianza, 2007, Tercera reimpresión, p.

una re-contextualización de la experiencia, sin la labor que realizan las palabras no existiría la referencia y la objetivación, por ende el *mundo de la vida (lebenswelt)*, tampoco sería el punto de referencia y de apropiación. Este *lebenswelt* nos permite tomar conciencia de la diversidad de mundos, de la alteridad. Fundamentalmente el hombre es finito, porque su mundo es únicamente una interpretación, “el mundo del feliz es otro que el del infeliz.”<sup>159</sup> Saber de su finitud hace al ser responsable, pues “Un ser capaz de otro destino que el suyo, es un ser fecundo.”<sup>160</sup> Las palabras entrañan una capacidad creadora, la interpretación es el escape a todo determinismo. Sin determinismo, sin centros, y sin verdades absolutas la existencia es un riesgo, un escenario donde se entretujan relaciones a partir de un proceso identitario de negación dialéctica. Saberse finito, es reconocer que nada habido en el pasado regresa.

Por su parte la memoria se constituye como la huella del paso del tiempo, la que nos permite trascender del inmanente presente hacia el pasado y el futuro, la que nos manifiesta la pluralidad de universos simbólicos posibles, “nos recuerda que jamás somos los mismos, que nuestra identidad es una identidad inscrita en la secuencia temporal, es decir, que estamos en constante devenir [...], ninguno de nosotros es el mismo ahora que cuando era pequeño, ni siquiera el mismo ayer”<sup>161</sup>, la memoria como trayecto hermenéutico nos obliga a reflexionar sobre nuestra experiencia, a re-significar y re-interpretar nuestra identidad. La temporalidad de nuestra vida nos obliga a replantear nuestra trayectoria a re-pensar las directrices de la acción. El fin del tiempo no es la muerte, sino sólo lo perpetuo de lo eterno, contrario a lo que diría Heidegger.

Pasado, presente y futuro configuran la historicidad del ser, son vistas como movimiento, flujo y duración. Desde la acepción física psíquica y hasta social del tiempo. El tiempo de la vida, tiene la característica fundamental —según Guadalupe Valencia García— de anticipar, el hombre anticipa su presente, lo proyecta, “estamos así ante un hombre constitutivamente abierto.”<sup>162</sup> Tiempo y espacio son dimensiones constitutivas de la acción del hombre. No podemos decir que la realidad en sí misma está en el tiempo y en el espacio, por obvia y acertada que pueda parecer está aseveración carece de la espiritualidad respecto de la acción humana; que es la responsable no sólo de la percepción de paso del tiempo en la materialidad de los objetos, sino también la que lo

---

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>160</sup> Emmanuel Levinas, *Totalidad... op. cit.*, p. 289

<sup>161</sup> Joan-Carles Mèlich, *Filosofía de op. cit.*, p. 98

<sup>162</sup> Guadalupe Valencia García, *Entre Cronos y kairós. Las formas del tiempo socio histórico*, Barcelona, Ed. Anthropos, 2007, p. 23.

fetichiza. Entiendo por fetichización del tiempo la necesidad que llevó al hombre a medir y determinar un evento intangible, atrapar el tiempo a través del reloj, dotarlo de una existencia que no le pertenece, pero que sin ella no hubiese sido posible la construcción de intersubjetividades; “el tiempo es el símbolo de la capacidad de una grupo humano para vincular dos o más secuencias diferentes de transformaciones, de las que una sirve de marco de referencia.”<sup>163</sup> La idea del tiempo en la cotidianidad hizo de un fenómeno natural como el día o la noche un referente simbólico para entretrejer y ordenar las relaciones sociales.

La realidad socio-histórica es sólo una posibilidad que se construye en el presente, pero siempre inconclusa, es una realidad abierta determinada por el cambio, que a su vez significa el reconocimiento dentro de la diversidad temporal de los fenómenos. La fenomenología dice Gaston Bachelard, lleva siempre una dualidad de acontecimientos e intervalos pues concebir al tiempo como una duración precisa y concreta es un error, la duración carece de una forma, es una pluralidad. Bachelard propone llamar al fenómeno temporal: ritmo, como un sistema de instantes que se prefiguran unos con otros para transcurrir. El tiempo se nos presenta como sensible pues la memoria deja siempre el pasado vivo; no obstante el tiempo como ruptura, en oposición a la continuidad permite de manera asequible que el ser se conozca y reconozca en un transformación contundente. Nuestro *Yo* de ahora no es el mismo de ayer, mañana nuestro *Yo* será otro del que es hoy. Memoria y lenguaje hacen que los acontecimientos se presenten a nuestra conciencia como un sistema ordenado, pues confieren sentido y ubicación temporal, “pensar el tiempo es enmarcar la vida”<sup>164</sup>, la vida son casos particulares de aprendizaje.

La implicación de reconocer que el tiempo no es únicamente la idea lineal de un principio y un fin, se complementa con la consideración de que la duración es relativa, y que no está determinada sólo por el movimiento sino también por el cambio. “El tiempo tiene varias dimensiones, el tiempo, tiene espesor”<sup>165</sup> es lo que dice Bachelard en consecuencia al *golpe de estado epistemológico* —como lo denomina Pierre Bourdieu, en *El oficio de sociólogo*<sup>166</sup>— que causó Albert Einstein con la publicación de la Teoría de la relatividad en 1905, en donde propone que además de la latitud, la longitud y la profundidad, el tiempo es la cuarta dimensión espacial, definiendo así el fenómeno de una entidad geométrica en la que tienen lugar todos los eventos

---

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 54

<sup>164</sup> Gaston Bachelard, *La dialéctica de la duración*, Madrid, Ed. Villalvar, 1978, p. 98

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 111

<sup>166</sup> *Vid.*, “La ruptura” en *El oficio de sociólogo*, Pierre, Bourdieu México, Ed. Siglo XXI, 2007.

físicos, y que considera de forma unívoca la localización espaciotemporal a través del concepto: *espacio-tiempo*. También como consecuencia al principio de incertidumbre [o indeterminación] de Heisenberg, Bachelard apostó por reconocer una racionalidad amplia e histórica:

La historia es la autoalteración de la sociedad, una alteración cuyas formas mismas son cada vez la creación de la sociedad considerada [...] La historia es autodespliegue de la sociedad a través del tiempo; pero este tiempo, es en sus características esenciales, una creación de la sociedad, simultáneamente un tiempo *histórico* y, además, en cada caso particular, *el* tiempo de esta sociedad particular con su tiempo particular, sus articulaciones significativas, sus anclajes, sus proyectos y promesas<sup>167</sup>.

El lenguaje como el intento de atrapar el tiempo a través de la narración tiene implícita la apropiación que el ser hace del mundo, denominar tiempo al devenir y espacio al depósito de los fenómenos sociales es un acto simbólico. El tiempo es inseparable del ser, por tanto Castoriadis admite que hay un tiempo en general, reconociendo la existencia de diversas categorías sobre el tiempo; el tiempo para nosotros que parte de la subjetividad, y el tiempo en el mundo, o del mundo. El *ser-ahí* como multiplicidad de sujetos hace del tiempo una multiplicidad de tiempos; en la cual el tiempo objetivo tiene el propósito de organizar la vida. Como fenómenos coexistentes la objetividad y la subjetividad del tiempo no son sucesos aislados, sino interdependientes, aún cuando la filosofía y la ciencia se han empeñado en distanciarlos; “ambas visiones se desentienden de que hay un sujeto y de que todo mundo es un mundo para un sujeto, así como no podría haber sujeto y un mundo para ese sujeto sin un mundo que se preste a la existencia de sujetos [...] y le permita conocer algo del mundo”<sup>168</sup>.

La discusión teórica sobre el tiempo entre el materialismo y el idealismo se resuelve en la dimensión socio-histórica del ser y del mundo, basando su estudio por un lado en la dimensión cosificada del tiempo la cual lo concibe a través de su esencia medible, y por el otro en el tiempo vivido en la experiencia del sujeto. La coexistencia de ambas percepciones sobre el tiempo aspira a un tiempo heterogéneo, pero conmensurable, puesto que cada sociedad crea para sí un tiempo imaginario; “el tiempo es en realidad la *distentio* (*es decir extensión o distención*) a través de la que vive el espíritu y que queda (en la memoria), que por lo tanto puede ser recordada.”<sup>169</sup>

---

<sup>167</sup>Cornelius Castoriadis, *Figuras de lo pensable (las encrucijadas del laberinto VI)*, Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 259-260

<sup>168</sup>Cornelius Castoriadis, *El mundo fragmentado*, Argentina, Ed. Caronte, 2008, p. 173

<sup>169</sup>*Ibid.*, p. 178 (Cursivas mías).

Percibimos el tiempo porque existe un cambio en el alma. El tiempo pertenece a cada sujeto, es una creación propia que va desde el interior para confrontarse con otros tiempos, y así configurar un tiempo general o histórico a través de un proceso de socialización que se construye en torno de la *psyché* individual de diversos mundos de vida. Tiempo y espacio son revestidos de significación en el curso de interiorización del tiempo instituido —socialmente—. Al no tener el mundo un sentido plano propio de él, el hombre en su calidad de actor social imprime una diversidad de interpretaciones en él, pues necesita construir el sentido propio de su vida. El despliegue del mundo hace patente la coexistencia de la alteridad en el mundo, sin alteridad no existe el Yo; “por cuanto la alteridad es un dimensión del ser, hay creación y destrucción de formas.”<sup>170</sup>

### **2.3 Más allá del diálogo, la superación del Yo a través de la alteridad.**

Aunque siempre ha sido prioridad para la filosofía, a través de la ontología saber qué es el ser y cómo se puede acceder a él, ninguna definición de éste puede ser considerada como absoluta, ni siquiera la idea kantiana que prioriza la razón del ente a partir de la sensibilidad y el entendimiento. En el transcurso histórico del conocimiento se han brindado elementos diversos sobre la esencia del ser; sin embargo, es imposible que una sola definición logre abarcar todos los elementos siquiera del individuo, más aún cuando todo individuo es un distinto de otro, la imposibilidad de agotar el conocimiento sobre *el ser-ahí* estriba en: 1 el tiempo, y 2. el número de individuos que han existido. La naturaleza del hombre impide que exista un concepto unívoco de él, pues aunque mediante el conocimiento de sus acciones podemos categorizar su comportamiento, “el hombre no siempre hace lo mismo, ni hace lo mismo de la misma manera.”<sup>171</sup> La variabilidad del ser impide que se le conozca a través de una sola disciplina, el estudio de lo social, deja de mostrarse a través de hechos<sup>172</sup> inanimados para adentrarse en el riesgo no sólo de la contingencia y la finitud, sino de la indeterminación. Y aunque Nicol señala que el hombre no necesita definición, admite que sin ésta la realidad se presentaría amorfa ante nuestros ojos, la razón ordena los fenómenos que contemplamos para traducirlos en historia, en una realidad cognoscible.

---

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 201

<sup>171</sup> Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, Cuarta reimpresión, 2003 p. 12

<sup>172</sup> El hombre a través de la técnica se ha enajenado de sí mismo, y su propio entendimiento a partir de haberse atendido a los hechos sin supuestos o preconcepciones como las concibe Gadamer, sin apriorismo, y sin especulaciones para encuadrar esquemáticamente la realidad en modelos abstractos que están lejos de comprender la naturaleza histórica de la realidad.

Nicol precisa que la existencia del individuo o del *ser-ahí* heideggeriano, es *individualidad* o sea única de entre el resto; la existencia del *ser-ahí* es diversa a su vez del resto de los entes. La individualidad del hombre quiere decir *relatividad*, puesto que es cambiante y poco uniforme; el ser es movimiento representado en el devenir que se encuentra encubierto por la expresión. Expresar es darse a conocer, dar al Otro algo de su individualidad. Ya sea que las denominemos Ciencias del Hombre o Ciencias Sociales, lo cierto es que la teoría social no debe desdeñar las variantes individuales del ser, y aunque puede parecer poco lo que nos dice Eduardo Nicol con lo *permanente es la forma del cambio*<sup>173</sup>. A la epistemología le corresponder indagar los factores que determinan el cambio en la acción de hombre, por tanto decir que el ser es único, sólo representa el inicio de la discusión.

Gianni Vattimo en *El fin de la modernidad*<sup>174</sup> hace una crítica sobre contraposición que existe —según él— entre la hermenéutica y la epistemología, mientras la primera se considera como un discurso en torno de otros entre sí inconmensurables a través de un lenguaje que unifica mundos de la vida con base en un acto de apropiación, la epistemología señala que todo discurso es conmensurable a otro pues la Verdad tiende a ser holística. Posteriormente señala que en el trabajo de Heidegger y Richard Rorty, la ontología-hermenéutica adquiere sentido en la consolidación de un estudio antropológico de la alteridad, una oportunidad para desmitificar el trabajo epistemológico que se ha realizado respecto al hombre desde la trascendentalidad kantiana hasta la conciencia del espíritu hegeliano, así como la posibilidad de disciplinar a la hermenéutica y a su magna de significaciones.

Mientras la individualidad nos hace similares a otros, lo relativo de ésta nos hace diferentes entre sí “individualidad y relatividad son apariencias del ser determinado, esto es, realidades a la vista. Las apariencias del hombre se distinguen de las otras porque el hombre las expresa.”<sup>175</sup> Pareciera que encontrar eso común de y entre los hombres nos guiará a descubrir su esencia; sin embargo, es un poco más complejo pues si bien la expresión hace posible que el hombre se relacione en comunidad, el dinamismo como figura de la esencia hace del hombre un hacedor de imprevistos, de relaciones variables e inconstantes.

---

<sup>173</sup> Eduardo Nicol, *La idea... op.cit.*, p.17

<sup>174</sup> Vid., “Hermenéutica y nihilismo” en *El fin de la modernidad*, Gianni Vattimo, Ed. Garzanti, Italia, 1999.

<sup>175</sup> Eduardo Nicol, *La idea... op.cit.*, p. 18

Cuando pensamos el mundo, nos pensamos con Otros, con un ajeno que nos confronta a través de la vivencia; vivir en este choque interminable nos hace conscientes y responsables de la diversidad, nos obliga a construir relaciones [sociales] éticas. Comunidad y comunicación comparten la raíz *munis* procedente del latín y que se refiere a aquel que cumple su cometido. El sentido de la expresión <<cumple su cometido>> cobra importancia en tanto que se cumple no para un beneficio propio, sino compartido, comunitario: “el cometido del hombre es expresar el ser.”<sup>176</sup> La comunicación se establece gracias al reconocimiento del Otro como un interlocutor, no digamos válido, pues no puede existir un interlocutor inválido, cuando se es interlocutor las relaciones humanas se enmarcan por algo más que la empatía: la solidaridad. La comunicación representa la oportunidad de dar al Otro y de tomar del Otro algo para enriquecer nuestro horizonte, el individuo sabe de su estado incompleto por lo que necesita del Otro para completarse y complementarse: es una relación de vitalidad.

El conocimiento filosófico y científico no agotará nunca el conocimiento de estas individualidades, pero constantemente seguirá siendo una inquietud intrínseca a la convivencia mientras el ser sea y se reconozca como un ente histórico. El dinamismo de la historia impedirá que haya una explicación sobre el hombre que agote su naturaleza; este dinamismo se puede definir como la capacidad de movimiento que se presenta entre los estilos vitales dentro de la comunidad y para uno mismo. En tanto que la expresión sea la responsable de la configuración social, la hermenéutica seguirá ofreciendo la comprensión del *no-yo* a través de la mismidad.

La identidad se yergue como una posibilidad de conocernos a partir del mundo del Otro. Martin Heidegger resuelve el problema de la identidad a través de la siguiente ecuación  $A=A$ , que muestra la igualdad de dos términos, es decir de dos entes, de dos individuos. Sin embargo, aclara que la expresión  $A$  es igual a  $A$ , no se debe entender como el resultado de una tautología; por el contrario, ha de observarse a partir de la fenomenología: *en sí mismo, para sí mismo, en sí mismo*, por tanto  $A$  es en sí misma lo mismo (sólo en relación con  $A$ ), no en relación con el Otro. La referencia “sí mismo” hace hincapié en la afirmación de uno, pues según Ricoeur, es “una expresión que marca más todavía una identidad”<sup>177</sup>, a este fenómeno lo denominamos mismidad, que da pie a la relación <<con>> el Otro, es una síntesis, un vínculo. Ahora bien, es preciso aclarar que “... lo mismo no es lo igual. En lo igual desaparece la disparidad. En lo mismo aparece la

---

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 20

<sup>177</sup> Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, México, Ed. Siglo XXI, 1996, p. XIII

disparidad”<sup>178</sup>, el Otro, es la muestra de la disparidad en el *Ereignis*<sup>179</sup> (apropiación) de la realidad. El Yo y el Otro, la identidad y la diferencia se encuentran en el discurso que los entreteje, y a su vez hace posible la conversación, que es el acto de compartirse<sup>180</sup>.

Dice Heidegger que el ser se encuentra encubierto por *lo ente*, ese ser tiene como característica fundamental el pensarse a sí mismo, una capacidad autoreflexiva. Al igual que Hegel, Heidegger piensa como fundamento del ser a la razón que es la responsable del distanciamiento con el Otro. En 1927 en *El ser y el tiempo*, Heidegger comienza con la deconstrucción ontológica encubierta por la epistemología, y que termina 1957 con la publicación de *Identidad y diferencia* cuando señala que el ser y el *ser-ahí*, se pertenecen mutuamente, no como el dominio sobre el Otro, sino como un acontecimiento de *transpropiación* que: “significa trabajar en la construcción de este ámbito oscilante en sí mismo.”<sup>181</sup> El *ser-ahí* crea su propia identidad, pues es capaz de pensarse a sí mismo, como finito no sólo en el sentido temporal, sino incompleto pues requiere del Otro para completar su existencia; un Otro ajeno a través del cual se conoce mientras más desconoce al Otro, en la negación de éste, afirma su identidad. Así el lenguaje al ser el testigo de la naturaleza expresiva del ser presupone la apropiación de las palabras y del discurso del Otro, la comunicación es la mediación de esta relación.

La relación del Otro y el Yo es dialéctica, pues nada puede ser diferente si no lo es en función de otra cosa. El Otro no es un contrario, es sólo algo *diferente* a través de lo que reconocemos: nuestra composición psíquica y social. La identidad entonces es la afirmación de uno mismo, y nos permite observar que si bien el Otro no es contrario, tampoco nos es idéntico. El devenir es la verdad del ser, se es y no se es de manera simultánea; “lo primordialmente verdadero [es] en el uno el otro, en el otro contenido en el uno”<sup>182</sup>, la existencia tiene como fundamento el movimiento. Lo idéntico y lo diverso configuran todos los procesos de vida social. La identidad y la diferencia conforman la unidad de lo real, pero pese a que conforman una unidad, la relación se

---

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 105

<sup>179</sup> Es el acontecimiento donde se hace propio, que se trata de experimentar la apropiación la que el hombre y el ser se *transpropian* recíprocamente.

<sup>180</sup> El <se> reflexivo designa la alusión de uno mismo, empleado en el uso comparativo que se vincula con lo diverso.

<sup>181</sup> Martin Heidegger, *Identidad y diferencia*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1988, p. 89

<sup>182</sup> Ángel Gabilondo, *La vuelta del otro. Diferencia, identidad y alteridad*, Madrid, Ed. Trotta, p. 39

caracteriza por la tensión de la contingencia. La *ipseidad*<sup>183</sup> (sí mismo) aunque no implica la alteridad no se puede pensar una sin la mismidad, mientras que la primera contempla el Yo egoísta, la otra vela por la alteridad; “en el fondo, el descubrimiento de la alteridad no es otra cosa que el descubrimiento y la asunción de una herida de los límites del yo... indispensable sin embargo para su identidad.”<sup>184</sup>

La identidad permite la identificación, el distanciamiento de uno mismo a partir de lo ajeno. Recordemos que tener conciencia de algo significa ser partícipes de la exterioridad. Mismidad hace referencia a lo único, lo cercano, la mismidad es la identidad, el *ser-ahí* se caracteriza por un cuerpo, ese que lo hace común al resto; y a su vez de forma complementaria, la psique y sus pensamientos hacen del *ser-ahí* un ente único respecto de otros, para darle significación al otro se realiza una proyección que aligere la perturbación que provoca el otro. El Otro no nos pertenece, pero la resonancia de sus acciones hace de la cotidianidad el resultado de la intervención de diversas subjetividades; la vida social no es el traslado mecánico de vivencias o significados, sino la apropiación de la idea del mundo del Otro; “la afirmación del ser implica la negación, en la afirmación del no-ser”<sup>185</sup>, el yo implica al *no-ser*, así se construye la alteridad.

Si el Otro es experiencia como dice Levinas ¿Qué es el Otro en la experiencia? Erróneo sería considerar que el Otro sólo es aquel ente lejano a nosotros, el marginado, el purépecha, otomí, maya o rarámuri, el Otro es también nuestro allegado, el Otro está tan fuera de nosotros mismos, que la familia es también parte del territorio de lo desconocido que pretende comprender el ser. Levinas como parte de la tradición fenomenológica, no sólo es detractor<sup>186</sup> en ciertos aspectos de Husserl sino también de Heidegger, propone ir del plano ontológico por el cual nos condujo Heidegger hacia el plano ético, fundado en “la alteridad que exige para su constitución un sujeto independiente y feliz cuestionado por el hambre del Otro: un sujeto que sea capaz de sentir la

---

<sup>183</sup> El fenómeno de la ipseidad se entiende como el contrapunto de la mismidad. Jean-Paul Sartre en su obra *el ser y la nada*, la concibe como: “la relación entre el para sí y el posible que él es [...] El posible es aquello de que está falto el Para-sí *para ser sí mismo*”. Argentina, Ed. Losada. 2004, pp. 164-165.

<sup>184</sup> Jean Guillaumin en *El otro en la trama intersubjetiva*, Leticia Glocer Fiorini (compiladora), Argentina, Ed. Asociación Psicoanalítica Argentina, 2004, p. 32

<sup>185</sup> Eduardo Nicol, *La idea... op.cit.*, p. 19

<sup>186</sup> El *ser para la muerte* de Heidegger, Levinas lo transforma en *el ser contra la muerte*; pues aunque el hombre ha cobrado razón de su contingencia y soledad, se pone la fuerza opuesta que le permite al hombre liberarse de temores a inhumanidades: la esperanza.

vergüenza por la arbitrariedad de su libertad.”<sup>187</sup> En la obra de Emmanuel Levinas el Otro es la humanidad que aparece para imponerse y que reclama: justicia. La subjetividad y la totalidad se funden en una generosidad que se fundamenta en la constante interpelación del Otro. Levinas no habla de la alteridad como lo hizo Husserl, Levinas observa en el Otro una trascendencia a toda razón, incluso transforma la idea del Yo y del Otro señalando que éste último es el que va hacia el Yo, se deja de hablar de un Yo dinámico, para transformarlo en un ente pasivo. Aunque reconozco que es un aporte fundamental para la ética discursiva, se es Yo y se es Otro de manera simultánea en la vida cotidiana, en el sentido *ana-dia*-lectico que le brinda Enrique Dussel, para referirse a un método que parte del Otro como un ser libre, más allá del sistema de la totalidad, y que se transforma confiado en un relación dialógica.

Al vivir las atrocidades de la guerra, Levinas ve en la filosofía la oportunidad comenzar un movimiento que reivindique el comportamiento del género humano ¿Por qué mirar al Otro y reconocerlo? Por la tiranía del Yo. Levinas critica de manera precisa que la filosofía existencial ha realizado un culto sinrazón a la libertad, y esto ha sido fundamental para que en el nombre de la subjetividad se realice un exterminio de toda alteridad, “la relación del cara a cara consiste fundamentalmente en sentir vergüenza de su libertad de sujeto, en sentirse arbitrario e injusto.”<sup>188</sup> Es así que la propuesta de Levinas, se vincula con la expresión a través del lenguaje y por ende con la comunicación, ya que el lenguaje se vincula estrechamente con la persuasión en donde el Yo siempre minimiza la alteridad; el lenguaje “es esencialmente no-violento”<sup>189</sup> es “la relación privilegiada del yo con el otro, capaz de mantener la alteridad sin introducirla o reducirla en el Mismo.”<sup>190</sup> El Yo, pese a que en la filosofía occidental está considerado como un actor a razón de ser un ente que altera su propia existencia, el cual para cobrar identidad necesita ordenar sus impresiones sobre los acontecimientos de lo que contempla como parte de la realidad. La contingencia que he mencionado antes, no sólo es un producto de la acción, se convierte también en hacedora de la identidad de todo individuo, “el Yo no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar identidad su identidad a través de todo lo que acontece.”<sup>191</sup>

---

<sup>187</sup> Emmanuel Levinas, *Totalidad e op. cit.*, p. 27

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 31

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 38

<sup>190</sup> *Ídem.*

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 60

El Yo aspira a que el Otro se reduzca a una representación de sí mismo externa a él, lo cual implica la posesión del Otro, o la posibilidad de hacerlo. Poseer al Otro traería como consecuencia la suspensión de la alteridad, pues significa asegurar el conocimiento del Otro en tanto que se constituiría como una modalidad de lo mismo. La alteridad no debe entenderse como el revés de la identidad, sino como la antecesora del Yo egoísta, un Otro ilimitado y fuera del absoluto entendimiento del Yo. El Otro y el Yo como entes independientes, pero que comparten una esencia expresiva. Coexisten a través del lenguaje, se comparten a partir del discurso. La esencia de éste es la oportunidad de reconocerse en las palabras del Otro, el cuestionarse que experimenta el Yo a través de las palabras del Otro lleva por nombre Ética, que es la crítica a nuestro saber. Un saber que se tiñe de libertad pues no reduce al Otro en la mismidad; el ser es una apelación para la subjetividad.

Levinas ve en la Ética la oportunidad de comprender la dinámica que entabla el Yo<sup>192</sup>, con la alteridad, extraerla de la dominación que nos ha mostrado la historia. Examinar la Ética desde la teoría social resulta hoy indispensable, no hay nada fuera de la Ética que no sea resuelto en la intersubjetividad, así como no hay nada en la intersubjetividad que se resuelva fuera de la comunicación y el diálogo. Por tanto la reconfiguración de las relaciones sociales será el resultado de la superación del Yo. Propone un camino que trasciende a la moral y a la tolerancia, pues nos hace responsables de forma copartícipe de la identidad del Otro, y de las proyecciones que el Yo deposita en el Otro para apoderarse de él. La sociedad es el resultado del *cara a cara*, de la confrontación del Otro a través de su vivencia, de su expresión. El Otro no es sólo un conjunto de cualidades ordenadas en una imagen, el *cara a cara* habla de la inmediatez de la interpelación, el discurso es la sinopsis que abarca ambas entidades. En palabras de Levinas “La vida de la expresión consiste en deshacer la forma en la que el ente, que se expone como tema, se disimula por ella misma. El rostro habla.”<sup>193</sup> En la lógica de Levinas la Ética es el reconocimiento que no se limita a contemplar la exigencia del rostro extraño, significa dar, es el terreno de la generosidad, y sé es generoso cuando se vuelve al mundo común a través de las palabras: la educación.

---

<sup>192</sup>Dice Levinas que ninguna forma la comprensión del ser en general puede dominar la relación con el Otro. Véase *Totalidad e Infinito*, “la metafísica precede a la ontología”, p. 71

<sup>193</sup>Emmanuel Levinas, *Totalidad.... op. cit.*, p. 89

Paul Ricoeur precisa, que si bien el lenguaje puede ser considerado como un objeto —de estudio—, es en la vida cotidiana, una mediación en tres sentidos; primero, una mediación del hombre con el mundo, el lenguaje es por medio de lo que:

...expresamos la realidad, aquello que nos permite representárnosla, en una palabra, aquello mediante lo que tenemos un mundo. El lenguaje es, asimismo una mediación entre un hombre y otro. En la medida en que nos referimos conjuntamente a las mismas cosas, nos construimos como una comunidad lingüística, como un <<nosotros>>. El diálogo es, como hemos dicho, en tanto que juego de preguntas y de respuestas, la última mediación entre una persona y otra. Finalmente el lenguaje es una mediación de uno consigo mismo. Hablar es el acto mediante el que el lenguaje se desborda como signo para acceder al mundo, a otro o a uno mismo.<sup>194</sup>

Para Ricoeur lo anterior se puede resumir en tres dimensiones del lenguaje; la dimensión ontológica, de referencia al mundo; la dimensión psicológica, de uno mismo con uno mismo y la dimensión moral. Expresar trae a cuenta el vínculo moral del hombre consigo mismo y con los otros, es una acción a partir de la cual se compromete, renovando de manera implícita el pacto social.

La verdad que tiene por esencia al discurso, es una relación original con el exterior, o sea una significación. La existencia del ser hace al hombre irreductiblemente hacedor de sentidos. El discurso es relación con la exterioridad; sin embargo, no todo discurso hace frente al rostro del Otro, ejemplo de esto es la propaganda, la demagogia, la publicidad, pues no procuran la libertad, sino que la corrompen, la violentan y la enajenan. El diálogo supone la pluralidad, implica no sólo el conocimiento de lo ajeno, sino el aprendizaje y la enseñanza; únicamente “el hombre me puede resultar absolutamente extraño.”<sup>195</sup> La libertad al igual que el lenguaje al ser común al hombre acrecienta la infinidad de posibilidades de su existencia, es a partir de la significación que se tematiza el mundo. Aquel que habla representa la alteridad, y aún cuando se habla de apropiaciones del mundo distintas entre sí, referirse al mundo es simbolizarlo, hacerlo común, no lo reproduce, nos lo vuelve a presentar. La alteridad y el Yo orientan el mundo, debido a que la significación es el resultado del devenir discursivo. En este entendido así como en el de C. Castoriadis, la sociedad es una significación, la razón no fue la única responsable de su consolidación, la palabra lo fue de igual forma, como el “origen de toda significación —de los

---

<sup>194</sup> Paul Ricoeur, *Historia y... op. cit.* p. 47.

<sup>195</sup> *Ibíd.*, p. 97

utensilios y de todas las obras humanas— porque, por ella, el sistema de referencias al cual remite toda significación recibe el principio de su mismo funcionamiento.”<sup>196</sup>

El nacimiento de la sociedad como la necesidad de establecer un orden que dicho sea de paso es parcial y fragmentario, primero atravesó por la psique de lo que aún no era un individuo, y posteriormente por la institución histórico-social de la psique de un ente, es decir por el individuo. El individuo se crea en contra de la psique que al no ser un lugar, no necesita de un ordenamiento pues no existe la contradicción. La socialización consiste en formar representaciones de la mismidad y la alteridad, el individuo es él al mismo tiempo que es Otro, la psique que abre y altera el mundo de los histórico-social a partir de su propia creatividad se apropia de eso que la historia dejó a su paso, la psique forma ideas de sí misma a través de la separación entre el Yo y el Otro; “la mónada psíquica equivale a una ruptura violenta, forzada por su <<relación>> con los demás, más exactamente por la invasión de los otros como ajenos, mediante la cual se constituye para el sujeto una <<realidad>>.”<sup>197</sup> El Otro es la ruptura de la mismidad del ser. La institución social del individuo le asegura a cada ente una identidad singular mediante la oposición a alguien. La identidad dejará de tener sentido sin el marco de lo social. La identidad es la responsable de excluir la alteridad. La psique se construye a sí misma de manera simultánea que plantea al Otro como el depositario de aquellas proyecciones que arrojamos porque nos causan displacer. El Otro es lo que el ser no es capaz de aceptar en sí mismo.

La sociedad en su forma histórico-social es verdaderamente singular, aunque no siempre original. Las instituciones sociales como producto de la psique creadora permiten al individuo cuestionarse la validez y la vigencia de estas formas o estructuras que organizan y limitan el magma de significaciones que resulta la vida o *clausula significativa* como la denomina Castoriadis. Para conocer al Otro es necesario ver más allá de la *clausula significativa* de nuestra sociedad.

Ya no dividimos el mundo humano entre *nosotros* y *ellos* —nosotros: los únicos verdaderos seres humanos; los otros: salvajes, bárbaros, paganos, y así sucesivamente—. Ya no consideramos nuestra propia institución de la sociedad como la única buena, razonable, verdaderamente humana, y las instituciones de los otros como curiosidades, aberraciones [...] Dejemos de considerar, además, nuestra representación del mundo como la única llena de sentido. Sin abandonar necesariamente nuestras instituciones<sup>198</sup>

---

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 121

<sup>197</sup> Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria... op. cit.*, p. 222

<sup>198</sup> Cornelius Castoriadis, *Figuras de lo pensable... op. cit.* p. 264

El cuestionamiento hacia el Otro parte de una crítica a la apropiación del lenguaje que cada sociedad realizó. Esto implica un cuestionamiento hacia la institución que nos hizo ser lo que conocemos, pues el lenguaje constituye también nuestra forma de pensar, y los límites de nuestro entendimiento. Levinas piensa que el Yo debe ir en contra de su egoísmo, Castoriadis dice que la psique debe reconocer la existencia de los Otros para subordinar sus deseos renunciando a su egoísmo. La sociedad brinda sentido a la psique egoísta, la confrontación del Yo reconoce que es sólo una consecuencia de la imaginación en el magma de significaciones y “comprender que nada de nuestro idioma puede considerarse universal.”<sup>199</sup> La hermenéutica y la fenomenología abrieron paso hacia una concepción del hombre finita, es decir: consciente de su historicidad. El pensamiento de Heidegger dice Vattimo se caracteriza por conservar un dejo nihilista, esto porque el nihilismo significó para Nietzsche: “la situación en la cual el hombre reconoce explícitamente la ausencia de fundamento como elemento constitutivo de su condición”<sup>200</sup>, en esta lógica el fundamento de la vida, es la ausencia de éste.

Paul Ricoeur en su obra *Caminos del reconocimiento*, al meditar sobre la ipseidad lo hace a través de lo que él denominó “La fenomenología del hombre capaz”, que plantea la significación de la capacidad creativa del hombre. En primera instancia al igual que Levinas, Kant, Husserl y Heidegger, Ricoeur sostiene que el individuo es un actor. Ricoeur hace énfasis en la brecha que los filósofos modernos marcaron respecto de la filosofía clásica griega, pues pese al cuestionamiento del ser propiamente hecho entre los años 500 y 300 a. C. , Kant y Descartes a partir del desdoblamiento entre la razón pura y la razón práctica, así como del cogito cartesiano — respectivamente—, introdujeron la inflexión sobre el reconocimiento. La inflexión donde la ipseidad no puede ser ni con afán de hacerla asequible entendida como aceptación de uno mismo, o identidad, pues ambas implican el reconocimiento del Otro, podríamos decir que la ipseidad se refiere a la reflexión que el individuo hace en sí mismo, para sí mismo de sí mismo, es decir se conoce.

Reconocer al hombre como un ente capaz de entender que a partir de algunas aseveraciones lingüísticas tales como “yo creo” o “yo puedo” el hombre logra identificar lo que pertenece a la

---

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 272

<sup>200</sup> “la situazione in cui l’uomo riconosce esplicitamente l’assenza di fondamento come costitutiva della sua condizione” . Gianni Vattimo, *La fine della modernità*. Italia, Ed. Garzanti, 1999, p. 126

familia del saber y de la sospecha en una dialéctica del reconocimiento-atestación<sup>201</sup>. “Esta prioridad reconocida al ‘puedo hablar’, ‘puedo decir’, se justifica doblemente: en primer lugar, los sujetos actuantes [...] Dicen su nombre cuando se dan a conocer; se interpelan a sí mismos cuando desapruaban su acción.”<sup>202</sup> El individuo contiene su ser como potencia y la manifiesta en su capacidad de acción. Ricoeur reconoce la importancia de la pragmática al citar una máxima de J. L. Austin: *hablar es hacer cosas con las palabras*, hablar, designar, simbolizar es el resultado de un complejo proceso de abstracción que la mente realiza para aprehender la realidad. Esto es una acción no sólo en el sentido predicativo: comunicar es actuar. Comunicar en su sentido más laxo se refiere al acto de pronunciar palabras, es una interpelación hacia el Otro a causa de que la palabra está siempre dirigida hacia él.

La identidad también es narrativa. Es una representación de la acción que entraña el problema de la dimensión temporal que nos obliga a tener presente que el enunciador y el agente —como los denomina Ricoeur— o más bien las subjetividades tienen una historia que construye una narración de vida. La narración establece una dialéctica entre la identidad *ipse* y la identidad *idem*, de modo que la mismidad no se entiende sin la auto-reflexión, “Una historia de vida se mezcla con la de otros”<sup>203</sup>, la relación entre ipseidad y mismidad es frágil, pende del hilo del *quién*, un quién que se constituye en la cultura que nos interpela jurídica y moralmente. Ricoeur contemporáneo de Levinas se dio a la tarea de establecer el vínculo entre dicha fragilidad y la Ética. Levinas hace al sujeto responsable de su historia cuestionándose a sí mismo sobre el presente, el hombre es capaz de violentar al Otro en pos de su razón, se designa capaz de coartar la libertad del Otro, la pretensión entonces es censurar los efectos nocivos de la acción egoísta del Yo.

La intersubjetividad implica el reconocimiento recíproco de la comunidad. La “alteridad del otro, como cualquier otra alteridad, se constituye en (*in*) mí y a partir de (*aus*) mí; pero el extraño es constituido como *ego* para sí mismo precisamente como otro. El extraño es un sujeto de experiencia con igual razón que yo, sujeto capaz de percibirme a mí mismo como perteneciente al mundo de su experiencia”<sup>204</sup>, pero aclara que la disimetría presente en la relación de dos individuos es insuperable, no hay manera de que a través de la experiencia propia acceda por completo al

---

<sup>201</sup>El concepto de atestación Ricoeur lo arraiga en *Sí mismo como otro*, y con él hace referencia al fenómeno de caracterizar de una manera conceptual los decretos sobre las capacidades del individuo, expresa creencia, por lo cual es una forma débil de un saber teórico.

<sup>202</sup> Paul Ricoeur, *Caminos del... op. cit.*, pp. 126

<sup>203</sup> *Ibíd.*, p. 136

<sup>204</sup> *Ibíd.*, p. 199

sentido del Otro, y aunque éste no sea un desconocido, se presenta como otro Yo. Reproducir la vivencia del Otro está fuera de las posibilidades del hombre capaz, el lenguaje es la mediación del Yo con su *alter ego*, apela a la justicia.

La implicación socio-histórica que Ricoeur da de la constitución de la identidad se muestra a partir de: a) la memoria y b) la promesa. Ambas son capacidades intrínsecas al hombre y se presentan a partir del ahora: “ahora me acuerdo, ahora prometo”<sup>205</sup>; ubicándose en los valores constitutivos de la identidad: mismidad e ipseidad. Mientras que con la memoria se acentúa la mismidad, la promesa nutre a la ipseidad. Memoria y promesa se enfrentan al olvido. Recordar es no olvidar, mientras que prometer es sostener la palabra. Para Ricoeur recordar es el retorno a sí mismo, y como únicamente es la designación de la mente sobre una imagen existida, el pasado cobra sentido en dos direcciones: lo que ya no es, y lo que fue. El presente confronta al recuerdo. Recordar el pasado es un ejercicio de la imaginación, es luchar contra la destrucción de las huellas del pasado, una vez que el recuerdo se olvida no hay vuelta atrás, el olvido es el predador de tiempo.

J. Locke observa en la conciencia la distinción entre el hombre y los animales, tener conciencia para él significa la posibilidad de construirse al reconocer que la identidad tiene un carácter de temporalidad y se añade que lo diverso es lo exterior, esa es la característica de la pluralidad del hombre que hace a la sociedad. El olvido significa entonces: reconocer el carácter contingente de la acción, toda acción es finita, formará parte del pasado, se proyecta desde el presente y se disuelve en la destrucción de toda huella en el curso temporal, para la memoria olvidar es casi imposible, mientras no se olvide un recuerdo permanecerá disponible. Ricoeur mismo reconoce que la memoria y la promesa están inmersas en la dialéctica entre *identidad ídem* e *identidad ipse*, de manera que no se presentan en la realidad de una forma excluyente, ninguna está desvinculada del Otro, se recuerda una vivencia con otros, un hombre recuerda a partir de lo que el Otro dejó en su ipseidad; de la misma manera no sólo me prometo a mí, sino al Otro, la promesa abre la puerta a la expectativa, a una responsabilidad que dejó la palabra enunciada y que le hizo común al Otro.

En la promesa el sí se compromete de manera efectiva, “prometer presupone poder decir, poder actuar sobre el mundo [...] poder imputarse a sí mismo el origen de sus actos”<sup>206</sup>, la promesa contempla por una parte la dimensión lingüística del: “yo puedo”, “yo prometo” y “yo daré”, y

---

<sup>205</sup> *Ibíd.*, p. 145 Mientras la memoria va hacia el pasado y es retrospectiva, la promesa va hacia el futuro siendo prospectiva.

<sup>206</sup> *Ibíd.*, p. 165

como consecuencia: el carácter moral de la promesa, por tanto dice Nietzsche que aquel que promete no compromete emociones, pasiones o sentimientos, la promesa se limita a dar o a hacer, la negatividad en la promesa es la posibilidad de romper la palabra dicha, que significa no poder hacer, no poder dar, por eso dice Ricoeur que es mejor no presumir estas capacidades —memoria y promesa—, es bueno no prometer demasiado y nos exhorta a debatir las promesas de la modernidad, a las que se ha apegado la cultura occidental por largo tiempo dando a conocer sus ambiciones y sueños, tema al que nos referiremos más adelante.

Lejano del trascendentalismo kantiano, Xavier Zubiri aclara el porqué los seres humanos somos diversos, mas no distintos. Mientras que el perro del gato es distinto e incluso el hombre del perro y de la piedra es distintito, el hombre del hombre es diverso. Pues cada miembro tiene una diversidad individual que lo distingue entre sí. La individualidad tiene el carácter de realidad; “toda realidad es por *sí misma*, y no solamente en *sí misma*, constitutivamente individual.”<sup>207</sup> La individualidad según Zubiri tiene tres caracteres que la conforman: 1) la individualidad es más que singularidad en tanto que cada individuo lo es *a su modo*; 2) los individuos son realidades y la realidad constituye a los individuos, a través de la *suidad* podemos decir que los hombres son *su* realidad y no de la otra cosa; y finalmente 3) la diversidad como individualidad diferencial, aún formando parte de la misma especie nos distingue la edad, la apariencia física o apropiaciones de la realidad; el hombre puede ser diverso de sí mismo en el curso de su vida.

Decir que las personas son *a su modo* significa que son formas de realidad diversas. Pero ¿Diversas respecto a qué? A otra forma del Yo. Zubiri pretende diluir la brecha entre el Yo absoluto [kantiano] y el <<yo>> empírico, pues considera un serio error de la filosofía occidental ver al Yo como un ente central a través del cual se examina lo que se encuentra fuera de él, incluso el Otro. El Yo está puesto en la realidad como otro elemento de ésta, el <<yo>> empírico y el Otro (el tú, y él) pertenecen también al orden trascendental. El Otro no es otro del yo, sino una *dimensión*<sup>208</sup> diversa del Yo, es decir se es diversamente individual en el propio Yo. “Esta diferencia trascendental no es monádica, porque <<yo, tú, él>> no son tres Yos sino que son la manera como el Yo lo es

---

<sup>207</sup>Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Madrid, Ed. Alianza, 2006, pp. 20-21

<sup>208</sup>La dimensión Zubiri la entiende a través de la *co-determinación* que hace comprensible el acto de afectación entre individuos; el <yo> es afectado por el <tú> o el <él> en esta relación ninguno pierde su carácter absoluto, es decir que reconocen simultáneamente que tienen un modo específico de existencia. El hecho de que Zubiri coloque al <tú/él> en mismo nivel del yo, nos impide ver al otro como una exterioridad, esto tiene implícito un sentido ético.

respectivamente a otros.”<sup>209</sup> El yo y el tú configuran la primera dimensión del Yo absoluto: la dimensión individual y social son formas de ser diversas entre sí, que perfilan la especificidad con respecto del resto de las especies vivas en la mundo.

La co-determinación a la que Zubiri hace referencia, es posible porque el individuo se expresa. El rostro del Otro [o del tú] complementa el lenguaje a través del habla, “el lenguaje sólo es posible cuando la palabra renuncia precisamente a esa función de acto y entonces vuelve a su esencia de expresión.”<sup>210</sup> La *fusión de horizontes* de Gadamer cobra sentido cuando de manera espontánea lo que era ajeno se introduce en la conciencia, cuando no se desdeña la acción del Otro, sino que se comprende el motivo de su acción, cuando se es co-responsable del Otro y de la realidad que ambos construyen. El lenguaje no sólo es una economía de signos, sino la representación misma del sentido de la realidad. La significación es tan diversa como los mundos posibles donde habita el Otro; la significación es la huella de la intersubjetividad. La intersubjetividad no es una suma de subjetividades sino una comunidad que se expresa dialógicamente a través del discurso. La intersubjetividad es una comunidad ética, la cual hace posible la sociedad. Superar el Yo a través del diálogo es fundamental para construir consensos, el consenso sólo puede tener sentido cuando se plantean puntos de vista divergentes en una comunidad libre. En la medida en que reconozcamos nuestra responsabilidad para el Otro, estaremos dispuestos a compartir nuestros horizontes y construir relaciones intersubjetivas solidarias.

---

<sup>209</sup> Xavier Zubiri, *Tres dimensiones... op. cit.*, p. 31

<sup>210</sup> Emmanuel Levinas, *Totalidad... op. cit.*, p. 215

*Cada uno es como los demás porque es inconfundible con cualquiera*

**Eduardo Nicol**

*La totalidad o la realidad que se presenta como la verdad del mundo ético es el sí mismo de la persona; su existencia es el ser reconocido.*

**G.H. F. Hegel**

### 3. LA REALIDAD COMO PRODUCTO DE LA INTERPRETACIÓN

#### 3.1 *Seres en el mundo: la intersubjetividad*

En el presente capítulo se pasa de la dialéctica entre el Yo y el Otro a la intersubjetividad; explicaré a través de la fenomenología el planteamiento que Zubiri hace—entre líneas— sobre cómo es que la realidad determina la apropiación que los individuos hacen de ella para construir su identidad. La realidad material del mundo enmarca las formas simbólicas que una sociedad es capaz de darse. Es imposible conocer y objetivar el mundo fuera del lenguaje. La realidad objetiva del mundo forma parte de una relación dialéctica que tiene con la subjetividad de manera infalible; al finalizar el capítulo el lector encontrará, que la ética se transforma en acción y que su forma más concreta y cercana a la comunicación es el consenso.

La comunicación es un fenómeno fundamentalmente humano e inconmensurable. Hablar de comunicación significa hablar de relaciones entre personas que actúan de acuerdo con su propia subjetividad. Es posible decir que la comunicación trasciende al pensamiento porque comparte innumerables significaciones. El lenguaje se transforma en una acción donde está presente la noción de reciprocidad: “la intersubjetividad es el encuentro por parte del sujeto de otra conciencia que va constituyendo el mundo en su propia perspectiva.”<sup>211</sup> La intersubjetividad se encuentra enmarcada, pero no condicionada por el carácter temporal y espacial en el que se desarrolla el *mundo de la vida*. El encuentro cara-a-cara cobra importancia tras reconocer que no sólo el habla porta sentido, sino también los gestos, ademanes y posturas, saber que serán interpretadas es el ejercicio del cual habla Heidegger cuando señala que el *ser-ahí* es ontológicamente un ente hermenéutico. El Yo egoísta del cual habló Levinas, es consecuencia de la certeza del ego que estimó la modernidad; la noción de sujeto nace con autonomía y libertad. La comunicación es para el entendimiento, lo que la persuasión para la acción estratégica.

Se sabe, que la fenomenología se encuentra propensa a caer en el solipsismo cuando es el sujeto en el que se determina la objetividad de algo. Ante esta situación el idealismo presentó al *sujeto trascendental* que hace referencia al sujeto de manera general, como oposición al sujeto empírico y que se consolida de cierta forma en lo intersubjetivo. La realidad es entonces neutra —tal y como lo dice Pierre Bourdieu al referirse al objeto de estudio— la realidad se construye, no es ni objetiva ni

---

<sup>211</sup>Marta Rizo García, *et al.*, *Nosotros y los otros: la comunicación humana como fundamento de la vida social*, México, Ed. Los miércoles, 2009, p. 10.

subjetiva. La realidad es el resultado de la intersubjetividad en la cual se presentan dos cuestiones fundamentales: 1) el conocimiento objetivo válido para todos los sujetos; y 2) el reconocimiento de un sujeto a otros sujetos. La intersubjetividad es la relación de mi Yo con Otro(s) que a su vez pone en juego el límite de lo percibido a través de la experiencia, así como la posibilidad de que cualquier sujeto formule proposiciones intersubjetivamente “válidas”, lo objetivo requiere de una comunidad intersubjetiva que lo valide, puesto que otros sujetos pueden tener la misma experiencia, pero ninguno puede tener la experiencia de otro sujeto.

El reconocimiento del Yo que abordado en el capítulo precedente, cobra importancia porque sólo a través de él la intersubjetividad adquiere sentido. El individuo forma parte de lo diverso que conforma el terreno social, para Zubiri la intersubjetividad significa que los individuos se encuentran co-situados; y por ende conviven en una sociedad “fundada expresa y formalmente en la realidad.”<sup>212</sup> Aquí radica posiblemente la diferencia más fehaciente entre la especie humana y la animal, aunque parece que presentan *co-situaciones*, no existe la consolidación de sociedades animales porque su comportamiento está determinado por estímulos signitivos, siempre limitados: “El animal no trabaja intencionalmente sino *signitivamente*. Su comunicación de signos, por ejemplo no es lenguaje, para serlo le falta el carácter significativo”<sup>213</sup>, los animales no tienen sociedades, sino agrupaciones.

Jean-Paul Sartre habla también del fenómeno de la intersubjetividad, y aunque se refiere a la concepción del Otro como sujeto y objeto, hace hincapié en que al saberse observado el individuo cobra autoconciencia de que también es un objeto lo cual significa ser en cuanto referencia del Otro; “es él, el Otro, quien me define y define mi situación dentro del mundo desde su punto de vista, con lo cual transforma mi relación con los objetos.”<sup>214</sup> El aporte más importante de Sartre respecto de la intersubjetividad es lo que se refiere al cuerpo; de inicio el cuerpo es un ser-en-sí mismo es una estructura fisiológica, pero también conciencia afectiva que se constituye como un *ser-para-el-otro*, derivando en la conmoción del Otro. Que el Otro tenga una perspectiva del cuerpo propio habla de lo imposible que resulta que la identidad sea unilateral; por lo cual Jean-Paul Sartre contempla a la intersubjetividad como coexistencia de cuerpos, observa que la relación con el Otro entraña dos posibilidades; la primera, el conflicto; la segunda, la comunidad, ambas forman parte

---

<sup>212</sup>Xavier Zubiri, *Tres dimensiones... op. cit.*, p. 39

<sup>213</sup>*Ibid.*, p. 38

<sup>214</sup>Alfred Schütz, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2008, Segunda edición, p. 182

de la experiencia real del <<nosotros>>. La intersubjetividad para Sartre es “la pluralidad de sujetos que se captan simultánea y mutuamente como subjetividades.”<sup>215</sup> Conformar intersubjetividades se traduce en una acción común. Sin embargo, el <<nosotros>> no es una conciencia colectiva que puede incluso derivar en el argumento de la colectividad como una “masa”, puesto que la intersubjetividad es experimentada por una conciencia particular que se aleja y reflexiona respecto a sus actos y de las acciones de <<ellos>>.

Cada hombre es un hombre dado a los demás. El hombre nace entre los demás, y se construye a partir de otros horizontes; el individuo es un ser-en-el-mundo que lo comparte con Otros entes, y a los que descubre en la creación de su conciencia subjetiva, da cuenta de ellos puesto que entre sí son distintos. Considerarse a sí mismo como una posibilidad obliga al hombre a reconocer la pluralidad a partir de un conjunto de relaciones interdependientes. La convivencia es resultado de una institución intersubjetivamente validada, permitiendo que el Otro forme parte de la realidad del Yo, y viceversa. La convivencia depende de la alteridad, significa vivir con el Otro.

Max Scheler con la publicación de *El puesto del hombre en el cosmos*, construye la Teoría de la intersubjetividad, en ella establece cinco postulados; el primero, se refiere al impulso emocional que sin conciencia el hombre ejecuta; el segundo, observa la existencia psíquica de la vida instintiva con una orientación específica; al tercero, le corresponde la conducta bajo condicionamiento, se forman hábitos y actos imitativos; el cuarto postulado, hace referencia a la inteligencia práctica que le permite el individuo diferenciar y asimilar situaciones nuevas con su experiencia; finalmente en el quinto se consolida el carácter distinguible del hombre: el *logos*. Scheler concibe al *logos* como *razón*, que significa la facultad de pensar ideas, además de poder percibir intuitivamente esencias. Los primeros cuatro postulados dice Max Scheler no son propiamente de las personas, éstos los comparten con el resto de los animales; no obstante, a “diferencia del animal, el hombre puede también convertir en objeto sus propias experiencias, físicas y psíquicas. El animal oye y ve, pero sin saber *que* lo hace, y experimenta incluso *sus* impulsos, pero solo como atracciones y repulsiones que emanen de las cosas [...] el animal [...] no es dueño de sí mismo.”<sup>216</sup> La auto-reflexión del hombre consiste en la capacidad de ponerse por encima del mundo, es decir de hacer del mundo su objeto de estudio, incluso ponerse encima de sí mismo<sup>217</sup>, también como objeto. La controversia

---

<sup>215</sup> Jean-Paul Sartre, *El ser y la... op. cit.*, p. 562

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>217</sup> *Cf.* Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, España, Ed. Alba, p. 77.

inicia cuando se reconoce que el Otro, no es un objeto, sino el resultado de una diversidad, la persona no puede ser convertida en objeto, ni en un hecho de *facto*. El Yo está obligado a reconocer no sólo al Otro, sino al mundo.

La psicología se ha preocupado por el Yo como <<persona>><sup>218</sup>, un individuo con afecciones, experiencias, sensaciones y sentimientos que se albergan en la memoria y que se transforman eventualmente en actos. El acto como una manifestación de la conciencia individual se proyecta al exterior, no sólo se interpreta sino afecta la subjetividad del Otro. Sí bien es cierto que nunca se tendrá la experiencia de Otro, a través de un razonamiento por analogía se desarrolla cierto sobreentendimiento sobre lo que acontece en el horizonte del Otro; “los actos de otra Persona solo pueden ser captados co-efectuándolos, pre-efectuándolos y re-efectuándolos.”<sup>219</sup> *El mundo de la vida* de una persona, no es privado, es un mundo intersubjetivo, siempre común a Otros, se presenta como una actitud natural nacer en el mundo de Otros, una vida simultánea con Otros en donde el *alter ego* es tan capaz como el Yo de actuar y de pensar. Decir durante el diálogo que el Yo reconoce la validez discursiva del Otro es un ejercicio reflexivo no únicamente sobre su existencia, sino sobre el Otro, es un ejemplo de la negación del Otro siendo así la individualidad el resultado de la dialéctica. La actitud natural en la que nacemos se refiere al <<nosotros>>, el Yo aparece después de distanciarnos de nuestra experiencia cotidiana, el Yo es la presencia de la reflexión.

Max Scheler contemporáneo de E. Cassirer y a E. Husserl trabaja desde la antropología filosófica pues no concibe al hombre a partir de una idea unitaria que lo defina; más bien como un ente que además de haber experimentado un proceso evolutivo el cual hizo de la columna vertebral la estructura ósea fundamental para caminar de manera erecta y a su vez de ser parte fundamental en el desarrollo del cerebro. El hombre es un conjunto de fenómenos que se contraponen entre sí respecto a la conducta animal. El hombre no se conforma con la vida instintiva, pues se sabe responsable de sus impulsos por medio del *espíritu* —de la autoconciencia—. Éste ha de entenderse como la función cognoscitiva que distancia al hombre del resto de los animales, tener espíritu significa estar abierto a un mundo de objetos: “El animal no tiene <<objetos>>: vive estáticamente en su medio que por decirlo así lleva consigo allí donde va, como el caracol lleva incorporada su casa en forma de estructura, no es capaz de convertir este medio en objeto.”<sup>220</sup> El

---

<sup>218</sup>Scheler entiende por persona, el centro de actividad que es la manifestación del espíritu en el seno de las esferas del ser finito.

<sup>219</sup>Max Scheler, *El puesto... op. cit.*, p. 162

<sup>220</sup>*Ibíd.*, pp. 69-70

espíritu (la inteligencia, que no la razón) permite al hombre alejarse del medio y del mundo que habita para transformarlo. El hombre tiene autoconciencia por tanto la comunicación y la expresión como un objeto de estudio construido a partir de la psicología, la antropología, la historia, la lingüística y la filosofía constituyen un claro ejemplo de que sólo el hombre [como persona] puede construirse y construir no sólo su realidad en cuanto tal, sino en objeto de estudio. También habla Scheler del ascetismo como la sublimación de los impulsos: la contención de éstos muestra que el hombre es un ente con voluntad. Es pertinente recurrir al trabajo realizado M. Scheler, aunque Cassirer para 1928 (momento en que Scheler publicó *El puesto del hombre en el cosmos*) ya había publicado los dos primeros volúmenes de su obra *Filosofía de las Formas Simbólicas*. La antropología filosófica de Cassirer muestra la relación entre la estructura fisiológica y psíquica del hombre con el lenguaje, el arte, la ciencia, la religión.

El hombre no sólo percibe fenómenos externos, sino que también los objetiva a través de denominaciones lingüísticas tan necesarias e imprevistas como los estímulos sensitivos. Las denominaciones lingüísticas permiten que existan principios constitutivos de lo real. Entendiendo *real* como lo objetivamente “válido”. Este hecho supera la significación, se atraviesa por un momento de interpretación que desemboca en la designación y que pone de manifiesto el carácter simbólico de algo. Las formas simbólicas constituyen una red designativa es decir: “el pensamiento, en lugar de vérselas directamente con la realidad, elabore un sistema de signos y aprende a utilizar estos signos como ‘representaciones’ de los objetos.”<sup>221</sup> De manera que el individuo se apropia de un entramado de relaciones y conexiones que le *abren* el mundo. El pensamiento de lo simbólico se bifurcó, por un lado encontramos el pensamiento conceptual-abstracto que deriva en la lógica simbólica y en la matemática, mientras que por el otro se encuentran las configuraciones del lenguaje y mito que a su vez desembocan en la antropología y la lingüística; no obstante ambas son formas de representación.

El uso del lenguaje forma relaciones entre conceptos que cobran sentido cuando se confronta la subjetividad del individuo con la objetividad de lo real. Es decir cuando “el alma empieza verdaderamente a sentir que el lenguaje no es meramente un medio de comunicación para darse a entender mutuamente, sino un verdadero mundo que el espíritu tiene que colocar entre él mismo

---

<sup>221</sup>Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas. Vol. III Fenomenología del reconocimiento*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2003, Primera reimpresión, p. 61.

y los objetos en virtud de su propia fuerza.”<sup>222</sup> El lenguaje en la antropología filosófica no se encuentra subordinado a una función operativa. El lenguaje es una forma de vida que no puede agotar su explicación en un objeto, sino en contemplar la diversidad de cada individuo y por tanto intérprete. Es innegable el hecho de que aquello que conocemos como realidad es el resultado de la percepción; sin embargo, al ser una pluralidad disímil, se establecen convenciones que hacen vivible la realidad intersubjetiva, entonces ya no sólo es el resultado de la percepción sino de un acuerdo. La línea divisoria que existe entre la percepción subjetiva y la construcción intersubjetiva se difumina tal como sucede con las esferas de la vida, la vida “es todavía aquí una sola corriente continua del devenir, un fluir dinámico que en sí mismo se va dividiendo paulatinamente en olas.”<sup>223</sup> El lenguaje y la expresión nos revelan el mundo como experiencia viva. Las formas simbólicas parten y niegan la percepción primera de los fenómenos que se consideran reales; el devenir de la vida cotidiana no distingue entre la cosa y el Yo, diferenciar sólo es posible a través de la representación. El mundo es la totalidad de vivencias expresivas, el escenario de la expresión. La expresión es echar fuera el pensamiento. La relación entre alma y cuerpo es simbólica, es una unidad de coexistencia; “el alma es inherente al cuerpo; aquél es el sentido de la palabra y ésta es el sentido del cuerpo, la palabra es el ropaje del pensamiento, el cuerpo es la manifestación del alma”<sup>224</sup>; la expresión forma parte del todo espiritual.

Los movimientos corporales del Otro y sus gestos representan la expresión de su psique. El Otro adquiere un sentido referencial al individuo que lo observa, indispensable para la conformación del <<nosotros>>. El *ser-ahí* es el centro del Aquí, el cuerpo del otro está presente como el Allí<sup>225</sup>. La coexistencia es piedra angular de la intersubjetividad. En la vida cotidiana cada subjetividad es concebida como un centro de actividades dentro un espacio en el cual puede manipular los objetos que están a su alcance. Ser centros de actividades significa que toda realidad es subjetiva, que cada subjetividad tiene un alcance, un horizonte y que éstos se confrontan en el mundo de la vida: la realidad. Lo real es lo que se encuentra en relación a nosotros, nuestras acciones están vinculadas con el espacio-tiempo que tiene la existencia en el paso de la historia. Cada acción antes de ser concretada entraña un sentido que el hombre otorgó a las experiencias<sup>226</sup> de su propia vida. El sentido no sólo es lo inherente a la existencia humana sino el resultado de una interpretación sobre

---

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 67

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 91

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 124

<sup>225</sup> *Vid.*, Alfred Schütz, *El problema de... op. cit.*, p. 188

<sup>226</sup> Para Schütz las experiencias conforman el comportamiento.

el pasado, es una actitud reflexiva y activa. Alfred Schütz identifica a los pensamientos<sup>227</sup> con lo que él llama acciones mentales —o actos—, y las diferencia de la ejecución de éstas —acciones—, mientras que las primeras son revocables, las segundas no, aquí radica la responsabilidad que el hombre tiene al elegir de entre varias posibilidades, para desdeñar otras.

Las acciones sociales son las únicas experiencias en la vida animada que presentan comunicación. Su explicación no se agota en la transmisión de información, decir algo manifiesta y encubre algo del ser. Apropiarnos de lo que el Otro dice es una posibilidad que brinda la fusión de horizontes; “yo y el Otro, experimentamos el proceso en curso de la comunicación en un presente vívido.”<sup>228</sup> La suma del Otro y el Yo hace del <<nosotros>> un plano simultáneo. La intersubjetividad es el resultado del cara-a-cara, una totalidad dicotómica e indivisible, la estructura básica del mundo. El lenguaje forma parte del ejecutar intersubjetivo, también es aquello de lo que depende el individuo para entenderse con sus semejantes. Alfred Schütz distingue que el lenguaje cotidiano es el resultado de la mediación entre el lenguaje concreto formado por sonidos, palabras y expresiones, y entre el lenguaje abstracto que es proposicional y racional. No puede existir una línea que divida de tal forma el fenómeno del lenguaje; ya que el lenguaje concreto es también el lenguaje abstracto. La expresión de emociones puede hacer uso ordenado de fonemas para conformar palabras por tanto es proposicional, con el lenguaje coexiste la razón.

Fuera del mundo de la vida no existe comunicación entre los individuos. El devenir del mundo cotidiano es sociocultural, en el que la intersubjetividad y las relaciones simbólicas se originan. El conocimiento inmediato que se deriva del conocimiento dado por la experiencia conforma una parte de mi interpretación del mundo. La intersubjetividad está en cierta medida marcada por la reciprocidad, dejar que el Otro actúe sobre mí, y actuar sobre su subjetividad da pie para el establecimiento de una acción comunicativa. La relación cara-a-cara es la posibilidad de experimentar al Otro a mi alcance. El encuentro cara-a-cara es el reflejo de nuestro yo lo mismo que una negación; habla de un presente que se vive y se comparte. La comunicación va siempre hacia un intérprete, comunicarnos es una actividad que se hace en conjunto, aquí la relevancia temporal-espacial del encuentro de subjetividades que de algún modo se sincronizan. El mundo de la vida establece cierto conocimiento de sentido común que entraña un orden social. La

---

<sup>227</sup> Más adelante Schütz cita los estudios de Kurt Goldstein que señalan que el pensamiento está conformado por una totalidad de procesos y experiencias que se producen cuando vamos a expresarnos, el pensamiento tiene la misma forma interior del habla, pues se vale de su estructura sintáctica y gramatical.

<sup>228</sup> Alfred Schütz, *El problema de... op. cit.*, p. 206

institucionalización de reglas, acuerdos y normas de las cuales el hombre suele desconocer la manera específica en la que operan; “la significación de un símbolo no consiste en captar su significación de una manera racional, sino en experimentarlo existencialmente en la intención simbólica como esa referencia única a algo trascendente que desaparece en el punto límite.”<sup>229</sup>

Pese a que Alfred Schütz criticó a la fenomenología por haberse empañado en ver al mundo como un orden ideal de referencias simbólicas (arte, religión, ciencia, política y filosofía), el filósofo y sociólogo austriaco contempla la comunicación en términos de eficacia y utilidad, negando con esto incluso de manera explícita que la capacidad simbólica es la génesis de la estructura social.<sup>230</sup> Mayor error comete Schütz al ubicar que mientras los signos están referidos a una situación intersubjetiva un símbolo queda con frecuencia fuera de la comunicación, la comunicación no es sólo un acto de habla, es compartir significados y referentes que dotan de identidad a la individualidad.

El conocimiento de la intersubjetividad consta de aprehender los procesos subjetivos que *re-crean* el sentido común configurando la vida cotidiana. Reconocer al Otro implica tener conciencia de que el mundo es una realidad múltiple que se nutre de las objetivaciones de lenguaje para dar orden y significación a la vida, “la vida cotidiana se me presenta además como un mundo intersubjetivo, un mundo que comparto con otros [...] Estoy solo en el mundo de mis sueños, pero sé que el mundo de la vida cotidiana es tan real para otros como lo es para mí. En realidad no puedo existir en la vida cotidiana sin interactuar y comunicarme continuamente con otros.”<sup>231</sup> La intersubjetividad trae a cuenta que por un lado nadie en la actualidad por experiencia propia aceptó el acuerdo que existe de aspectos como el tiempo en la vida cotidiana; por lo que la intersubjetividad no sólo es en referencia con el otro del *ahora*, sino el otro del pasado. La sociedad es un acuerdo vigente, válido y necesario. La vida cotidiana tiene verdades apodícticas como origen de la coexistencia.

El *ser-ahí* vive en un mundo, concebido por Heidegger como una estructura permeada por la cotidianidad. La relación existente entre el mundo y el *ser-ahí* es recíproca, dos entes que coexisten en el espacio. El *ser-en* el mundo del *ser-ahí* trae consigo inexorablemente la posibilidad de <<ser ante los ojos>> de Otro. Ser-*en* el mundo se refiere a un peculiaridad espiritual; mientras que la

---

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 296

<sup>230</sup> *Vid.*, inciso *b* del onceavo capítulo: “Símbolo, realidad y sociedad” ubicado en la tercera parte de *El problema de la realidad social*.

<sup>231</sup> Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2006, p. 38

espacialidad es algo corporal, “el mundo es un carácter mismo del ‘ser-ahí.”<sup>232</sup> Podemos entender el concepto mundo desde la fenomenología como la región que abarca una diversidad de entes, de facto es el lugar que habita el *ser-ahí*, pero también es el espacio de creación y de la manipulación de los seres-a-la mano. El mundo circundante el *mundo de la vida* es la oportunidad del andar con otros, significa compartir el entorno, tener cercanía, aunque también se tenga la capacidad de alejarse. Designar como tal al Otro encubre nuestra pertenencia a él; son los que están presentes día a día en lo inmediato y regular. “Todos son el otro y ninguno él mismo.”<sup>233</sup>

Que el *ser-ahí* comprenda el *aquí* a partir del *allí*, nos regresa al distanciamiento que no debe ser entendido como la magnitud de la distancia, sino como una capacidad psíquica que incluso permite al hombre conservar su libertad de pensamiento. El *allí*, le permite al actor social verse a través de su existencia en el mundo, verse en relación con otros y a su vez la relación de los Otros. El *mundo de la vida* para el individuo está dispuesto desde el cuerpo como el *aquí* y el *ahora*: “Mi ‘*aquí*’ es su ‘*allí*’.”<sup>234</sup> El *ser-ahí* es un ser espacial, no sólo contempla al mundo construye al mundo con una interpretación propia. El lenguaje más allá de ser considerado como una mediación es una apropiación de los fenómenos que discurren en el tiempo. El *ser-ahí* que se pregunta por el *quién* [que es un modo de existencia], hace referencia a un ente que se ve afectado porque la sola presencia del Otro que lo interpela, por una multiplicidad. La intersubjetividad entraña la destinación de la acción subjetiva que sabe al mundo suyo y compartido. La relación entre otros se posa delante de los ojos del *ser-ahí* para hacer frente a la par a eso que se denomina realidad. Este trabajo de investigación apuesta por reconciliar la noción de Otro como el resto de entes que se encuentran fuera del individuo con la idea de *ser entre ellos*, es decir a la igualdad del seres que viven en torno del mismo mundo material. El *quién* es cualquiera.

El *ser-ahí* es un ente intramundano para Heidegger en vista de que es un ser que comparte con Otros el espacio y el lenguaje que hace frente al mundo circundante. La relación de conflicto a la que Sartre se refería es parte de la confrontación, del encuentro de dos horizontes, tropezar con otros mundos es lo cotidiano; “el ‘ser uno para otro’, ‘uno contra otro’, ‘uno sin otro’, ‘el pasar de largo junto a otro’, el ‘no importarle nada uno a otro’ son modos posibles”<sup>235</sup> del *ser-ahí*. La intersubjetividad no es una muchedumbre desprendida de la reflexión. El *mundo de la vida* precede

---

<sup>232</sup> Martin Heidegger, *El ser y el... op.cit.*, p. 77

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 144

<sup>234</sup> Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción... op.cit.*, p. 39

<sup>235</sup> Martin Heidegger, *El ser y el...op.cit.*, p. 138

cualquier intención científica; es un horizonte concebido como una “totalidad indeterminada de las cosas existentes.”<sup>236</sup> El mundo que habita la intersubjetividad es uno y en él se encuentran los útiles del *ser-ahí*; es una condición ontológica para el encuentro del Otro, aunada a la significatividad del día a día.

El ajetreo de la vida cotidiana poco permite que el hombre se cuestione sobre las relaciones que establece con Otros, es paradójico que la misma capacidad simbólica y abstracta del pensamiento humano que nos distingue de otras especies animales haya derivado en la deshumanización del hombre, y aunque la relación entre individuos es incuestionable, se ha desplazado la noción de comunidad negando la naturaleza misma del hombre que más allá de la capacidad de instaurar un orden social, puede dialogar, por eso es preciso reflexionar sobre la apropiación que el individuo hace del mundo a través de las significaciones del lenguaje para construirlo.

### **3.2 El conocimiento de la realidad a través del lenguaje**

Hasta ahora me he concretado en observar a la fenomenología como una postura teórico-metodológica; sin embargo, en el análisis de la realidad cotidiana, la fenomenología se constituye como una exhortación a la praxis desde el momento en que reconocen que todo ser social crea y transforma la realidad en donde extiende su subjetividad. Siguiendo la tradición de E. Husserl y A. Schütz, Peter L. Berger y Thomas Luckmann quienes reinventan la sociología del conocimiento pues observan que la sociedad posee cierto carácter de facticidad objetiva y que está constituida por un conjunto de actividades subjetivas. Más allá del conocimiento científico o filosófico que cada individuo adquiere a lo largo de su existencia, el conocimiento de sentido común orienta el comportamiento práctico de todo actor social. Es posible tener conciencia de que el mundo es un entramado de realidades múltiples.

A través de la socialización, y especialmente del lenguaje el *ser-ahí* aprehende la realidad de una manera objetivada. Los objetos que se encuentran a su alcance han sido nombrados por Otros antes de que él estuviera presente; el lenguaje para Berger y Luckmann direcciona la vida en sociedad, siendo capaz de dotar a un artefacto de significado. El *mundo de la vida* cotidiana se halla pautado por una dimensión temporal y espacial de la situación cara-a-cara en la que la

---

<sup>236</sup>Javier Bengoa Ruíz de Azúa, *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Barcelona, Ed. Herder, 1992, p. 49.

experiencia se conjunta (intersubjetivamente), siendo susceptible de modificación en tanto que es inherente a ella la sutil contingencia del intercambio. Los objetos son producto de la expresividad humana, no sólo hablan de ellos mismos, sino también de quienes los crearon; la “realidad de la vida cotidiana no solo está llena de objetivaciones, sino que es posible únicamente por ellas.”<sup>237</sup> Los autores de *La construcción social de la realidad* coinciden con T. Hobbes, el lenguaje es el sistema de signos más importante de la humanidad.

El lenguaje aunado a ser parte fundamental de la experiencia expresiva del hombre es la forma objetiva de transmitir significados de una generación a otra. El lenguaje cristaliza la subjetividad en la vida cotidiana. Berger y Luckmann observan que el lenguaje simbólico es la abstracción más lejana del aquí y ahora, pese a que recupera elementos objetivamente *reales*. El lenguaje configura un cúmulo de conocimiento social que permite al individuo establecer comunidades; sin embargo, el *mundo de la vida* que observamos es más de lo que se puede percibir, “parece ser una zona de claridad detrás de la cual hay un trasfondo de sombras.”<sup>238</sup> Este trasfondo de sombras como lo denominan los autores es la razón fundamental por la cual es imposible considerar a la realidad como un *hecho*, pues persiste la contingencia que se escapa de todo orden. Las relaciones sociales se caracterizan por una apertura al mundo. El hombre a través de artefactos y/o herramientas logra adaptarse a un ambiente, se apropia del mundo físico y construye prácticamente una infinidad de realidades.<sup>239</sup>

La creación de identidades es indiscutiblemente una razón social. El desarrollo individual —y hasta biológico en la mayoría de los casos—es paralelo al desarrollo social; el mundo no se abre al hombre cuando éste nace<sup>240</sup>, sino cuando lo descubre en su forma objetivada a través del lenguaje. Las formas que cobra el conocimiento y la sociedad son resultado de una actividad humana. La habituación es una acción reiterada que implica una economía de esfuerzos, es un fenómeno individual por el que cada hombre atraviesa en el proceso de formación subjetiva. La institucionalización se comparte ya que es accesible para todos, entraña el control del

---

<sup>237</sup> Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción... op.cit.*, p. 51

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 61

<sup>239</sup> Cfr., “La sociedad como realidad objetiva” en *La construcción social de la realidad*, p. 67. En sentido estricto el hombre no posee <<una naturaleza>>, poseer quiere decir que el hombre se apropia de aquello que se encuentra en el mundo a través de un proceso simbólico y abstracto que dota a los objetos de cualidades significativas y útiles; el hombre es dueño de sí mismo sólo en tanto que es capaz de re-crearse.

<sup>240</sup> Dice Herbert Marcuse en *El hombre unidimensional* que “nombrar las <<cosas que están ausentes>> [...] es la introducción de un orden diferente de cosas en el establecido: <<el comienzo de un mundo>> [...] se ha materializado”. México, Ed. Ariel, 2004, Primera reimpresión, p. 98

comportamiento humano marcando pautas morales y jurídicas. La institucionalización es un principio social que se válida a través del tiempo, no obstante el mismo hombre que creó a la sociedad para aligerar la carga violenta de su estado natural es el único responsable de haber construido el mundo que habitamos y es él quien puede modificarlo. Las instituciones por supuesto mantienen el *statu quo*; al caer en cuenta el hombre que sus instituciones le resultan ajenas y poco correspondientes, precisa de reapropiarse del mundo y todo lo que hay en él; la “sociedad es una producto humano. La sociedad es una realidad objetiva. El hombre es un producto social.”<sup>241</sup>

La existencia de objetos y conceptos permanecerán en la sociedad a partir de la continuidad que brida compartir significados por medio del lenguaje de manera intersubjetiva, de tal modo que serán reconocibles y memorables sobre su contexto, la sedimentación es el cumulo de las experiencias compartidas. Por medio del lenguaje se objetiva la experiencia de la percepción, compartir la experiencia en el diálogo quiere decir que los lazos sociales prevalecerán, aún pese a estar sujetos a la transformación que entraña el individuo como un ser histórico. La institucionalización de la sociedad es posible en tanto que los individuos tienen conciencia del Otro y de lo que resulta de dicha fusión horizontal. Si bien es cierto que la conciencia individual es consecuencia del fenómeno social, lo es en dos direcciones, aquella que afirma y busca mantener el orden, o bien la que lo cuestiona; ambas se traducen en roles que el individuo adopta, éstos son representaciones del conocimiento que se adquiere sobre valores y actitudes presentes en la realidad, representar un rol es decidir quién se es.

Los roles y la división del trabajo permiten que la sociedad se organice, lo que implica un ordenamiento formal de experiencias subjetivas. Todas las acciones que el hombre realiza traen consigo un acervo biográfico de conocimiento. La intersubjetividad es la expresión de la coparticipación. Conversar con el Otro es adentrarnos en su mundo, aprender un idioma es apropiarnos de otra cosmovisión, hablar no sólo es hacer un uso adecuado de las palabras sino transmitir con ellas el sentido del espíritu simbólico. En el acervo subjetivo de conocimiento el acervo social no es una adquisición independiente, sino paralela; el acervo social no es únicamente la suma de la diversidad del conocimiento subjetivo, sino la relación cultural que de ella emerge.

---

<sup>241</sup>Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción... op.cit.*, p. 82

Berger y Luckmann señalan que: “todas las acciones sociales estarán institucionalizadas”<sup>242</sup>, pero es imposible. La sociedad tal como lo sostiene Cornelius Castoriadis en “Institución de la sociedad y Religión”, es un artificio que domestica al hombre, mas no elimina la posibilidad de su resistencia, de modo tal que una acción no siempre estará institucionalizada, aún a pesar de que muchas acciones contrarias al mantenimiento del *statu quo* lo sostengan. La vida es devenir, es también la *voluntad de poder*<sup>243</sup> que enunció Nietzsche, es un impulso, es el deseo de una posibilidad por conquistar lo que no se tiene así como de conservar y aumentar aquello que ya se posee. El hombre se transforma así en la dualidad de lo apolíneo cartesiano y el dionisismo nietzscheano; el hombre dionisiaco suprime sus instintos para controlarlos por medio de la cultura, de la razón. La vida como devenir, es “ese hoyo, esa intuición que durante un instante infinitesimal nos arroja fuera de toda certidumbre, de toda tradición y de toda coherencia [...] se abre hacia la descomposición brutal y fugaz de todo aquello que debemos considerar nuestro ‘ser’, tal y como impone una estructura establecida.”<sup>244</sup> La imaginación es lo que se escapa siempre a todo determinismo, a toda estructura funcional.

El mundo del hombre se empeño en configurarse como el espacio de las certezas que le permitió conservar su seguridad no sólo física, sino vivencial; fue entonces cuando la razón se transformó en la esclavitud del hombre, ésta fue la conclusión a lo que arribaron Theodor Wiesengrund Adorno y Max Horkheimer —a quienes Jürgen Habermas deberá gran parte de su pensamiento—, en la *Dialectica del Iluminismo* después de haber presenciado los embates de la Alemania nazi luego de la Segunda Guerra Mundial, así como del estalinismo. El mundo visto desde el positivismo, aspira sin éxito a “eliminar lo que estorba a su visión ‘plana’ del universo.”<sup>245</sup> A través de *la imaginación simbólica*, el hombre es capaz de escapar a todo determinismo, incluso cuando él mismo “ha tratado, con tanta obstinación, de borrar de su horizonte la parte de utopía, de azar y de imprevisto sin la cual su vida no sería distinta de la vida de las abejas o las hormigas.”<sup>246</sup> Las experiencias que no se agotan en la racionalidad productiva se albergan en las formas simbólicas, en las cuales la vida cobra sentido mediante la creatividad.

---

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 103

<sup>243</sup> El concepto *voluntad de poder* que F. Nietzsche esbozó en la segunda parte de *Así hablaba Zaratustra*: “Del vencimiento de sí mismo”; se refiere a una fuerza cósmica encontrada toda materia viva, esta idea la desarrollo con mayor precisión en la última etapa de su obra. La voluntad de poder se opuso a la *voluntad de vivir* que enunció A. Schopenhauer, pues Nietzsche la consideró débil.

<sup>244</sup> Jean Duvignaud, *El juego del juego*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 51

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 13

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 15.

La obra de Berger y Luckmann de forma paralela a la Teoría Crítica desarrolla un pensamiento que obliga al hombre a reflexionar sobre el *aquí y ahora*, el Otro y la importancia de creerse capaz de transformar la realidad y sus instituciones. La “institucionalización no es un proceso irreversible, a pesar del hecho de que las instituciones, una vez formadas, tienen a persistir.”<sup>247</sup> El pensamiento es la génesis de la transformación; sin embargo, tiene que trascenderse “a sí mismo entrando a la práctica, y a la misma disociación de la práctica material en la que se origina la filosofía, le da al pensamiento filosófico su cualidad abstracta e ideológica. Gracias a esta disociación, el pensamiento filosófico crítico es necesariamente trascendente y abstracto. [...] La abstracción es la vida misma del pensamiento, el signo de su autenticidad.”<sup>248</sup> El mundo certero que construyó la Modernidad se vio obligado a reconocer que lo previsto no es una determinación, sino la cúspide la incertidumbre.

El lenguaje como el medio de objetivación es parte de la institucionalización de la realidad ya que configura las significaciones que el hombre entretejió; “sobre el lenguaje se construye el edificio de la legitimación, utilizándolo como instrumento principal.”<sup>249</sup> La vida del individuo se traduce en una objetivación de significados y designaciones que traen a cuenta la legitimación de un orden que se transmitirá a otras generaciones para que éstas modifiquen y renueven los consensos, de modo que la dinámica intersubjetiva es capaz de legitimar al mundo. La legitimación se encuentra ligada al conocimiento pragmático que orienta y ubica al individuo respecto de los valores existentes. La institucionalización marca la pauta del comportamiento colectivo; es una figura que la sociedad se dio una vez establecido el contrato social. Cassirer definió a la capacidad simbólica como la más significativa del hombre, pues “se concibe como la matriz de todos los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales”<sup>250</sup>; las biografías individuales, la historia, y la cotidianidad se entienden a través del universo simbólico. La intersubjetividad pugna por el carácter humano de la realidad, por la comunidad.

El individuo respecto de la sociedad y el mundo de la vida atraviesa simultáneamente por un proceso de internalización, comprensión y aprehensión—. Es decir a una interpretación primaria del mundo objetivo, pero sobre todo de las relaciones que se dan entre semejantes, es decir el

---

<sup>247</sup>Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción... op.cit.*, p. 105.

<sup>248</sup>Herbert, Marcuse en *El hombre... óp. cit.*, p. 162.

<sup>249</sup>Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción... op.cit.*, p. 85. Cfr. Herbert Marcuse en *El hombre... óp. cit.*, p. 171.

<sup>250</sup>*Ibíd.*, p. 123.

*ser-ahí* nace con predisposición a la socialidad puesto que es el mundo de los que ya estaban en él, se viene al mundo a compartirlo, participamos en el mundo del Otro y el Otro participa en nuestro mundo. La internalización es la posibilidad que el individuo tiene de definir objetivamente su ubicación, se crea y se *re-crea* a partir de lo que otros ya han objetivado. “El individuo se aprehende a sí mismo estando fuera y dentro de la sociedad. Esto implica que la simetría existente entre la realidad objetiva y la subjetiva nunca constituye un estado de cosas estático y definitivo: siempre tiene que producirse y reproducirse *in actu*”<sup>251</sup>, la socialización no está nunca terminada. El mundo de la vida se yergue como común y por ende como comunicativo. El mundo es “la realidad fundamental y eminente del hombre”<sup>252</sup>, compartir el mundo como carácter inherente de la intersubjetividad pone de manifiesto su existencia corpórea que se confronta en el día a día no sólo como materia, sino como una conciencia similar a otras con las que el hombre es capaz de entablar relaciones además de recíprocas, solidarias. La noción de comunidad no apuesta únicamente por el conjunto, sino por la comunión de las acciones responsables, no basta con un cambio en el horizonte de *mi mundo de la vida*, es necesario que las presencias se exhorten para transformar también otros horizontes.

El diálogo está presente en la conversación, mantiene, modifica y reconstruye la realidad. Las conversaciones se aprenden en la vida cotidiana, hablan de ella. El hombre aprehende el lenguaje para producirlo, para modificarlo; aunque con frecuencia las actividades modifican la cotidianidad de una manera gradual por lo que el cambio no es visible de primera instancia, pero sí en una retrospectiva generacional. “En el diálogo las objetivaciones del lenguaje se vuelven objetos de la conciencia individual.”<sup>253</sup> El diálogo se constituye como una fuerza creadora desde el momento en que parte de un encuentro cara-a-cara, la intensidad del encuentro se vincula con las proyecciones personales de cada hombre. El carácter histórico de la sociedad se hace presente a través de identidades específicas que se conjuntan y se reconocen como individuales; todos los seres humanos compartimos el mismo mundo como espacio físico; sin embargo, ese mundo será particular después de la apropiación que cada ser haga de él a través de ciertos referentes culturales, que de suyo son distintos y que a su vez hacen las diferencias. La comunicación y la acción intersubjetiva son constantes en el *mundo de la vida* en el que es posible compartir cierta

---

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>252</sup> Alfred, Schütz y Thomas Luckmann, *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2009, Segunda reimpresión, p. 25.

<sup>253</sup> Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción... op.cit.*, p. 191.

utilidad pragmática que le permite a los individuos resolver problemas de diversa índole en el día a día.

Construir la realidad de manera intersubjetiva, significa que la elaboración del conocimiento no pertenece únicamente a un individuo sino a la colectividad por medio de la cual obtiene significatividad. El conocimiento ubicado en el acervo social es aprendido por el hombre, la institucionalización moldea el sentido de las ideas para configurarlas en costumbres, tradiciones, teorías e incluso paradigmas. El lenguaje al ser una apropiación tiene la capacidad de tipificar al mundo de una manera específica; las lenguas y los dialectos ilustran este fenómeno. Schütz y Luckmann contemplan que todo “lenguaje se adecua a una cosmovisión natural-relativa determinada, y la forma interna del lenguaje concuerda con sus estructuras de sentido fundamentales”<sup>254</sup>: la semántica y la sintáctica hacen del lenguaje un sistema de signos ordenados coherentemente que le permite —al hombre— incluso la construcción de la historia. El lenguaje parece independizarse del hombre cuando el nivel de apropiación es tan complejo y delicado que sin darse cuenta piensa con palabras todo aquello que percibe y lo problematiza dentro de la realidad. Como a todo aprendizaje al lenguaje proporcional —además del lenguaje emotivo—, le preceden tipificaciones prelingüísticas que se establecen en el ámbito de la intersubjetividad, el lenguaje provee a la sociedad de un conocimiento adquirido en la experiencia. El pensamiento así como la personalidad de cada individuo son muestras del aprendizaje que deja la experiencia como un reflejo necesario de la intersubjetividad, la internalización del conocimiento se da a través de una estructura social histórica en el terreno del <nosotros>. No basta con que el hombre se sepa a sí mismo como una conciencia competente, pues es indispensable tener presente que aquel a quien se interpreta es responsable de sus enunciaciones y como las hace.

Compartir conocimiento presupone un acuerdo entre la experiencia y la significatividad de un individuo con Otro que interpreta signos y símbolos traduciéndose en una vivencia frente a la realidad. Esta transmisión de conocimiento nos recuerda que “siempre *en* un conocimiento común, quien <<objetiva>> su conocimiento en signos y quien lo interpreta deben estar familiarizados con en el mismo sistema de signos”<sup>255</sup>, en ese sentido el conocimiento es el resultado natural y necesario del pensamiento abstracto y el pensamiento simbólico, “un sistema

---

<sup>254</sup> Alfred, Schütz y Thomas Luckmann, *Las estructuras... op. cit.*, p. 240.

<sup>255</sup> *Ibíd.*, p. 267. (Cursiva mías)

de signos es, por consiguiente, la presuposición para la acumulación social de conocimiento.”<sup>256</sup> El lenguaje es contingente, el concepto que representa una idea o un valor, no necesariamente está relacionado con su <esencia>; pero esa representación plasma las características que el hombre le dio a dicho concepto, por lo cual el lenguaje en sí mismo es conocer la realidad y lo que en ella hay. El conocimiento en sí mismo no es excluyente, la difusión del conocimiento reposa en el lenguaje.

Trasformar la realidad parte necesariamente de un acto creativo, el argumento fundamental es que “un conocimiento radicalmente típico y, en esencia, verdaderamente <<novedoso>> puede llevar a cambios en el sistema de signos presente; en casos límites, puede conducir a que se construyan nuevos signos y sistemas de signos.”<sup>257</sup> Imaginar y crear nuevos sistemas de signos es crear un nuevo mundo<sup>258</sup>, que puede resultar de la confrontación de la cotidianidad con la necesidad primaria de vivir desarrollando el potencial de nuestra subjetividad. Lo cual prácticamente de forma necesaria es una confrontación con el aprendizaje mismo del lenguaje. El lenguaje se aprende gradualmente conforme se desarrolla la subjetividad en los primeros años de vida del individuo; las primeras relaciones intersubjetivas que conoce se encuentran en el terreno de la familia, el lenguaje no entraña sólo la apropiación de un código lingüístico; sino también reglas, normas, habilidades, tradiciones, una forma de contemplar al mundo. El comportamiento social de una mujer o un hombre es ejemplo del conocimiento de rol socializado que se institucionaliza de acuerdo con ciertas condiciones socio-históricas, de manera que cualquier rol se transformará debido a una inquietud vivencial del hombre que no logrará suprimir la sociedad, para muestra bastaría acercarse al fenómeno de las preferencias sexuales, para continuar bajo los roles genéricos.

La comunicación vista a través de los ojos de Schütz y Luckmann se conforma por la objetivación y la interpretación, su esencia cambiante depende únicamente de la acumulación espacial y temporal que deviene del flujo de la experiencia. Todo el conocimiento que presuponemos subjetivo se halla enraizado en la significatividad social, en estos términos quiere decir que el entendimiento existe porque la objetivación y la interpretación no se turnan, se permean. La

---

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 273

<sup>258</sup> Es preciso aclarar que por el ser individuo un ente histórico, la transformación nunca partirá de cero. La sociedad adquiere cierto conocimiento después de haber sedimentado un conjunto de experiencias. Para que el conocimiento sea compartido, tiene que ser comunicado, el mundo propio es el mundo de otras personas que al estar en él antes ya tenían conocimiento de algo.

misma naturaleza del lenguaje y de la comunicación hacen que el conocimiento no sea aprendido uniformemente, no el sentido de que el conocimiento en sí excluya a los individuos, sino porque todo conocimiento aún siendo el mismo será una apropiación distinta ya no sólo entre culturas, sino entre individuos; “el conocimiento absolutamente homogéneo es inimaginable.”<sup>259</sup> Como consecuencia del <<yo egoísta>> levinasiano, el individuo tiende a apropiarse del conocimiento en un afán de dominación, no obstante aquellos que se encuentran fuera del grupo que domina el conocimiento, producen su propio conocimiento que confronta y cuestiona el aparente orden configurado desde un sistema ideal, una situación histórica determinada y una responsabilidad individual, —sobre esto hablaré con mayor precisión al final de este trabajo de investigación—. En general un individuo con cierto horizonte tiene un vocabulario propio de su *mundo de la vida* a partir de esto podemos comprender la importancia del método alfabetización de Paulo Freire quién observa que la “educación es verdadera praxis, reflexión, acción del hombre sobre el mundo para transformarlo.”<sup>260</sup>

Luego de diecinueve años de la aparición de *La construcción social de la realidad* y después de trece años de haber publicado *Las estructuras del mundo de la vida*, Luckmann en *Teoría de la acción* logra abstraer la esencia fenomenológica de la acción humana, retomando los aportes de la sociología comprensiva weberiana al reconoce su carácter histórico e intersubjetivo. Comienza con una crítica al organismo, pues éste no logra comprender la realidad humana a partir de la acción, observa la historia como un evento más de la evolución, no obstante pretender explicar y comprender la sociedad, nos obliga a reconocer que la vida es acción. Luckmann considera que la acción es “producción, reproducción y comunicación; la acción crea poder y se opone al poder. Sin duda alguna, la acción es la *forma fundamental de la existencia social* de hombre [...] Los hombres no son robots preprogramados, [...] no se limitan a reaccionar a los estímulos existentes. Ellos siguen las reglas de un orden social, o bien las rompen.”<sup>261</sup> La acción trae consigo al sentido, parte de una libre elección, este será el tema de la fenomenología luego del trabajo de Husserl a razón de que la interpretación se halla dentro de los objetos de la conciencia. La conciencia permite tener acceso a la realidad, sedimentando las experiencias que se traducen como corrientes de conocimiento envueltas por la reflexividad siendo consecuencia de la percepción de un fenómeno

---

<sup>259</sup> Alfred Schütz y Thomas Luckmann, *Las estructuras... op. cit.*, p. 293.

<sup>260</sup> Paulo Freire, *La educación como práctica de la libertad*, México, Ed. Siglo XXI, Quincuagesimotercera edición, p. 7

<sup>261</sup> Thomas Luckmann, *Teoría de la acción*, España, Ed. Paidós, 1996, pp. 12-13.

específico. Actuar es resultado de la conciencia, es el principio del mundo social. Acción e intención tienen un vínculo lógico, más no causal; la causalidad explica el por qué de una acción; sin embargo, no logra apropiarse del sentido de la acción: “actuar significa ante todo operar un cambio en el mundo”<sup>262</sup>; el hombre tiene iniciativa para intervenir en él, e interviene para que suceda algo en el mundo, actúa porque el hombre se sabe capaz de hacerlo, reflexiona sobre su <<poder hacer>> en el mundo y en el mundo como un objeto al que denomina como suyo.

La institucionalización responde a la validez intersubjetiva. Toda acción social se orienta al Otro en el ámbito de lo social, las relaciones sociales se desarrollan entre la rutina y la novedad que implica la elección y la decisión. La institucionalización busca regular el flujo del devenir haciendo vivible al mundo; sin embargo, las instituciones cambian porque los consensos se actualizan. La acción al ser una forma señalada de conducta contempla el sentido del actor como una proyección. La acción humana se trastoca por la población a la que pertenece el individuo, además de las instituciones con las que convive, “la <<historia>> forma el telón de fondo de cualquier acción humana.”<sup>263</sup> El sentido de toda acción humana se origina en la conciencia, es una proyección porque se tiene conciencia de *algo*, de la exterioridad que implica la existencia humana atravesada por un núcleo temático que construye recuerdos, valoraciones, fantasías e incluso experiencias, aún a pesar de que éstas con mayor claridad y firmeza se identifiquen con lo que llamamos realidad. Todo acto — distinguiéndolo de la acción que se considera un acto consumado—, tiene dos dimensiones de sentido. La primera, se refiere a un fin proyectado; la segunda, a la reinterpretación posible que adquiere como un elemento producto de la contingencia y la historia. Los actos sociales están co-determinados por otros, pero siempre los individuos determinan sus propias acciones como personas, regulando sus relaciones con los demás. La identidad del hombre es el resultado de un proceso comunicativo e intersubjetivo, es una forma de vida que brinda una posición al respecto de la cotidianidad.

El lenguaje no sólo representa la oportunidad de objetivar al mundo, sino también la de compartir el conocimiento que en él hay, a través de la comunicación transformamos el mundo construido en la primera etapa de la vida. El acervo social de conocimiento se divulga a partir de los procesos comunicativos que brindan unidad socializadora a la acción. Según Luckmann existen dos

---

<sup>262</sup>Paul Ricoeur, *Hermenéutica y Acción. De la Hermenéutica del Texto a la Hermenéutica de la Acción*, Buenos Aires, Ed. Prometeo, Segunda edición, 1998, p. 90

<sup>263</sup>Thomas Luckmann, *Conocimiento y sociedad. Ensayos sobre acción, religión y comunicación*, Madrid, Ed. Trotta, 2006, p. 69.

tipos de acción comunicativa; 1.) El encuentro cara-a-cara: inmediato y 2) La acción comunicativa mediata que es aquella que se vale de “signos conceptuales figurativos o icónicos.”<sup>264</sup> El carácter recíproco del encuentro cara-a-cara, es y seguirá siendo fundamental para la construcción y el mantenimiento de lo que validamos como real, la socialización entraña una acción comunicativa.

El análisis de la realidad que pretende la Teoría Social, comienza con la interpretación de una acción con sentido, reconstruye la intencionalidad de las acciones siempre subjetivas que se encuentran vinculadas con la acumulación de conocimiento en el acervo social. El lenguaje en general, pero las lenguas y dialectos en lo particular son claras sedimentaciones intersubjetivamente objetivadas; “la experiencia subjetiva es siempre histórica”<sup>265</sup>, los significados son frágiles y variables; sin embargo, esto no es un impedimento para comprender el sentido de la vida cotidiana dentro de una colectividad. Luckmann reconoce la importancia de la comunicación en el estudio de lo social, no obstante critica el trabajo de Jürgen Habermas, pues según él Habermas elevó a la comunicación a tal punto de darle un grado metafísico. Las aportaciones de Luckmann han sido pieza clave en el desarrollo de la sociología del conocimiento, pues él mismo reconoce que después de esto se ubicó en la sociología del lenguaje.

### **3.3 Comunicarse para construir consensos. El diálogo: fundamento del mundo alternativo.**

El pensamiento fenomenológico y la ética, fecundan el trabajo de Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel. Aunque es posible pensar que el trabajo de ambos filósofos alemanes tiene la misma directriz, resulta necesario aclarar que si bien el primero retoma la taxonomía de la sociología comprensiva de Max Weber para agregar la racionalidad argumentativa, rechaza la hermenéutica-trascendental pues considera que las estructuras del habla deben estudiarse bajo la concertación<sup>266</sup>, y no la experiencia ya que ésta es secundaria, los “aspectos intramundanos del uso del lenguaje quedan, frente a la función de apertura de mundo del lenguaje, en segundo plano.”<sup>267</sup> Por lo anterior Javier Bengoa Ruiz de Azúa autor de la obra *De Heidegger a Habermas*, señala que Habermas se inclina abiertamente hacia la posición definida por la filosofía analítica<sup>268</sup>;

---

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>266</sup> Cfr. Javier Bengoa Ruiz de Azúa, *De Heidegger... op. cit.*, p. 137.

<sup>267</sup> Jürgen Habermas, *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*, Madrid, Ed. Trotta, 2002, p. 14.

<sup>268</sup> Fundamentalmente porque retoma el trabajo de Austin y Searle: la Teoría de los Actos Comunicativos, en la cual encontramos una clasificación de los actos de habla: 1) acto locutivo, aquello que se dice; 2) acto

contrario a Apel que apuesta por la hermenéutica-trascendental pues considera que la ética discursiva es más que un principio de universalización —como lo contempla Habermas—, pues “la ética no puede limitarse a ser una ética de actitudes, sino que debe incluir una ética de la responsabilidad de las consecuencias de la acción”<sup>269</sup>, la relación de Apel es más estrecha con el pensamiento levinasiano, que la que entabla Habermas con Levinas.

Pese a lo anterior el trabajo de Habermas no escapó al trascentalismo kantiano. Contemplar que la acción comunicativa y sobre todo <<la situación ideal de diálogo>> es la génesis del consenso a partir de la relación comunicativa entre sujetos en condiciones simétricas, significa que <<comunidad>> es un concepto normativo porque no habla sobre lo que es, sino lo que debe ser. El carácter filosófico trascendental de la ética discursiva partió en primera instancia de la consideración subjetiva de la razón como objeto del *yo trascendental* —en el plano *racional trascendental metafísico inteligible*—. Sin embargo, fue necesario abandonar el plano metafísico, para continuar sobre un plano argumentativo, punto en el que los participantes están interesados en la solución de las cuestiones relacionadas con la validez. La importancia de la argumentación está en el reconocimiento del <<Otro>>, en la corresponsabilidad y la igualdad de derechos que tienen todos los participantes de la comunidad ideal de diálogo.

Habermas considera que la *acción comunicativa* está orientada hacia una comprensión intersubjetiva, que lleva al entendimiento, misma que advierte una participación simétrica y libre que reconoce a las personas como actores del lenguaje, su propósito es alcanzar un consenso racional y válido. La *comunidad comunicativa* se diferencia de la *comunidad ideal de diálogo* puesto que “los diálogos no ideales, los diálogos de todos los días, están plagados de asimetrías: asimetrías de poder, de conocimiento, de dinero, de influencia.”<sup>270</sup> El *acto comunicativo* tiene un *sentido* específico, para comprender el *acto* es necesario comprender el *sentido*, pues éste dota de *intención* las acciones. El concepto de *acción comunicativa* funge como *medio lingüístico* en la teoría habermasiana. Los actos del sujeto reflejan un mundo subjetivo que se contrasta con la realidad; en este marco los individuos pueden realizar consensos racionales y lingüísticos, fruto del diálogo.

---

ilocucionario que se ubica en la exhortación explícita de hacer algo, lo que pretende es que el oyente entienda y por tanto haga lo que el enunciador pidió, y 3) actos perlocucionarios, definido por el resultado como intervención en el mundo de la exhortación en el oyente.

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 143

<sup>270</sup> Victoria Camps, “Comunicación, democracia y conflicto” en *Ética comunicativa y democracia* Karl-Otto Apel *et al.*, Barcelona, Ed. Crítica, 1991, p. 247.

La comunidad racional que plantea Habermas, se traduce en actividad ya que es “reciprocidad de conciencia entre agentes racionales moral y políticamente iguales que libremente se congregan y deliberan con la finalidad de concertar sus voluntades en la propuesta de objetivos y en la realización de acciones comunes.”<sup>271</sup> En el discurso se conjuga la réplica y la enunciación de las propias afirmaciones. El neocontractualismo de Habermas se basa en el diálogo de la sociedad libre; este nuevo contractualismo se refiere al orden social como resultado de la convención. En este sentido el consenso es el resultado de la unión de voluntades, el justo medio entre los intereses particulares y los intereses comunes. El consenso puede ser consecuencia del lenguaje, y es éste el que nos distingue de la especie animal según Habermas. La *pragmática universal* de Habermas posibilita identificar y reconstruir las condiciones del diálogo para hacer asequible el entendimiento, de manera que los individuos sean competentes comunicativamente para que con base en argumentos presentados en el devenir discursivo abran sus horizontes y establezcan acuerdos, que se logran sólo a través de la reciprocidad.

La acción comunicativa obedece a la racionalidad argumentativa que es la responsable de orientar la comprensión en el encuentro de individuos. Sin entendimiento no existe un consenso; sin embargo, puede existir entendimiento aunque no se presente el consenso, ya que Habermas suscribe la noción de consenso una naturaleza político-jurídica enmarcada por un sistema democrático<sup>272</sup>. Dicho lo anterior y reconociendo la importancia del planteamiento de Habermas, es necesario abrir la noción de consenso dentro del estudio fenomenológico. La Teoría de la Acción Comunicativa encuentra que dicha restricción —político-jurídica— se debe a que Habermas sujeta la ética a la razón, la validez no se yergue como La verdad, sino como una pretensión de verdad. “La voluntad racional habermasiana sería la voluntad construida en y por el discurso, cuya racionalidad, por lo tanto, vendría a representar la mejor muestra de lo que Habermas entiende por racionalidad comunicativa”<sup>273</sup>: una alternativa ante la racionalidad teleológica. La razón desde el punto de vista de Habermas se ejerce en la revisión de los acuerdos facticos entre los miembros de la sociedad. La *concordia discorde* como la menciona Javier Muguerza es consecuencia del individualismo que le abre la puerta al desacuerdo que es también parte del discurrir político y

---

<sup>271</sup>Javier Muguerza, *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, España, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 260.

<sup>272</sup>La democracia pierde todo sentido si es privada de la participación en el diálogo de los individuos en su calidad de ciudadanos. El diálogo entre los participantes se envuelve por la voluntad racional. *Ibíd.* 255-334pp.

<sup>273</sup>*Ibíd.*, p. 294

social. , aún a pesar de que los individuos como representantes de una cultura son capaces de actuar moralmente. En la *comunidad de comunicación* se consolida la solidaridad, la ética se divorcia de la razón a causa de la modernidad, comunicarnos con Otros hace posible entretejer el sentido humanitario de la existencia individual.

Analítico o no, Habermas hereda de la Escuela de Frankfurt la idea marxista de transformar al mundo debido a que: “los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de diversos modos, pero lo que importa es transformarlo”<sup>274</sup>, fue lo que dijo Marx en la tesis undécima sobre Feuerbach. Lo que para Habermas resulta importante es el interés del individuo por lo que distingue tres tipos de interés, el interés técnico que le permite dominar la naturaleza, el interés práctico ubicado en la actividad social, y finalmente el interés emancipatorio que critica las ideologías para liberar el poder. Habermas observa que el ser humano es parte y resultado de la historia. El lenguaje como característica fundamental del individuo le permite formar su subjetividad, además de que el interés emancipatorio se halla inscrito en el lenguaje. Habermas retoma de Austin el concepto de actos de habla, lo más relevante según él es la producción o enunciación de un símbolo dentro de una conversación. Habermas concibe que los símbolos son estructuras que se encuentran representadas en el habla mediante expresiones verbales, lo que pretende la *pragmática universal* es reconstruir la competencia cognoscente del hablante y actuante que es capaz de fundir horizontes.

La noción habermasiana de consenso, concuerda con la idea de verdad que propone Cassirer. La verdad es una construcción que deviene del diálogo, y aunque el consenso para Habermas no es criterio de verdad, ambas son acuerdos explícitos o implícitos que no son posibles sin el lenguaje; el consenso no encarna la verdad, pero se acerca a esta a partir de la pretensión de validez. Algo similar ocurre con la acción estratégica y el lenguaje, aunque toda acción estratégica y persuasiva esté permeada por el uso del lenguaje, no todo acto de habla es un acto persuasivo. La comunidad construye el consenso a partir del diálogo, que a su vez depende del reconocimiento de la validez de las razones del Otro. El diálogo sólo puede considerarse como tal a partir de un ejercicio racional [distinguiéndolo de la lógica formal aristotélica], las razones son concebidas como tales a partir del reconocimiento del Otro como un ser competentemente dialógico estableciendo criterios simétricos que presenta argumentos dentro de su fundamentación; “los argumentos [...] hay que entenderlos siempre, y simultáneamente, como *demandas de validez* que sólo cabe

---

<sup>274</sup>Javier Bengoa Ruíz de Azúa, *De Heidegger... op. cit.*, pp. 125-126.

explicar en el contexto de un diálogo interpersonal”<sup>275</sup>, es decir en un proceso dialógico entre dos o más personas.

Habermas contempla desde dos posturas la relación que existe entre la racionalidad y la acción. La primera, como realista pues se limita a contemplar la acción del sujeto de acuerdo con un fin, acciones que según él están controladas respecto a la eficiencia; en segundo lugar, se encuentra la visión fenomenológica, que observa al mundo en relación al mundo subjetivo de la comunidad, en donde la acción está efectuada por seres capaces de lenguaje. A partir de esto, Habermas clasifica cuatro tipos de acción; *la acción teleológica* —que recupera del trabajo de Aristóteles— que es por excelencia una acción estratégica en la cual el individuo trata de calcular el éxito del resultado en la intervención del Otro. *La acción regulada por normas*, se refiere a los miembros que orientan su acción de acuerdo a valores; *la acción dramática*, que se ubica desde la impresión que un individuo causa hacia el resto a partir de la *autoescenificación*, no es un comportamiento espontáneo, sino estilizado sobre las vivencias propias, es el encuentro en el que los participantes constituyen de manera recíproca un público visible. Finalmente *la acción comunicativa*, referida a la relación que resulta de los individuos capaces de lenguaje; en donde lo más importante es el entendimiento, “para poder así coordinar de común acuerdo sus planes de acción [...] El concepto central aquí, el de interpretación, se refiere primordialmente”<sup>276</sup> al diálogo susceptible de consenso.

En la acción comunicativa, Habermas contempla que la formación del consenso se da a través de la naturaleza lingüística y racional del ser, siendo una mediación para la coordinación de la acción social. A pesar de que la acción teleológica conciba al lenguaje como un medio más para que los actores alcancen el éxito, y que la acción regulada por normas contemple que el lenguaje es un medio para la transmisión de valores culturales; la importancia de la acción comunicativa radica en que el lenguaje es el camino hacia el entendimiento al que se dirigen los individuos desde horizontes pre-interpretados. La acción para Habermas es la “manifestación simbólica en que el actor [...] entra en relación al menos con un mundo.”<sup>277</sup> El entendimiento para coordinar la acción quiere decir que los actores sociales son capaces de ponerse de acuerdo acerca de la validez de

---

<sup>275</sup>Javier Muguerza, “¿Una nueva aventura del Barón de Münchhausen?” en *Ética comunicativa... óp. cit.*, Karl-Otto, Apel *et. al.*, p. 146.

<sup>276</sup>Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, México, Ed. Taurus, 2002, p. 124.

<sup>277</sup>*Ibíd.*, p. 139.

sus argumentos; reconocen la validez intersubjetiva de lo dicho unos a otros. La acción comunicativa no se agota en el acto del entendimiento, sino en los alcances infinitos de la interpretación. La oposición entre la acción orientada al éxito y la orientada al entendimiento es clara, pues el entendimiento es un “proceso de obtención de acuerdo entre sujetos lingüística e interactivamente competentes”<sup>278</sup>, como proceso al acuerdo es racional en tanto que no viene por imposición, el acuerdo encuentra su fundamento en convicciones comunes. En la teoría de Habermas hablar y entenderse es el motivo del lenguaje.

Toda relación comunicativa está vinculada con el mundo. La acción comunicativa es un proceso de interpretación en el que los individuos se refieren simultáneamente a algo presente en el mundo social, objetivo o subjetivo. La acción comunicativa entraña la cooperación entre los actores sociales y es ésta la responsable del entendimiento, que de suyo reconoce intersubjetivamente toda pretensión de validez. “Un consenso no puede producirse cuando, por ejemplo, un oyente acepta la verdad de una afirmación, pero pone simultáneamente en duda la veracidad del hablante o la adecuación normativa de su emisión.”<sup>279</sup> El consenso no es un fin en sí mismo, sino el medio para alcanzar otro fin. El *giro lingüístico* para Habermas representó la oportunidad de plantear la Teoría de la Acción Comunicativa a partir de la pragmática, dotándola —a la teoría— de cierta racionalidad; por un lado se refiere al mundo de la vida estructurado lingüísticamente en el que los actores encuentran en la contingencia el desarrollo cultural e histórico; y por otro lado Habermas reconoce el acceso directo a la realidad <<desnuda>><sup>280</sup>. La Teoría de la Acción comunicativa asentada sobre los preceptos de la Filosofía Analítica, y los presupuestos de la Filosofía Continental, pretende mostrar la complementariedad entre el idealismo y el materialismo, observa que el lenguaje contempla la exposición así como el entendimiento, y señala: “Uno se entiende con otro sobre algo en el mundo. Como exposición y como acto comunicativo, la expresión lingüística apunta en ambas direcciones: al mundo y al destinatario”<sup>281</sup>, ambas como parte de la exterioridad en el terreno de lo ‘objetivo’.

El interés de Habermas por el giro lingüístico de Richard Rorty lo llevó a concluir que éste se concretó de dos formas; 1) la hermenéutica a través de Dilthey y Humboldt, y 2) la analítica por

---

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 368.

<sup>279</sup> Jürgen Habermas. *Teoría de la acción comunicativa. Tomo II. Crítica de la razón funcionalista*. México, Ed. Taurus, 2002, p. 172.

<sup>280</sup> Cfr. Jürgen Habermas. *Verdad y... op.cit.*, pp. 9-10.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 11.

Wittgenstein. La idea de Habermas, es que el lenguaje desempeña a la par la acción expresiva y la acción cognitiva, mientras Heidegger se ocupa de la hermenéutica como condición ontológica del *ser-ahí*, lo que interesa a la pragmática será la dimensión universal del entendimiento que radicada en el lenguaje como “órgano formador de pensamientos: lenguaje y realidad están de tal forma entrelazados que al sujeto cognoscente le es imposible cualquier acceso inmediato en una realidad no interpretada”<sup>282</sup>, a esto Heidegger diría que no se puede acceder a la realidad sin antes haberla interpretado. A este particularismo semántico se le opone el diálogo, en el que los participantes quieren comprenderse acercándose a la posibilidad de acuerdo; en el diálogo se entrecruzan la intersubjetividad del mundo de la vida de todo individuo y la referencia objetiva de la cual habla.

Discurso y acción representan los dos planos de la comunicación orientada al entendimiento. Los individuos transforman la praxis argumentativa en acción comunicativa, en la que comparten su horizonte y aprenden unos de otros. La argumentación es una forma reflexiva de la acción comunicativa y forma parte tanto de la vida cotidiana como del conocimiento epistémico, se es racional cuando se dan explicaciones conforme a la validez, este tipo de racionalidad responde a la capacidad de dar cuentas sobre los propios actos. En la acción comunicativa se entrelazan la individualización y la socialización, la pretensión de Habermas es que su teoría se vincule con una idea materialista de la sociedad que dé cuenta del sentido propio de los procesos de aprendizaje, apuesta por una crítica de la razón devenida por la desvaloración de la modernidad; la conclusión de Habermas es que la Filosofía Analítica debería abrirse, de lo contrario seguirá careciendo de la sensibilidad a las cuestiones relativas a la sociedad.

La racionalidad comunicativa escapa a la racionalidad epistémica del saber y a la racionalidad teleológica de la acción, “se expresa en la fuerza unificadora del habla orientada al entendimiento, la cual asegura a los hablantes un mundo de la vida intersubjetivamente compartido y, con ello, un horizonte dentro del cual todos pueden referirse a un mundo objetivo que es el mismo para todos ellos.”<sup>283</sup> La expresión lingüística es el conjunto de lo que en ella se quiere decir (la intencionalidad, lo implícito) y lo que en ella se dice (lo explícito), así como el modo en el cual está usada —la peculiaridad de apropiaciones en diversos mundos de la vida—. La racionalidad comunicativa se vive a partir de un “proceso de entendimiento que discurre sobre pretensiones de

---

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 107.

validez”<sup>284</sup> en una actitud realizativa de los actores sociales, en la que ambas pretensiones de validez se confrontan, por lo que un acuerdo sólo se consigue aceptando la *otra* pretensión de validez. La acción comunicativa es la situación en la que los individuos coordinan sus planes de acción a través del entendimiento lingüístico, se coordinan intersubjetivamente a través de la fuerza ilocutoria de los actos de habla vinculando su intencionalidad. Habermas distingue dos tipos de acción comunicativa; débil, referida al entendimiento relativo, al actor, en la que la voluntad se expresa unilateralmente; y fuerte, cuando los objetivos se hallan vinculados de manera intersubjetiva, es la comunión entre voluntad y preferencia, buscando los mismos objetivos por medio de las mismas normas y valores. Habermas no niega que el lenguaje es una fuerza que abre y organiza el mundo, las creencias y la acción, la acción comunicativa entraña una pretensión de conocimiento.

Si la verdad es dialógica tal cual la concibió Cassirer, ésta no es más que la pretensión de validez; ¿Pero qué se entiende por validez? Aquello que se afirma a través de fundamentos más que de justificaciones. Las afirmaciones son válidas en tanto están bien argumentadas, sean falsas o verdaderas. La verdad es resultado del diálogo, y por ende de la intersubjetividad. La verdad adquiere el calificativo: consensual, porque argumenta racionalmente para el Otro a través de la lógica del discurso que se encarga de las propiedades fundamentales del proceso de argumentación, lo cual deriva eventualmente en la lógica pragmática. “El resultado de un discurso no puede decidirse ni por coacción lógica ni por coacción empírica, sino por la ‘fuerza del mejor argumento’. A esta fuerza la llamamos ‘motivación racional’ y tiene que dilucidarse en el marco de una lógica del discurso.”<sup>285</sup> En el consenso como verdad debe existir una participación simétrica de los individuos con la posibilidad de elegir y hablar. La simetría de los individuos no es un hecho que se dé fácticamente y por tanto es la situación *ideal* de diálogo, que denota al consenso como una construcción partida de la responsabilidad y la ética. La comunidad de comunicación es acción, razón y validez de carácter social, en la que “la contradicción del otro es como si proviniera de ti mismo”<sup>286</sup>, pues los individuos tienen un objetivo común.

---

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>285</sup> Pere Fabra Abat, *Habermas: lenguaje, razón y verdad. Los fundamentos del cognitivismo en Jürgen Habermas*, Madrid, Ed. Marcial Pons, 2008, p. 34.

<sup>286</sup> Wolfgang Kuhlmann, “Acerca de la fundamentación de la Ética del discurso” en *Ética comunicativa... óp. cit.*, Karl-Otto Apel *et. al.*, p. 124.

El lenguaje está hecho para y por el ser humano, lo cual habla de la imposibilidad de que el lenguaje sea una construcción homogénea pues es presa de la diversidad. La relación actor-actor entablada en la comunidad requiere para su comprensión de la hermenéutica. Reconocer que la posibilidad del consenso depende del diálogo significa que éste será el resultado de la validez de creencias y convicciones; “un consenso no es más que el resultado de un conjunto de opciones y decisiones coincidentes.”<sup>287</sup> Es indispensable tener en cuenta que debido a los principios apriorísticos de los que parte la comunidad de comunicación, ésta no es un hecho de facto sino una construcción. Ahí radica la importancia del lenguaje como acción, el diálogo se configura en el terreno de la socialización, más que un ideal conviene considerar que la comunidad de comunicación es un mundo alternativo.

El consenso es una construcción dialógica, que se ubica categóricamente en la *situación ideal de diálogo* según Habermas. Sin embargo, se presenta como una posibilidad asequible ante el individuo puesto que la comunicación es intrínseca a él mismo. Como ética procedimental, la ética comunicativa pugna por esclarecer nuevamente criterios de convivencia testigos de la historia, un conjunto de valores dialécticos discutidos en sí mismos, hacia la práctica y viceversa. Pese a esto el consenso presupone una confrontación de puntos, una interpelación hacia el pensamiento del Otro. La comunidad y el lenguaje son resultado de la necesidad de salvaguardar la vida, la necesidad de unos con otros. Ser competente comunicativamente es tener la posibilidad de hablar con otros equitativamente. El objetivo de la ética discursiva es “restaurar la igualdad en el uso de la palabra”<sup>288</sup>, y así fundamentar normas morales a partir del compromiso responsable y solidario. Toda acción por individual que parezca adquiere resonancia en el terreno de lo social. La ética derivada de los estragos de dos Guerras Mundiales apuesta la responsabilidad como una praxis colectiva<sup>289</sup>. La ética discursiva transforma el apriorismo trascendental kantiano del <<Yo pienso>> a través del giro lingüístico en el <<Yo argumento>> pragmático-lingüístico, reconoce que la autonomía del individuo es intersubjetiva, recíproca.

El diálogo pretende esclarecer soluciones a los problemas del mundo vital de una manera no violenta. La racionalidad de la ética discursiva busca que en la historicidad de la comunidad de

---

<sup>287</sup>Javier Muguerza, “¿Una nueva aventura del Barón de Münchhausen?” en *Ética comunicativa... óp. cit.*, Karl-Otto, Apel *et. al.*, p. 146.

<sup>288</sup>Victoria Camps, “Comunicación, democracia y conflicto” en *Ética comunicativa... pp. cit.*, Karl-Otto Apel *et. al.* p. 251.

<sup>289</sup>*Vid.*, “La ética de discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant” en Karl-Otto Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, España, Ed. Paidós, 1991, p. 148.

comunicación el individuo se *re-encuentre* con la libertad —también como responsabilidad—. Tomar conciencia de que la mayoría de la población mundial se encuentra oprimida y pobre, México no es la excepción. Siguiendo la filosofía de la liberación inaugurada por Apel y Dussel con la herencia de Levinas, el Otro con el cual es preciso dialogar, se ubica en la otra cara de la modernidad; se dialoga para comprender <<la razón del Otro>>, el Otro es un fantasma que queda fuera del reino del Yo. “Se trata de la irrupción del Otro, del pobre [...] que <<aparece>> en la <<comunidad>> de la institucionalidad vigente de la <<totalidad>>, y que clama justicia.”<sup>290</sup> La proximidad del discurso cara-a-cara da pie a la interpelación, entendida como un enunciado performativo emitido desde la exterioridad.

Enrique Dussel identifica cuatro pretensiones de validez en la interpelación: 1) inteligibilidad que es la enunciación de un significado susceptible de ser interpretado; 2) verdad, lo enunciado pretende ser verdadero en tanto que lo dicho inteligiblemente es un fenómeno intersubjetivo; 3) veracidad, que se refiere al momento de la interpelación donde se acepta la razón del Otro a través de la argumentación; finalmente 4) la rectitud, derivada de la exigencia racional del reconocer el Otro. El Yo egoísta que se yergue como totalidad es cuestionado por el Otro que ha tomado conciencia de su condición de vida. El diálogo que viene de la interpelación debe reconocer la diferencia histórica del Otro, de modo que el respeto —y no la tolerancia— es el principio que sostiene los vínculos comunitarios. Dialogar es tener <<algo que decir>> argumentándolo, el diálogo no pretende subsumir la otredad, por el contrario reconoce y válida la diferencia, el pluralismo; es apertura en tanto vaivén horizontal.

---

<sup>290</sup>Karl-Otto Apel y Enrique Dussel, *Ética del discurso, Ética de la liberación*. Madrid, Ed. Trotta, 2004, p. 146.

## Conclusiones

La comunicación como propiedad ontológica es posible sólo a través del pensamiento simbólico y de la racionalidad humana. Ninguna otra especie viva se comunica. La comunicación es un proceso a través del cual se aprehende el mundo, lo que sobrepasa un intercambio información requerido para la sobrevivencia de otras especies animales. Signos y símbolos son unidades por medio de las cuales el pensamiento y el espíritu del hombre se presentan ante la conciencia. La comunicación es la manifestación de lo espiritual. Hablar de comunicación humana es constitutivamente un pleonasma resultado de la comparación entre el comportamiento animal y la acción humana. Mientras los animales intercambian información por medio de señales limitadas; la cultura y la historia transforman la significación de signos y símbolos en la vida de sociedades y, por supuesto, de individuos.

La comunicación no debe ser entendida en medida de la información. No existe tal cosa como la comunicación física, biológica o animal, puesto que ninguno de estos procesos de intercambio de información se caracterizan por manifestaciones simbólicas y racionales propias de la cultura. No es necesario adjetivar la comunicación en afán de proyectarla como una Ciencia Social. Lo que precisa es una discusión teórico-metodológica, pero sobre todo, una reflexión filosófica, tal como lo señala Eduardo Nicol. El estudio de la comunicación carece de una dimensión filosófica que permita comprender los alcances de la comunicación así como su génesis. En este escenario, la fenomenología es una vía para encaminar los esfuerzos teóricos y filosóficos que trasciendan el enfoque coyuntural del estudio de los medios de información colectiva. A través de la fenomenología y la Hermenéutica observamos que el individuo posee un potencial transformador indispensable para encontrar respuestas y soluciones a los problemas de la realidad inmediata: la distribución de la riqueza, el autoritarismo, la discriminación son sólo un ejemplo.

El estudio interdisciplinario de la comunicación no basta para comprender el fenómeno. La transdisciplinariedad ofrece la oportunidad de integrar la antropología, la filosofía, la sociología, la ciencia política, la economía, el derecho y el arte para construir el entramado de la teoría social, alrededor del sentido humano de la realidad sin limitaciones metodológicas y sobre todo ideológicas que segreguen aspectos y conceptos importantes por no ceñirse a un campo de conocimiento específico. Este estudio transdisciplinario del hombre y por su puesto de la comunicación brinda muchas más herramientas para comprender el sentido de la actividad del

hombre que sólo el estudio mediático de la comunicación, que al referirse a un hecho particular no brinda elementos suficientes para comprender la complejidad de la realidad.

El lenguaje es un producto histórico, se modifica, es resultado de la contingencia. El lenguaje como apropiación encuentra en las diferentes lenguas un *mundo de la vida*. La historicidad hace del lenguaje un fenómeno dinámico que además de transformarse a través del tiempo se particulariza culturalmente. El lenguaje es la mediación de la comprensión, objetiva el mundo y cimienta el acto del entendimiento. En la conversación se encuentra al Otro, la confrontación es conciliación simultáneamente. La comprensión en la figura de la *fusión de horizontes* no hace referencia a un acto de convencimiento resultado de la persuasión. Por el contrario la fusión horízontica apuesta por reconocer que el horizonte de cada individuo es inherente a él y que no necesita deshacerse de él para lograr un entendimiento con el Otro. Validar la alteridad no significa desechar la identidad, significa contemplar en su justa proporción la acción del Otro tanto como lo haríamos con la nuestra.

El ser es un ente histórico que no puede deslindarse de sus responsabilidades, sumado al hecho de que la historia se constituye como la memoria de la humanidad que nos muestra aprendizajes y por supuesto retos que demandan solidaridad. La responsabilidad no es una sustancia, es la labor decisiva de tomar conciencia de que nuestra realidad nos pertenece, porque el hombre no sólo contempla los fenómenos, sino también los crea; como tal, el presente es la consecuencia inmediata del pasado. Sin caer en determinismos absurdos es indispensable como científicos sociales, especialistas en la construcción de intersubjetividades, reconocer que la sociedad y lo que en ella hay existe como consecuencia de la comunicación, ya sea como necesidad expresiva o contenido lingüístico, pero la comunicación es piedra angular para el mantenimiento de la sociedad, no existe la intersubjetividad sin contenidos compartidos. La relación entre la intersubjetividad y el diálogo es inexorable, pues el alejamiento del Yo a través de la conversación presenta una necesidad del Otro que de manera gradual ubica e identifica al ser como parte de una sociedad que se pertenece, la sociedad es una co-determinación entre individuos.

Abordar la comunicación desde una perspectiva fenomenológica, nos obliga a tomar distancia del planteamiento que considera a la sociedad como una masa amorfa, una sociedad sin conciencia ¿Cuál sería merito del científico social si redujera a una explicación toda comprensión? La fenomenología, ofrece un estudio de lo social reconociendo que el Otro es competente; la noción de intersubjetividad da paso a una dimensión más compleja de la relación sujeto-sujeto en el

ámbito epistemológico. La realidad ha demostrado que el hombre ni en las agrupaciones más grandes pierde conciencia de sí, canaliza su emotividad brindándole sentido a la acción más nimia, de tal manera que para comprender su acción es necesaria una visita retrospectiva a su biografía. Por tanto, todo estudio del conocimiento de la acción humana es una posibilidad, no una determinación, aceptar el devenir como naturaleza humana trae a cuenta *quasi* infinitas posibilidades de vida que ni en la cotidianidad ni en la epistemología se pueden pasar por alto.

El lenguaje tal y como lo conocemos es resultado de la contingencia. Signos y símbolos son formas de la expresión, abstracciones de la conciencia y convenciones culturales; el lenguaje es una representación del mundo, a través de la cual el hombre aprehende lo que en él hay. La acción no se limita a consecuencias tangibles y aunque comunicar no es una decisión, sí es una acción consciente y simbólica que la distingue de una conducta, sin el sentido espiritual de la acción no hay algo que interpretar. Signos y símbolos fungen como depositarios de lo concreto y lo espiritual

Con base en lo anterior, una transformación social exige del individuo una re-apropiación del tiempo y el espacio que trastoque la ética e incursione y en la responsabilidad, ambas son posibles a través del diálogo. Una sociedad segregada y excluyente necesita, por un lado, tener presente que el estado de contingencia es una constante histórica que lo confronta con la muerte violenta; por el otro lado debe reconocer que es capaz de construir y reafirmar los presupuestos del pacto social. El mundo es una apropiación compartida por una diversidad de entes dinámicos que necesitan dar cuenta de sus acciones en un ámbito solidario, esto ya es una transformación.

El cuerpo, la razón y el pensamiento simbólico son lo que distingue a los hombres y lo que su vez los diferencia entre sí. Reducir la distancia entre individuos nos permite comprender que la justicia es un acto de libertad, no se puede encontrar libertad en actos de sojuzgamiento. El crecimiento y el desarrollo de la sociedad forman parte de la vida individual, tomar responsabilidad exige, además de concienciación, participación. El consenso se construye a partir del diálogo entre actores —competentes lingüísticamente, racionales y simbólicos—. El diálogo es la oportunidad que el hombre se dio para compartirse. El consenso no es el éxito de la persuasión, es la realización de una *fusión de horizontes*; no es un fin en sí mismo, su existencia es consecuencia de la necesidad de solventar problemáticas que aquejan a la comunidad, es la oportunidad más viable que aguarda la integridad de la vida humana. La eticidad permea la existencia del hombre, la relación que éste establece con la naturaleza y con el resto de los animales; de tal manera que

siendo responsable de su acción, lo es también del proceso de deshumanización por el cual atraviesa la especie.

Este trabajo de investigación, es también una propuesta. Integrar en el mapa curricular de la Licenciatura en Ciencias de la Comunicación las asignaturas: Filosofía y Ética. Mi investigación nació como una necesidad por cubrir aquellos aspectos que no fueron discutidos en el aula; pretende recuperar la propuesta que Nicol plantea en *Los principios de la Ciencia* sobre las cuatro relaciones del conocimiento y la importancia de construir una disciplina científica apoyada en una discusión filosófica. La integración de la Filosofía en el estudio de la comunicación traerá como consecuencia una formación sólida, no sólo en Ciencia Social, sino también en humanidades que permita a los estudiantes hacer cuestionamientos que impulsen una investigación alterna al estudio coyuntural —mediático— de la información. Dirigir todos los esfuerzos metodológicos y epistemológicos al estudio sobre los medios de información es prueba de la crisis de nuestra disciplina.

Dicha crisis tiene también un carácter ético. El ejercicio profesional de la comunicación debe ser revalorado a través de la Ética, permitiendo la inclusión del Otro, superando la idea misma de “darle voz” ; toda forma discursiva que derive o se emparente con la idea de “darle la voz al Otro” no implica sino una relación de dominio, es decir, una relación de verticalidad que dista del diálogo y el consenso. “Darle voz al Otro” es un poseer, no aprehender el sentido. Cuando se posee se suspende la alteridad, porque el Otro se convierte una modalidad del Yo. Pese a que no pueda existir consenso pleno por lo indeterminable de la acción humana, existe la posibilidad de un consenso fruto del diálogo y el lenguaje.

La teoría social necesita de la Ética, pues su estudio se refiere a una dinámica de relaciones entre hombres. La contingencia hace que el hombre dependa uno de otro para subsanar el riesgo en el estado natural. El Otro exige del Yo responsabilidad en coexistencia. El “yo toma la dimensión de la humanidad; yo soy esta estimación por el otro; no existe la identidad del yo previamente a la estimación del otro”<sup>291</sup>. La forma de la existencia entre el Yo-Tú es una relación dialógica. El diálogo es la experiencia con sentido humano. La responsabilidad es posible sólo después de haber escuchado al Otro, es anterior a la libertad. La autoconciencia es la vuelta a sí mismo, y es interminable.

---

<sup>291</sup> Josep M. Esquirol, *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*, Barcelona, Ed. Herder, 2005, p. 95.

La fenomenología además de ser una postura teórico-metodológica es una invitación a la praxis, lo es desde que contempla al hombre como actor y no como sujeto. En el mismo sentido, esta investigación representa una propuesta: la integración de Filosofía en el mapa curricular de la Licenciatura en Ciencias de la Comunicación en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales dentro de la Universidad Nacional Autónoma de México, pues no existe pensamiento científico sin reflexión filosófica. Una formación sólida, no sólo en Ciencia Social, sino en Humanidades le permitirá tanto al alumno como al egresado tener una comprensión basta sobre la realidad. Disciplinas como la Ética y la Lógica resultan indispensables. La filosofía continental y analítica configuran un complejo entramado que brinda las herramientas necesarias para reconstruir el horizonte del Otro.

## Bibliografía

Amador Bech, Julio, "Conceptos básicos para una teoría de la comunicación. Una aproximación desde la antropología simbólica" de en *Revista mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Núm. 203, mayo-agosto de 2009. México, D.F.

Apel Karl-Otto, y Dussel, Enrique, *Ética del discurso, Ética de la liberación*. Madrid, E. Trotta, 2004, 394 pp.

Apel, Karl-Otto, et.al. *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, E. Crítica, 1991, 344 pp.

Apel, Karl-Otto, *Teoría de la verdad y ética del discurso*. España, E. Paidós, 1991, 184 pp.

Avelino, Andrés, *Esencia y existencia del ser y de la nada*, República Dominicana, E. Montalvo, 1942, 72 pp.

Bachelard, Gaston, *La dialéctica de la duración*, Madrid, E. Villalvar, 1978, 172 pp.

Bech, Joseph María, *De Husserl a Heidegger: la transformación del pensamiento fenomenológico*, Barcelona, E. Universidad de Barcelona, 2001, 548 pp.

Bengoa Ruíz de Azúa, Javier, *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Barcelona, E. Herder, 1992, 211 pp.

Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, E. Amorrortu, 2006, 397 pp.

Beuchot, Mauricio, *Elementos de semiótica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979, 361 pp.

Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, E. Herder, 2004, 191 pp.

Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*, México, E. Fondo de Cultura Económica, Vigésima tercera reimpresión, 2006, 335 pp.

Cassirer, Ernst, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México, E. Fondo de Cultura Económica, Primera edición, 215 pp.

Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas. T. III Fenomenología del reconocimiento*, México, E. Fondo de Cultura Económica, 2003, Primera reimpresión, 558 pp.

Cassirer, Ernts, *Filosofía de las Formas Simbólicas T. I El lenguaje*, México, E. Fondo de Cultura Económica, Primera reimpresión, 2003, 331 pp.

Castoriadis Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad 2*, Barcelona, E. Tusquets, 1989, Primera edición, 334 pp.

Cornelius Castoriadis, "La institución de la sociedad y religión" en la revista *Vuelta*, de agosto de 1984. Disponible en <http://www.letraslibres.com/index.php?sec=25&sibuscara=1&opciones=ALL&revsel=3&qry=institucion+de+la+sociedad+y+religion&Submit=Envia> Consultado en México, marzo 12 de 2010, 01:34hrs.

Castoriadis, Cornelius, *El mundo fragmentado*, Argentina, E. Caronte, 2008, 202 pp.

Castoriadis, Cornelius, *Figuras de lo pensable (las encrucijadas del laberinto VI)*, Buenos Aires, E. Fondo de Cultura Económica, 2006, 302 pp.

Durand, Gilbert, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, E. Amorrortu, 2007, 147 pp.

Dussel, Enrique, *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, México, E. Siglo XXI, 1994, 310 pp.

Duvignaud, Jean, *El juego del juego*, México, E. Fondo de Cultura Económica, 1982, 157 pp.

Esquirol, Josep M, *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*. Barcelona, E. Herder, 2005, 164 pp.

Fabra Abat, Pere, *Habermas: lenguaje, razón y verdad. Los fundamentos del cognitivismo en Jürgen Habermas*. Madrid, E. Marcial Pons, 2008, 307pp.

Ferraris, Maurizio, *Historia de la Hermenéutica*. México, E. Siglo XXI. Tercera edición en español, 2007. 365 pp.

Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Editorial sudamericana, 1964, 2626 pp.

Freire, Paulo, *La educación como práctica de la libertad*. México, E. Siglo XXI, Quincuagesimotercera edición, 151 pp.

Gabilondo, Ángel, *La vuelta del otro. Diferencia, identidad y alteridad*. Madrid, E. Trotta., 2001, 227 pp.

Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*. Madrid, E. Cátedra, 2007, 238pp.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método. Vol. I*, Salamanca, E. Sigueme, 1999, 703 pp.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método. Vol. II*, Salamanca E. Sigueme, 2006, 429 pp.

Garagalza, Luis, *Introducción a la hermenéutica contemporánea. Cultura, simbolismo y sociedad*, Barcelona, E. Anthropos, Primera edición, 2002, 233 pp.

Gaos, José, *Introducción al ser y el tiempo*, México, E. Fondo de Cultura Económica, México, 1996, Tercera reimpresión, 156 pp.

Geertz, Clifford, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. España. E. Paidós 1994, 297 pp.

- Girondo, Oliverio, *Espantapájaros*, Buenos Aires, E. Losada 2009, 86 pp.
- Glocer Fiorini, Leticia, *El Otro en la trama intersubjetiva*, Argentina, E. APA, 2004, 254 pp.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa. Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. México, E. Taurus, 2002, 517 pp.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la Acción Comunicativa. T. II Crítica de la razón funcionalista*, México, E. Taurus, Segunda reimpresión, 2006. 618 pp.
- Habermas, Jürgen, *Verdad y justificación*. Ensayos filosóficos, Madrid, E. Trotta, 2002, 326 pp.
- Hartmann, Nicolai, *Ontología I. Fundamentos*. México, E. Fondo de Cultura Económica., 1986, 382 pp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, 483 pp.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, Duodécima impresión, 478 pp.
- Heidegger, Martin, *Identidad y diferencia*. Barcelona, E. Anthropos, 1988, 190 pp.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, México, E. Fondo de Cultura Económica, Decimoquinta reimpresión, 2008, 618 pp.
- Husserl, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, E. Trotta, 2002, 173 pp.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, E. Taurus, 2006, Segunda reimpresión, 692 pp.
- Lapoujède, María Noel, *Filosofía de la imaginación*. México, E. Fondo de Cultura Económica. 265 pp.
- Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, Salamanca, E. Sígueme, 2006, 315 pp.
- Lince Campillo, Rosa María, *Hermenéutica: Arte y Ciencia de la interpretación*, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2009, 320 pp.
- Louis, Raeymaeker, *Filosofía del ser. Ensayo de síntesis metafísica*. Madrid, E. Gredos, 1968, 410 pp.
- Luckmann, Thomas y Schütz, Alfred, *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, E. Amorrortu, 2009, Segunda reimpresión, 315 pp.
- Luckmann, Thomas, *Conocimiento y sociedad. Ensayos sobre acción, religión y comunicación*. Madrid, E. Trotta, 2006, 237 pp.

Luckmann, Thomas, *Teoría de la acción*, España, Ed. Paidós, 1996, 159 pp.

Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, México, E. Ariel, 2004, Primera reimpresión, 286 pp.

Mèlich, Joan-Carles, *Filosofía de la finitud*. Barcelona, E. Herder, 2002, 183 pp.

Merleau-Ponty, Maurice, *Elogio de la filosofía. El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, Buenos Aires, E. Nueva visión, 2006, 95 pp.

Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, E. Península, 1975, 469 pp.

Morris, Charles, *Signos, lenguaje y conducta*. Buenos Aires. E. Losada. 2003. 375 pp.

Muguerza, Javier, *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*. España, E. Fondo de Cultura Económica, 2006, 710 pp.

Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, México, E. Fondo de Cultura Económica, Cuarta reimpresión, 2003, 416 pp.

Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, México, E. Fondo de cultura económica, 510 pp.

Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, México, E. Fondo de Cultura Económica, Segunda reimpresión, 2003, 285 pp.

Ortiz-Osés, Andrés, *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*, Barcelona, E. Anthropos, 2003, 255 pp.

Pamuk, Orhan, *La maleta de mi padre*. Barcelona. E. Mondadori 2007, 97 pp.

Peirce, Charles Sanders, *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires, E. Nueva visión, 1986, 117 pp.

Platón, *Diálogos*, México, E. Porrúa. 1979, Decimo octava edición, 785 pp.

Ricoeur, Paul, *Caminos del reconocimiento*, México, E. Fondo de Cultura Económica, 2006, 330 pp.

Ricoeur, Paul, *Historia y narrativa*, España, E. Paidós, 230 pp.

Ricoeur, Paul, *Hermenéutica y Acción. De la Hermenéutica del Texto a la Hermenéutica de la Acción*, Buenos Aires, E. Prometeo, Segunda edición, 1998, 185 pp.

Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*. México, E. Siglo XXI, 1996, 412 pp.

Rizo García, Marta, et al. *Nosotros y los otros: la comunicación humana como fundamento de la vida social*. México, E. Los miércoles, 2009, 124 pp.

Santos, Milton, *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*, Barcelona, E. Ariel, 2000, 348 pp.

Sapir, Edward, *El lenguaje*. México. E. Fondo de Cultura Económica, Duodécima reimpresión, 2004, 280 pp.

Sartre, Jean-Paul, *El Ser y la nada*, Buenos Aires, E. Losada, 2004, 804 pp.

Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*. España, E. Alba, 203 pp.

Schütz, Alfred, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, E. Amorrortu. 2008, segunda edición, 327 pp.

V. I., Sviderski, *Espacio y tiempo. Ensayo filosófico*. Uruguay, E. América Nueva, 223 pp.

Valencia García, Guadalupe, *Entre Cronos y kairós. Las formas del tiempo socio histórico*. Barcelona, E. Anthropos, 2007, 251 pp.

Vattimo, Gianni, *La fine della modernità*. Italia, E. Garzanti. 1999, 189 pp.

Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, México, Universidad Nacional autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2003, Primera reimpresión, 547 pp.

Wittgenstein, Ludwig, *Tactatus logico-philosophicus*. Madrid, E. Alianza. 2007, Tercera reimpresión, 175 pp.

Zizek, Slavoj, *Visión de paralaje*, México, E. Fondo de Cultura Económica, 2006, Primera impresión. 473 pp.

Zubiri, Xavier, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid, E. Alianza, 2006, 197 pp.