

Verdad ontológica en la cultura, un estudio a partir de Heidegger,
Gadamer, Ricoeur y Stein.

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA



***VERDAD ONTOLÓGICA EN LA CULTURA.
UN ESTUDIO A PARTIR DE HEIDEGGER,
GADAMER, RICOEUR Y STEIN.***

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRO EN FILOSOFÍA

Presenta

LUIS ALEJANDRO GARCÍA STRUCK.

Director:

Medardo Plascencia Castellanos

Revisor:

Luis Vergara Anderson

Revisor:

Pablo Lazo Briones

México, D.F.

2005

DEDICADO A:

A LA UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA, PLANTEL SANTA FE. PARA QUE LA TAREA DE LA INVESTIGACIÓN HUMANÍSTICA CONTINUE. Y A TODOS AQUELLOS QUE DE ALGUNA FORMA PARTICIPAN EN EL RESGUARDO DEL SER Y DE LA CULTURA.

AGRADEZCO A:

A MI DIRECTOR DE TESIS, DR. MEDARDO PLASCENCIA, A MIS REVISORES LUIS VERGARA Y PABLO LAZO, A MI AMIGA JOVITA DOLORES LAVARRIOS Y A MI MADRE POR LA PACIENCIA, QUE TUVIERON PARA REVISAR Y ASESORAR EL PRESENTE TRABAJO, UNA VEZ MAS, A LOS PROFESORES MEDARDO PLASCENCIA, LUIS VERGARA Y CRISTOBAL ACEBEDO POR SUS SEMINARIOS QUE SIRVIERON DE BASE AL PRESENTE TRABAJO; A MIS PADRES ALEJANDRO GARCÍA Y ENRIQUETA STRUCK POR EL RESPALDO ECONÓMICO Y MORAL QUE ME DIERON EN EL TIEMPO QUE REALICÉ ESTE TRABAJO. A MIS COMPAÑEROS, EN ESPECIAL A MI AMIGA MONICA MAYA, COMPAÑERA DE LA MAESTRIA; A MIS AMIGOS: GABRIEL ALVARADO NATALI, NIEVES DELFIN MADARIAGA, ANGÉLICA MARTÍNEZ, ERASMO CERVANTES, JUAN MANUEL MOCTEZUMA, NORA CRUZ VALVERDE, POR SU AMISTAD Y LAS CONVERSACIONES FILOSÓFICAS ACERCA DEL TEMA. A MIS ALUMNOS QUE MOSTRARON INTERÉS EN EL TEMA Y CONVERSARON CONMIGO.

INTRODUCCIÓN

Se escogió como tema la “Verdad Cultural: permanencia y el orden a través del cambio” como una reflexión a partir de Heidegger, Gadamer, Ricoeur y Stein.

El Objetivo General del presente trabajo es comprender la relación entre la permanencia y el orden, a partir de las nociones de verdad de estos cuatro autores. Los objetivos particulares son: presentar las nociones de verdad en Heidegger y en Gadamer como antecedentes que nos permitirán ubicar la noción de verdad de Paúl Ricoeur; mostrar cómo las nociones de verdad en Heidegger y en Gadamer suponen un orden y una permanencia a través del cambio; abordar la noción de verdad como atestación en Paúl Ricoeur, como un tipo de verdad perteneciente a la aletheia; manifestar como la noción de verdad en Paúl Ricoeur supone un orden y una permanencia a través del cambio; que la comprensión en los tres autores puede abordarse desde la noción empatía de Edith Stein; que el desarrollo de la verdad en la cultura puede estudiarse a partir de los fenómenos del dicretismo y del sincretismo; y por último, exponer que existen importantes vínculos y similitudes entre las tres nociones de verdad abordadas aquí.

Partiendo de los orígenes podemos preguntarnos, cómo surge el concepto de verdad. Un hecho interesante y revelador al respecto son las semejanzas y diferencias entre las nociones de distintos lenguajes, que se han traducido con el término de verdad, en el español:

En Náhuatl, tenemos Neltiliztli, concepto que se deriva de la raíz tla-nél-huatl: raíz, de la que a su vez se deriva nelhuáyotl, “cimiento, fundamento”; “NEL” connota originalmente la idea de fijación sólida, o enraizamiento profundo”, en este sentido, etimológicamente la verdad entre los nahuas connota la cualidad de estar firme, bien cimentado o enraizado.¹

¹ Los nahuas tenían una honda preocupación por la fugacidad de las cosas, es por esta razón que una de las formas de preguntar por la verdad en esta cultura es: ¿Qué permanece parado? ¿Qué es permanente frente al devenir y el cambio? Una de las respuestas va a ser: “xóchil in cúcatl”, literalmente “La Flor y El Canto”, y en sentido metafórico los poemas; aquí los poemas vienen a ser la expresión oculta y velada, y las palabras del poema vienen a ser una auténtica revelación. La poesía embriaga al ser humano, lo pone fuera de sí y le hace ver lo que no perciben los otros. Para los sacerdotes Nahuas inclusive

tenía un origen sagrado, en tanto que era una de las formas en las cuales se hacia presente la divinidad. Un poeta que muestra esto es el rey Nezahuacóyotl, él cual dice que solamente la flor y el canto aquí (en este mundo) perduran, todo lo demás es perecedero: “ *aunque sea de jade: también se quiebra; aunque sea de oro, también se hiende, y aun el plumaje del quetzal se desgarrar: no por siempre en la tierra: ¡sólo breve tiempo aquí!* ”(José Luis Martínez, “Nezahuacoyotl”, ed, fondo de Cultura Económica, México, 1986. p. 186). Es interesante ver como también Heidegger y Gadamer van a poner énfasis en la poesía y en la palabra, y análogamente, es interesante reconocer que tanto, por un lado, la flor y el canto en los nahuas y por el otro, lo clásico y las tradiciones en Heidegger y Gadamer se dan en la cultura, y apuntan a un trascender que conlleva a permanecer frente a lo efímero y perecedero. (León Portilla, miguel, la Filosofía Náhuatl. Ed Universidad Nacional Autónoma de México, México 1993, pp. 61- 62,142-147,386; José Luis Martines, “Nezahuacoyotl”. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1986. pp. 171-196.)

En Hebreo, podemos ver que la palabra KOH'(emet) viene del verbo OOH' (aman), que significa tener confianza y seguridad. De este mismo verbo viene la palabra Amén: « Así sea».²

En Latín, vêrum, significa: lo justo, lo verdadero; y está emparentado con el concepto de Vêrus, cuyo significado es: lo verdadero, real, auténtico, justo, veraz, sincero.³

*En Griego aletheia (αλζθεια), también traducida como *mostración*, significa: *verdad, veracidad, sinceridad; realidad; símbolo o emblema de la verdad. Aletheia (αλζθεια) es una palabra que se descompone en dos raíces “α”-no, y “λζθη” Olvido, “Λζθη” era el río del hades (del inframundo o el mundo de los muertos) cuyas aguas**

² Para Zubiri un ejemplo es el de que: Una piedra es verdadera si me apoyo en ella y no se derrumba, en este sentido me da seguridad y confianza; Así la verdad se manifiesta como la naturaleza de la cosa. (Xavier Zubiri, *el Hombre y la Verdad*, ed. Alianza, Madrid 1999, p 36.)

³ Diccionario Abreviado, “Vox”, latino-Español, español – Latino. Ed. Bibliograf, Barcelona, 1989. p 248.

*hacían olvidar pronto todo lo pasado a quien las bebía. Por lo tanto, aletheia (αλθεια) significará el no-olvido.*⁴

⁴ . Pabón S. José M., *diccionario Manual de Griego - Español* “Vox”, México, Bliblograf, p. 25. *Diccionario Griego – Español*, ed. Ramón Sopena, Barcelona, 1999. pp.1, 64, 839. Por otro lado, Heidegger traduce “λθη” como encubrimiento u ocultación, lo cual hace que al anteponerle la partícula “α”-no se traduzca como: mostración, desocultación o develamiento; Gadamer nos muestra que: la verdad por aletheia es comprendida como franqueza, sinceridad, falta de disimulo al decir lo que se quiere decir, y siguiendo por este camino una cosa dice aquello que quiere decir cuando se muestra tal y como es, en otras palabras, verdadero es aquello que se muestra como es. Así si un amigo sincero se muestra tal y como es entonces es un amigo desoculto y por lo mismo un amigo verdadero. De la misma forma un testimonio fiel muestra franqueza. (Cfr. Gadamer, *estética y hermenéutica*, ed. Tecnos, Madrid, 2001. pp. 113-115.) Una palabra con significado análogo a aletheia es Apocalipsis (Αποκαλυψις) que significa descubrimiento o revelación; pero lo podemos interpretar también como develación a partir de las raíces: Apo(Απο), significa apartar, alejar y (κζλξ (υκοσ ≡)), significa: envoltura, cáscara, vaina; germen de una vaina, botón; cáliz de la flor; cáliz, copa; adorno de mujer en forma de botón de flor. (Pabón S. José M., *diccionario*

Otros conceptos, en griego, son: eikos (εἶκος), que significa: lo verosímil, lo natural, lo que puede expresarse, lo equitativo, lo derecho. Esté último concepto se emparenta con eikon (εἰκὼν), que significa: Imagen, figura, estatua, pintura, retrato, semejanza, comparación y representación.⁵

Manual de Griego - Español “Vox”, México, Bliblograf, p. 69, 71, 322.) Por otro lado, calipso (Καλυψὼ) (La ocultadora), es una ninfa, hija de tetis y del océano, reina de la isla de Ogigia, en el mar Jónico, que dio hospitalidad a Odiseo, naufrago, y le retuvo con sus encantos siete años en la isla. (Diccionario Griego – Español, ed. Ramón Sopena, Barcelona, 1999. pp. 713-714.) El velo o el encubrimiento tiene que ver también con el sueño o lo onírico, esto lo podemos constatar en lo que era la experiencia del conocimiento para los griegos, el cual estaba relacionado con la experiencia de la luz, vivir dormido era no ver la luz, era ignorar la verdad; como bien nos lo muestra Heráclito; en este sentido la experiencia de la verdad tenía que ver con un despertar.

⁵ *Pabón S. José M., diccionario Manual de Griego - Español “Vox”, México, Bliblograf, p. 175.*

*En ingles, true, significa: real, actual, genuino, fiel.*⁶

*En alemán: Wahr, significa: verdadero, sincero, cierto, intrínseco.*⁷

Como podemos ver, las nociones 2 y 4 tienen en común atender a una confianza o a algo que dé seguridad. Las nociones 2, 3, 4, 5, 6 y 7 refieren a lo auténtico, la 3 y la 5 a lo justo, la 1, la 3 y la 6 refieren directamente a lo que es real, la 2, la 3 y la 5 a lo que es creíble, y la 1 y la 2 a lo enraizado, a lo que tiende a permanecer en el tiempo. Pero lo importante es preguntarnos qué hay detrás de todos estos significados, o en otras palabras, ¿qué hace a una expresión o a algo ser verdaderos? Una posible respuesta es que cada uno de los adjetivos —al ser predicados en alguna expresión o en alguna cosa—, mencionados en las nociones anteriores, nos dan razones para creer en algo; la pregunta que podríamos formular sería ¿podríamos referir estos atributos a algo efímero y caótico? A mi parecer esto sería imposible, porque sería difícil sostenerlos en algo que es y después ya no es, que se resiste a la aprensión y por lo mismo a su determinación conceptual; algo caótico es algo indeterminado, del cual no se puede afirmar con seriedad nada, porque cualquier afirmación es de alguna forma una determinación.

⁶ Diccionario Oxford, español – Inglés, inglés – Español, ed. Oxford University Press. Oxford, 1994. pp. 1702-1703.

⁷ Cfr.- Mega diccionario de Alemán, Sopena. Ed. Ramón Sopena, 1998. pp 333.

A lo largo de la historia de la Filosofía la verdad ha sido un concepto con varias nociones, las cuales han sido tratadas por muchos filósofos. La verdad como aletheia constituye un tema fundamental en Paúl Ricoeur, y constituye actualmente una de las nociones que han suscitado un mayor interés y originado profundas problemáticas.

He escogido los temas de la permanencia y el orden en relación con la noción de la verdad como aletheia porque considero que no existe noción de verdad que tenga una función en la Filosofía y/o en la ciencia que no esté estrechamente unida con la necesidad de una permanencia y un orden, aunque sea un mínimo orden y una tendencia a permanecer.

Si no hubiera tal orden y permanencia ni siquiera podríamos hablar de verdad con certidumbre porque no tendríamos nada que nos fijara la noción, y la misma carecería de utilidad, tanto filosóficamente como científicamente, porque lo que sería verdadero en un momento ya no lo sería en otro, y aquello que fuera verdadero sería inexpresable por estar indeterminado y carente de orden. Por otro lado la permanencia y el orden no implican necesariamente un estaticismo como en Parménides, porque en estos tres autores lo que existe es una movilidad que va conformando la permanencia y el orden de la verdad histórica; así vemos cómo la esencia de la tradición en Gadamer consiste en transmitirse de tal forma que la permanencia y el orden se dan a través del cambio.

A mi parecer el orden y la permanencia en la noción de verdad en los tres autores a tratar tiene como eje fundamental el lenguaje y la interpretación, en tanto que las verdades son, antes que todo, afirmaciones que se dan en el lenguaje, y que se llega a ellas a través de un proceso de comprensión que conlleva, tras de sí, un proceso de interpretación que se da a través de la historia, siendo por lo tanto los ejes de esta tesis: el lenguaje la historia y la verdad. Sin embargo, la comprensión no atiende a lo meramente formal, sino ante todo aquello en lo que se enraiza el sentido de algo, por ello veremos en el cuarto capítulo, el cómo se puede configurar la comprensión desde la empatía steineriana y la compasión.

Otras de las razones por las que escogí este tema es para continuar por la vía de investigación que había prefigurado en mi tesis de licenciatura, titulada: Permanencia y Orden en tres nociones de verdad.⁸

Las hipótesis centrales de este trabajo serán.

1).- La necesidad de un orden y una permanencia o de una tendencia al orden o a la permanencia como condición de posibilidad para poder concebir la noción de verdad en Heidegger, Gadamer, Paul Ricoeur y Stein.

⁸ En este trabajo, las nociones de verdad que se abordaron, fueron: La lógica, la epistemológica y la ontológica, tomando como punto de partida la tipificación que hace Wonfilio Trejo en su obra: “Ensayos Epistemológicos”, México, UNAM, 1976. Abordando como autores eje a: Aristóteles, Hume, Kant, Hegel, Heidegger, Alfred Tarski y W.V. Quine, W. V.

2).- El orden y la permanencia están estrechamente vinculadas en la noción de verdad de Heidegger, Gadamer, Paul Ricoeur y Stein, porque uno es garantía del otro; de esta forma la permanencia garantiza un orden y viceversa.

3).- La permanencia y el orden de la verdad se dan a través del cambio.

4).- La comprensión en los tres autores puede ser concebida a través de procesos hermenéuticos comunicativos, basados en la empatía steiniana, la compasión y la comprensión.

5).- La postura de los cuatro autores, respecto al desenvolvimiento de una verdad cultural, se puede ejemplificar a través de los fenómenos del dicretismo y el sincretismo.

Las razones de esto son a mi parecer, que el ser humano por lo general, cuando pretende decir la verdad, pretende que su palabra dure, que lo que dice que es verdadero va a seguir siendo verdadero, si todo cambiara continuamente y no tuvieran duración alguna, si su ser fuera tan efímero como el instante de un breve suspiro, entonces no habría verdad alguna, porque cada afirmación que se sustentara dejaría de ser verdadera en el siguiente instante de tiempo; no podríamos confiar en el mundo y nos hallaríamos inmersos en el caos, porque ni siquiera un orden —como oasis de salvación— se mantendría; no podríamos ser amigos, porque la confianza exige la experiencia de la duración de una determinada y constante autenticidad; la autenticidad es la condición de una verdadera

amistad, en otras palabras, si la autenticidad no durara nos produciría desconfianza, lo cual haría imposible la amistad. Si no hubiera orden tampoco habría verdad ni mundo ni ciencia ni Filosofía ni conocimiento ni lenguaje ni historia ni ser humano, porque el simple hecho de comprender, de existir y de ser conlleva una forma de orden.

El trabajo constará de 5 capítulos: en el primero se verán las nociones de verdad como *aletheia* en Heidegger; en el segundo, en Gadamer; en el tercero, las concepciones de la verdad en Ricoeur, centrándose principalmente en la comprensión de la misma como atestación; el cuarto verá la relación entre comprensión, empatía y compasión partiendo de Edith Stein; en el último capítulo se comprenderá el acontecer de la verdad en la cultura como permanencia y orden a través del cambio por medio de los fenómenos del dicretismo y el sincretismo, los cuales definiremos en este mismo capítulo; al final sólo se pretenderá elaborar unas conclusiones en términos generales — o más bien unas inconclusiones, porque en lo relativo a la verdad del ser humano y la cultura nadie tiene la última palabra, aunque si se pueden llegar a establecer ciertas pautas y puntos básicos para posteriores incursiones en el tema— de la relación entre conocimiento, lenguaje, historia y verdad.

En Heidegger investigaremos su concepto de verdad ontológica, y cómo a través de la historia se dan un orden y una permanencia cambiantes; en Gadamer veremos sus conceptos de tradición, transmisión y de lo clásico, ligados al de permanencia; el del juego, sentido y círculo hermenéutico de todo y partes, ligados al de orden; en Ricoeur los conceptos de tradición, carácter, mismidad, memoria, historia e identidad ligados a la permanencia; narración, lenguaje, sentido ligados al orden. En el quinto capítulo se

propondrá una noción de comprensión — a nuestro parecer aplicable a la posturas de Heidegger, Gadamer y Ricoeur — desde la empatía de Stein y la compasión, entendida como participación con el otro del motivo de la pasión y se abordará el fenómeno de la alteridad ricoeuriana a través de la empatía steiniana y la compasión concebida en este mismo capítulo; al final se mostrará el desarrollo del desenvolvimiento de la verdad de la cultura a través de los fenómenos del sincretismo y el dicretismo.

En esta tesis he considerado pertinente tener en cuenta ciertas consideraciones previas que nos ayuden a situar y a aclarar con mayor precisión la noción de verdad, como un prelude para: mostrar los antecedentes básicos, generar un contexto elemental, evitar los errores más comunes, que nos permitan adéntranos adecuadamente en el presente estudio; es por ello que a continuación mostraré algunas de las formas en que se ha tipificado la verdad, y haré algunas distinciones entre la noción de verdad y el criterio de verdad, y entre la verdad y la virtud.

A). - TIPIFICACIÓN DE LAS NOCIONES DE VERDAD.

El primer autor que trabaja varios órdenes de verdad es Aristóteles. En su “Ética a Nicómaco”. Aristóteles nos habla de dos partes de la razón: una con la cual contemplamos los primeros principios la llama científica y otra con la cual deliberamos la cual nombra calculadora, (a está ultima también se conoce como deliberativa). Por otro lado, el discípulo de Platón afirma que son tres cosas las que rigen la acción y la verdad: la sensación

(αιζησις), el entendimiento (νοϋς) y el deseo (ορεξις).⁹ Aquí define la verdad como lo que es “...concordante con el recto deseo...”¹⁰, lo que podemos considerar el antecedente de la verdad ética. En otro aspecto, Aristóteles nos dice que el pensamiento sólo se mueve en tanto que está dirigido a un fin o a una práctica, es decir el pensamiento es teleológico. Para el discípulo de Platón la verdad es obra de las dos partes intelectuales (la científica y la calculativa) y los hábitos que mejor califican a cada una de ellas para alcanzar la verdad es lo que Aristóteles llamará virtudes. En este sentido, la verdad dentro de la acción deliberativa, es verdad práctica porque es la acción que concuerda con aquello que nos lleva a la realización de un fin efectivo. Por otro lado, en esta misma obra Aristóteles nos habla de cinco vías para alcanzar la verdad: El arte (τεχνη), la ciencia (πιστευμε), la prudencia (frónesis (φρονησις)), la sabiduría (σοφια) y el intelecto (νοϋς).¹¹ En referencia a la segunda vía podemos tener las raíces de la verdad epistemológica en tanto adecuación de un enunciado con la cosa, la cual aborda con mayor profundidad en su obra “La Metafísica”. También hay que tener en cuenta que Aristóteles, en esta parte de la Ética a Nicómaco, hace una cita de su obra “Los analíticos” en donde aborda su teoría de la

⁹ Aristóteles.- Ética Nicomaquea, ed.- Porrúa (P). México, 1992. p 74-75. (Ed.- Centro de Estudios Políticos y Sociales (CEPS), Madrid, 1999. p 90-91)

¹⁰ Ibidem, 75(P), 90 (CEPS).

¹¹ Concepto traducido como: Intelecto por la editorial *Centro de Estudios Políticos y Sociales*. Y por intuición por la editorial Porrúa.

demostración, ahí se encuentran las raíces de lo que posteriormente, en la modernidad, se llamará verdad lógica.¹² Del arte dice que es un hábito productivo acompañado de una razón verdadera. Esta noción nos explica que algo es verdadero en tanto que está bien realizado, y es bello en cuanto no le sobra ni le falta nada, y por lo mismo manifiesta una habilidad artística; en cambio, lo falso se muestra como lo “no bien realizado” y que está acompañado de una razón falsa. Lo que busca Aristóteles es responder a que le podemos llamar arte verdadero o auténtico. De la frónesis nos afirma que es un hábito práctico verdadero, acompañado de razón (deliberativa o calculadora), con relación a los bienes humanos; en este sentido, lo verdadero tiene que ver con la buena elección según las circunstancias, lo que implica una forma de lo que posteriormente se llamará verdad pragmática. De la sabiduría (σοφ.:α) Aristóteles afirma que la diferencia entre sabiduría y frónesis es que la primera hace referencia a un sentido unificado y universal que trasciende lo circunstancial, lo humano; en cambio la frónesis, como hemos visto, siempre es circunstancial y relativa a lo humano. En este sentido la sabiduría es “..... la ciencia e intuición de las cosas mas ilustres por naturaleza”¹³. A mi parecer, en Aristóteles la

¹² Vid.- Aristóteles. “Primeros analíticos.” Tratados de Lógica. Ed.- Porrúa. México. 1987 p. 71.

¹³ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, ed.- Porrúa. México. 1992 p. 78 (p. 94 (CEPS)).

diferencia entre ciencia y sabiduría es que la primera tiene por fin la demostración y la segunda la comprensión de aquello que trasciende al ser humano. Si la sabiduría es una vía para alcanzar la verdad y el supremo bien entonces la forma de verdad que apuntala es una verdad teleológica que se adecua al fin o al principio de lo más elevado, en tanto que se adecua a un fin se adecua a un sentido, y mas que demostrar comprende, muestra, o más bien devela un sentido; por está razón, se acerca mas a la noción clásica de los griegos de verdad por mostración o lo que llamaríamos “aletheia” (ἀλθθεια). En cambio el intelecto (νοῦς)¹⁴ capta la verdad de manera inmediata, algo análogo a una revelación de la verdad. La verdad aquí se muestra como lo evidente que se expresa en principios que no se pueden inferir de ningún otro principio o proposición, y por esta razón son evidentes por sí mismos; si bien el proceso del razonamiento ayuda, o más bien estimula la posibilidad de ser al intuir, éste se coloca por encima al captar las razones o principios primeros de todo lo existente; este captar es mostración, es revelación del ser en su autenticidad, lo que podríamos llamar revelación de la verdad ontológica. Podemos ver que si bien, Aristóteles no hace explícita en su obra la distinción entre distintos órdenes de verdad las raíces de esta distinción se encuentran, en gran parte, implícitas en el desarrollo de su obra.

En la Edad Media quien hizo una revisión histórica del medioevo fue en ciertos sentidos continuador de Aristóteles y por lo mismo constituyo una forma de tipificar la

¹⁴ Concepto traducido como: Intelecto por la editorial *Centro de Estudios Políticos y Sociales*. Y por intuición por la editorial Porrúa.

verdad fue Santo Tomás, este pensador medieval configura, gran parte de su discurso, en la metafísica del maestro de Alejandro Magno. Santo Tomás parte primeramente de la dificultad de establecer dónde hay más verdad en el entendimiento o en la cosa. Para esto muestra una aparente oposición en el pensamiento de Aristóteles. Por un lado podría pensarse que en la cosa o en el ente hay más verdad, porque para que una proposición sea verdadera o falsa depende de que una cosa sea o no sea, pero también podría argumentarse lo contrario, porque la verdad se da en el enunciado.¹⁵ La solución a esta problemática es la distinción de dos órdenes de la verdad, primeramente lo que sería la verdad ontológica o verdad esencial, que es la adecuación entre la mente del creador y el ente creado. Para ejemplificar esto Santo Tomás nos refiere a la relación que guarda el edificio con la mente del arquitecto. La mente como podemos ver genera una idea que posteriormente se constituirá en algo real, el edificio, más adelante en el idealismo a esto se le llamó objetivación, y no hay que olvidar que en el cristianismo la mente creadora, por excelencia, es Dios. Por otro lado, nos muestra la verdad accidental que va a ser la adecuación del entendimiento a la cosa, a este tipo de verdad le llamaré accidental o lógica; sin embargo, es algo completamente distinto de lo que hoy se entiende por verdad lógica, como veremos

¹⁵ Cfr.- Santo Tomás, *suma Teológica*, biblioteca de Autores Cristianos. pp 634.;Aristóteles.- *Metafísica*. Ed.- Sudamericana. Buenos Aires, 1986. p 207, 213, 461.

a continuación, y más bien, este tipo de verdad lógica es raíz de lo que hoy llamamos verdad epistemológica, como podremos constatar más adelante. Santo Tomás también habla de la verdad por consenso a la que llamó verdad moral, y es la adecuación de una mente de un sujeto a otra mente de otro sujeto.¹⁶

A lo largo de la historia se han tratado varios tipos de verdad, Wonfilo Trejo¹⁷ contempla cuatro tipos: Verdad lógica, epistemológica, pragmática y ontológica. La verdad lógica o verdad formal es en tanto se tiene una estructura que hace al enunciado verdadero en virtud de su forma, un ejemplo de esto son las tautologías que son verdaderas en virtud de su forma independiente de su contenido, y la coherencia interna que guarda una teoría al interior de sí misma, en donde cada una de las proposiciones embona con las otras configurando así un todo orgánico. Como vemos, la verdad lógica refiere únicamente a la estructura formal al interior de un discurso, enunciados o teorías dejando de lado el contenido.¹⁸ La verdad epistemológica es la correspondencia entre lo que se expresa y la realidad. Esta noción de verdad parte de la noción de verdad por correspondencia en Aristóteles; en ella se formula la definición de verdad por correspondencia de la siguiente forma:

¹⁶ Santo Tomás, “Vereditate”, op. Cit., 633 – 662.

¹⁷ Vid. Wonfilo Trejo. *Ensayos Epistemológicos*, México, uNAM, 1976.

¹⁸ Vid. W.V. Quine, w. V, *Filosofía de la Lógica*, Madrid, alianza Universidad, 1977.

*“Decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es falso, mientras, que decir de lo que es que es, o de lo que no es que no es, es verdadero”.*¹⁹

Frase que Tarski, adaptándose a la terminología filosófica moderna expresa así:

*La Verdad de una oración consiste en su acuerdo (o correspondencia) con la realidad.*²⁰

Esta fórmula se ejemplifica en la oración:

*“ La nieve es blanca” es verdadera si, y sólo si, la nieve es blanca.*²¹

El primer miembro de la afirmación anterior está entre comillas, “ La nieve es blanca”, expresando el nombre de la oración; el segundo de dicha afirmación es la oración

¹⁹ Cfr. Wonfilio Trejo. Op. Cit., p 328. Cfr. Aristóteles, metafísica, ed. Sudamericana, buenos Aires Argentina; p 215. Cfr. Alfred Tarski, Op. Cit., pp. 12.

²⁰ Cfr. Alfred Tarski, la concepción semántica de la verdad, p. 12.

²¹ Cfr. idem, p. 14.

misma y está expresada sin comillas. En tanto que si queremos decir algo acerca de la oración debemos usar el nombre de esa oración y no la oración misma. Generalizando, este autor sustituye el nombre de la oración por “X” y a la oración misma a la que se refiere la palabra *verdadero* por *p*, lo que nos da por resultado la siguiente equivalencia:

*X es verdadera si, y sólo si, p.*²²

La verdad pragmática sería la correspondencia entre lo que se expresa y la funcionalidad; En este sentido, una teoría es verdadera si cumple su utilidad o función de explicar y predecir lo que sucede en la realidad. En el marxismo se consideró que una teoría era verdadera si a partir de su aplicación se pudiese transformar la realidad. Pero también podemos referir la verdad pragmática a los juicios de valor, las ordenanzas o los mandamientos en cuanto responden a una funcionalidad, en otras palabras, porque sirven o responden a las necesidades de una sociedad son verdaderos. La verdad pragmática es ante todo aquello que funciona como guía de la acción; lo práctico siempre es relativo a un fin, a un telos, este telos puede ser el desempeño o realización de una actividad, de una tarea, de una moral o ética como realización de un deber ser. Un criterio para esta verdad podría ser el imperativo categórico kantiano, “actúa de tal manera que puedas querer que la máxima de tus acciones se convierta en ley universal”. La verdad ontológica es cuando el ser y la verdad coinciden, es decir, son lo mismo. Esto se puede dar de dos formas, primero en un logos trascendental que instaura el ser de las cosas, como en los eidos de Platón, o el Dios

²² Cfr. *idem*, p. 15.

de Santo Tomás; la segunda forma la encontramos en Heidegger: En tanto que la palabra humana instauro un mundo o en lo que Gadamer ha llamado tradición. En la concepción de verdad de Heidegger vemos una coincidencia entre la verdad de sentido o mostración, y la verdad por adecuación. La verdad aquí no solamente coincide con el ser sino que se identifica con él, bajo el discurso heideggeriano y gadameriano, el ente o la cosa no es algo exterior al lenguaje sino que habita en él.²³

Para los fines de este trabajo hablaremos de dos tipos de verdad: verdad por correspondencia del enunciado, teoría o expresión con la realidad, lo que llamamos en el párrafo anterior verdad epistemológica, y la verdad como aletheia (αλθεια)²⁴ o mostración; en el primer tipo de verdad hablamos de la noción de verdad que viene desde

²³ Vid. Martín Heidegger, “La esencia de la verdad” en *Ser, verdad y Fundamento*. México, monte Ávila Editores, 1968.

²⁴ *Verdad*, veracidad, sinceridad; *realidad*. Pabón S. José M., *diccionario Manual de Griego - Español “Vox”*, México, Bliblograf, p. 25.

Aristóteles y que la epistemología moderna retomó como una de sus principales nociones; el segundo sentido viene desde los griegos y tiene como significado dar, instaurar y/o mostrar un sentido; la primera noción se compromete más con la epistemología y la explicación, en cambio, la segunda se compromete más con la hermenéutica y la comprensión.

*B). -DISTINCIONES PERTINENTES PARA UNA MEJOR
COMPRENSIÓN DE LA NOCIÓN DE VERDAD.*

La tipificación básica de la noción de verdad no se debe confundir ni equiparar con otras nociones como la de criterio de verdad y la de virtud. También es preciso decir que un tipo de tipificación de la que partimos no atiende a una “Verdad en”, en el sentido de que el tipo responda al lugar en donde se da la verdad, ejemplo: Verdad en la historia – verdad histórica, verdad en el arte – verdad estética, verdad en el hombre – verdad antropológica. Lo que nos importa aquí es el tipo de relación que se establece entre lo que se muestra y aquello que es mostrado entre la expresión y la realidad.

Por otro lado, algunos adjetivos que se han atribuido a la noción de verdad se pueden determinar a partir de decir qué tipos de verdad de los mencionados aquí son susceptibles o no a dichos adjetivos, un ejemplo de esto es la verdad histórica, porque de la tipificación de Wonfilio Trejo sólo la verdad lógica o formal escapa realmente a estos adjetivos, porque la verdad de un sistema o construcción lógica únicamente corresponde a su estructura interior; en cambio la verdad epistemológica, ontológica y pragmática cambian conforme al desarrollo del ser humano y su historia.

*B.1). - DISTINCIÓN ENTRE VERDAD Y CRITERIO DE
VERDAD.*

Por otro lado, hay que diferenciar entre verdad y criterio de verdad; la verdad nombra a una forma de relación ya sea por correspondencia entre expresión — o la representación — y algo.²⁵ O la relación de mostración entre la expresión — o la representación — y algo; sin embargo también hablamos de verdad de la cosa en sí misma en tanto que ésta se muestra auténticamente, mas esto nos lleva también a una relación de mostración. También hablamos de sentimientos verdaderos, mas esta verdad se da: Por un lado en la correspondencia entre lo que es el sentimiento y lo que debería ser, según alguna concepción ética; o por otro lado, porque en el sentimiento se da una mostración auténtica del ser que siente o porque lo que se siente es correspondido o va acorde con la situación. El criterio de verdad va más allá de la representación y refiere a aquellas razones y parámetros por los cuales podemos creer, con suficientes bases y fundamentos que algo es verdadero.

²⁵ Como hemos visto, la correspondencia entre la expresión y sí misma conlleva una verdad lógica; la correspondencia entre la expresión y el referente conlleva la verdad epistemológica; la correspondencia entre la expresión y el deber ser conlleva la verdad pragmática y la extrema correspondencia, o mas bien, identidad entre la verdad y el ser conlleva la verdad ontológica.

Así como existen varios tipos de verdad existen varios tipos de criterio de verdad. En las llamadas ciencias duras o naturales se ha hablado de criterios empíricos expresados en distintas formas de verificación, de falsación o corroboración, la verificación empírica o la verificación contextual. También se ha hablado de criterios lógicos como compatibilidad de la teoría con otras teorías y/o sistemas teóricos, de criterios pragmáticos como la funcionalidad o la aplicabilidad de la teoría y de criterios lógicos-demostrativos, que se expresan en la coherencia o pertinencia lógica y en el seguimiento hipotético deductivo – el cual, en las ciencias fácticas, casi siempre se consideran como complemento de otros criterios, y en cambio en las ciencias formales²⁶ casi siempre se le considera como el único tipo de criterio —, en cambio en las ciencias comprensivas se ha hablado de sentido, de verosimilitud —más que de verificabilidad—, en este sentido podemos hablar de criterios comprensivos que se sustentan más en la búsqueda de un sentido que más que verificarse o falsearse empíricamente se corrobora y si se habla de verificación o falsación se tratan desde un sentido positivo, por lo tanto contextuales²⁷ y sustentadas a partir de una interpretación histórica que también se corrobora; también se habla no sólo de criterios pragmáticos, sino de criterios pragmáticos deontológicos, que a diferencia de los criterios

²⁶ Matemáticas y Lógica.

²⁷ Posterior al hecho. Opuesto a Predictivo: anterior al hecho.

pragmáticos de las ciencias naturales que sólo contemplan la utilidad explicativa, contemplan la conformidad con un deber ser —, y de criterios lógicos, más estos siempre están sustentados en una interpretación, y en la concordancia de un sentido comprensivo y corroborativo más que explicativo. La verdad en las ciencias naturales se ha sustentado sobre todo en criterios empíricos, pero en las ciencias humanas los criterios tienden más a ser comprensivos.²⁸

La corroboración se da, principalmente, a través del triple tipo de círculo hermenéutico: 1) Todo – Partes, 2) Reinterpretación cíclica 3) la dinámica entre explicación y comprensión. En el primer tipo de círculo se parte de la precomprensión de un todo después de la comprensión de cada una de sus partes, para después al regresar con una mayor profundidad a la comprensión del todo, el círculo se repite una y otra vez, con lo cual la comprensión se profundiza. En el segundo caso se toma en cuenta que cada interpretación nueva de un texto, o de un “algo”,²⁹ está apoyada en las anteriores interpretaciones de ese mismo texto o de ese mismo “algo”, por lo que cada nueva

²⁸ Vid. Beuchot, mauricio. Verdad y Herméneutica en el psicoanálisis según Ricoeur.

En, Paúl Ricoeur: Los Caminos De La Interpretación, compiladores.- Calvo Martines, tómas. & Ávila Crespo, remedios. Ed. Antropos, Barcelona, España, 1991. pp 193 – 210.

²⁹ Entiéndase por “algo”, el sentido más amplio: ente, predicado, tema, función o realidad; en resumidas cuentas todo aquello a lo que podemos referir.

interpretación agrega algo a las anteriores y profundiza la comprensión. En el tercer caso tenemos una dinámica que propone Paúl Ricoeur y la cual explicaremos cuando tratemos al mismo.³⁰

Tanto en las ciencias fácticas como en las formales,³¹ en las naturales como en las humanísticas en las explicativas como en las comprensivas casi nunca se usa un sólo tipo criterio sino que por lo general se articulan varios tipos de criterios, para generar un criterio más complet(j)o.³²

³⁰ Ver la Página **¡Error! Marcador no definido.** de este mismo trabajo.

³¹ En las ciencias formales los criterios siempre son de índole lógica, exceptuando tal vez la validación de los primeros principios o axiomas, tal validación, según algunos lógicos, parte de una evidencia implícita, la cual se intuye, y por lo mismo no se razona. Porque dichos principios son inderivables de otros principios. Sin embargo su validez depende no sólo de está primera evidencia, sino también de la compatibilidad lógica que guardan con los otros principios o axiomas pertenecientes al núcleo de la teoría.

³² Identificamos, complejo y completo por dos razones dependientes entre sí, la primera es que entre más criterios se articulan entre sí mas complejo es el

Hay que tener en cuenta que la validación de sí en cierta situación se cumple o no se cumple cierto criterio de verdad, siempre es racional y se da desde el acto de juzgar, en otras palabras, juzgamos racionalmente que algo es verdadero, que es falso o que no tenemos los elementos suficientes para afirmar la verdad o falsedad de ese algo; en este sentido no hay criterios absolutamente pragmáticos, porque todo criterio pragmático es especulativamente pragmático.

Se ha confundido la noción de verdad con el tipo de criterio para validarla así por ejemplo se les han llamado erróneamente verdades pragmáticas a aquellas que aunque guardan una relación acorde con verdad epistemológica son validadas desde criterios pragmáticos, como el cumplir el requisito de ser aplicable en la realidad y/o de ser capaz en su aplicación de transformar la realidad y que, en este sentido, podemos tener razones para decir que una teoría es verdadera porque se adecua a la realidad a la que refiere, gracias a su funcionalidad, aunque dicha teoría nunca miente sobre — o se comprometa — con un deber ser y por lo tanto con una verdad pragmática, así, hablamos de una verdad epistemológica y de un criterio pragmático; la relación que se establece es de tipo

tipo de validación del enunciado o teoría que se pretende someter a juicio; y la segunda es para remarcar que por lo general cuando se reduce el proceso de enjuiciamiento a un sólo tipo de criterio se corre el peligro de caer en un uníateralismo.

epistemológico, pero las razones para creer en ella son de tipo pragmático.³³ Otra confusión posible es llamar verdad ontológica a aquello que muestra el ser, aunque no se dé propiamente una identidad entre la expresión y el ser.

³³ Vid. Sánchez Vásquez, Adolfo. *La Filosofía de La Praxis*, México, 1973, ed. Grijalbo, pp 128 – 130.

**B.2).- DISTINCIÓN ENTRE LAS CONDICIONES DEL
CONOCIMIENTO Y LOS CRITERIOS DE VERDAD.**

Un criterio de verdad es aquel que aplicamos para distinguir lo verdadero de lo falso, en cambio una condición es algo que se presupone como condición básica para que algo sea llamado conocimiento. Cuando nombramos las condiciones de posibilidad de algo, de alguna forma vamos dando una definición de lo que es ese algo, en cambio cuando aplicamos un criterio llevamos a cabo un proceso mediante el cual se pone a prueba la verdad de un enunciado, un sentir o una cosa.

¿Qué es Conocimiento?

Tradicionalmente se pensaba que algo era conocimiento si cumplía con tres condiciones:³⁴

1.- S cree que “p”
2.- S tiene razones suficientes para creer que “p”

³⁴ Villoro, Luis. “*Creer, saber y Conocer*”. Siglo XXI. México. 1994. p. 139.

3.- “p” Es Verdadera.

Luis Villoro define el conocimiento de la siguiente forma:

1.- S cree que “p”

2.- S tiene razones suficientes para creer que
“p”

La razón por la que Villoro definió el conocimiento de esta manera fue que nunca podemos tener la total certeza de que un enunciado es verdadero porque el conocimiento no conlleva un proceso meramente aditivo en donde con el tiempo se van sumando verdades, sino que conlleva cambios y revoluciones, como bien mostraba Tomas Khun en su libro sobre las revoluciones científicas.³⁵

³⁵ Vid. Kuhn, tomas. “La estructura de las Revoluciones científicas”. Fondo de Cultura Económica, 1990.

Una razón suficiente para Luis Villoro es la que cumple con las siguientes condiciones:³⁶

- | |
|---|
| 1.- Debe serlo con independencia del juicio de quien la sustenta. |
| 2.- Podemos reconocerla para cualquier sujeto posible de la comunidad epistémica pertinente |

³⁶ Villoro, Luis. “*Creer, saber y Conocer*”. Siglo XXI. México. 1994. p. 150.

Abordaremos las nociones de conocimiento y testimonio desde la Filosofía analítica de Villoro, como un preámbulo al presente estudio, teniendo en cuenta que Ricoeur, lejos de enfrentarse irreconciliablemente con la Filosofía analítica, incorpora algunos de sus elementos a su Hermenéutica; esto lo podemos ver a través de la noción de “explicación” propuesta este mismo autor. Infra, ver página **¡Error! Marcador no definido.**, (De este mismo trabajo.)

3.- La razón requiere del consenso de todos los miembros de una comunidad epistémica pertinente.

Un testimonio es verosímil si cumple los siguientes pasos:³⁷

<p>1.- A estuvo en una situación de conocer x,</p> <p>y/o: A sabe cosas sobre x que suponen un conocimiento de x.</p> <p>y/o: A sabe hacer cosas con x que suponen su conocimiento de x.</p>
<p>2.- A conoce a x,</p>
<p>3.- A asevera “p” acerca de x,</p>
<p>4.- A es una persona fidedigna.</p>
<p>5.- “P” es comprobable por cualquier sujeto normal y no es incompatible con saberes anteriores.</p>

³⁷ *Ibíd.* p. 215.

6.- “P” está objetivamente justificada.

7.- B (o cualquier sujeto epistémico pertinente)
sabe que “P”.

Lo que hemos visto con Luis Villoro son las condiciones que se presuponen para que algo pueda ser llamado conocimiento pero no son en sí mismas criterios de verdad, porque son anteriores a los criterios de verdad, es más toda investigación científica para Villoro conlleva estos presupuestos implícitamente.

Parto de Villoro como un antecedente de mis propias reflexiones para adentrarme en los siguientes autores: Heidegger, Gadamer, Ricoeur y Edith Stein.

***B.3).- ANALOGÍA Y DISTINCIÓN ENTRE VERDAD Y
VIRTUD.***

Platón afirma en la República y en otros escritos que la verdad, la belleza y la bondad, son lo mismo.

Una crítica que se le podría hacer desde Aristóteles, es que la verdad no siempre conlleva la virtud porque no todas las verdades procuran un bien, es más, existen verdades

que causan un mal, o que su expresión es comprendida por el otro tan erróneamente que se le podría considerar mentira, y en este sentido, una verdad literal pudiera ser en el fondo una mentira. Un ejemplo de esto puede ser:

Si un ciudadano alemán, consciente de la situación judía en su tiempo, hubiera escondido judíos en la Alemania nazi, y unos soldados nazis lo interrogaran preguntándole: ¿Vive, en este momento, algún judío en su casa? Se consideraría poco virtuoso que manifestara la verdad, porque tal verdad muy probablemente condenaría a muerte a los judíos que estuvieran viviendo en su casa; por otro lado tal verdad sería más mentira que verdad, porque lo que el nazi entiende por judío es muy diferente de lo que pudiera entender un ciudadano alemán que estuviera protegiendo a los judíos. El ciudadano alemán entiende por judío un ser humano, en cambio el nazi ve en el judío un ser despreciable, un puerco, en este sentido, si trasladamos y sustituimos judío por lo que entiende cada quien, podríamos interpretar: el nazi diría: ¿Vive, en este momento, algún judío — puerco o ser despreciable (según el nazi)— en su casa? y el ciudadano respondería: no aquí no vive ningún judío —puerco o animal despreciable (según el nazi)—. Y en este sentido el ciudadano alemán estaría diciendo la verdad, porque parte del hecho de que todo judío es un ser humano.

Sin embargo, hay veces en que aunque la verdad sea verdad en cualquiera de sus sentidos, es perjudicial y por lo mismo es mejor decir la mentira:

Si un paciente tiene pocas posibilidades de vivir y las pocas que tiene dependen de que este de un buen estado de ánimo, el hecho de saber la verdad lo puede matar, mientras que la mentira de que no está tan grave, y de que se va a recuperar, lo puede salvar.

Hay casos en los que la mentira funda verdades, por ejemplo en el caso de que a un deportista se le dice insistentemente que es el mejor en su área — cuando no es cierto—, lo puede estimular a entrenar y a mejorar su rendimiento hasta que finalmente llega a ser el mejor; o en el caso de la bolsa de valores, donde los chismes, desgraciadamente, se convierten en verdades por el propio fenómeno de la especulación.³⁸

San Pablo da cuenta de lo anterior de manera excepcional, mostrando que a veces la desobediencia a la ley — para este caso está la tesis del imperativo: “¡no mentiras!”—

³⁸ Una mala noticia falsa puede hacer que baje la inversión en una empresa y provocar una caída de las acciones de ésta en la bolsa, lo cual puede afectar directamente a la empresa y hacer que finalmente la mentira se convierta en verdad.

trae consigo el bien; la ley para San Pablo tenía un sentido pedagógico que apuntaba hacia la realización del bien, pero el bien desbordaba la ley, por eso San Pablo afirma:

*«Antes de venir la fe estábamos encerrados bajo la custodia de la ley, en espera de la fe que debía revelarse un día. Así la ley nos sirvió de pedagogo hasta Cristo, hasta que alcanzásemos nuestra justificación por la fe. Pero una vez que vino la fe, ya no estamos bajo la férula del pedagogo» (Gálatas, 3, 23-24).*³⁹

Sin embargo, paradójicamente, aún la mentira, el rompimiento con la regla o el aparente crimen, que procuran un bien, se hacen por fidelidad a la verdad, es decir, se hacen por el conocimiento que se tiene de las circunstancias, las cuales en ciertos casos implican que para mantener la fidelidad a la verdad, debemos, por obligación ética, mentir o transgredir la regla, porque las consecuencias de no hacerlo son peores.⁴⁰

³⁹ Vid. Paúl Ricoeur. *Finitud y culpabilidad*. Ed Taurus, Madrid, 1982. pp. 295 - 305.

⁴⁰ Esta observación sobre la fidelidad a la verdad me la hizo Gabriel Alvarado Natalí (exprofesor de 8 semestre de Filosofía de la Universidad Autónoma de México y excompañero del IEMS), al exponerle la problemática de cuando el bien supera a la regla.

Si tenemos en cuenta la distinción entre noción de verdad y criterio de verdad, y entre verdad y virtud, nos será más fácil comprender qué significa: la verdad, el criterio de verdad y la virtud.

ÍNDICE

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	I
A).-Tipificación de las nociones de verdad.....	xii
B).-Distinciones pertinentes para una mejor comprensión de la noción de verdad.	xxi
B.1).-Distinción entre verdad y criterio de verdad.....	xxi
B.2).- Distinción entre las condiciones del conocimiento y los criterios de verdad.....	xxvii
B.3).- Analogía y distinción entre verdad y virtud.....	xxxii
DESARROLLO:.....	1
1.- Ubicación de la noción de verdad en Heidegger.....	1
1.1. - El mundo.....	6
1. 2. - El concepto corriente de verdad a diferencia de la verdad óptica - ontológica....	7
1.3. - Verdad óptica - ontológica.....	10
1. 4. - El fundamento de la verdad.....	12
1. 5. – La verdad en la historia.....	14
1. 6. - La verdad ontológica o metafísica en la cultura.....	16
1.7 La noción de verdad en la obra de arte.....	18
1.8 La verdad y la interpretación heideggeriana de la sentencia de Anaximandro.....	34
1.9.- Conclusiones sobre la permanencia y el orden.....	45
2.- Ubicación de la noción de verdad de Gadamer.....	51
2.1.- La verdad en las ciencias del espíritu.....	51
2.2.- De la contribución de la poesía a la búsqueda de la verdad en la obra de arte.	64

2.3.- La verdad lo clásico, la tradición y la fiesta.....	79
3.- Ubicación de la noción de verdad de Ricoeur.....	91
3.1.-Los primeros esbosos de una tipificación de la verdad.....	94
3.1.1.- Verdad, palabra y trabajo. (verdad ontológico pragmática en Paúl Ricoeur.)	100
3.2 La precomprensión.....	101
3.3 Verdad y símbolo.....	102
3.4.- Verdad metafórica.....	105
3.5.-La atestación como una de las formas en que se hace presente la verdad.....	108
3.5.1- Atestación como una dialéctica entre explicación y comprensión.....	115
3.5.2 Mímesis y verdad.....	126
3.5.3- Verdad e identidad subjetiva.....	133
3.5.4.- La atestación: entre la certeza de Descartes y la sospecha de Nietzsche; y entre la confianza y la sospecha:	136
3.5.5.- La atestación y la frónesis; y la dialéctica entre identidad y alteridad.....	140
3.5.7 Verdad y temporalidad.(Entre la memoria, la historia y el olvido.).....	156
3.5.7.1 Esquema modelo comprensivo de la historia.....	176
4.- Una propuesta sobre la atestación ricoeuriana desde los fenómenos de la compasión y de la empatía steniana. La atestación desde la permanencia del horizonte; la compasión y la alteridad como condiciones de posibilidad de la comprensión de la autenticidad y del acaecimiento de la misma.....	191
4.1- Empatía, compasión y comprensión:	192
4.2.- Empatía, compasión, comprensión, autenticidad y alteridad:	213

4.2.1.- Reflexión propia a partir del movimiento propuesto por Ricoeur, del ego al alter-ego y del alter ego- al ego.	234
5.- Verdad ontológica en los fenómenos del dicretismo y sincretismo en la cultura.	239
5.1.- Desde Heidegger.	245
5.2.- Desde Gadamer.	260
5.3.- Desde Ricoeur.	271
5.4.- Reflexión desde Heidegger, Gadamer y Ricoeur.	276
INCONCLUSIÓN O PRECOMPRESIÓN DE LA TEMÁTICA.	279
1.- Inicio:	279
2.- El cuidado.	281
3.- Lo inefable.	291
4.- Temporalidad.	295
5.- Verdad, comprensión e interpretación.	296
5.- La atestación.	302
6.- Verdad y no verdad.	311
7.- Final.	311
ANEXOS:	313
Tipificación de la noción de verdad, por correspondencia. Según Wonfilio Trejo.	313
Tipificación de la verdad como aletheia o mostración, o verdad por sentido. Según Georg Gadamer.	314
Verdad en la cosa.	316
Criterios de verdad.	317

Criterios de la verdad en la cosa.....	325
Criterios de la verdad o autenticidad en las pasiones y en las relaciones.....	325
Dialéctica entre explicación y comprensión.....	327
El giro lingüístico	328
El acontecimiento del círculo hermenéutico:	329
el círculo hermenéutico de la triple mimesis.....	331
Dialéctica entre explicación y comprensión.....	335
Dialéctica entre explicar y comprender	336
Los tres planos del proceso hermenéutico.....	338
BIBLIOGRAFÍA.....	341
Diccionario, enciclopedias y revistas de consulta:	351

DESARROLLO:

1.- UBICACIÓN DE LA NOCIÓN DE VERDAD EN HEIDEGGER.

Este ensayo tratara sobre el concepto de verdad en Heidegger a través de sus obras **La esencia del fundamento**, **La esencia de la verdad** y **El origen de la obra de arte**, aunque daremos algunas referencias a los **Conceptos Fundamentales** y a **Ser y Tiempo**.

El camino de Heidegger parte de una inversión, la cual se enraiza en una crítica a la modernidad y al pensamiento romano; para Heidegger la modernidad generó un reduccionismo al ceñir la explicación de la diversidad de los entes al análisis de la cosa a secas, o mera cosa, entendida como aquella que no está elaborada, animada ni es un utensilio. Esta metafísica está basada en la relación entre la materia y la forma, que en la opinión de nuestro autor, en el fondo están enraizadas en el uso, esto ha provocado un atropellamiento del ser al no dejar que el ente se muestre tal y como es. Para no caer en esto Heidegger propone: por un lado, pensar a la cosa desde la diversidad de los entes, y desde ahí repensar su esencia dejando al ente ser lo que es, reposando en su ser; por otro, empezar desde la descripción, y en el transcurso de la descripción ir generando la teoría presidiendo en el comienzo de cualquier teoría filosófica, para evitar el reduccionismo y enraizar al

pensar en la vivencia; lo que el maestro de Gadamer propone es atacar el lenguaje académico e invitarnos a la experiencia originaria del mundo que está incorporada en el mundo y el lenguaje griegos.¹

Nuestro autor parte desde el giro lingüístico, en donde ya no se trata comprender al lenguaje como algo externo que se adecua a la realidad, sino de identificar el mundo y el lenguaje, esto nos lleva invertir la concepción moderna que concebía al ser como algo primigenio que antecedió al lenguaje, al cual el lenguaje se adecuaba desde la exterioridad, en cambio, nuestro pensador alemán muestra que el ser y el ente sólo se manifiestan a partir del lenguaje y que el propio lenguaje es fundamento, establecimiento del ser; el lenguaje es comunicación, por lo tanto el ser y el ente sólo se muestra en la comunicación, el lenguaje es poema en tanto creación y conlleva, como veremos la verdad y el mundo.²

Continuando con lo anterior, el ser en Heidegger habita en la palabra. La palabra es la morada del hombre. Los creadores y cuidadores en tanto poetas y pensadores son

¹ Martín Heidegger. El origen de la obra de arte, Alianza. pp. 24 – 26; Hans Georg Gadamer, mito y Razón, ed. Paidós. pp. 113-114.

² Martín Heidegger. Op. Cit., Alianza. p. 63

vigilantes de esta morada.³ Podemos dar cuenta de esto en su concepto de *mundo*, el cual es esencialmente constituido desde el *dasein*⁴ en su relación con el ente y los otros *dasein*, en tanto que no es un *mundo* que se refiera a cosas que no tengan relación con el hombre. Un ejemplo, a mi parecer, que da cuenta de esto de manera excepcional es el siguiente:

Cuando Pánfilo de Narváez (1480-1528), el conquistador español, quiso buscar el sueño de un lugar llamado “El Dorado”, lugar cuya riqueza debía ser inimaginable, buscó en las pequeñas y variadas tribus de la Florida. Su estrategia era llegar a los pueblos y raptar al Jefe de la tribu y a lo que podríamos llamar el sacerdote o chaman, logrando este fin la tribu entera se ponía a su disposición después de una tortura cruel a todos sin excepción, preguntándoles “¿Dónde está el oro? ” mataban empezando por los jefes tribales y los chamanes a la mayoría de los miembros de la tribu. Los individuos que sobrevivían olvidaban qué habían sido porque olvidaban sus raíces, porque ya no tenían a un jefe y a un chaman que continuaran la labor de mantener vivas las tradiciones de

³ Cfr. Jean Paúl Sartre & Martín Heidegger. (Jean Paúl Sartre) “Existencialismo es un Humanismo”, (Martín Heidegger) “Carta sobre el humanismo”, Barcelona, hermen, 1991, p 65.

⁴ El Dasein es humano entendido como el “ser ahí”.

la cultura propia de la tribu; al perderse así tales tradiciones, los sobrevivientes quedaron en una era primitiva.⁵

⁵ Pánfilo de Narváez (1480-1528) fracasó y murió en su intento por encontrar oro. En tal expedición sobrevivieron sólo cuatro de un total de 600 hombres que huyeron de los indígenas enfurecidos y se internaron en el interior de la Florida emprendiendo una aventura que duró 9 años por lo que ahora es el territorio sur de los Estados Unidos y el norte de México. Los sobrevivientes hicieron curaciones para salvar sus vidas, y en su caminar exploraron la costa de Lusiana, el río Misisipi, Texas, Sonora, Arizona, pasando por ríos, desiertos y montañas constituyendo una de las más grandes proezas de la historia de la exploración y de los retos de supervivencia humanas. Entre los sobrevivientes encontramos a Alvar Núñez Cabeza de Vaca (1460-1560) que aprendió de los indígenas el chamanismo y lo practicó. Paradójicamente, después de ese periodo, Cabeza de Vaca tomó los hábitos y llegó a ser prior de un convento. Por las razones antes mencionadas este personaje resulta tener una interesante biografía. (Pasando de guerrero a curandero, a chaman y por último cura). *Vid.* “Cabeza de Vaca” documental del “Discoverey Chanel”, *enciclopedia Hispánica (Tomo 3), 1ª*, EUA, encyclopaedia Britannica, 1989 – 1990. p. 225. Enciclopedia de México, Ed. Enciclopedia

Este ejemplo muestra claramente que los creadores instauran el ser, los cuidadores mantienen el ser y los dos como poetas resguardan el ser: El ser de una época, de un pueblo y de sus tradiciones. La tragedia que les pasó a las tribus de la Florida podría compararse con la tragedia que ocurriría, si la cultura occidental perdiera de un día para otro a todos sus poetas y pensadores entre ellos, filósofos, científicos, artistas y todos los que de alguna manera resguardan el ser de la cultura occidental.

La *verdad* en Heidegger tiene como raíz el concepto griego de: Τα αληθεια (Ta alethea) lo desoculto, lo *verdadero* como mostración o desvelación, “lo no oculto de lo manifiesto”. La *verdad* se da con relación al *dasein* porque sólo donde hay un *dasein* hay *verdad*. Tal mostración queda explicada en lo que este autor llamará el *estado de abierto*.

La *verdad* en Heidegger se da en el estado abierto del *dasein*. El *dasein* es el ser humano; la noción de “Da-sein” puede ser comprendida por sus dos raíces “da” y “sein”; “da” significa “ahí” o “*estado de abierto*”,⁶ y el “sein” significa “ser”, de esta manera la

de México, 1976, pp. 315, 459-500; Enciclopedia Británica, Micropedia T8, Encyclopedía Británica, 1985, p 830.

⁶ En cuanto “ahí” y en cuanto “*estado de abierto*”. Cfr. Martín Heidegger, “*La esencia de la verdad*” en *Ser, verdad y Fundamento*. México, monte Ávila Editores, 1968, p. 71. Modesto Berciano, *técnica Moderna y Formas de Pensamiento*, salamanca, Universidad de Salamanca, 1982, p. 30.

traducción queda como “ser-ahí”. El *Estado de abierto* es siempre distinto según la especie del ente, y el modo de comportamiento del ente sólo se abre en cuanto el *dasein* asume el *estado de abierto*.

Lo abierto para este autor queda mejor definido por el concepto griego de “Τα ἀλεθρα”, que se traduce como “desocultamiento” en vez de *verdad*, en tanto que tal concepto contiene la indicación de transformar y retrotraer con el pensamiento el concepto habitual de *verdad*, de conformidad con el enunciado, nos acerca más a lo que Heidegger llamará develar. El mismo develar se resguarda en el comprometerse. El estado de abierto conlleva una disposición de ánimo que está enraizada en el asombro, por lo mismo no es una *ratio* en el sentido moderno, sino que conlleva un sentir o más propiamente un *pathos*, al estar en este estado se pertenece a un mundo y a la tierra.

1.1. - EL MUNDO

El sentido de la *verdad* en Heidegger no es el creer en *verdades* eternas, sino en dar cuenta del *mundo* en su momento histórico. El *mundo* es aquello que el hombre ha conformado como *mundo*, el *mundo* pertenece a una estructura relacional del *dasein* con los entes y los otros *dasein*. El *mundo* es aquello por lo cual existe el *dasein* (no hay *mundo* sin *dasein*, pero tampoco *dasein* sin *mundo*). Por esto mismo el “ser-ahí” queda mejor definido como “Ser en el *Mundo*”. El *dasein* llega al *mundo* como un ser arrojado a él porque nadie le preguntó si quería estar en él. Éste se le presenta en primera instancia en sus relaciones con entes a los que él no puso nombre, entes que ya estaban en el *mundo* con sus

respectivos nombres antes de que él llegara; en una segunda instancia el *dasein* pone al *mundo* en el proyectarse porque es la esencia de su ser lo que configura al *mundo* y esto último es lo que significa la trascendencia. La trascendencia (ὑπερβατικότητα) tiene una triple caracterización como potencia (δυναμικότητα) que domina la posibilidad: de la *verdad*, del comprender, y del ser. La trascendencia se configura en la voluntad. La trascendencia es libertad y “sólo la libertad puede hacer que impere y munde el *mundo* para el *dasein*”. El *Mundo* nunca es, sino que munda. Que munde el *mundo* quiere decir que se configura en la mundaneidad o para decirlo de otra manera en la cotidianidad.⁷

Heidegger habla de un conocer que ilumina al proyectar; el ente no se va a mostrar si antes no es iluminado por el mismo *dasein* en su *estado de abierto*; el ente sólo se muestra en cuanto encuentra ocasión de penetrar en un *mundo*.

**I. 2. - EL CONCEPTO CORRIENTE DE VERDAD A
DIFERENCIA DE LA VERDAD ÓNTICA - ONTOLÓGICA.**

Heidegger ve en el concepto corriente de verdad las nociones de verdad dominantes en la ciencia y sobre todo en la epistemología; en este sentido no está hablando

⁷Cfr. Martín Heidegger, “La esencia del Fundamento” en la Op. Cit., pp. 40 – 43, 48.

de su propia noción de verdad sino de cómo él ve que el propio concepto de verdad se ha definido comúnmente en su época.

La verdad de la ciencia no capta el ser propio de los entes, trata de concebir a partir de patrones y de una mirada calculadora a las cosas, más no capta el propio ser de las cosas porque hace de un lado la vivencia; un ejemplo de esto lo tenemos al tratar de cargar un objeto. Si observamos la sensación del peso (pensemos en una engrapadora) es algo que se le escapa al cálculo de un determinado número de gramos, pongamos 100 gramos, de tal forma que los 100 gramos no nos explican nada de aquello que es el peso porque se les escapa la vivencia del peso; es por ello que el análisis científico no muestra el ser de lo ente por lo mismo, la ciencia sólo representa un ámbito reducido de la verdad.⁸

En **La Esencia de la Verdad** Heidegger observa que la noción corriente de *verdad* como concordancia se ha dado a través de la noción de adecuación en dos vertientes: La *verdad* como adecuación de la cosa con el conocimiento y la *verdad* como adecuación del conocimiento con la cosa; Ambos conceptos de adecuación mientan siempre a un “atenderse a...”, implican la *verdad* como conformidad, al mismo tiempo esto hace que la esencia de la *verdad como mostración* pueda ser vista como el acuerdo del ente con su esencia, lo que le da a la *verdad* un carácter de autenticidad, por esta razón la *no-verdad* refiere a un no-concordar del ente con su esencia, lo cual provoca un carácter de

⁸ Martín Heidegger. El origen de la obra de arte, Alianza. p. 39, 53.

inautenticidad en la no-verdad. Para Heidegger hay una retroreferencia⁹ de la *verdad* de la proposición a la *verdad* de la cosa como una explicación teleológica, lo cual nos muestra la *verdad* como coincidencia de un enunciado con la cosa. En esta última noción, donde podemos ubicar a Heidegger, se da, por un lado, una coincidencia entre el enunciado y la cosa y por otro, una mostración.¹⁰ Esta mostración no es contraria a la coincidencia entre el enunciado y la cosa sino que va unida y va más allá por que no pretende la mera adecuación de la noción moderna de verdad sino una identidad entre ente y verdad en tanto que la verdad está aquí como poesis originaria o instauración del ser y no sólo coincide con el ser sino que lo instaura y lo muestra; Por lo anterior, en el proceso de la verdad como instauración y mostración los creadores instauran el ser y los cuidadores resguardan el ser. En este sentido podemos decir que Heidegger nos habla de una verdad ontológica siguiendo la clasificación tratada anteriormente por Wonfilio Trejo.

Cuando se da la coincidencia el enunciado coincide con la cosa, el enunciado representa y dice de lo representado cómo está *ordenado* con él según el sentido conductor; el representar significa el dejar contraponerse la cosa en cuanto objeto. Lo contrapuesto

⁹ La noción de retroreferencia se puede descomponer en dos partes: “Retro” que significa: “hacia atrás”; y referencia que significa la relación del enunciado con lo que enuncia, este “hacia atrás” puede ser visto como ser originario en este sentido podríamos tomar la noción como “referencia originaria”.

¹⁰ Cfr. Martín Heidegger. “La esencia de la *verdad*” en la *Op. Cit.*, pp. 63 - 64

debe medir lo que está enfrente, abierto, y, sin embargo, *permanecer en sí* como cosa y mostrarse constante; el enunciado sólo a través de esto se *ordena* conforme al ente; esto sólo se cumple en el *estado de abierto* que es asumido en la relación enunciado - cosa, esta relación se hace patente como comportamiento; toda relación que esté abierta es comportamiento. Todo representar que se contrapone sirve de medida patrón a lo que representa.¹¹

I.3. - VERDAD ÓNTICA - ONTOLÓGICA

La *verdad* tiene dos vértices uno primario y otro secundario: El primario se manifiesta como el “Ser descubriendo”, propio del *dasein*; y en el sentido secundario se manifiesta como “Ser descubierto”, propio del ente descubierto ante el *dasein*. La *verdad ontológica* indica el estado de descubierto o desoculto como “***verdad del ser***” y sólo ante este descubrimiento se hace posible la revelación del ente. El ente aparece en relación con otro, con el ser; sólo en éste se muestra el ente al *dasein*. La *verdad óntica* es la *verdad del ente*.

Para Heidegger lo ontológico es un término multiequívoco que significa: en un primer aspecto interpelar al ente como ente y en un segundo significa aquello sobre lo que es el ente. Interpelar algo no quiere decir necesariamente comprender en su esencia lo así

¹¹ Cfr. *Ibidem*, p. 67.

interpelado. La comprensión del ser orienta y aclara toda actitud hacia el ente, no es ni un captar al ente como tal ni siquiera comprender lo así captado.

A la comprensión del ser que aún no ha llegado al concepto Heidegger le llama *preontológica* o también *ontológica* en sentido amplio. Concebir al ser presupone que la comprensión del ser proyectado generalmente, y de algún modo descubierto se ha constituido propiamente en Tema y Problema.¹² Lo *óntico* es una postura que deja ser al ente *en sí* mismo lo que es y como es, es decir, lo deja reposar en sí mismo. Pero con ello no se ha planteado aún el problema del ser ni mucho menos se ha obtenido el fundamento para la posibilidad de una ontología.

La *verdad óntica* y la *verdad ontológica* se corresponden cada una distintamente, la primera al ente en su ser y la segunda al ser del ente. Se copertenecen esencialmente en razón de su referencia a la diferencia *ontológica* entre ser y ente. La esencia de la *verdad* en general, necesariamente bifurcada en *óntica – ontológica*, sólo es posible por la irrupción de esta diferencia. Si lo característico del *dasein* reside en que se comporta con el ente comprendiendo el ser entonces este poder diferenciar por lo cual se vuelve fáctica la diferencia *ontológica* tiene que haber afianzado las raíces de su posibilidad en el fundamento de la esencia del *dasein*. Anticipadamente llamamos a este fundamento de la diferencia *ontológica* la trascendencia del *dasein*. Si se caracteriza a todo comportamiento como intencional entonces la intencionalidad sólo es posible sobre el fundamento de la

¹² Cfr. Martín Heidegger, “*La esencia del Fundamento*” en la *Op. Cit.*, p. 18

trascendencia.¹³ La trascendencia del *dasein* se da en quedar grabado en la *historia* dejando huella.

I. 4. - EL FUNDAMENTO DE LA VERDAD.

En la **Esencia de la Verdad** el fundamento de la *verdad* está en la libertad, pero el papel de la libertad no se reduce a ser fundamento sino que es ella misma la esencia de la *verdad*.¹⁴ La libertad es “ser libre para lo manifiesto de algo abierto”. La libertad es un dejar ser al ente. Sólo en la libertad se da propiamente el *estado de abierto*; este *estado de abierto* se nos manifiesta a través de un comportamiento abierto. La *verdad* es subjetiva, en tanto que ésta se reduce al ámbito humano, al *mundo* de los hombres en sus relaciones entre sí y con los entes. Aunque este sujeto alcanzara su objetividad ésta seguiría siendo humana, por lo mismo Heidegger considera confuso llamarle objetividad porque la naturaleza sólo se manifiesta al hombre en cuanto penetra a un *mundo*. El mundo en este sentido es el lugar en donde se toman las decisiones más esenciales de un pueblo histórico.¹⁵

¹³ Cfr. *Ibidem*, p. 20

¹⁴ Cfr. Martín Heidegger, “La esencia de La Verdad” en la Op. Cit., p. 71.

¹⁵ Cfr. Martín Heidegger, “La esencia del Fundamento” en la Op. Cit., p. 40, 43.

La *verdad*, al ser una acción humana, está conformada por la libertad. El abrirse no es total sino que sucede simultáneamente con un ocultarse. La disposición de lo abierto no se puede captar nunca como vivencia o sentimiento porque de ese modo se le priva de su esencia al caer en explicaciones con conceptos tales como “vida” y “alma” que sólo pueden confirmar la necesidad de un derecho esencial en tanto llevan de sí la alteración y la falsificación de la disposición, la cual es una exposición existente del ente en su totalidad que sólo puede ser “vivenciada” y “sentida” porque “el hombre vivencia” sin vislumbrar la esencia del temple de ánimo porque está comprometido siempre a una disposición develadora del ente en su totalidad, sólo ahí acontece propiamente el estado de abierto.

El comportamiento del hombre está completamente acordado por la revelación del ente “en su totalidad”. Este “en su totalidad” aparece incalculable e inaprensible, por ello al develar libre e individualmente al ente en su totalidad lo oculta. La revelación del ente en su totalidad puede imperar más esencialmente allí donde lo conocido y siempre cognoscible ha llegado a ser inabarcable y no es capaz de resistir la acometida del conocer, mientras la dominación técnica de las cosas toma una actitud ilimitada.

La pregunta por la esencia de la *verdad* sólo alcanza su plenitud cuando lleva consigo la mirada de la esencia de la *no - verdad*; la esencia de la *no - verdad* es el paso decisivo para una suficiente posición frente a la pregunta por la esencia de la *verdad*. Un ejemplo de esto sería la *conciencia* ética porque sólo tenemos una *conciencia* de lo bueno en cuanto que también conformamos una *conciencia* de lo malo (de lo no bueno) sólo así

distinguimos entre uno y otro, de manera análoga esto también sucede entre la esencia de la *verdad* y la no-esencia de la *verdad*.

La verdad en tanto mostración se manifiesta siempre a medias, de forma aproximada por lo mismo no vemos las cosas tal y como son sino que todo aparecer de la verdad lleva consigo la no-verdad u ocultación. La desocultación en tanto verdad siempre conlleva un doble encubrimiento. Encubrimiento en cuanto negación, en el inicio del claro de lo descubierto; imaginemos los primeros rayos del sol antes del amanecer, anuncian al sol —a la verdad—, pero éste aún está oculto, — en este sentido negado —; y en tanto disimulo por aparecer siempre de forma distinta a lo que es; por ello la verdad en su representación siempre es su contrario; en este sentido, el error es posible porque la verdad no se manifiesta totalmente como es, sino que siempre conlleva algo de disimulo.¹⁶

La esencia de la *verdad* es la *verdad* de la esencia por esto, es esencialmente como coincidencia entre conocimiento y ente.¹⁷

I. 5. – LA VERDAD EN LA HISTORIA

La existencia del hombre histórico comienza cuando el primer pensador, al preguntarse por el desocultamiento del ente, plantea la pregunta ¿qué es el ente? Esta

¹⁶ Martín Heidegger. El origen de la obra de arte, Alianza. pp. 37, 45-46.

¹⁷ Cfr. Martín Heidegger, “La esencia de la Verdad” en la Op. Cit., p. 82.

pregunta experimenta por primera vez el desocultamiento, el ser en su totalidad se descubre como $\varphi\beta\sigma\iota\varsigma$ ¹⁸, “Naturaleza”. Sólo cuando el ente mismo es ex-proceso elevado y resguardado en su desocultamiento, sólo cuando se comprende este resguardar desde la pregunta por el ente como tal comienza la *historia*. El desocultamiento inicial del ente, la pregunta del ente como tal y el comienzo de la *historia* occidental son lo mismo y simultáneos en un “tiempo” que se abre inconmensurablemente para cualquier medida en lo abierto.

La libertad de «“el *dasein*” ex-sistente y develador» posee al hombre, sólo ella confiere a la humanidad esa referencia que caracteriza y funda toda *historia*, en tanto que la naturaleza no tiene *historia*. Que el hombre exista significa la *historia* de las posibilidades esenciales de una humanidad histórica que le está resguardada en el ente en su totalidad.

¹⁸ Entendemos por $\varphi\beta\sigma\iota\varsigma$ “Naturaleza; mas puede significar: modo natural de ser, esencia, condición natural, índole, constitución, clase; naturaleza corporal, figura, rasgos; estatura, porte, aire, actitud; naturaleza espiritual, carácter natural; condiciones naturales; fuerza natural o productora; constitución natural de las cosas, conjunto de seres, universo, naturaleza; raza, clase, especie....” (Pabón S, José M., *Op. Cit.*, p. 633.) La *fysis* es la fuerza que está detrás de todas las cosas y está unida al acontecer de la realidad, como bien muestra un Hölderling o los estudiosos de la cultura helena como Kerengy y Walter Otto.

Las raras y simples decisiones de la *historia* surgen del modo en que cobra presencia la esencia originaria de la *verdad*.

La *historia* es en un proyectarse del *dasein* en el tiempo, tanto al pasado como hacia el futuro, desde nuestro presente conformando una y otra vez en cada momento histórico una manera de proyectarse desde su presente al pasado o al futuro; como bien muestra Heidegger retomando a San Agustín.

La historia es la retirada de un pueblo de lo que ha sido dado hacer introduciéndose en lo que ha sido dado en herencia; lo sido conlleva un acontecer actual y presente mientras lo dado en tanto pasado no actualizado en el presente de la vida del pueblo es un recuerdo.¹⁹

I. 6. - LA VERDAD ONTOLÓGICA O METAFÍSICA EN LA CULTURA

Atendiendo a la concepción de Heidegger, la *cultura* es en un *mundo* y no existe aislada del mismo ni fuera de él porque toda actividad humana para Heidegger es dentro de un *mundo*; la *cultura* está viva en las comunidades sin las cuales no habría *cultura*; los conceptos de la misma no se mantienen estáticos, sino que se van renovando a través de la *historia*.

¹⁹ Martín Haidegger. El origen de la obra de arte, alianza. P. 66.

La *cultura* es una expresión que cambia en cada momento de su *historia*, por esta razón, no es lo mismo la *cultura* en los griegos, en la Edad Media, en los modernos; en cada uno de estos momentos la *cultura* se ha conformado tanto a partir de lo que van diciendo de ella sus más grandes poetas, como del resguardo de los cuidadores de la misma porque no puede estar como algo independiente de lo que se diga de ella, ni de su cuidado, porque si ya no se hablara ni se cuidara de *cultura*, la *cultura* dejaría de existir. En esta vertiente lo que se diga y cuide de la *cultura* es un elemento fundamental para su conformación, dicho de otra forma: la palabra y el cuidado son unos de los ejes medulares que van constituyéndola y al constituirse la *cultura* en parte a través de la palabra y el cuidado podemos hablar de un sentido ontológico y *óntico* de la *verdad* en la *cultura* en sentido heideggeriano porque es esta condición de que la *cultura* se configure, en gran medida, por lo que dice el *dasein* de ella, es lo que hace que se pueda hablar de una concordancia entre el enunciado y la cosa, o dicho de otra manera, entre lo que se dice de la *cultura* y la *cultura* misma. Por lo mismo no sólo se puede hablar de una concordancia, sino también de una coincidencia que es lo que posibilita la *verdad óntico - ontológica*.

Aplicando lo que dice Heidegger de la relación entre *verdad* y *no-verdad* podríamos decir que la *verdad* de la *cultura* también conlleva la *no-verdad* de la *cultura*, porque sólo podemos saber lo que es *cultura* atendiendo también a lo que no es *cultura*. Esta cuestión la vemos esclarecida en la tarea al interior de la *cultura* y de la misma Filosofía de la *cultura* por comprender a la *cultura* misma diciendo qué es y qué no es *cultura*. La cultura se nos manifiesta a medias en su origen como algo que todavía está

oculto, negado, como una no verdad, por otro lado la cultura nunca se muestra por completo tal y como es, por este motivo siempre conlleva el disimulo.

1.7 LA NOCIÓN DE VERDAD EN LA OBRA DE ARTE

Para Heidegger el ente como tal es inaccesible a la razón, pero queda por pensar si su reticencia, su hermetismo pertenecen a su propia esencia. Para Heidegger la cuestión es discernir las diferencias esenciales y los puntos comunes entre la cosa, el útil y la obra de arte a partir de un método fenomenológico que consiste simplemente en describir el útil; para este autor toda ontología es fenomenología porque no hay nada tras el fenómeno y si hay que descubrirlo es porque éste se encubre, en la negación o en la disimulación; la esencia del útil radica en el “ser de confianza”, y uno sólo puede tener confianza en el útil porque a través de la experiencia de su fiabilidad (o confianza) se hace patente para qué sirve; ¿qué sucede en cambio cuando el útil se nos presenta a través de su representación en la obra de arte? Heidegger va a contestar que entonces la obra de arte habla haciendo patente lo que el útil en verdad es, este ente sale de su estado de no-ocultación de su ser. En la obra de arte se ha porque en operación la verdad del ente. Llamamos verdadera no sólo a una proposición, sino también a una cosa, por ejemplo: oro verdadero a diferencia del

falso.”²⁰ Aquí la verdad tiene el sentido de autenticidad. El ente es verdadero en cuanto es auténtico, en cuanto se presenta tal cual es. Entonces la verdad y el ente son la misma cosa.

Por esta razón, Samuel Ramos nos recuerda, en su prólogo a la *Esencia de la obra de arte* de Heidegger, que originalmente la verdad tuvo un sentido ontológico aún cuando pronto fue desplazado por el concepto puramente lógico. Esto nos recuerda el intelectualismo de Schelling en donde la estética en cierto grado identifica el arte con la verdad dándose una identidad entre la verdad y el ser de la obra de arte. Atribuyéndole así un cierto alcance metafísico en donde belleza y verdad son en sí una y la misma cosa. En las obras “La Fenomenología del Espíritu” y en la “Estética” de Hegel, el arte, la religión y la Filosofía tienen en común el ser lugares en donde el espíritu finito se ejercita en un objeto absoluto que es la verdad absoluta, aquí la verdad se identifica con el ser. La concepción hegeliana de verdad absoluta y el hecho de que éste ponga la manifestación del espíritu absoluto en el arte, la religión y Filosofía nos recuerdan a la concepción del ser y la verdad platónicos, en donde la bondad (religión), la verdad (Filosofía) y la belleza (arte) se identifican. En Hegel se muestra la muerte de arte porque sigue pensando al arte como algo acontecido, al igual que todo el pensamiento moderno, mientras que Heidegger muestra que el arte en unión con la verdad como *aletheia* son aconteciendo. La estética de Schopenhauer tiene también un acento metafísico al explicar que el arte o expresa la idea objetivada de la

²⁰ Cfr. Martín Heidegger, arte y poesía, fondo de Cultura Económica, breviaros. pp.

voluntad o hace presente a la voluntad misma como sucede en la música; en Shopenhauer la voluntad conlleva la libertad, por lo mismo la libertad es el fundamento de la verdad, lo cual retomará Heidegger.²¹

El supuesto del que parte Heidegger es que el artista como individuo de excepción dentro del común de los hombres está dotado de un poder visionario que penetra profundamente en todas las cosas. Una mirada limpia de todo interés mundano en donde se presenta la realidad como es en sí misma, una vez reflejada en una obra es sorprendente como una revelación al ser vista por los demás. Heidegger recupera la concepción de Nietzsche en la cual él ve al hombre que al despejarse del velo de Maya,²² que le oculta la

²¹ Cfr. Ibidem. pp. 13-14. Martín Haidegger. El origen de la obra de arte, alianza. P. 69 – 71.

²² Ninfa y la más pequeña de las pléyades de la mitología griega, de su nombre deriva la raíz indoeuropea MAG (Magnus, megas, mago,). Es una deidad materna. Es la hija de Atlas y Pleyone (que a su vez es hija de Océano y Tetis) en otra versión maya es hija de Atlas y Asterope (también es hija de Pleyone y Atlas, por lo mismo Atlas es aquí su abuelo y su padre). De Maya y Zeus nació Hermes (de este dios viene la palabra Hermenéutica). Existía una diosa itálica de igual nombre que después los Romanos identificaron con la maia griega; es una diosa que los romanos asociaron con Vulcano, que

corresponde al Efeso, ifiesto, de los griegos; (era venerada el primero de mayo, y de ahí viene el nombre del mes de mayo); más tarde es asociada a mercurio precisamente porque éste es una variación de Hermes. Su fiesta principal en los romanos era el 15 de mayo, posteriormente durante el medioevo las celebraciones paganas de los romanos dedicadas a esta diosa empezaban desde el 28 de abril y duraban hasta el 3 de mayo, en su raíz itálica es diosa de la Flora, (que podemos asociar con una fuerza natural). En España y Portugal se sigue celebrando en algunas poblaciones a esta diosa (probablemente de ahí viene el apellido “Maya”) aunque también los ingleses celebraban dirigiéndose al bosque a recolectar flores para adornar sus viviendas; de un sincretismo entre las fiestas trágicas a Dionisios en los helenos, a Maya en los romanos, y al inicio de la primavera en los celtas nace el carnaval (M. Garibay. *Mitología Griega, dioses y Héroes*, México, porrúa, 1989, p 156 y Enciclopedia del mundo, ed.- Durvan, s.A; 1978.) También es una diosa hindú, cuyo origen está enraizado en la tradición de los vedas; para los vedas e hindúes la realidad no es directamente aprendible, el mundo que se nos presenta es una apariencia de la misma, oscurecida y cubierta por un velo que por otra parte es el único acceso a la realidad; por otro lado, el concepto de maya esta ligado a las concepciones dualistas, porque la unidad verdadera o Brahaman Real se destaca solamente cuando se ha descartado la apariencia de la diversidad, en algunos casos Maya designa

un poder mágico por medio del cual es conjurado el mundo, por eso Maya puede ser la fuente de la diversidad aparente del mundo físico, es una ilusión fundada en la realidad, sin embargo también es concebida como el poder creativo del dios Brahama; Shopenhauer vio en la doctrina kantiana del fenómeno algunas resonancias de dicho concepto, a la vez lo equipara con representación. Esta ocultación no es para Shopenhauer irremediable porque a través del mundo como māyā (ilusión) surge el mundo como brahman (real), en otras palabras, como voluntad. (Cfr.-José Ferrater Mora, diccionario de Filosofía, ed Ariel, 1994 y Cfr.- Enciclopedia Salvat, tomo 9, ed.- Salvat editores, s.A. p 2198). En sánscrito maia significa magia o ilusión, (por otro lado no hay que olvidar que el budismo, parte del hinduismo; en el budismo maha māyā fue la madre de Buda (encyclopaedia Britanica, volumen 7, ed.- Encyclopaedia Britanica, inc. p. 970)). La Palabra Maia (μαῖα) en griego significa madre, o también nodriza o ama (Cristóbal Acebedo dice que la palabra maia viene del antiguo Egipto de la palabra “Nana”, la cual era una diosa del amor, de la guerra, también se toma como la diosa que cuida o que ampara algunos dicen que de ahí viene la palabra Nana, encargada de niños); y que tiene que ver posteriormente con Afrodita, Venus y Hemafrodita, por lo mismo diosa de la belleza, y que tenía que ver con la luna en cuarto creciente o menguante, y que esta forma está asociada

con los cuernos que después serán característicos de la cultura minoica en su adoración al toro (Taurus)). De esta palabra (Maia) viene maieútica (μαιευτική) socrática que significa ayudar a dar a luz. (Cfr.- Pabón S, José M., *Op. Cit.*, p. 375.) Es probable que la diosa griega y la indú tengan el mismo origen, no hay que olvidar que parte de la mitología griega viene de oriente y de los pueblos indoeuropeos. Shopenhauer asocia la palabra **maya** a su significado actual tejido, y a la ensoñación; (“El Mundo Como Voluntad y Representación”, ed. Porrúa, México, 2000, pp. 29, libro cuarto, § LXIII pp 272-276, concretamente: 273, también: pp 287-288) Shopenhauer retoma la concepción de la tradición veda de esta diosa. Nietzsche retoma la noción de Shopenhauer de la diosa en su obra “El origen de la tragedia” y lo asocia con lo apolineo que enmascara a lo dionisiaco haciendo la vivencia trágica de la vida soportable. (Nietzsche, “El Origen de la tragedia”, ed.- Alianza, 1997. pp. 45,49); también podemos asociar dicho concepto en Nietzsche a la apariencia, a la ilusión, a las creencias, a las ideas y a la verdad; porque “Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que han perdido su fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora entran en consideración como metal, no como tales monedas.”(Nietzsche, “Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral” en “El libro del Filósofo”, ed. Taurus, p. 91). Este Velo de Maya es lo que posteriormente Heidegger llamara el mundo, el velo de

maya en tanto apolíneo encubre a la vivencia dionisiaca de la tierra, análogamente el mundo se constituye sobre la tierra; el mundo que se funda desde la Verdad Ontológica, porque su ser, como hemos visto anteriormente, habita en el habla. El velo de maya enturbia la vista y solo permite ver el fenómeno, no la cosa en sí, en la experiencia estética des-velamos, desenmascaramos al ser cubierto, un no-encubrimiento, una verdad, una aletheia. Por lo mismo el velo de maya, no engaña más y permite ver claro a través de la forma del fenómeno o lo Schopenhauer llamara principio de individuación. (Vid. Martín Heidegger, arte y poesía, fondo de Cultura Económica, breviaros; y Martín Heidegger, “*La esencia de La Verdad*”, “*La esencia del Fundamento*” en: Jean Paúl Sartre & Martín Heidegger: *Jean Paúl Sartre “Existencialismo es un Humanismo”*, (Martín Heidegger) “*Carta sobre el humanismo*”, Barcelona, hermen, 1991.). (Blanca Anseolaga, Los Movimientos de la pasión en Nietzsche, ed.- Universidad Iberoamericana, México, 2000. p. 66) Las fiestas del primero de mayo que antes eran dedicadas a esta diosa ya no son las fiestas a la flora, sino al día del trabajo. Es interesante ver como este concepto se desarrolla através de una serie de sincretismos y transformaciones del language a través de la historia, siendo raiz de muy diversos significados (magia, mayo, nana, etc); y

verdad de las cosas, las descubre en su auténtico ser. El arte cubre del velo de Maya la esta realidad haciéndola soportable. Nietzsche hace una inversión de la teoría Platónica de las ideas, en donde la verdad y la realidad se haya en la idea y la apariencia en lo sensible, en tanto que en Nietzsche la realidad se halla en lo sensible y lo aparente en la idea; por esto las verdades de la razón conceptual son verdades muertas, en cambio podríamos decir que la verdad vivencial se remite a lo sensible, y en este sentido el arte es más próximo a la verdad que el pensamiento racional conceptual. Por eso Nietzsche se propone como tarea: “Ver a la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida...”.²³ Este Velo de Maya es lo que posteriormente Heidegger llamara “el mundo”, en tanto el velo de Maya por ser apolíneo encubre a la vivencia dionisiaca de la tierra, análogamente el mundo se constituye sobre la tierra; el mundo se funda desde la verdad Ontológica, porque su ser, como hemos visto anteriormente, habita en el habla.²⁴ En la obra de arte se da un combate

cómo al menos en cuatro de sus diferentes significados influye a la filosofía (Madre de Hermes, mayéutica, tejido e Ilusión).

²³ Nietzsche, El Origen de la tragedia, ed.- Alianza, 1997. p 28.

²⁴ Cfr.- Ibidem. pp. 45,49, 252. Cfr. Martín Heidegger, arte y poesía, fondo de Cultura Económica, breviaros. p. 14. Es interesante observar que existe un paralelismo en la concepción mundo-tierra heideggeriana y maya-brahama veda; para Heidegger el Mundo es fenoménico, lo fenoménico para los vedas es la apariencia y al velo que constituye esta apariencia se le llama “Maya”.

entre tierra y mundo, en donde el mundo se funda en la tierra y la tierra se manifiesta a través del mundo. En este combate los elementos más que negarse se elevan mutuamente en la autoafirmación de su esencia.²⁵

La obra de arte pone en manifiesto un mundo y como tal únicamente pertenece al reino que se abre por medio de ella, porque el ser de la obra sólo existe en esa apertura; la completud de la obra de arte sólo se encuentra dentro del conjunto de relaciones que trascienden su entidad concreta para integrarla al mundo que la rodea, en tanto que el mundo es la conciencia que se enciende como una luz para dar cuenta del hombre en su existencia y de su posición en medio de los otros seres existentes.²⁶

Como bien nos muestra Samuel Ramos el concepto del mundo de Heidegger, en su obra “El origen de la obra de arte”, no es ya una exigencia sino un contenido de ideas, de

La tierra para Nietzsche y Heidegger es la dimensión real de la naturaleza y lo real para los vedas es el brahama. (Ver.- “Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral”, El libro del Filósofo, ed. Taurus, Madrid 1974. pp. 85- 108.)

²⁵ Martín Heidegger. El origen de la obra de arte, Alianza. pp. 40 - 41.

²⁶ Cfr. Martín Heidegger, arte y poesía, fondo de Cultura Económica, breviaros. pp. 14 - 15.

sentimientos, de proyectos que va hacer inteligible lo singular y lo concreto. Mas esta expresión ideal se debe asentar en algo permanente y material, a lo que Heidegger llama tierra; Lo anterior se manifiesta en que toda obra de arte está hecha de materia prima y ésta tiene que extraerse de la naturaleza; así, lo que nosotros llamamos naturaleza Heidegger lo llama tierra.²⁷

La tierra, concepto que Nietzsche anteriormente maneja retomándolo de la fysis helena refiere a la realidad, o en otras palabras a la naturaleza que es como una madre inocente, madre en cuanto engendra y nutre la vida, inocente porque no responde a una moral, sino más bien es una fuerza, un impulso. En Heidegger la tierra es como un ser femenino, es hermética y guarda celosamente su secreto y resiste todo intento científico o metafísico de penetrar en su enigma; la tierra es todo aquello a lo que se retrae y a lo que hace sobresalir este retraerse. Al igual que Nietzsche, para Heidegger la tierra es impulso pero un impulso que no tiende a nada, sin intención alguna, en este sentido inocente. El hombre histórico funda sobre la tierra la morada del mundo. La tierra se relaciona con la verdad en tanto que la verdad es establecimiento de un sentido, de un mundo. El arte desoculta, devela el misterio de la tierra, revela entidades antes ocultas, en cambio, el útil o el llamado “ser a la mano” oculta a la tierra, está hecho de materia, ésta desaparece ante el indicio que cuenta que es el servicio, y el servicio es la verdad del útil, su sentido. La obra de arte se muestra en tensión entre el mundo y la tierra que conllevan un combate por ser

²⁷ Cfr. Ibidem. p 16 - 17.

elementos antagónicos porque el mundo tiende a hacerse patente, mientras la tierra tiende a ocultarse. La verdad se arregla dentro de la obra como esa lucha entre mundo y tierra, lucha que conquista la unidad del mundo y la tierra — esta última es el medio o la materia prima para expresar al mundo, que en cuanto hermética pone resistencia—; y al abrirse un mundo, al nacer un mundo pone a decisión de un grupo histórico el destino del mismo, en cambio, la tierra se muestra como portadora de todo, alberga, aspira y confía en su ley, alberga como una madre y se mantiene hermética como una mujer; en esta vertiente, todo material a través del arte revela su entidad antes oculta. La materia es un valor propio de la obra de arte porque las manifestaciones sensibles de la obra de arte tienen que ver con la constitución interna de los diversos materiales que se emplean en su producción.²⁸

La técnica del artista está determinada por la esencia de la creación, la cual es el devenir de la obra porque a través de la mediación de la creación llega a ser, de tal modo que la creación es el acontecer de la verdad y en este sentido, creación como poiesis y verdad se identifican. Al explicar que el arte o expresa la idea objetivada de la voluntad o

²⁸ Cfr.- Friedrich Nietzsche, así Hablo Zarathustra, editorial Bruguera, s.A. 1991, 28,48-49, 69, 81, 96-99, 154-156, 181-182, 195, 233-234, 246-249, 258-259, 267, 279-282, 304, 328-331, 346, 350; Cfr. Heidegger. Op. Cit. p 18.

hace presente la voluntad misma, como sucede en la música; se muestra que la voluntad conlleva la libertad y por lo mismo el fundamento de la verdad está en la libertad.²⁹

La verdad es la no-verdad; la verdad conlleva dos formas de desocultación o encubrimiento, en este sentido es una representación dialéctica, en la que siempre se es también su contrario. En la no-ocultación está a la vez el otro “no” de un doble impedimento. Por un lado, la verdad es la lucha primordial en que se conquista lo patente, la patencia de lo así patente es la verdad, dicho en otra forma, la patencia que instala lo patente, lo abierto, lo descubierto, lo encubierto está como inicio claro de lo descubierto, como un surgir. Aquí la verdad se manifiesta a través de su negación como una forma de encubrimiento, de lo que todavía no ha salido a la luz. Por otro lado, está el encubrir que no es un simple negar, sino lo que se muestra como algo diferente de lo que es y posibilita así el engaño, es decir, el disimulo, por el hecho de que la condición de que nos equivoquemos es que el ente se muestra como apariencia. La esencia de la no-ocultación del ente pertenece de alguna manera al ser mismo; la verdad sólo acontece si se instala en el campo de la lucha patente por acción de ella misma, porque la verdad es la oposición entre alumbramiento y ocultación, es el combate primigenio en el que se disputa ese centro abierto en el que se refugia lo ente y del que vuelve a salir para refugiarse dentro de sí mismo, a esta lucha entre el alumbramiento (mostración) y el encubrimiento (ocultación)

²⁹ Cfr. Martín Heidegger, Op. Cit. pp. 17, 21.

pertenece lo que aquí se llama instalación, en donde el alumbramiento y la instalación del ente se pertenecen mutuamente.³⁰

Partiendo de lo anterior, la tierra en tanto fysis es aquello que se encierra y encubre en sí mismo, y que sólo se alza y se muestra a través del mundo, es esta relación donde se da la lucha primigenia entre el claro y el encubrimiento, aquí los límites son rebasados constantemente en el sentido de apeirón, como veremos más adelante en este mismo trabajo, en el hacer un mundo y hacerlo presente conquistando constantemente el desocultamiento, alumbrando, fundando y manteniéndose así mismo en su guardarse³¹.

Existen múltiples formas esenciales en que la verdad se establece. Una primera forma es a través de su ponerse en obra, como se muestra en el arte, una segunda, como fundación de un estado en la labor política, una tercera, como un sacrificio esencial que instauro un credo; en cuarto lugar, a través de ser lo más ente de lo ente en la mostración de la esencia que propiamente atañe a la Filosofía, y por último, otra manera como la verdad “llega a ser” es la interrogación del pensamiento en donde el pensamiento del ser lo nombra

³⁰ Cfr. Ibidem. pp. 97 – 98; Martín Heidegger. El origen de la obra de arte, Alianza. p.

³¹ Martín Heidegger. El origen de la obra de arte, Alianza. p. 47

en su problematicidad mostrando lo que lo hace digno de ser cuestionado, como se muestra en la Filosofía.³²

La obra de arte es ante todo poema como poiesis y en tanto que poiesis su sentido es ser fundación de la verdad, en tres sentidos: Donar, fundamentar y comenzar en las tres formas se muestra la cura o lo que podríamos llamar el cuidado; es don porque se da por añadidura, es fundación porque pone fundamento y es inicio como un salto hacia lo venidero, como una plenitud abierta a lo inseguro, a lo inhabitual, como irrupción en lo habitual. El auténtico inicio, llamémosle “el bautizo”, se da ahí donde se funda una cultura o una época, lo cual se caracteriza por la apertura de un mundo nuevo con una nueva esencia. El arte en tanto inicio es historia porque funda historia, en donde la comunidad como pueblo se encuentra. La obra de arte, de este modo, es como un templo porque reúne alrededor de sí las vías de la tradición, hace que las relaciones humanas entorno a sí misma cobren sentido dando a las cosas de su alrededor un rostro, una identidad y con ello un significado que apunta hacia un destino.³³

La instalación de la verdad en la obra es producción de un ente tal que antes todavía no era y posteriormente nunca volverá a ser, la producción por consiguiente coloca

³² Cfr. Martín Heidegger, arte y poesía, fondo de Cultura Económica, breviaros. pp.

97 – 98; Cfr. Martín Heidegger, El origen de la obra de arte, Alianza. p. 53.

³³ Cfr. Martín Heidegger, El origen de la obra de arte, Alianza. pp. 34 – 35, 64 – 67.

a este ente en lo manifiesto de tal manera que únicamente el producto alumbra la patencia de lo patente en que se produce. Cuando la producción trae consigo la apertura del ente la verdad, el producto es una obra, por lo mismo la producción es creación, poiesis; es un traer que es un recibir y extraer dentro de la relación de lo no encubierto; el arte y el ente son en sí mismos un poner en la obra la verdad, lo cual se va dando desde el combate original entre el mundo y la tierra, lo fijado en la tierra es la figura, la cual es como el trazo, a través de la figura se nos hace presente el rasgo como sentido y significado que se hacen presentes en lo abierto; en la creación debe restituirse a la tierra el combate originario, y la tierra debe ser llevada a la presencia y ser usada como aquello que se encierra en sí misma; lo útil también está hecho de materia pero ésta desaparece ante lo único que cuenta: “el servicio”, el uso como parte esencial de lo útil se desgasta, en cambio el arte es acontecimiento, su ser se va dando, rehaciendo y reconfigurando a través de la cultura y las tradiciones.³⁴

La verdad del arte se hace presente en la creación como instauración del mismo en la triple acepción de donar, fundar y comenzar; el crear es poiesis que muestra el paso del no ser al ser como un llegar a ser en el devenir y acontecer de la verdad; la creación conlleva un colocarse en lo inseguro, sacar afuera, en lo inhabitual como un irrumpir, emerger frente a los límites, que como veremos en el siguiente apartado, se manifiesta

³⁴ Cfr. Martín Heidegger, *Arte y poesía*, fondo de Cultura Económica, breviaros. pp.

98 - 99. Cfr. Martín Heidegger, *el origen de la obra de arte*, Alianza. pp 53 – 55.

como apeirón; este irrumpir de la creación transforma las relaciones habituales entre mundo y tierra, necesita y pertenece por igual tanto a los creadores como a los cuidadores, y es fundamentalmente instauración de la verdad.³⁵

El cuidado como cura se mantiene a través de los creadores y cuidadores en el interior de la apertura, como una poiesis movida por la vivencia, como un saber que en tanto que permanece se constituye en un querer, como un querer que en tanto permanece se constituye en un saber; el querer apunta a un ir más allá de sí mismo, así, el cuidado se va dando desde el lúcido internarse en lo inseguro de la verdad que acontece en la obra, en donde se instaura el ser —en la triple acepción ya mostrada — para y con los otros como una exposición histórica del ser ahí a partir de su relación con el desocultamiento y en su devenir que se rige desde el movimiento del apeirón como veremos en el siguiente apartado; en el cuidado operan distintos grados de saber en donde el cómo se debe regir del cuidado se hace manifiesto desde el propio ser de la obra, la cual se vivencia para ser cuidada; el cuidado es ergon(εργον)³⁶ en tanto labor y ser en acto, es un dejar reposar a la

³⁵ Cfr.- Martín Heidegger, *El origen de la obra de arte*, Alianza. pp 57, 61, 64,65.

³⁶ Es interesante observar que la palabra ergon(εργον) se relaciona con cualquier forma de labor, es por ello que podemos pensar que en el propio quehacer de la diversidad de las labores humanas encontramos el cuidado como la cura del dasein; tal vez por ello algunos pensadores marxistas existencialistas han intentado relacionar cuidado y praxis comprendiendo la praxis como una

cosa en lo que es, mas este reposar es dinámico y está constituido por una agrupación de movimiento, retornante en el sentido de apeirón, como lo veremos a continuación; en la obra de arte esto se muestra en tanto que en ella se unifica el acontecer.³⁷

1.8 LA VERDAD Y LA INTERPRETACIÓN HEIDEGGERIANA DE LA SENTENCIA DE ANAXIMANDRO

¿En qué sentido la interpretación de Heidegger sobre la sentencia de Anaximandro nos puede ayudar a comprender mejor la concepción de la verdad? La respuesta es desde el acontecer porque tanto la verdad en Heidegger como su interpretación de la sentencia del pensador heleno refieren al acontecimiento, y la verdad para Heidegger es un acontecimiento. Lo que veremos en este apartado, será en el fondo el acontecer de la verdad.

La sentencia de Anaximandro nos dice que:

transformación que apunta al cuidado de lo humano, en otras palabras, al humanismo. A mi parecer esto posibilita ver que también las labores propias de un oficio o una profesión generan tradiciones y cultura.

³⁷ Cfr.- Martín Heidegger. El origen de la obra de arte, Alianza. pp. 40, 59, 61, 64,65,67,69,70.

$f\xi \int v \delta\infty \equiv \square \gamma \Xi \nu \epsilon \sigma \iota \varsigma \text{ } f \sigma \tau \iota \text{ } \tau \omicron \rho \theta \varsigma \text{ } \omicron \Rightarrow \sigma \iota \text{ } \kappa \alpha \theta \square \tau \leftarrow \nu \text{ } \phi \theta \omicron \rho \square \nu \text{ } \epsilon$
 $\emptyset \varsigma \text{ } \tau \alpha \rightarrow \tau \alpha \text{ } \gamma \text{ } \therefore \text{ } \nu \epsilon \sigma \delta \alpha \iota \text{ } \kappa \alpha \tau \square \square \tau \in \square \chi \rho \epsilon \phi \nu \theta \text{ } \delta \iota \delta \bar{\nu} \alpha \iota \text{ } \gamma \square \rho \text{ } \alpha \Leftrightarrow \tau \alpha \text{ } \delta \text{ } \therefore \text{ } \kappa \eta \nu$
 $\kappa \alpha \theta \square \tau \text{ } \therefore \text{ } \sigma \iota \nu \text{ } \alpha \lambda \lambda \alpha \lambda \lambda \omicron \iota \varsigma \text{ } \tau \hat{\alpha} \varsigma \square \square \delta \iota \kappa \text{ } \therefore \text{ } \alpha \varsigma \text{ } \kappa \alpha \tau \square \tau \leftarrow \nu \text{ } \tau \omicron \rightarrow \text{ } \chi \rho \bar{\nu} \omicron \upsilon \text{ } \tau \varsigma$
 $\xi \text{ } \text{IV.}$ ³⁸

Y Heidegger la traduce así:

*«Porque de donde y desde donde la proveniencia es para lo en cada caso presente, también la desaparición en esto (en tanto que lo mismo) proviene en correspondencia al estado de necesidad que obliga; esto es: da a todo lo presente mismo (a partir de sí) acuerdo y también evaluación (reconocimiento), deja que uno sea para el otro, (todo eso) remontando la discordia en correspondencia a la asignación del dar tiempo mediante el tiempo.»*³⁹

Lo que nos muestra esto es que el ser es la extrema proximidad, tanto que el ser nunca dista de nosotros porque es aquello a donde estamos traspuestos, en este sentido, somos desde el ser, el ser es lo en cada caso presente “ $\delta \iota \delta \bar{\nu} \alpha \iota \gamma \square \rho \alpha \Leftrightarrow \tau \alpha$ ”, porque

³⁸ Martín Heidegger, Conceptos fundamentales, alianza editorial, Madrid, 1989. pp.

138, 147.

³⁹ Ibid.

διδ^{ναι} refiere al “dar” y α \leftrightarrow τα a lo “presente” de manera semejante, la expresión $\text{ἴστυν το ῥσ ο}\Rightarrow\sigma\iota$ refiere a lo que es cada vez presente; en otro aspecto, la premisa de este pensador heleno nos muestra que el ser por un lado es génesis $\gamma\Xi\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ (proveniencia) aquel lugar desde donde surge o se genera todo de forma continua, pero por otro lado es lo $\phi\theta\omicron\rho\sigma\iota\nu$ (lo que desaparece, lo que muere) aquel lugar desde donde se desaparece o se muere todo de forma continua, en el fondo de esto lo que se muestra es el devenir ¿Puesto, qué son la $\gamma\Xi\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ y la $\phi\theta\omicron\rho\sigma\iota\nu$ sino expresiones del transcurrir, del acontecer, del cambio, de la transformación, del devenir? El ser es lo proveniente en tanto expectativa y también lo retornante en tanto recuerdo o refiguración, y todo este ir y venir acontece desde la $\delta\therefore\kappa\epsilon$ (la necesidad y el destino) según un orden temporal o según la asignación de dar tiempo al tiempo $\chi\rho\bar{\nu}\omicron\upsilon\tau\varsigma\chi\iota\omega$.

Para Heidegger, en los pensadores helenos la necesidad ($\tau\epsilon\chi\rho\epsilon\phi\nu$) es al mismo tiempo liberación y esta liberación exige un cuidado del ente como tal “ $\mu\epsilon\lambda\Xi\tau\alpha\tau\epsilon\pi\sigma\iota\nu$.” «Tomar cuidado del ente en total»⁴⁰, aquí la libertad reclama el cuidado “sorge”, y el cuidado responde a una escucha del ser, al destino.

Lo que podemos afirmar de la verdad, en Heidegger, es lo en cada caso presente, que está como un acontecer, que conlleva el devenir resultado de un continuo originarse y

⁴⁰ Ibidem. p. 147.

un continuo perecer, en donde la permanencia se da a través del cambio y el orden se da según el tiempo, mas este orden responde a un llamado, a un destino del ser.

Por otro lado Heidegger hace la comparación de esta sentencia con otra frase de Anaximandro:

$(\equiv) \square\rho\chi Z \tau^{TM} \nu \angle \nu\tau\omega\nu \tau \in \square\pi\epsilon\iota\rho\omega$

Que Heidegger traduce como:

«Para lo en cada caso presente, la disposición es la acción de impedir los límites »

El maestro de Gadamer por un lado nos afirma que la palabra arque ($\square\rho\chi Z$) es aquello de lo cual sale algo, en este sentido siempre es un origen, mas este origen no está dado en un lugar en el tiempo sino que está aconteciendo, en este sentido el arque ($\square\rho\chi Z$) muestra el porvenir como disposición, como salida que dispone; el arque rige por y a través del tránsito, es apertura, y por otro lado nos afirma que la palabra $\tau \in \square\pi\epsilon\iota\rho\omega$ se comprende como “impedir los límites” y tiene que ver con la demora, con apartar algo del límite, de la finitud. El apeirón tiene el carácter de arque ($\square\rho\chi Z$) es decir el carácter de disposición.⁴¹

⁴¹ Cfr.- Ibidem. pp. 153-157, 159.

Si tenemos que para los pensadores helenos el ser del ente se comprende como la irrupción de la presencia en lo presente⁴², entonces al ser el apeirón⁴³ (τῆ ἐπιροῶ) el

⁴² En el fondo Heidegger está entendiendo el ente como “παρουσ.:α”, es decir, presencia. Pero también este término se ha traducido como: llegada, coacción favorable, bienes o abundancia. Por otro lado, este término se descompone en: “παρ” y en “ουσ.:α”; “παρ” como preposición suele indicar el punto de partida o el origen y puede traducirse como: por de, del lado de, de casa de, de parte de; “ουσ.:α” tiene tres significados: 1) esencia, sustancia, ser; 2) existencia, vida; 3) bienes, fortuna o riqueza. (Diccionario de Griego-Español, Sopena, Ed. Ramón Sopena, 1999. pp. 998, 1019-1020, 1050.) Podemos ver la familiaridad de los dos términos: “παρουσ.:α” y presencia, viendo que la preposición “παρ” en griego se puede traducir por la preposición “pre” en latín y castellano, la cual significa: anterior a. Y que ousía es traducida al castellano por esencia, mas hay que tener en cuenta que existe una diferencia entre “παρ” como aquello que refiere a lo originario y “pre” que refiere a lo anterior a o al antecedente porque aunque todo origen antecede a lo que origina no todo antecedente es origen de aquello que antecede; el origen acontece con aquello que origina.

apartar del límite, de negar la privación es un termino análogo al de verdad (□-λΖΘεια)⁴⁴ que refiere a quitar el velo, desvelar, des-ocultar, apartar del olvido⁴⁵; en los dos casos existe un apartar, y por otro lado el olvido o la ocultación pueden ser entendidos como límites del ente, precisamente se oponen a la presencia o manifestación del ente. Heidegger

⁴³ □-πειρωσι tiene como raíces: “□” negación y “περας” que significa: fin, término, límite o extremo. || cima , cumbre. || El grado o punto mas alto. (Diccionario de Griego-Español, sopena, Ed. Ramón Sopena, 1999. pp. 1, 164,1065.) En este sentido, puede ser comprendido como: aquello que aparta del límite, del fin o del término.

⁴⁴ □-λΖΘεια se a traducido como verdad, mostración, des-ocultamiento, viene de las raíces “□” negación y “λΖΘη” olvido; el leteo era el río del hades, cuyas aguas hacían olvidar de pronto todo lo que había pasado a quien las bebía. Diccionario de Griego-Español, sopena, Ed. Ramón Sopena, 1999. pp. 1, 64,839. Podríamos interpretar a la verdad como sacar o apartar de las aguas del olvido a la presencia.

⁴⁵ En el fondo lo que estamos analogando es por un lado la idea de “περας” —que refiere al fin o al termino de algo — con la de “λΖΘη” —que refiere al olvido o a la ocultación—. Porque pensamos que el olvido o la ocultación, ponen un limite al aparecer del ente, porque lo quitan de la presencia.

entiende al apeirón no como un sustantivo, sino como verbo, como acción, y en esta vertiente el apeirón es la acción que impide la limitación de la presencia, o en otras palabras arranca los límites; podemos comprenderlo como un brotar constante donde se desborda el límite constantemente y el origen está en cada momento aconteciendo.⁴⁶

Lo presente es lo que despliega la presencia porque desde el presente se da la irrupción de la presencia, por ello, la irrupción es constante, acontece, y si $\square\rho\chi Z \tau^{\text{TM}}\nu \angle\nu\tau\omega\nu \tau\in \square\pi\epsilon\iota\rho\sigma\omega$ la disposición es para lo presente aquello que impide que haya límites, entonces el ser es la irrupción de la presencia, en otras palabras el ser es su manifestarse.⁴⁷

La génesis mienta sobre el pro-venir y el brotar mienta sobre la irrupción de la presencia; lo proveniente es entendido aquí como “poner”, “instaurar”, “establecer” a-partir-de-donde-sale-fuera en la esenciación, por ello, el retorno hacia a-partir-de donde sólo puede ser la plenificación esencial de la irrupción de la presencia, en otras palabras, lo proveniente y lo retornante están en el mismo origen, desde este sentido la irrupción de la presencia es acción de impedir los límites, donde el límite debe ser entendido como la clausura de la irrupción, es por ello que hemos interpretado “ $\lambda Z\theta\eta\tilde{\eta}$ ” que refiere al olvido —

⁴⁶ Cfr.- Martín Heidegger, conceptos fundamentales, alianza editorial, Madrid, 1989.

pp. 158 – 159.

⁴⁷ Cfr.- Ibidem. pp. 159 – 160.

como límite, porque que el olvido, la ocultación clausuran la irrupción de la presencia o la manifestación en donde lo proviniente y lo retornante se funden porque lo proviniente es lo retornante a lo mismo. Por otro lado, la desaparición φθορα y la génesis γένεσις se copertenecen, y esta unidad de su copertenecer está dada desde la irrupción de la presencia porque lo que ésta muestra es el tránsito, o lo que es lo mismo, el acontecer. El tránsito como proveniencia de la unidad del provenir y del escapar. Pero lo que ello conlleva es la permanencia a través del cambio, porque aquello que se aparta de los límites permanece en su manifestarse, y aquello que está entre el originarse y el desaparecer va cambiando, esto se manifiesta porque los dos conceptos refieren a un devenir que se acentúa en su copertenencia. La verdad está aquí como aquello desde lo cual irrumpe la presencia por ser la verdad la mostración o la desocultación, por lo mismo, atendiendo a lo anteriormente dicho, la verdad es lo que permanece a través del cambio.⁴⁸ Así lo vemos en la verdad de los ritos y las tradiciones porque cada vez que se manifiestan éstos lo hacen de forma distinta y sin embargo, permanecen. También esto se manifiesta en lo clásico porque lo clásico es aquello que se manifiesta desde cada época en forma distinta, es decir, es aquello que tiene que mostrar algo nuevo y distinto en cada época. El mantenimiento de los ritos, de las tradiciones y de lo clásico se da desde una lucha contra el olvido porque el olvido impide su manifestarse.

⁴⁸ Cfr.- Ibidem. pp. 160-162.

Por esta razón, el ente es en tanto presente y la verdad del ente en tanto ente, o como “lo presente” es desde la persistencia enraizada en la acción de impedir los límites, en este sentido, ($\square\pi\epsilon\iota\rho\omega$) como el apartar del límite, es la disposición en el triple sentido de: salida, imperar, regir a través de y apertura inaugural, desde aquí el ente sólo es en tanto disposición. Apeirón($\square\pi\epsilon\iota\rho\omega$) y arque ($\square\rho\chi Z$) refieren a lo que es esencialmente, desde aquí la proveniencia y la desaparición se dirigen hacia lo mismo, y según un estado de necesidad que obliga. Lo mismo, en tanto como la disposición que es arque ($\square\rho\chi Z$), y en tanto apeirón ($\square\pi\epsilon\iota\rho\omega$), es $\tau \in \chi\rho\epsilon\phi\nu$, el estado de necesidad que obliga.⁴⁹

La disposición, que es el estado de necesidad que obliga, se reúne en la intimidad de la pura esencia porque dispone a la acción de impedir los límites, la cual, impide los límites para mantener la irrupción de la presencia, por ello, es la acción de guardar y custodiar lo inicial; donde lo inicial es la disposición sobre la irrupción de la presencia, y por ello es acción de guardar la esencia de la verdad, porque la verdad es manifestación.⁵⁰ Esto se muestra, a mi parecer en el ser de las tradiciones, de los ritos y de lo clásico, en el cuidado que se da de las mismas, y su necesidad reside en que solamente somos lo que somos desde las mismas porque que no somos nada sin las mismas.

⁴⁹ Cfr.- Ibidem. pp. 162 – 164.

⁵⁰ Cfr.- Ibidem. pp. 164 – 165.

El ente es lo presente porque el ser es irrupción de la presencia, y la irrupción de la presencia de lo presente sólo se da cuando se satisface el estado de necesidad que obliga. Sin embargo, Heidegger refiere aquí también a la (αδικία)discordancia, y lo que ésta muestra es la contra esencia, la cual co-radica en la esencia de la irrupción de la presencia ¿Pero, cómo es posible que esencia y contraesencia estén desde la irrupción de la presencia? la respuesta que nos da nuestro autor es que la irrupción de la presencia es tránsito del provenir a la desaparición y con ello la acción de remontar a la discordia pertenece a la esencia de lo que en cada caso presente en cuanto tal, porque en cuanto tal se inserta y acuerda en el tránsito, en el tránsito esencian todo provenir y escapar, el tránsito es el ser mismo.⁵¹

El tránsito conlleva el cambio, y el cambio a la discordia y al tiempo; la discordia corresponde a la asignación de dar tiempo; En los griegos el tiempo es el lugar *τοπος* desde al que pertenece en cada caso un ente; en esta vertiente *χρονος* es el tiempo propicio, por esta razón, *τρεξις* refiere al carácter de asignación en el tiempo, lo cual es susceptible en cada ocasión de destino, de tal forma que, el tiempo es el modo de consigna y asigna, o en otras palabras, el tiempo es la asignación de lo presente en la irrupción de la presencia. El tiempo es dilatación de la demora, el tiempo es morada. Por ello Heidegger afirma: “Que el ente sea, mientras corresponda en su «ser» al «tiempo», no dice otra cosa que: *el ser mismo*

⁵¹ Cfr.- Ibidem. 165 – 167.

*es acción de demorar, irrupción de la presencia.”*⁵²; la irrupción de la presencia es la demora y su contraesencia radica en la acción de demorar contraesencia, se manifiesta como límite, como la acción de demorar. El ser se zafa de la discordia y se pone a salvo mediante la desaparición, así el ser es “acción de imperar”, “regir a través” y “apertura original”.⁵³

Por un lado, en la primera proposición de la sentencia se nos muestra que, la esencia del ser está integrada por la proveniencia y la desaparición, en donde la desaparición proviene y el ser se muestra como inicio; y por el otro, en la segunda proposición de la sentencia nos muestra que el ser es la acción de remontar la discordia por ser esencialmente tránsito. La esencia del ser se resuelve en la irrupción de la presencia que tiene el carácter de demora, determinada como tránsito, y el tránsito sólo esencia en forma tal que lo mismo dispone y acuerda a la proveniencia y a la desaparición de tal forma que Heidegger llega a la conclusión de que: “La sentencia dice la disposición acordante del ser y nombra al ser como la disposición que acuerda. Pero la disposición que acuerda es el inicio. La sentencia es el decir inicial del ser”⁵⁴ de lo que infiere que lo esencial es que “el ser es” inicialmente la disposición que acuerda y defiende de todo límite, entendido en el

⁵² Ibidem. p. 169.

⁵³ Cfr.- Ibidem. p 170.

⁵⁴ Ibidem. p. 171.

sentido de la constancia.⁵⁵ El inicio aquí está entendido como el retorno a sí mismo. Si la verdad ($\square\text{-}\lambda\text{Z}\theta\epsilon\iota\alpha$) se manifiesta como $\tau \in \square\text{πειρο}\omega$, que es en tanto inicio lo más oculto, entonces la verdad es comprendida como: la ocultación desocultante.

La verdad se manifiesta como lo retornante, y ¿qué son la tradición y lo clásico, sino aquello que retorna una y otra vez sobre sí mismo pero de forma que desde que irrumpen, irrumpen siempre en forma nueva y distinta? Así lo vemos en los ritos anuales que se renuevan año con año, en la obra de Homero que época tras época se renueva su sentido desde cada presente, y cada vez que hay un retornar a lo mismo se renueva el significado, se reactualizan las referencias, porque la obra clásica, los ritos y las tradiciones cobran vida desde el presente de manera distinta porque se reactualizan desde la irrupción de su presencia en el presente. Permanencia y cambio — en tanto discordancia en el tránsito — están unidos en el orden de la temporalidad y es esto lo que define el acontecer de la verdad.

1.9.- CONCLUSIONES SOBRE LA PERMANENCIA Y EL ORDEN

Heidegger piensa que el sentido de la *verdad* no es el de creer en *verdades* eternas, sino en dar cuenta del *mundo* en su momento histórico; el *mundo* es aquello que el *dasein*

⁵⁵ Ibidem. p. 172.

ha conformado como *mundo*, en este sentido, él mismo parte necesariamente de la estructura racional de *dasein*. El *mundo* es aquello por lo cual existe el *dasein* y el *dasein* es aquello por lo cual existe el *mundo*. El *dasein* en primera instancia es un ser arrojado porque nadie le preguntó si quería estar en el *mundo*, y en una segunda instancia pone al *mundo* en su proyectarse porque su esencia es lo que configura al *mundo*, y esto último es lo que significa la trascendencia; la trascendencia tiene una triple caracterización: como potencia que domina la posibilidad de la *verdad*, del comprender y del ser.

La trascendencia se configura en la voluntad, la trascendencia es libertad porque sólo la libertad puede hacer que impere y munde el *mundo* para el *dasein*. Lo *permanente* no como eternidad sino como aquello que tiende a *permanecer* lo vemos aquí en el concepto de trascendencia, ésta sólo es posible por la estructura existencial del *dasein*, la cual implica un *orden*; por otro lado, la propia esencia del *dasein* da *orden* al *mundo* al estructurarlo. La estructura existencial del *dasein*, se manifiesta en los existenciales, mismos que encuentran su unidad en la cura o el proyecto, mas son posibles sobre la estructura que los condiciona: “La temporalidad”, la cual es la estructura de todo porque todo lo permea. El ente queda estructurado por la estructura existencial del *dasein* y en este sentido no puede ser separado del ser humano como tampoco puede ser algo externo y ausente del mismo. El *dasein* da la estructura y el *orden* al *mundo*, porque el *dasein* pone al *mundo* en el proyectarse, en tanto que es la esencia de su ser lo que configura al *mundo* dándole *orden* y es esto último lo que significa trascendencia. Si la *verdad* tiene como base

la trascendencia, la trascendencia no podría ser concebida sin la libertad; la trascendencia tiende hacia la *permanencia* en tanto que sólo se da en tanto que lo que trasciende se queda grabado en la *historia*. Si la *permanencia* y el *orden* en Heidegger tienen su base en la trascendencia y ésta no es concebible sin la libertad, entonces la libertad es una condición para poder hablar de *verdad ontológica* en Heidegger.

La noción de *verdad* de Heidegger implica no sólo una concordancia entre el enunciado y la cosa, sino una coincidencia del enunciado con la cosa, donde la representación se contrapone a la cosa al mostrarse como constante y sirve de patrón de medida a la cosa; la relación de *estado de abierto* es indispensable para que se dé una auténtica relación como comportamiento entre el enunciado y la cosa.

Heidegger, como vimos, nos muestra dos conceptos de *verdad*: el *óntico* y el ontológico, el primero atiende al propio ente descubierto frente al *dasein* dejándolo ser *en sí* mismo como lo que es y como es; en cambio, el segundo, muestra el estado de descubierto o de desoculto como *verdad del ser*, y sólo ante este descubrimiento se hace posible la revelación del ser; en el *dasein* se da una *verdad ontológica* en tanto éste trasciende o deja huella en la *historia*, en este sentido la trascendencia da la *permanencia* a la *verdad*.

El fundamento de la *verdad* está en la libertad en tanto que ésta, al ser una acción humana, está conformada por una libertad que se da en un *estado de abierto*, cuando se da la exposición del ente en su totalidad, que sólo puede ser vivenciada y sentida en tanto que el ser humano vivencia; tal revelación impera ahí donde lo conocido y lo siempre

cognoscible ha llegado a ser inabarcables y no son capaces de resistir la acometida del conocer; al develar libre e individualmente al ente en su totalidad éste se oculta porque él “en su totalidad” aparece como incalculable e inaprensible.

La pregunta por la esencia de la *verdad* sólo alcanza su plenitud cuando lleva consigo la mirada de la esencia de la *no-verdad*, que conlleva el doble encubrimiento de la negación y el disimulo; el comprender esto ayuda a establecer límites de la *verdad* respecto a algo, porque donde termina la *verdad* empieza la *no-verdad*, y delimitando evidentemente damos *orden*.

La *historia* comienza con el preguntarse por el desocultamiento del ente experimentado éste por primera vez; sobre la base de la libertad del *dasein* la humanidad caracteriza y funda toda *historia*, y el desenvolvimiento de la misma surge del modo en que cobra presencia la esencia originaria de la *verdad*; podría decirse que hay un primer bautizo sobre la base de la libertad humana que a través de la trascendencia permea la *historia* permaneciendo en ella. La *historia* es un proyectarse desde el presente conformando una y otra vez el momento histórico en donde los distintos tiempos — pasado, presente y futuro — se coimplican. Tal vez por esta razón posteriormente Octavio Paz afirmó que todos los siglos son este presente. La *verdad acontece* y por ello se da como un proceso histórico, que desde el presente se da a través del proyectarse. La Historia al igual que la obra de arte se da desde la instauración que es al mismo tiempo donar, fundar y comenzar, como ya lo hemos abordado anteriormente. Tanto en Hegel como en Heidegger la *verdad* se da como

un proceso histórico, en Hegel es un proceso dialéctico y en Heidegger es un proceso que se da a través del proyectarse.⁵⁶

Como hemos mostrado en este desarrollo, siguiendo el discurso heideggeriano, vemos que la *ciencia* también es en gran medida una expresión que no es independiente de lo que se diga de ella, por lo mismo, lleva en cierto aspecto una *verdad ontológica* que en gran medida la va fundando; por esta razón también el sentido de la *permanencia* y del *orden* de la *verdad* estará dado por la trascendencia del *dasein* y la estructura existencial del mismo, así como también encontraremos un *orden* respecto a la relación entre la esencia de la *verdad* y la esencia de la *no-verdad* al delimitar entre lo que es *cultura* y lo que no es *cultura*.

⁵⁶ Un concepto interesante con respecto a la *historia* en estos tres autores es el de pasado: El pasado aparece como recuerdo que se conserva a través de lo que ya se ha vivido; el pasado en-sí no existe, sino que debe ser construido, expresado, formado y dicho una y otra vez. El pasado se construye y reconstruye en el presente, sólo así es posible pensar en una transformación. Aquí encontramos un antecedente de lo que después Gadamer llamara tradición. (Cfr. Martín Heidegger, arte y poesía, fondo de Cultura Económica, breviaros. p. 99; Carta a un Humanismo, ed. Hermen, México 1991; Cfr. Martín Heidegger, el origen de la obra de arte, Alianza. pp. 53 – 55.)

Heidegger piensa que el sentido de la *verdad* no es el de creer en *verdades* eternas, sino dar cuenta del *mundo* en su momento histórico; el *mundo* es aquello que el *dasein* ha conformado como *mundo*, él mismo parte necesariamente de la estructura racional de *dasein*. El *mundo* es aquello por lo cual existe el *dasein* y el *dasein* es aquello por lo cual existe el *mundo*. El *dasein* en primera instancia es un ser arrojado porque nadie le preguntó si quería estar en el *mundo*, y en una segunda instancia pone al *mundo* en su proyectarse porque su esencia es lo que configura al *mundo*, y esto último es lo que significa la trascendencia; la trascendencia tiene una triple caracterización: como potencia que domina la posibilidad de la *verdad*, del comprender y del ser.

Como hemos mostrado en este desarrollo, siguiendo el discurso heideggeriano, vemos que la *cultura* también es en gran medida una expresión que no es independiente de lo que se diga de ella, por lo mismo, lleva en cierto aspecto una *verdad ontológica* que en gran medida la va fundando; por esta razón también el sentido de la *permanencia* y del *orden* de la *verdad* estará dado por la trascendencia del *dasein* y la estructura existencial del mismo, así como también encontraremos un *orden* respecto a la relación entre la esencia de la *verdad* y la esencia de la *no-verdad* al delimitar entre lo que es *cultura* y lo que no es *cultura* y el doble encubrimiento que conlleva.

2.- UBICACIÓN DE LA NOCIÓN DE VERDAD DE GADAMER.

2.1.- LA VERDAD EN LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU.

Al filósofo le incumbe presentar lo problemático y lo que da qué pensar lo que se ofrece al individuo pensante en la labor de las ciencias del espíritu. El afán de verdad en las ciencias del espíritu se vuelve problemático porque el sentido histórico que las ciencias del espíritu crean en su seno trae consigo la habituación a criterios cambiantes que provocan la inseguridad en el uso de los propios criterios e instrumentos. En el área instrumental frente al conocimiento del mundo se necesita otro género de aparatos que los que se utilizan frente a la naturaleza, y no por ello deja de ser un instrumental que, aunque no se pueda fabricar, va surgiendo a medida que alguien se orienta hacia la gran tradición de la historia humana, y en este sentido no sólo es importante la inteligencia sino también la autoridad. Pero la autoridad no entendida como un poder que se nos impone a la fuerza, sino en entender que el otro puede percibir algo mejor que uno mismo. Por que ese otro puede tener más experiencia constituida a partir del tacto adquirido mediante el trato asiduo con las cosas, un tacto que no se puede enseñar y que se adquiere sólo a través de la experiencia, en este sentido no existen criterios absolutamente seguros.¹

¹ Cfr. Gadamer, *verdad y Método II*, ed. Sígueme, salamanca 1994, col Hermeneia 34. pp. 43 - 46.

La tradición es para Gadamer el camino de la verdad, que es preciso encontrar en las ciencias del espíritu; el acontecimiento no es, porque, una tara del conocimiento histórico, sino un momento de la verdad misma. Lo científico es aquí destruir la quimera de una verdad desligada del punto de vista del sujeto cognoscente; conocemos históricamente lo que somos nosotros mismos en el fondo. El conocimiento propio de las ciencias del espíritu implica un autoconocimiento; todo conocimiento científico para este autor está sujeto a los intereses dominantes de la época, así como la presión económica y social, por lo mismo el investigador a veces se ve tentado a aceptar como verdad aquello que le indica la opinión pública o los intereses del Estado, pero esta presión en las ciencias del espíritu se ejerce desde adentro, y en este sentido la aprobación de los otros es para ellas de especial relevancia; esos otros deberán ser, como siempre, los expertos en cuanto son las autoridades y no la opinión pública o el Estado; el saber no se puede obtener por la pura razón autónoma como se pensaba en la ilustración, se necesita ser guiado por las autoridades, en este sentido para saber hay que pagar el precio del adoctrinamiento que nos posibilite asimilar tal saber.²

El juego de la tradición está mediado por procesos hermenéuticos porque, análogamente al ser humano, que es esencialmente un ser hermenéutico, la tradición, en su ser esencialmente a través de la retransmisión, es esencialmente un proceso mediado por el proceso lúdico hermenéutico y el sentido originario de la tradición sólo se hace patente en

² Cfr. Ibidem. pp.47 - 48.

el comprender que es un momento del proceso hermenéutico. La comprensión, la interpretación y la aplicación son los tres elementos esenciales del proceso hermenéutico; comprender es siempre un interpretar, y en consecuencia la interpretación es la forma explícita de la comprensión, de tal manera que existe una fusión interna entre comprender e interpretar; en la comprensión siempre tiene lugar la aplicación del horizonte abierto por el texto que se quiere comprender, a la situación u horizonte actual del interprete; en este sentido para cada situación y horizonte, en el desarrollo de la historia, se da una comprensión que es siempre también una aplicación; es decir, solamente tenemos una comprensión cuando comprendemos para cada caso de una manera distinta. La comprensión es un acontecer a través de la historia, y filosóficamente la tarea de la hermenéutica consiste en inquirir la clase de comprensión, — y la clase de ciencia —, que es(son) movida(s) por el propio cambio histórico. La verdad está permeada de este proceso porque sólo se muestra a través de la comprensión. Dejar hablar al texto es dejar que nos muestre su verdad, que se abra el mundo del texto en cada lectura como un mundo de sentido.

Gadamer nos habla en el apartado “10” de su obra “Verdad y Método I” de cuatro formas de la hermenéutica: la filológica, la teológica, la jurídica y reproductiva; tanto en la hermenéutica teórica como en la jurídica es constitutiva la tensión entre el texto — la ley o revelación — y el sentido que alcanza su aplicación al momento concreto de la interpretación, en el juicio o en la predicación; desde cada uno de estos casos el texto debe ser comprendido de acuerdo a las pretensiones que él mismo mantiene, y de manera distinta, para cada momento y situación histórica. Tanto en la interpretación teológica,

como en la jurídica y en la reproductiva se asigna una función normativa; las tres tienen una falla, positiva y productiva, en la relación entre la función cognitiva y la normativa, que permea y constituye su propio ser, porque la escisión entre estas dos funciones escinde lo que es una unidad, esto se muestra en que el conocimiento tanto del texto religioso como del jurídico y la aplicación de los mismos son un proceso unitario en él que no existe una clara distinción de principio entre la interpretación cognitiva, la normativa y la reproductiva porque se dan dentro de un proceso unitario; lo que esto muestra es que no se puede dividir entre el planteamiento hermenéutico de la subjetividad del intérprete de la objetividad del sentido que se trata de comprender. A partir de esto, Gadamer nos muestra que la tarea a desarrollar es la de determinar la hermenéutica espiritual científica a partir de la jurídica y la teológica; estas dos formas de hermenéutica son formas de servidumbre y no de dominio de aquello cuya validez debe ser mostrada, ellas son interpretaciones que comprenden su aplicación.³ La tesis que Gadamer pretende defender es que: “.....*también la hermenéutica histórica tiene que llevar a cabo cierta aplicación, porque también ella sirve de validez a un sentido en medida en que supera expresa y conscientemente la distancia en el tiempo que separa al intérprete del texto, superando así la enajenación de sentido que el texto ha experimentado.*”⁴

³ Cfr. Gadamer, *Verdad y Método I*, ed. Sígueme, Salamanca 1993, col. Hermeneia 7. pp. 378 - 383.

⁴ Cfr. *Ibidem.* p. 383.

El movimiento interno de la tradición es análogo al juego de la conversación propio del lenguaje, en este sentido la conversación tiene su propio espíritu y el lenguaje discurre en ella llevando consigo su propia verdad, develando y dejando aparecer algo que desde ese momento es, así comprender es ponerse de acuerdo en la cosa a través del lenguaje que es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa; esto se manifiesta en la traducción que es una forma de interpretación en que se hace patente esto, porque para traducir es necesario comprender al texto y al autor; en la conversación también es necesario trasladarse al ponerse en lugar del otro y comprender su propio punto de vista; en la conversación hermenéutica el texto sólo se puede manifestar a través del interprete, reconvirtiéndose en él los signos escritos en un nuevo sentido; la conversación se realiza a través de la fusión de horizontes, en donde comprender e interpretar se identifican porque la forma de realización de la comprensión es la interpretación y el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. Todo comprender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla a través del lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y que es el lenguaje del interprete; la conversación y la interpretación son círculos cerrados en la dialéctica de pregunta y respuesta, a través del proceso de la historia; la comprensión es, en este sentido, la concreción de la historia efectual.⁵

⁵ Cfr. Ibidem. pp. 461 - 468.

Gadamer retoma el camino que Heidegger y Heráclito, habían marcado con el concepto de verdad como “Τα αλεθρα”, que significa propiamente desocultación, como bien mostró Heráclito, « la naturaleza tiende a ocultarse » porque el encubrimiento es propio de la acción y del lenguaje humano, porque el lenguaje humano no expresa sólo la verdad, sino también la no-verdad —o lo podríamos entender como ficción, mentira o engaño —, por lo mismo en la naturaleza del lenguaje existe una correlación entre la ocultación y el encubrimiento en el doble sentido heideggeriano; sin embargo, existe una relación originaria entre el ser y el discurso verdadero, en donde la desocultación del ente se produce en la sinceridad del lenguaje. Para este autor la verdad no sólo se da en la forma del juicio sino también del mandato, de la súplica, la imprecación y la interrogación, tampoco se puede reducir el concepto de verdad a la pretensión de mostrar al ente tal y como es. En este sentido la articulación del logos da expresión a la estructura de los entes, y este acceso del ente al lenguaje es la presencia de los mismos entes, su verdad, en el sentido de αλεθρα.⁶ Por lo tanto la verdad es una articulación y un ordenamiento o en otros términos, la constitución de una forma de sentido que se da a través del lenguaje.

Para este autor no puede haber un enunciado que sea del todo verdadero, porque no hay ningún enunciado que se pueda entender únicamente por el contenido que propone,

⁶ Cfr. Gadamer, *Verdad y Método II*, ed. Sígueme, salamanca 1994, col Hermeneia 34. p. 53. *Verdad y Método I*, ed. Sígueme, salamanca 1993, col Hermeneia 7. p. 547.

sino también es necesario ver qué presupuestos tiene y no enuncia, porque solamente a través de ellos sobrepasaremos la verdad del enunciado e iremos más allá. La tesis que defiende Gadamer es que la última forma lógica de esa motivación de todo enunciado es la pregunta, y en este sentido no hay ningún enunciado que no sea una forma de respuesta, por esta razón la comprensión de un enunciado tiene como única norma suprema la comprensión de la pregunta que responde, y si se trata de un enunciado verdadero hay que cotejarlo con la pregunta a la que responde, y tomar en cuenta que toda pregunta es a su vez respuesta. Lo que constituye al investigador como tal es la capacidad de apertura para ver nuevas preguntas y posibilitar nuevas respuestas; la pregunta y la respuesta desempeñan en su carácter enunciativo común una función hermenéutica, en tanto que ambos son interpretación; y sólo hay verdad en el enunciado en la medida en que éste es interpretación, porque el horizonte situacional que constituye la verdad del enunciado implica a la persona a la que se dice algo con el enunciado.⁷

Para Gadamer, hay que recuperar la historia del ser presente cuando el “ser-ahí” se conoce a sí mismo y se comporta históricamente, como ciencia. La tesis de que todo enunciado tiene su horizonte situacional y su función interpretativa es sólo la base para la conclusión ulterior de que la historicidad de todos los enunciados radica en la finitud fundamental de nuestro ser porque un enunciado pertenece, ante todo, al conjunto de una

⁷ Cfr. Gadamer, *verdad y Método II*, ed. Sígueme, Salamanca 1994, col Hermeneia

34. pp. 57 - 59.

existencia histórica y es simultáneo con todo lo que puede estar presente en ella; en este sentido el lenguaje es la huella de la finitud humana y de la propia experiencia del mundo, por lo mismo, el ser humano es un ser histórico y cultural. Para comprender las ideas que nos han transmitido a través de la memoria histórica debemos aclarar antes dónde y cómo se formularon, así como su verdadero motivo y por lo tanto su sentido. El transcurrir por la historia es tener experiencia histórica y por lo mismo la historia siempre está escribiéndose de nuevo, en tanto que el presente nos define.⁸

El acontecer del lenguaje se corresponde con la finitud del hombre a través del centro del lenguaje que es el lugar desde donde se desarrolla nuestra experiencia del mundo y la experiencia hermenéutica; sólo el centro del lenguaje, por su referencia al todo, puede mediar la esencia histórico finita del hombre consigo misma y con el mundo; cada palabra es el acontecer de un momento, en donde también lo no-dicho está ahí, en tanto alusión y respuesta. Todo hablar del ser humano es finito en tanto que en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar. Gadamer rescata del medioevo el concepto de pertenencia como una relación trascendental entre ser y verdad que manifiesta una inclusión del conocimiento en el ser, y en este sentido lo que es, es por su esencia verdad en

⁸ Cfr. Gadamer, *Verdad y Método II*, ed. Sígueme, Salamanca 1994, col Hermeneia 34. pp. 60 - 61. *Verdad y Método I*, ed. Sígueme, Salamanca 1993, col Hermeneia 7. pp. 547- 548.

tanto que está presente en el pensamiento de un espíritu finito y sólo por eso es posible el conocimiento de lo que es.⁹

El problema y enigma es que lo que parecía mera reconstrucción de un sentido pasado y se funde con lo que nos atrae directamente como verdad; el conocimiento histórico no es mera actualización, y la comprensión tampoco es mera reconstrucción de un sentido o interpretación conciente de una producción inconsciente. Comprender el pasado significa percibirlo en aquello que quiere decirnos como válido para el presente. Para la hermenéutica cada pregunta se vuelve a preguntar a su vez. La fusión y síntesis del presente con el pasado es el tema de las ciencias del espíritu, y en el lenguaje se hace constante la síntesis entre el horizonte del pasado y el horizonte del presente; esto lo podemos ver claramente en la tradición cuya esencia está en el transmitirse continuamente, implicando así una forma de permanencia dinámica, porque cada transmisión es en cierto sentido una forma de reinterpretación, por lo mismo de reformación y reconfiguración de la tradición; esto constituye una segunda forma de círculo hermenéutico porque en el interpretar se retorna una y otra vez a lo mismo, pero de distinta manera formando así una espiral de reinterpretaciones. El lenguaje posee su propia historicidad al interior de una tradición. Si la verdad se da en el lenguaje entonces la verdad posee su propia temporalidad e historicidad.

⁹ Gadamer, verdad y Método I, ed. Sígueme, salamanca 1993, col Hermeneia 7. pp.

Por otro lado para este autor no podemos decir la verdad sin interpelación, sin respuesta y por lo tanto sin un elemento común del consenso obtenido.¹⁰

Hay que tener en cuenta que para Gadamer el saber hermenéutico no se constituye como un saber puro y exacto que se pueda enseñar, sino como un saber que conlleva, en el sentido aristotélico, *phrónesis*, ésta se constituye a partir de un proceso de maduración a través de la experiencia, porque el que conoce es afectado inmediatamente por lo que conoce, de tal manera que el saber debe dirigir el hacer, esto se manifiesta en que la *phrónesis* puede ser comprendida como “el saber hacer”; la aplicación conlleva siempre un hacer de interprete a partir de lo que comprende, o en otras palabras, de lo que sabe, por lo mismo, conlleva una *phrónesis* relativa a cada situación, porque el ser de la *phrónesis* es que el sujeto que actúa acierte a hacer lo adecuado de acuerdo a su ser y a su situación concreta; un ejemplo de esto son las leyes jurídicas que no se deben aplicar literalmente, sino que deben ser aplicadas según el caso y la situación a la que están referidas; la *phrónesis* es una forma de *aisthesis*¹¹ un “ver”, o lo que llamaríamos una percepción de lo

¹⁰ Cfr. Gadamer, *Verdad y Método II*, ed. Sígueme, Salamanca 1994, col Hermeneia 34. pp. 61 – 62.

¹¹ Aristóteles hace una analogía entre *Aisthesis* y *Phrónesis* en un ejemplo sobre la ceguera, cuando trata a esta última como “la virtud por excelencia”. (Aristóteles, libro VI, § “XIII”, “Ética Nicomaquea”, ed Porrúa. México, 1992. p 83. (Segunda columna 2º Párrafo(2b)); (ed.- Centro de Estudios

Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999, pp. 100-101. También en pp. 79 – 80; Aristóteles, *Ética Nicomaquea*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999. p. 96.) En la traducción de Porrúa la nous (νοῦς) está traducida por intuición; mientras que en la traducción española se traduce por intelecto; (cabe recordar que Platón comprende la nous (νοῦς) como el último nivel del conocimiento en su alegoría de la caverna, en el Libro 7 de la República, en donde se captan los εἶδος o arquetipos de las cosas). Aristóteles contrapone aquí, phrónesis(φρόνησις) y la nous (νοῦς), porque si bien es cierto que las dos son formas de aisthesis (αἰσθησις). Para el pensador griego mientras que la nous (νοῦς) tiene por objeto los principios o los límites de los cuales ya no hay razonamiento, en cambio la Phrónesis refiere a lo particular, de lo cual no hay ciencia sino aisthesis (αἰσθησις). Además, la prudencia es de lo último porque refiere al obrar. Podemos definir Phrónesis(φρόνησις) como sabiduría práctica, saber hacer lo adecuado en el momento y lugar adecuados, o lo que podríamos entender actualmente por “tener tacto”; no es una sabiduría que se enseña como la nous (νοῦς) sino que se adquiere mediante la experiencia. (ἄμπειρος). (Ricoeur hace esta observación en: Cfr.- Paúl Ricoeur “Sí Mismo Como Otro”, ed, siglo XXI, México, 1996. pp 186. y Gadamer en: Vid.- Gadamer, *verdad y Método I*. p. 394). Esta evidencia de la experiencia, es la nueva figura de la atestación, que es la principal forma en que se

muestra la verdad según Paúl Ricoeur. La atestación se da cuando la certeza de ser el autor de su propio discurso y de sus propios actos se hace convicción de juzgar bien y de obrar bien en una aproximación momentánea y provisional del vivir bien. (Cfr. Paúl Ricoeur, *sí mismo como otro*. México: Siglo XXI, 1996, pp.185–186.) Posteriormente en el mismo capítulo, Ricoeur aborda a la *similitud* como una parte esencial y vinculante de la relación entre el sí mismo y el otro; la similitud es el fruto del intercambio entre la estima de sí y la solicitud por el otro; lo que significa que no puedo estimarme a mí mismo sin estimar al otro como a mí mismo. La equivalencia entre el «tú también» y el «como a mí mismo» descansa en la confianza que podemos considerar como la extensión de la atestación del sí mismo; en donde la estima del otro como sí mismo sería equivalente a la estima de sí como otro. (Cfr.- Paúl Ricoeur, *sí mismo como otro*. México: Siglo XXI, 1996, pp. 201 – 202.) La Pertinencia de la introducción de la *phrónesis* como elemento constitutivo de la verdad es algo que quiebra la rigidez de un camino paso a paso como el ideal de la ciencia positiva. Gadamer se da cuenta de esto en el apartado “La actualidad hermenéutica de Aristóteles” de su Libro *Verdad y Método I*. (Ver.- Gadamer, *verdad y Método I*. pp. 383 – 396.). Es interesante observar que la *phrónesis* está salvaguardada por la *sophrosine* (σοφροσινη) que podemos comprender como templanza o continencia, porque ésta salva los juicios prácticos de la *phrónesis*.

que es correcto, pero una percepción que trae tras de sí toda la experiencia vivencial del sujeto, su horizonte, su cultura y la tradición en la que está inmerso que hacen posible un buen juicio de la situación, este buen juicio depende de un adecuado estado de ánimo, en

(Aristóteles, libro VI, § “XIII”, “Ética Nicomaquea”, ed Porrúa. México, 1992. Lib.- “VI”, § “V”, p 77. (primera columna 2º Párrafo(1c)); ed.- Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999, pp. 93.). La phrónesis queda como una percepción de lo que es adecuado hacer en el momento y lugar indicados, como una percepción del justo medio que condiciona a las virtudes, y la nous como una percepción inmediata e intelectual de los primeros principios o de la verdad; lo interesante es ver que tanto la phrónesis como la nous pueden ser considerados elementos constitutivos de la verdad, el primero en la figura de la atestación y el segundo en la captación intelectual de lo verdadero. La Phrónesis del griego paso al latín como *prudentia* y finalmente al castellano como prudencia, sin embargo, el significado actual de prudencia dista, en su uso común, de una distancia considerable frente a su raíz originaria griega, porque actualmente a veces se equipara prudencia con moralidad, cuando originalmente se podría ser inmoral y ser, al mismo tiempo, prudente en el caso de que la moralidad atentara contra el bien.

otras palabras, una adecuada disposición de apertura por parte del interprete, en tanto que está dispuesto a reconocer el derecho de la situación concreta del otro.¹²

**2.2.- DE LA CONTRIBUCIÓN DE LA POESÍA A LA
BÚSQUEDA DE LA VERDAD EN LA OBRA DE ARTE.**

En “Verdad y método uno” Gadamer considera que lo bello para Platón se manifiesta como patencia, esta patencia es lo que podríamos llamar *Τα αληθεια*, o verdad, la belleza aparece como luz; la luz aquí va ligada a la comprensión, de manera que la luz hace que las cosas aparezcan de manera que sean en sí mismas luminosas y comprensibles, la luz aquí muestra una relación entre la patencia de lo bello y la evidencia de lo comprensible; nuestro autor, nos muestra como en San Agustín la luz estaba vinculada a la palabra, en donde la multiplicidad de lo pensado sólo surge a partir de la unidad de la palabra. Para Gadamer la comprensión es un acontecer y esto plantea como tarea filosófica el hacer valer el trasfondo ontológico de la experiencia hermenéutica del mundo, en este sentido el propio interpretar es ese acontecer que conlleva la comprensión; tanto lo bello como la comprensión poseen el carácter de evento, y la experiencia hermenéutica como experiencia de un sentido transmitido participa de la inmediatez, que caracterizan la experiencia de lo bello y la evidencia de la verdad; lo evidente para este autor no es

¹² Cfr. Gadamer, *Verdad y Método I*, ed. Sígueme, Salamanca 1993, col Hermeneia 7.

entendido como certeza absoluta sino como verosimilitud, en ese sentido lo evidente es aquello que se hace valer así mismo como algo preferente en el marco de lo posible y probable.¹³

En el acontecer de la experiencia hermenéutica cada vez que algo nos habla desde la tradición algo resulta evidente, porque lo transmitido se hace valer a sí mismo por su propio derecho en cuanto es comprendido, y así desplaza el horizonte que hasta entonces nos rodeaba, el sentido se muestra en este acontecimiento enraizado en la finitud de la existencia humana. Recordando a Heidegger el ser habita en la palabra, para Gadamer el ser de la obra de arte es lenguaje, es representarse de modo que si el ser de lo bello se ha mostrado como prefiguración de una constitución óptica general, algo parecido ocurrirá con el concepto de verdad. La condición óptica misma de esta forma de brillar, de lo bello, de la *αληθεια*, es representarse; pero el ser de lo bello tiene que comprenderse como imagen a diferencia de la verdad que tiene un ser en la palabra, en este sentido, la verdad pertenece a una ordenación del ser que destaca sobre las corrientes de los fenómenos, sin embargo, al igual que la belleza, la verdad como *αληθεια* aparece por sí misma; el representarse es el verdadero ser de lo bello y la verdad.¹⁴ La belleza es una unidad orgánica e íntegra, en este

¹³ Cfr. *Ibidem*. pp. 576 – 579.

¹⁴ Cfr. *Ibidem*. pp. 580 - 582.

sentido, como afirma Aristóteles: “Una cosa es bella si no se le puede añadir ni quitar nada.”¹⁵

El poeta, para Gadamer, es un vidente porque representa por sí mismo lo que es, lo que fue y lo que va ha ser, atestigua por sí mismo lo que anuncia, aunque la expresión poética es ambigua su verdad hermenéutica y la fuerza de ésta es resultado de esta ambigüedad, en donde la experiencia hermenéutica sale a nuestro encuentro desde la tradición que habla. La comprensión, en este sentido, es una experiencia auténtica, un encuentro con algo que vale como verdad. Este encuentro se cumple en la realización lingüística, en donde según este autor, el lenguaje y la comprensión se manifiestan como modelos universales, del ser y del conocimiento, las palabras con que una cosa accede al lenguaje, son ellas mismas un acontecer especulativo, y lo que dicen ellas es también en lo que consiste su verdad.¹⁶

La comprensión de lo dicho adquiere su sentido a través de una complementación ocasional de su sentido por la situación y el contexto — permeado por el círculo hermenéutico en este ir del todo a las partes y viceversa, en un continuo reinterpretar a

¹⁵ Cfr. Gadamer, *la Actualidad de lo Bello*. Ed. Paidós, p 106; Aristóteles, *Ética a Nicomaco*, 8 5, 1106 b 9.

¹⁶ Cfr. Gadamer, *verdad y Método I*, ed. Sígueme, salamanca 1993, col Hermeneia 7. p. 583.

través de la historia —, se da a través del hablar desde una totalidad de sentido, y en este orden, lo que hace que lo dicho quede dicho es que lo dicho convenga a “lo expresado”. Gadamer rescata el concepto de *juego lingüístico* para explicar la verdad como un *juego*; ¿Qué entiende este autor por *Juego*? Él nos dice: “*el modo como se despliega el peso de las cosas que nos salen al encuentro en la comprensión es a su vez un proceso lingüístico, hasta cierto punto un juego de palabras que circunscriben lo que uno quiere decir.*”¹⁷ Los juegos lingüísticos permiten acceder a la comprensión de un mundo en calidad de aprendices. El juego aquí juega con los propios jugadores como un sujeto lúdico, en este sentido el juego nos lleva, es en sí mismo un automovimiento que se presenta como un vaivén desvinculado de fin alguno; el juego en tanto función elemental de la vida humana se manifiesta como impulso libre conlleva en sí mismo el poder de darse sus propios fines aspirando a ellos concientemente, ordenando y disciplinando sus propios movimientos de juego como si tuviesen fines, esto genera un retornar mimético que configura la identidad y la mismidad; el juego de lenguaje mismo nos habla, propone y retira, pregunta y responde, este juego va con un comprender, como acontecimiento que hace valer lo que tiene sentido, es decir un orden; por lo tanto, la comprensión del sentido de la tradición tiene algo de la verdad del juego porque estamos incluidos en un acontecer de la verdad como conformadora de nuestra identidad y nuestra mismidad, por esta razón no puede concebirse una comprensión o una verdad desvinculada de la tradición y por lo mismo de los

¹⁷ Ibidem. p. 584.

prejuicios que trae la misma y que son la base de la precomprensión.¹⁸ Pero si la tradición es llevada por el juego entonces los sujetos que pertenecen a una tradición son llevados por ella, la tradición los mueve. El juego en la obra de arte nos manifiesta en el participar en donde el artista participa como espectador y el espectador como creador, el primero al ver su propio proceso de creación, el segundo al participar y recrear la obra en sí mismo a través de un proceso mimético.¹⁹ Lo que se muestra aquí es cómo el juego conlleva su autorrepresentación en su movimiento; lo anterior señala que el juego en tanto participación es siempre un «Jugar con».²⁰

El juego no cancela la libertad, no es como un Titiritero o Moira que determina por completo el destino humano, sino por lo contrario, es en el juego, y sólo a través de éste, donde la libertad humana se realiza; un ejemplo lo podemos ver en el jugador de football soccer, cuando le llega el balón él podrá estar sumergido en el juego mas el juego le abre ante sí su “poder ser” más propio, en otras palabras, le presenta un abanico de posibilidades en las que el jugador puede decidirse, por ejemplo, a tirar a la portería, a pasársela al otro compañero para que éste tire, a triangular la pelota, a lanzarla para atrás o cualquier

¹⁸ Ibidem. pp. 584 - 585.

¹⁹ Entendemos mimesis desde Aristóteles, no como una imitación, sino mas bien como recreación de la experiencia.

²⁰ Cfr. Gadamer, la Actualidad de lo Bello. Ed. Paidós, pp. 66 – 72.

posibilidad que le ayude a realizar bien el juego. A mi forma de ver, en Gadamer el fundamento de la verdad está en el juego, porque las tradiciones y la cultura se juegan. Desde el juego se configura la identidad, la mismidad y desde aquí se funda la identidad hermenéutica que funda la unidad de la obra, porque en tanto se comprende se logra identificar y por lo mismo dar unidad; el participar en el juego constituye la cura — como cuidado de nuestra herencia de aquello que nos hace ser — y conlleva el estado de abierto.²¹

Otra forma de comprender lo anterior es ver que la tradición se vivencia; los datos humanos a los que apunta la interpretación de los objetos históricos son las unidades de significado, formaciones de sentido, es decir, unidades vivenciales o lo que llamamos vivencias. La vida se objetiva en vivencias, en este sentido la vivencia se constituye en el recuerdo, y — como observa Nartop —, como una totalidad de la conciencia cuya forma es el tiempo. La vivencia está vinculada por su significación a la unidad de un todo de sentido que se juega, y en tanto unidad cada vivencia gana una nueva manera de ser en uno, la vivencia está caracterizada por la inmediatez que se sustrae a todo intento de referirse a su significado, sin embargo la vivencia permanece formando parte de uno mismo, como algo inolvidable, irremplazable e inagotable para comprensión de su significado. La vivencia no se encuentra como una parte de la vida, sino como algo que permea o impregna a la vida en

²¹ Cfr. Ibidem, p. 71.

su totalidad, es decir, se encuentra en una relación inmediata con el todo de la vida y no como un mero momento del proceso vital.²²

Una forma de las vivencias son las aventuras, se caracterizan por un nexo que viene a irrumpir en el todo, como un proceso que tiende hacia lo incierto, pero por otro lado, la aventura refiere al retorno, a lo habitual en donde es superada como un proceso del cual se sale enriquecido y madurado. Gadamer dice que la vivencia estética representa la forma general de la vivencia, lo vivido estéticamente se separa de todos los nexos de la realidad, constituyendo un mundo para sí; así como una verdad ontológica cuyo ser simbólico conlleva y funda un mundo de cultura también la vivencia estética arranca al que vive del nexo de su vida por la fuerza de la obra de arte y sin embargo, vuelve a referirlo al todo de su existencia, en tanto que, la vivencia estética se actualiza en el conjunto del sentido de la vida; desde aquí podemos recordar a Heidegger, él cual nos señala que en la experiencia estética, propia del auténtico cuidado, de la obra uno se coloca desde un irrumpir frente a lo cotidiano en lo inhabitual e inseguro.

La obra de arte se entiende así como la realización plena de la representación simbólica de la vida; el símbolo²³ conlleva ser, es decir, no es reducible a ser una señal,

²² Cfr. Gadamer, *Verdad y Método I*, ed. Sígueme, Salamanca 1993, col Hermeneia 7.

p. 101 - 107.

sino que es ante todo una verdad ontológica compartida por una comunidad que muestra y funda en tanto *aletheia* el ser del ente, la verdad del ente coincide con y es el ente, conlleva al ente como presencia; dicha presencia se da en la conciencia, y es ahí donde se produce la diferencia entre signo y símbolo, porque mientras que el signo se agota en la señal y en su logos el símbolo desborda al logos, su sentido es inabarcable y nunca se termina de comprender por completo, en el símbolo se oculta tras un sentido literal, y sin embargo sólo manifiesta a través de éste como un conjunto de fuerzas de sentido que muestran una tensión interna; en este sentido, el símbolo es emanación y reflejo de lo verdadero, conlleva a un nexo entre lo literal, o en otras palabras, lo visible, y lo oculto o invisible, entonces la verdad en el símbolo y su ser mismo se manifiesta como un nexo metafísico entre lo visible e invisible, donde coinciden lo sensible y lo insensible o inteligible; en este sentido, la representación simbólica representa indirectamente la realidad. El símbolo a diferencia del signo, como ya mostramos, va unido a lo que refiere, por esta razón representa el significado, y lo representado está ello mismo ahí y tal como puede estar en absoluto

²³ En su sentido original símbolo significa tablilla de recuerdo. Cuando un viajero se quedaba algún tiempo de huésped el anfitrión le regalaba una tablilla que rompía en dos, cada uno se quedaba con una parte — *sim* (semejante) , *bolo* (moneda, tablilla) — para que al cabo de un tiempo si el visitante regresaba o algún descendiente de él pasaba por ahí, se reconociesen; también se usaba cuando los familiares o seres queridos se separaban porque alguno emigraba a otro lugar. Cfr. Gadamer, *la Actualidad de lo Bello*. Ed. Paidós, p. 84.

detentando en sí mismo su significado. El ser del símbolo descansa en el juego de contrarios, uniendo los polos opuestos y acontece como una conformación, siendo una tarea de construcción a partir del reconocimiento que nos permite leer el símbolo; el reconocimiento significa reconocer a algo como lo que ya se conoce, en este sentido es algo análogo a la reminiscencia de Platón, pero en vez de remitirnos a los eidos originarios, nos remite a nuestra vivencia, a la experiencia de algo que se va renovando en su actualización, el re-conocimiento se desprende de la contingencia de su primera presentación y se ha elevado a un ideal, pero un ideal constituido desde la experiencia; a través del reconocer captamos la permanencia en lo fugitivo; al reconocer los significados que se encuentran en tensión podemos leer el símbolo y lo leemos para que nos pueda hablar.²⁴

La verdad para Gadamer igual que para Heidegger conlleva un doble movimiento: por un lado descubrir, mostrar y revelar que es la manifestación de la naturaleza del lenguaje que es capaz de expresar el “qué es” y “cómo es” de la cosa, por el otro de ocultamiento y retiro que son manifestaciones de la finitud humana de los límites del lenguaje; estos dos lados se dan de forma simultánea; en este sentido el símbolo muestra y oculta llevando en sí mismo su misterio, ésta es una de las razones por la que desborda el logos. En Gadamer el arte es poema entendido desde el sentido amplio de poiesis al igual que en Heidegger, por lo mismo preguntar por la verdad del arte es preguntar, en algún sentido, por la verdad de la poesía; arte y poesía conllevan lo simbólico y lo simbólico se juega, su verdad acontece

²⁴ Cfr. Ibidem, pp. 83-116.

desde el juego. En el sexto capítulo de su libro “Estética y Hermenéutica”, Gadamer parece conducirse con la siguiente pregunta: ¿Cómo se da la verdad en la poesía? Pregunta difícil de responder desde el espíritu positivo, que permeo a los inicios de este siglo a la época moderna, en que la ciencia pretendía ser la única forma de discurso verdadero, y cuando el arte se ha visto como aquella fantasía que se eleva y se va independizando poco a poco de la realidad, no por nada Platón expulsó a los poetas de su República; para continuar su transcurrir Gadamer se va directo al mejor lugar para contestar esta pregunta: “La poesía”. Y para este fin empieza por citar a Goethe, Homero y Hesíodo; ¿Qué nos muestran estos poetas? : La relación entre poesía y verdad en Goethe se da en una inferencia mutua en juego, rescatando el recuerdo poético en relación con la verdad. Este recuerdo poético se halla mucho antes expresado en los antiguos griegos; Herodoto nos dice que Homero y Hesíodo le dieron sus dioses a los griegos, así de obvio seguía siendo para un escritor en el umbral de la ilustración, el que la poesía griega poseía el contenido de verdad del conocimiento religioso. La forma de la poesía da una legitimación a través del arte del lenguaje se decide tanto el éxito o el fracaso de la poesía como su pretensión de verdad.²⁵

Lo que sea el lenguaje en general, y lo que constituya el proceso de comunicación lingüística, habrá que hacer valer también, con certeza, para el caso particular de lenguaje que se llama poesía; la poesía es el lenguaje en sentido eminente; el que alguien diga algo a

²⁵ Cfr. Gadamer, *estética y hermenéutica*, ed. Tecnos, Madrid 2001. p. 111. Cfr.

Gadamer, *la Actualidad de lo Bello*. Ed. Paidós, pp. 88 - 89.

otro requiere la disposición de ese otro para dejarse decir algo por ese alguien, porque sólo así la palabra se convierte en vinculante, es decir, en vínculo con el otro; esta vinculación permea la posibilidad de la conversación que descansa sobre el juego de arrojarse mutuamente preguntas y respuestas conformando así el carácter hermenéutico del hablar. A través del diálogo con el otro transponemos nuestro propio saber y aspiraciones a un horizonte más amplio y rico. Por lo tanto hablar es siempre hablar con un otro; por esta razón el habla conlleva un sentido ético en el reconocimiento y apertura frente al otro que sí.²⁶

El que quiera comprender un poema se dirige sólo al poema mismo. El poema no está ante nosotros como algo con lo que alguien quisiera decir algo, se yergue ahí en sí, se alza tanto frente al que poetiza como frente al que recibe el poema desprendiéndose así de todo referir intencional, es palabra plena.

Un poema que nos convence como realización poética también nos convence con aquello que dice. La verdad del poema es verdad por sentido, es verdad entendida como *Τα αληθεια*, comprendida como franqueza, sinceridad, falta de disimulo al decir lo que se quiere decir, y siguiendo por este camino una cosa dice aquello que quiere decir cuando se muestra tal y como es, en otras palabras, verdadero es aquello que se muestra como es. Así

²⁶ Cfr. Gadamer, *Estética y Hermenéutica*, ed. Tecnos, Madrid 2001. p. 112

un amigo sincero se muestra tal y como es, entonces es un amigo desoculto y por lo mismo un amigo verdadero.

La poesía en tanto que está escrita es una palabra en sentido especial y distinguido, en este sentido, una palabra que está escrita, y esto no sólo se refiere a que esté fijada, sino que el texto tiene más realidad que la que puede reivindicar para sí cualquiera de sus realizaciones; por lo mismo lo que está hablando queda por detrás de lo que realmente se quiere decir, y por lo que se mide la realización. Por lo tanto la palabra poética es autónoma, de tal modo que nos subordinamos a ella.²⁷

Haciendo una clasificación de nociones de verdad *αληθεια*, Gadamer caracteriza la verdad del texto poético como declaración, situándola entre la verdad del texto religioso entendida como promesa y del texto jurídico entendida como proclamación:

En el Texto Religioso la promesa es en tanto que él da la palabra, promete algo al que cree en él, estableciéndose como una relación entre decir y responder; los textos de este tipo, sólo ganan su carácter de decir algo en tanto que son aceptados por el creyente.

En el Texto Jurídico la proclamación es en tanto que la ley es proclamada en virtud de su estar escrita; en este sentido la

²⁷ Cfr. Ibidem. pp. 113-115.

ley debe ser promulgada para regir la vida de los ciudadanos.

En el texto Poético la declaración: es al mismo tiempo promesa y proclamación; en el carácter de la declaración está la correspondencia con el decir poético, en este sentido la poesía es un decir que se declara por completo, al cual no hay que añadirle, por lo mismo es autónomo en el sentido de autocumplimiento. La palabra poética atestigua a sí mismo y no consiste en otra cosa que la verifique.²⁸

La palabra de poética entreteje de un modo indisoluble la dimensión del sonido y la dimensión del significado, este entretejimiento puede ser en un grado más o menos alto, ejemplo: en el poema lírico el entretejimiento llega a ser indisoluble y por lo mismo existe un cierto nivel de intraducibilidad; el autocumplimiento no es remitido a otras instancias, simplemente se hace manifiesto. La palabra poética aglomera momentos tanto emocionales como semánticos. La palabra se transforma en poética porque gana fuerza en su realización.²⁹

²⁸ Cfr. Ibidem. p. 117.

²⁹ Cfr. Ibidem. pp. 117-118.

En lo estético la reducción eidética se cumple de un modo espontáneo, esta reducción es operada en cuanto lo más universal del concepto viene dado en palabras, como un cumplimiento de intención. La palabra verdadera es “decir descubridor” en el sentido de que realiza tal autocumplimiento. Lo positivo, lo puesto, lo que también se puede encontrar en otro sitio de tal modo que se pueda examinar si nuestra declaración coincide con ello, todo eso queda en la palabra poética suspendido. La realización que acontece por la palabra hace saltar cualquier comparación con otra cosa que también estuviera ahí, y eleva lo dicho más allá de la particularidad que solemos llamar realidad; en este sentido “construimos, dentro del poema, el mundo del poema.”³⁰

Todo hablar dice algo, no basta con decir que en toda conformación poética se responden las preguntas últimas de nuestro vivir humano y por eso nos interpela; las situaciones límite del ser humano en su vivir son constantes preguntas abiertas a las que el ser humano busca una respuesta. Lo que constituye la verdad de la poesía es esa palabra que convoca de tal modo el ser ahí que lo deja tan cerca como para palparlo, el poema mantiene esta cercanía porque no palidece, en tanto que la poesía elude el tiempo, y en ese sentido tiende a permanecer; está escrito no como promesa sino como decir legendario en tanto que pone totalmente en juego su propio presente. La poesía se planta en la palabra,

³⁰ Cfr. Ibidem. p. 118.

hace en ella su hogar, y la tarea fundamental de la poesía es el instalarse en la corriente fluida de las impresiones, en donde apunta a trascender y con ello a permanecer.³¹

El poeta sale al encuentro con el lenguaje como si éste fuera un espejo sostenido hacia él, y lo que aparece frente a él es la cercanía y la intimidad mismas en la que nos estamos un rato. En esta cercanía el poema llega a su autoculminación, gana trascendencia, y por lo mismo, adquiere permanencia. Porque el lenguaje abre un mundo en el que se destaca la experiencia humana. En este sentido la experiencia religiosa anuncia la salvación, el juicio falla lo que es derecho y lo que no en nuestra sociedad, y la palabra poética nos atestigua nuestra existencia ahí en tanto que ella misma es existencia ahí “Dasein”.³²

Resumiendo, no podemos concebir la verdad sin historia, tradición e interpretación, consenso, como algo externo a una comunidad histórica, y como algo meramente autónomo de las vivencias del sujeto que la enuncia o la recibe. La permanencia se constituye a través de la tradición, pero no es una permanencia cuyo orden o sentido esté estático, sino que se renueva constantemente en el juego del retransmitirse continuamente.

³¹ Cfr. Ibidem. p. 120.

³² Cfr. Ibidem. p. 121.

2.3.- LA VERDAD LO CLÁSICO, LA TRADICIÓN Y LA FIESTA.

La forma en que se hace presente la concepción de la verdad en su devenir se nos manifiesta en una nota de pie³³ de la obra “Verdad y Método” de Gadamer, en la cual nos hace referencia a la comprensión aristotélica de Anaximandro presente en el libro III de la física, aquí el apeirón es comprendido desde la experiencia de la fiesta — la cual en los griegos tenía un carácter cultural —, aquí el apeirón es lo retornante, según Aristóteles es concebido como un anillo, interpretación que se enraiza probablemente en Esquilo que afirmaba: $\square\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu\ \square\mu\phi\text{:}\beta\lambda\eta\tau\rho\nu$ ³⁴, en donde $\square\mu\phi\text{:}\beta\lambda\eta\tau\rho\nu$ es comprendido como

³³ Vid. Gadamer, *Verdad y Método I*, ed. Sígueme, Salamanca 1993, col Hermeneia 7. nota “33” en la página 168.

³⁴ La palabra $\square\mu\phi\text{:}\beta\lambda\eta\tau\rho\nu$ que se comprende como ligadura, descompone en “ $\square\mu\phi\iota$ ” que quiere decir Alrededor, y “ $\beta\lambda\eta\tau\rho\nu$ ” que refiere que quiere decir: clavo, clavija, perno; por lo tanto a través de la experiencia de un perno que retorna sobre sí, podemos ver en que sentido se comprendía también como anillo. (Vid.- *Diccionario de Griego Sopena*, ed. Ramón Sopena, Barcelona, España, 1999. pp. 84, 274.)

anillo.³⁵ Y por ello afirma Gadamer: “ *El apeirón es en realidad, aquello que al girar siempre sobre sí mismo como un anillo, no tiene ni inicio ni final. Ésa es la maravilla del ser: el movimiento que se regula a sí mismo continuamente y prosigue hacia el infinito*”.³⁶

³⁵ Ver.- G.s.Kirk, j.E. Raven y M.Schofield, “Los Filósofos presocráticos”. Ed.- Gredos, Madrid, 1999. Para Gadamer el apeirón de Anaximandro se comprende como lo ilimitado que se halla en el inicio de todo; citando a Anaximandro a través de simplicio:

1).- $f\xi \left[\nu \delta\infty \equiv \gamma\Xi\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma \text{ } f\sigma\tau\iota \text{ } \tau\omicron \text{ } \wp \sigma \Rightarrow \omicron \Rightarrow \sigma\iota, \text{ } \kappa\alpha\mathfrak{R} \text{ } \tau \leftarrow \nu \text{ } \wp\theta\omicron\rho \square \nu \text{ } \epsilon\emptyset\varsigma \text{ } \tau\alpha \neg \tau\alpha \quad \gamma \right.$
 $\therefore \nu\epsilon\sigma\delta\alpha\iota \text{ } \kappa\alpha\tau \square \tau \in \chi\rho\epsilon\phi\nu$

La cual traduce como: Allí donde los entes tienen su origen, su llegar a ser, allí mismo se encuentra también su perecer. OS102

La continuación de esta frase según la cita de Simplicio es:

2).- $\delta\iota\delta \bar{\nu}\alpha\iota \gamma \square \rho \alpha \Leftrightarrow \tau\alpha \delta \therefore \kappa\eta\nu \kappa\alpha\mathfrak{R} \tau \therefore \sigma\iota\nu \alpha\lambda\lambda\text{Z}\lambda\omicron\iota\varsigma \tau \uparrow \varsigma \square \delta\iota\kappa \therefore \alpha\varsigma \quad \kappa\alpha\tau \square \tau$
 $\leftarrow \nu \text{ } \tau\omicron \neg \chi\rho \bar{\nu}\omicron\upsilon \text{ } \tau\varsigma\xi\iota\nu.$

Gadamer critica la traducción de está segunda parte de la frase como:

“Y en donde la disolución tiene lugar siempre según la necesidad.”OS103

Esta comprensión de lo retornante desde la concepción del anillo, se hace manifiesta en el hecho de que lo verdadero no es separable de su representación, que está siendo en tanto acontecimiento; en este sentido lo verdadero está permeado por lo temporal; en donde lo intemporal — como aquello que permanece —, es desde lo temporal — concebido como lo cambiante—; y lo temporal es desde lo intemporal, en este sentido lo retornante se muestra en la experiencia de la fiesta, la cual se hace presente como rememoración de algo que se festejó en su origen; aquí cada repetición es el brotar, el surgir de algo, el mantener fuera del límite temporal, en este sentido el ser de la fiesta está

Nos afirma que esta traducción es insostenible porque Simplicio agrega al texto original *αλλήλοισις*, la cual significa «unos a otros», que sostiene esta interpretación, pero lo que Anaximandro quiso significar según Gadamer fue el equilibrio entre los fenómenos, en donde una tendencia acaba siempre siendo suplantada por su tendencia opuesta; para Dirlmeier la parte final de la segunda parte “κατα τὸν χρόνον τῆς ἐξέλιξης.” fue añadida por Simplicio; según Gadamer, lo que hizo Simplicio, lo hizo porque sabe que en el origen de la cosmogonía de Anaximandro se encuentra el mito del huevo cósmico; el embrollo proviene de una mala comprensión de la palabra *apeirón*. (Gadamer, “ El inicio de la Filosofía occidental”, ed.- Paidós, 1999, pp. 101 – 105.)

³⁶ Gadamer, “ El inicio de la Filosofía occidental”, ed.- Paidós, 1999, p. 104.

en devenir y retornar. En el retorno de la fiesta se manifiesta en el calendario, el cual nos muestra que el orden del tiempo se origina desde la repetición de las fiestas;³⁷ el tiempo aquí es el tiempo oportuno, frente a la experiencia normal del tiempo, en donde el tiempo es tiempo para algo, es un tiempo vacío que hay que llenar, en caso extremo es la vaciedad, cuando en su ritmo repetitivo y sin rostro se convierte en tiempo de aburrimiento, el tiempo común se manifiesta como lo necesario para cumplir un plan, en cambio el tiempo de la fiesta, nunca es vacío, es tiempo festivo y está conectado al carácter de celebración de la fiesta; la fiesta detiene el tiempo e invita al demorarnos, el tiempo en este sentido es el

³⁷ En los griegos la experiencia festiva del teatro se manifestaba lo divino, lo ceremonial iba unido a un hechizo con lo cual se esperaba ganar la voluntad divina; pero también en la fiesta se padecía y se participaba de lo divino mismo, el dios se manifestaba en el presente absoluto, donde el recuerdo y el presente se unían en la simultaneidad; lo ritual desde esta experiencia estaba unido al devenir del cosmos. Cfr.- Gadamer, *verdad y Método I*, ed. Sígueme, salamanca 1993, col Hermeneia 7. pp 166 – 168. Cfr.- Gadamer, *estética y hermenéutica*, ed. Tecnos, Madrid 2001. pp. 215-216. Cfr.- Gadamer, *la actualidad de lo bello*, col.- *Pensamiento Contemporáneo* 15, ed.- Paidós. Barcelona, 1999. p 103.

continuo ahora, o el eterno presente, y esta detención es el misterio del carácter festivo del tiempo.³⁸

Como bien nos muestra Gadamer, en la fiesta, el mirar era el participar, pero no como hacer, sino como padecer $\pi\zeta\theta\omicron\varsigma$, este mirar era concebido como $\theta\epsilon\omega\rho\dot{\iota}\alpha$ ³⁹, por ello al espectador se le llamaba $\theta\epsilon\omega\rho\bar{\varsigma}$; el espectador se entrega aquí al juego del arte, y lo que caracteriza al juego es el olvido de sí, de sentirse arrastrado, que se enraiza en el querer retornar, lo que conlleva a la pretensión de permanencia y a la

³⁸ Cfr.- Gadamer, la actualidad de lo bello, col.- Pensamiento Contemporáneo 15, ed.- Paidós. Barcelona, 1999. pp. 104 – 105; Cfr.- Gadamer, estética y hermenéutica, sobre el carácter festivo del teatro, ed. Tecnos, Madrid 2001. p. 215.

³⁹ La palabra “ $\theta\epsilon\omega\rho\dot{\iota}\alpha$ ” Significa: 1) Acción de ver, de mirar; contemplación, examen; observación. 2) Meditación, especulación; teoría, estudio. 3 Fiesta solemne; procesión. Y está emparentada con $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\phi\omicron\nu$ que significa teatro. (Vid.- Diccionario de Griego Sopena, ed. Ramón Sopena, Barcelona, España, 1999. p. 659) Es interesante ver que la palabra “theoria” tenía que ver con la procesión que acompañaba a la ceremonia dionisica y festiva del teatro, esto lo vemos manifiesto en el tercer significado que refiere a la fiesta solemne y a la procesión que le acompañaba, y la celebración Dionisiaca del teatro cumplía con estas cualidades.

permanencia de una pretensión; el mantenimiento de una pretensión tiene que ver con que se concrete en una exigencia, incorporándose a la tradición. Desde aquí, la representación, conlleva la simultaneidad, que se comprende como el que algo gane en su representación una plena presencia.⁴⁰

En la fiesta no se participa aislado sino que se participa-con, en este sentido, la fiesta es la presentación de la comunidad misma, es el lugar de encuentro; el celebrar es el caminar sobre algo, el celebrar es estar en la fiesta.⁴¹

La obra de arte al igual que la fiesta nos llama al encuentro y nos invita a demorarnos, la obra de arte se manifiesta como una unidad orgánica, un organismo vivo, al que no le sobra ni le falta nada, (Ética a Nicomaco, capítulo 8 1116 b 6); la obra de arte está determinada al igual que la fiesta por su propia estructura temporal, en este sentido toda obra posee un tiempo propio que se nos impone, lo padecemos y nos lleva; el demorarse de la obra de arte al igual que el de la fiesta se caracteriza porque no se torna aburrido, es más, la experiencia de la obra de arte se caracteriza precisamente por el aprender a demorarse, por ejemplo en español, el degustar algo en la comida es el detenerse en el sabor, o bailar

⁴⁰ Cfr.- Gadamer, *verdad y Método I*, ed. Sígueme, salamanca 1993, col Hermeneia 7. pp 169 – 172.

⁴¹ Cfr.- Gadamer, *la actualidad de lo bello*, col.- *Pensamiento Contemporáneo 15*, ed.- Paidós. Barcelona, 1999. pp. 99 – 102.

extasiado por la música y el ambiente es detenerse en el buen momento. En la obra de arte la unificación del pasado y presente se da en la simultaneidad, es la memoria la que conserva y retiene lo que nos caracteriza incorporándolo al devenir de lo clásico y de la tradición; aquello que se retiene es lo efímero y lo fugitivo y le da una permanencia propia en donde lo que permanece, permanece a través del cambio generando su propio orden y su propio tiempo; es el juego lo que otorga permanencia.⁴²

Este retorno del juego se manifiesta en el orden de lo simbólico, en tanto que por un lado la cosa que se representa está en su representación y por el otro está como reconocimiento, como el volver a conocer algo que ya se conoce⁴³, desde el reconocimiento se va desprendiendo aquello que se conoce de lo efímero y del desconcierto del primer encuentro para permanecer y reencontrarse en un conocimiento más hondo y propio; el reconocer es aquí el captar la permanencia en lo fugitivo. En el símbolo se da una construcción, se parte desde la apropiación histórica de un vocabulario, en donde lo aprendido interviene en el encuentro con lo nuevo, que exige aprender y partir desde el ir conformando un vocabulario nuevo y desconocido hasta que se pueda leer el arte presente y

⁴² Cfr.- Ibidem. pp.106 – 113.

⁴³ Esto nos recuerda la teoría de la reminiscencia de Platón. En la que se accedía a los eidos a través del recuerdo — del la vivencia en el mundo de la ideas — estimulado por la experiencia cotidiana con las cosas, que eran copias de los moldes originales.

desde esta experiencia la obra comience hablar; este comenzar a hablar conlleva un aprender a construir en el transcurrir una comunidad de comunicación inmersa en la tradición.⁴⁴

Desde lo clásico también se hace presente el retorno; lo clásico es desde la tradición aquello que se mantiene en su devenir frente a la crítica histórica, es lo que adquiere un poder vinculante por su validez transmitida y conservada, cada retorno en lo clásico es mimesis, en tanto que en su retornar se mantiene constantemente renovado; lo clásico es lo que se interpreta a sí mismo, en tanto que dice para cada presente algo, como si se lo dijera particularmente a ese presente; en otras palabras lo clásico dice algo para cada época, respondiendo al ser de la misma.⁴⁵ Desde aquí Gadamer afirma que: *“El comprender debe pensarse.....como un desplazarse uno mismo hacia el acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación”*.⁴⁶

⁴⁴ Cfr.- Ibidem. pp. 106 – 117.

⁴⁵ Cfr.- Gadamer, verdad y Método I, ed. Sígueme, salamanca 1993, col Hermeneia 7. pp 353 - 360.

⁴⁶ Gadamer, verdad y Método I, ed. Sígueme, salamanca 1993, col Hermeneia 7. p. 360.

Los seres humanos somos desde las tradiciones inevitablemente, tanto si las conocemos como si no las conocemos, somos llevados por ellas; las tradiciones se transmiten de generación a generación; en este sentido transmisión no implica una somera repetición sino un refigurarse, una mimesis que en el fondo es una verdadera transformación que acontece en el retorno, es un aprender a decir y a concebir las cosas nuevamente desde el presente, es un dejar ser a lo que es en aquel que uno es. La tradición, lo clásico y la obra de arte como la fiesta son lugar de encuentro y que sólo son para aquellos que participan en ellos.⁴⁷

La verdad acontece en el encuentro con los otros, desde las tradiciones, desde la memoria que permanece a través del cambio y que se reactualiza en cada presente, como un río que fluye y acontece, recordemos el tratamiento del apeirón en Heidegger, como algo que surge y desaparece en cada momento y a la vez retorna. Desde la conmemoración de lo que es — en las fiestas, en lo clásico y en las tradiciones — el ser humano se encuentra consigo mismo. Aquello que permanece, permanece aconteciendo y retornando en el sentido de apeirón y de mimesis, reactualizándose, brotando y desapareciendo en cada momento, y desde este acontecer se va configurando el orden del tiempo. Esto se hace

⁴⁷ Cfr.- Gadamer, la actualidad de lo bello, col.- Pensamiento Contemporáneo 15, ed.- Paidós. Barcelona, 1999. pp. 117 – 118. Cfr.- Gadamer, estética y hermenéutica, sobre el carácter festivo del teatro, ed. Tecnos, Madrid 2001. pp. 214 -215.

presente en el hecho de que somos seres rituales: independientemente de los credos, festejamos cuando alguien nace y le llamamos bautizo, cuando alguien asume ser parte de nuestra comunidad y le llamamos comunión, cuando formamos pareja y le llamamos dependiendo del nivel de compromiso, inicio del noviazgo o boda, cuando empezamos o terminamos algo importante, cuando salimos con los amigos a celebrar simplemente el encuentro y la amistad, cuando acontece algo significativo para nuestras vidas, y cuando morimos; se puede decir que el tiempo está marcado por nuestras celebraciones, que van poniendo el ritmo y los periodos a nuestra vida, llenando el tiempo y demorándonos en él; tal vez las celebraciones son la forma en que se manifiesta lo sagrado o trascendente en nuestras vidas, aunque aquello trascendente no sea necesariamente un dios o algo metafísico, tal vez simplemente sea la misteriosa naturaleza y/o nuestra enraizada cultura, de todas formas de lo único que si tenemos cierta seguridad es que en ellas se muestra nuestra propia humanidad.

A mi parecer, reflexionando sobre lo visto en Gadamer, afirmo que la vida es ante todo un lugar de fiesta, en donde lo simbólico permea todo el horizonte vital y de significación, en cuyo núcleo es el juego de los significados, constituyendo un ser que es uno con su conocer, “cono-ser” como bien afirma el profesor Medardo Plascencia;⁴⁸ somos en el propio resolernos de nuestro conocer, desde la experiencia simbólica permeada por

⁴⁸ Vid.- Medardo Plascencia C. El estudio como proceso cognoscitivo y crecimiento humano. Universidad Iberoamericana, col. Filosofía, ed. Ibero.

el juego; que la vida sea lugar de fiesta no quiere decir que sea toda ella una fiesta, sino que es el lugar en donde se da y acontece la fiesta, y el volverse fiesta es su fin y su sentido porque su sentido es ser obra de arte como bien dirá Nietzsche; y finalmente ¿Qué se celebra en la fiesta sino es la vida misma, en alguna forma?

3.- UBICACIÓN DE LA NOCIÓN DE VERDAD DE RICOEUR.

Para comprender la verdad en Ricoeur hay que identificar cinco momentos: el primero se centra en el tratamiento de otros autores y de reflexiones aisladas que no constituyen aún la unidad sistemática de su pensamiento posterior, el segundo se ubica en la década de los sesenta en donde centra su hermenéutica en los símbolos definidos como estructura de doble sentido, en esta época escribe obras como “La simbólica de mal” (1960), después su hermenéutica en obras como “La metáfora viva” (1975) se centra en las metáforas, posteriormente ya en “Tiempo y Narración”(1983) centra la hermenéutica en la relación entre narración y la acción, en “Sí mismo como otro”(1987) se centra en la interpretación e identidad del propio sujeto, y de esta forma conforma una antropología y finalmente en “La Memoria, la Historia, el Olvido”(2000) que se anuncia con el ensayo de “Lecturas del Tiempo Pasado” y en sus obras más recientes, centra la interpretación en la historia y la identidad colectiva generando una filosofía de la cultura y de la historia. Si observamos este proceso de cambio a lo largo de su obra veremos que la noción de interpretación se va ampliando y va abarcando cada vez más; porque que en un principio sólo se centraba específicamente en los símbolos, después llega a abarcar la propia

autocomprensión del sujeto,¹ para finalmente llegar a la autocomprensión de las instituciones: nuestro autor entiende por instituciones; “ la estructura de vivir-juntos de una comunidad histórica — pueblo, nación, religión. etc. —”²

Lo interesante a mi parecer es que cada etapa de su visión de la interpretación va contemplando las anteriores, en tanto que podemos introducir símbolos en las metáforas, metáforas en los textos, a los textos tomarlos como mimesis de la acción, y finalmente ver como todo esto va llevando como una meta la autocomprensión del sí mismo como otro; a la autocomprensión de las instituciones a través del ejercicio de la memoria y la conciencia histórica.

La pregunta por la verdad cambia en la medida que la noción de interpretación cambia, porque es esta última aquella a través de la cual profundizamos en la verdad, y a medida que cambia el centro de la noción de interpretación también cambia el referente de la verdad, porque el centro de la noción de interpretación es también el referente de la

¹ Cfr. Paúl Ricoeur. “Autobiografía intelectual”. *Autobiografía Intelectual*. Buenos Aires: Nueva visión, 1997. pp. 36 – 51.

² Paúl Ricoeur. *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI, 1996, p. 203.

verdad, en tanto que la interpretación es el camino a través del cual profundizamos en la verdad.³

En la obra “Freud una interpretación de la cultura” Paúl Ricoeur va a distinguir tres formas de hermenéutica: La teleológica, la arqueológica y la escatológica; en la primera hablamos de telos (*τέλος*) como “fin”, en esta concepción de la hermenéutica concibe que una figura se comprende a partir de la figura posterior, dicho en otras palabras, la verdad de algo se realiza en su momento posterior, y en este sentido se comprende a través de la realización de los fines o las metas; Ricoeur sitúa en este tipo de hermenéutica a Hegel. En la segunda forma de hermenéutica se parte de una búsqueda de los orígenes que se encuentran ocultos, sin embargo existen ciertas manifestaciones a partir de las cuales se puede desocultar y develar el sentido oculto, a esta hermenéutica, paúl Ricoeur le llamó “Hermenéutica de la sospecha” y puso como principales representantes a Nietzsche, Marx y Freud, la verdad se encuentra aquí oculta en los orígenes; en la tercera y última la hermenéutica funciona como develadora de una verdad trascendental en el sentido Kantiano; Ricoeur no va pretender reducir la hermenéutica a una de estas tres, sino más bien mostrar que en el conflicto entre las mismas se nos presenta una verdad;⁴ en este

³ Entiendo referente por oposición a referencia.

⁴ Paúl Ricoeur. “Freud una interpretación de la cultura”. Siglo XXI. 9ªed. México, 1999.

sentido Ricoeur no reduce la labor de la hermenéutica a una de éstas, sino más bien la concibe como una articulación entre las mismas, porque que cada una tiene ventajas y desventajas frente a las demás.

3.1. - LOS PRIMEROS ESBOSOS DE UNA TIPIFICACIÓN DE LA VERDAD.

Pasando a la tipificación de Paúl Ricoeur; en el capítulo “Palabra y Praxis” de su libro “Historia y Verdad” Ricoeur distingue seis tipos de verdad: verdad experimental, verdad existencial, verdad ética, verdad moral, verdad estética, y la verdad revelada:

La Verdad Científica - Experimental: es solidaria con el proceso de experimentación de las ciencias, y se consolida al tomar como criterio el método científico; este tipo de verdad responde únicamente a aquello que puede ser percibido y que puede ser objetivado; históricamente surge a partir del surgimiento de la ciencia moderna con Galileo, en donde el saber mecanicista – matemático, se convierte en criterio de conocimiento. Engloba al ser humano como un rincón de objetos.⁵ En otro aspecto del surgimiento

⁵ Cfr. Paúl Ricoeur.- *Historia y Verdad*. Ed.- Encuentro. Madrid 1990. p 147 - 150.

histórico, la ciencia moderna surge con un discurso autónomo, frente a todo otro discurso y frente a la autoridad de la teología, lo cual hizo de la ciencia el lugar de ruptura con la unidad clerical de lo verdadero, previa al surgimiento de la ciencia.⁶

La Verdad Existencial: Conciencia perceptiva de nuestro estar en el mundo. Esta verdad es la que conlleva el Dasein en su estar en el mundo como Ek-sistente, “ser en el mundo”.⁷

La Verdad Ética: Responde a la coherencia de la praxis total del hombre y a la conciencia de la responsabilidad. Una conducta verdadera es aquella que "se conforma a...." o que se dispone a un orden moral que no se cuestiona. Por un lado la verdad ética puede ser: Es este sentido cuando se pone en duda, una costumbre o una convicción se manifiesta la fragilidad del mundo ético; por otro lado, la verdad ética sería el estar conforme a una autoridad que trascienda el ámbito relativo de las costumbres, disposiciones del ser humano, algo que responda a una obligación auténtica. Es la respuesta del hombre al progreso.⁸

⁶ Cfr. Ibidem, p 158.

⁷ Cfr, ibidem, p 151.

⁸ Cfr, ibidem, pp. 149-153.

Verdad Moral: la tensión entre la obediencia muda a un orden ya hecho, y la obediencia interrogativa a ese valor esencial que escapa más allá de toda costumbre ya consolidada. En este sentido es aquella verdad que se constituye en la dialéctica entre dos polos: lo universal y lo relativo; en donde lo auténtico y lo universal sólo se constituye en la dialéctica con lo otro a través de la historia; en este sentido lo universal es lo histórico.⁹

Verdad Estética: Aquello que responde a la autenticidad de la sensibilidad, y que, en este sentido, es conforme a su propia motivación. Que una verdad sea estética conlleva el sentido del lenguaje; porque la percepción estética sólo es posible en el ser humano, porque la naturaleza humana permite la reflexión sobre la sensibilidad, y la sensibilidad humana conlleva un tejido simbólico significativo de nuestra experiencia frente a lo real; por ello mismo, no afirmamos que un perro tiene una percepción estética ni que es capaz de captar la belleza, si acaso decimos que es capaz de sentir placer, pero no de tener un gusto estético ni juicio estético; por otro lado tampoco decimos que una computadora tenga percepción estética, porque aunque supusiéramos que pensara sería un ser carente de pasiones; siendo así la sensibilidad humana —que permite la percepción estética y con ello la verdad estética—, es un tejido de sensibilidad física, pasiones y significados.¹⁰

⁹ Cfr, ibidem, p 153.

¹⁰ Cfr, ibidem, p 154.

La verdad Revelada: Esta forma de la verdad en Paúl Ricoeur se ha de sondear desde el hecho de que a la verdad revelada se adhiere la verdad absoluta como testimonio sobre ella: El primer testimonio para nuestro autor es la escritura. Si hay una verdad en la predicación ésta se da como un acto presente conforme al testimonio sobre la verdad persona, por otro lado, la verdad de la predicación articula la verdad posible de la teología. Y la profesión de “doctor” que soporta esta verdad posible. En la teología el comprender es en ella, comprender en conjunto los momentos de la revelación, que en la predicación se van desplegando; la realidad cultural busca poner orden; la verdad revelada es la conformación con el verbo. En este sentido la verdad es la autoridad del verbo, del testimonio, de la predicación del fiel y de la teología.

Mas ¿Qué es lo común en cada uno de los anteriores tipos? : Los dos primeros tipos de verdad suponen la percepción, pero de forma distinta, mientras que el primero se refiere a la percepción científica el segundo a una percepción existencial, todos ellos suponen un sentido, un orden y muestran un mundo propios de la naturaleza de la verdad; el primero, el de la verdad científica, muestra el mundo moderno en el que se engloba al ser humano como un rincón de objetos; el segundo, el de la verdad existencial, al ser en el mundo, Dasein, arrojado y que sólo puede adquirir sentido en su relación con lo otro que sí; el tercero, el de la verdad ética, muestra un orden que trasciende la autoridad relacionada a las costumbres y que se enraiza en la obligación auténtica al deber ser arraigado en la naturaleza del ser humano; el cuarto, la verdad moral se arraiga en el orden de lo social que cambia históricamente; el tercero y el cuarto sólo tienen sentido en relación con los otros al

interior de una comunidad, la cual conlleva un mundo, un orden y un sentido. La quinta, la verdad estética, al igual que los dos primeros tipos, conlleva la percepción, pero referida a la propia vivencia de la persona, mientras que en cambio en la verdad científica esto es precisamente lo que se hace de lado para lograr mayor objetividad; el sexto, la verdad revelada, al igual que el cuarto se enraiza de alguna forma en la autoridad, pero mientras que la verdad moral se funda en la autoridad de las costumbres, la verdad revelada se enraiza en una autoridad que desborda y trasciende al ser humano, en este sentido, muestra el mundo de lo trascendente cuyo orden y sentido es configurado desde el verbo, y en donde la articulación de los momentos de la revelación y la realidad cultural buscan poner orden; en conclusión, cada una de estos tipos de verdad suponen un orden y un sentido que muestran a un mundo, en este sentido conllevan la aletheia(ἀληθεια), como mostración; mas si el mundo se configura a partir de la historia y del lenguaje, la configuración de cada uno de estos tipos de verdad conlleva historia y el lenguaje; si la verdad, el lenguaje y la historia sólo se hacen presentes en los seres humanos, entonces la verdad siempre manifiesta al propio ser humano, porque nos es imposible concebir algo fuera e independiente de nuestra propia humanidad, sin historia y lenguaje humanos y por lo mismo, sin mundo humano; entonces cada uno de estos tipos de verdad nos atestigua como seres humanos.

En Paúl Ricoeur, aparte de los tipos de verdad, podemos distinguir entre modos en los que se manifiesta la verdad:

La verdad se manifiesta como una constante tensión entre: Por un lado, el orden de respeto y sumisión; por el otro, el orden de cuestionamiento y duda. Esta tensión es análoga a la tensión entre lo relativo y lo universal; el respeto y la sumisión están conectados al relativismo, en tanto se manifiestan, con relación a lo que se toma como verdadero en una época y sociedad; y en este sentido se adecua a una circunstancia histórica y social relativa. En cambio, el cuestionamiento y la duda apuntan a lo universal porque en su transcurrir, buscan aquello que trasciende a las circunstancias relativas, históricas y sociales. Sin embargo, para el filósofo francés lo universal sólo se manifiesta como tal a partir de su despliegue por la historia, es solamente ahí donde algo se muestra y gana el ser reconocido como universal; esta última afirmación es, a mi parecer, una tesis que sostendrá nuestro autor a lo largo de toda su obra.¹¹

La sedimentación se configura por el paso de la verdad a través de la historia, en donde la historia queda recogida en un orden estable. La sedimentación no es lo equivalente a un sustrato estático, sino que es análoga a los conceptos de clásico y tradición en Gadamer y Heidegger, en tanto que la permanencia y el orden son aconteciendo, en el refigurarse a través de la historia, y en este sentido el sedimento es dinámico, permaneciendo y manteniendo un orden a través del cambio.¹²

¹¹ Cfr, *ibidem*, p 153.

¹² Cfr, *ibidem*, p 152.

En el discurso de Paúl Ricoeur encontramos otras formas de verdad, que aunque no estén definidas si están implícitas; cuando habla del arte encontramos la exigencia de una verdad que sería del tipo lógica-formal, desde el discurso de Wonfilio Trejo, en tanto coherencia interna, en este sentido un personaje es verdadero por su coherencia interna.

La verdad para Paúl Ricoeur implica una dialéctica entre tres términos: El percibir, el saber y el obrar. El obrar lo envuelve todo porque tanto el percibir como el saber son parte de la obra de la cultura.¹³

*3.1.1.- VERDAD, PALABRA Y TRABAJO. (VERDAD
ONTOLÓGICO PRAGMÁTICA EN PAÚL RICOEUR.)*

En su ensayo Trabajo y Palabra,¹⁴ de la obra citada del filósofo francés, se muestra una vinculación entre lo que Heidegger llama verdad ontológica, y lo que Wonfilio Trejo, llama verdad pragmática; por un lado muestra cómo la palabra instaaura ser, y por el otro

¹³ Cfr, ibidem, p 149.

¹⁴ Supra, ver lo respectivo a la palabra “ergon” (εργον) en nota **¡Error! Marcador no definido.** en la página **¡Error! Marcador no definido.** (En este mismo trabajo).

nos inserta en la relación entre palabra y trabajo, en donde la palabra se inserta en la praxis a través de su relación con la máquina, el instrumento y la mano. La palabra puede reducirse a la praxis por la anticipación verbal de la palabra a la praxis, por lo que la palabra puede ser el plano a través del cual se configura y anticipa la acción; en este sentido el lenguaje permea las acciones, opera en la transformación de la forma y en la reestructuración del peso de los cuerpos. Por otro lado la palabra es crítica al trabajo en tanto guarda una distancia. Todo trabajo en tanto que es colaboración, es trabajo compartido y hablado con otros. La Verdad es ontológica por instaurar una tradición que habita en la palabra, y es pragmática porque dicha tradición es la tradición de la planeación del trabajo mismo y por lo mismo de la praxis, por esta razón la acción se adecua a la palabra. La palabra es un momento de la praxis y se manifiesta como acto de poner en obra un sentido, es decir, en sentido heideggeriano, como instauración en cuanto obrar de un sentido.¹⁵ Sin embargo, lo esencial del lenguaje escapa a la naturaleza del trabajo porque la producción es un efecto real, en cambio, la palabra es un sentido comprendido. Por esta razón la palabra es siempre, en algún grado, gratuita; nunca es seguro que la palabra sea útil.

3.2 LA PRECOMPRESIÓN.

¹⁵ Cfr, ibidem, pp. 187-189, 191 – 194.

La precomprensión es una condición previa a toda interpretación y por lo tanto también es condición previa de toda verdad, en tanto que el camino hacia la verdad es la interpretación; es por esta razón que le dedico un apartado.

Para Ricoeur existe un campo de significados anterior a la objetividad del sujeto cognoscitivo, antes de la objetividad está el horizonte del mundo, antes de la teoría del conocimiento está la vida operativa, de esta forma el entendimiento envuelve una manera de ser, previa al encuentro con un ser particular. Al mismo tiempo la habilidad de la vida de libremente estar en una distancia respecto a sí mismo trasciende al sí mismo y comienza una estructura del ser finito.

3.3 VERDAD Y SÍMBOLO.

Para nuestro autor, Heidegger quiso retraer nuestro ojo y redirigir nuestra mirada al subordinar el conocimiento histórico a la ontología del entendimiento derivando la forma de la forma primordial; Heidegger, para el filósofo francés, nos dio un camino en donde el sentido histórico de entendimiento es derivado del entendimiento primordial, pero no nos

dio un camino que mostrara el sentido histórico del entendimiento.¹⁶ Es por esta razón que Ricoeur propone una ruta larga que consiste en el análisis del lenguaje, por ser el lugar donde opera el entendimiento, frente a la ruta corta de Heidegger que mora en la analítica del Dasein.

Ricoeur define símbolo como la estructura de significado en la cual el significado directo, primario o literal designa, en añadidura a otro significado, el cual es secundario y figurativo, y que sólo puede ser aprendido a partir del primero; en este sentido interpretar es descifrar el significado oculto en el aparente significado literal, desdoblando los significados implicados en el significado literal, el símbolo es ante todo el resultado de la tensión dinámica entre fuerzas vectoras de sentido que unifica lo uno y lo múltiple. Por esta razón la interpretación sólo tiene sentido donde están implícitos múltiples significados. Atendiendo a lo anteriormente dicho, los principios de Euclides no requieren mucha interpretación por tener una profunda claridad, pero una poesía por lo general conlleva un significado oculto; la razón de esto es que en la poesía interviene el sentido común, así como los modos de ser y de vivir de la época, que hacen que el horizonte de la comprensión sea más complejo. El campo de la expresión simbólica y el campo de la interpretación son

¹⁶ Cfr.- Paúl Ricoeur. "Existence y Hermeneutics". *The conflict of interpretations*.

Evaston: Northwestern University Press. p. 9.

para este autor lo mismo, por esta razón los problemas que se originan del símbolo afectan la metodología de la propia interpretación.¹⁷

El método de interpretación es relativo a la estructura teórica del sistema hermenéutico considerado; de esta manera cada tipo de estructura teórica conlleva una forma distinta de interpretar. Como hemos visto la interpretación tiene como fin la verdad, y en este sentido la noción de verdad no se puede separar de la noción de método de interpretación, sin quedarnos en el aire. La estructura teórica es conformada como una estructura semántica multívoca lo que permite la interpretación a través de la narración.

El análisis de la simbólica llevó a Paúl Ricoeur al concepto de verdad como una producción indefinida de sentido y referencia del lenguaje; “*el símbolo da que pensar*”, y en este sentido da una verdad, que no es puesta por mí y cuyo contenido inagotable requiere ser escogido por una hermenéutica de la recolección de sentido, que debe a su vez pasar por una hermenéutica de la sospecha.¹⁸

El símbolo referido a un mundo que el misterio del lenguaje me deja entrever sin que jamás me libre totalmente del misterio.

¹⁷ Cfr.- Ibidem, p. 12-14.

¹⁸ Vid. José María Rubio Ferres. “Lenguaje religioso y hermenéutica”. *Del congreso Internacional de Paúl Ricoeur*. pp. 219 – 220.

En la obra “Finitud y Culpabilidad” Ricoeur basa el concepto de verdad en el concepto de verbo comprendido como: asentimiento, consentimiento, elección y como declaración del ser, por lo mismo la verdad en tanto asentimiento es libre, en este sentido toda verdad se da en un acto intencional propio de la finitud del hombre. El verbo sobresignifica al significar primeramente como nombre y fundarse sobre la intención primaria del significar. El carácter del verbo hace concebir a nuestro filósofo dos dimensiones de la verdad: la existencial y la relacional; la primera sobre la base de que el verbo es declaración del ser y la segunda en cuanto la referencia al sujeto viene indicada por el carácter de relación del verbo. La verdad reside en el juicio, y la libertad del juicio recibe en el acto de afirmación, correlativo al verbo, y en este sentido la libertad y la verdad forman el díptico noesis y noema, constitutivo de la afirmación humana.¹⁹

3.4. - VERDAD METAFÓRICA.

En su obra “*La metáfora viva*” Ricoeur concibe una verdad metafórica, en la que el sentido metafórico resulta de una emergencia de una nueva pertinencia semántica de las ruinas de la pertinencia semántica literal, la referencia metafórica procedería oblicuamente, y en vez de una correspondencia absoluta entre lo expresado y lo referido, se da una

¹⁹ Cfr. Paúl Ricoeur. Finitud y culpabilidad. Ed Taurus, Madrid, 1982. pp. 56 - 58.

analogía o una correspondencia del “ser como” de un orden extralingüístico revelado por el lenguaje poético; en este sentido el lenguaje poético revela valores de realidad inaccesibles al lenguaje ordinario, y por esta razón la analogía no es sólo un rasgo del lenguaje, sino un rasgo de la relación del lenguaje con el mundo; el mundo no se manifiesta como un conjunto de objetos manipulables, sino como el horizonte de nuestra vida y de nuestra cura, en otras palabras, como “*ser en el mundo*”.²⁰ La verdad metafórica conlleva una impertinencia semántica cuyo objetivo es la configuración de un mundo.²¹

El enunciado metafórico lleva dentro de sí una tensión frente a la realidad, en tanto que ésta “no es” lo que dice el enunciado metafórico, sino “es como” dice el enunciado metafórico; en parte la verdad metafórica conlleva una instauración de un sentido, y es por ello que podemos conceptualarla como verdad ontológica, sin embargo no es reductible a ésta en tanto que la verdad metafórica también lleva una forma de correspondencia parcial con la realidad, como algo independiente de ella.

La metáfora es una palabra viva que el uso aún no ha vuelto común, y en este sentido la metáfora irrumpe en el discurso.

²⁰ Cfr. Paúl Ricoeur. “Autobiografía intelectual”. *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires: Nueva visión, 1997. pp. 48 – 49, 59.

²¹ Vid. José Maria Rubio Ferres. Op. Cit. p. 220.

La metáfora mostraba para Paúl Ricoeur tres niveles de tensión; primeramente la tensión del enunciado, entre el dato y el vehículo, entre el foco y el marco, entre el sujeto y lo secundario; por otro lado, la tensión entre dos interpretaciones: la literal que la impertinencia semántica deshace y la metafórica que crea el sentido con el no sentido; en tercer y último lugar, la tensión en la función relacional de la cópula: entre la identidad y la diferencia en el juego de la semejanza; lo que entra en tensión finalmente es el verbo “ser”; en donde la metáfora muestra un “ser- como”, en donde la función relacional afecta también a la función existencial de la metáfora; aquí Ricoeur, rescatando a Bergson y a Berggren, va a mostrar que el lenguaje permea todos los conflictos, y recoge la tensión, entre perspectiva y apertura, designación y sugerencia, imaginario y relevancia, concreción y plurisignificación, precisión y resonancia afectiva....etc. En donde cada término de la oposición participa del otro; las tensiones afectan no sólo al sentido sino también al valor de la verdad de las aserciones poéticas, en donde la posibilidad de la realidad textual es correlativa a la posibilidad de la verdad metafórica de los esquemas poéticos, y la posibilidad de una se establece al mismo tiempo que la otra. La verdad metafórica se muestra en una paradoja entre el aspecto del “no es” literal y crítico que, en la interpretación, cede resistiendo, para mostrar aquello a lo cual se refiere en el fondo la verdad metafórica.²²

²² Cfr. Paúl Ricoeur. La Metáfora Viva. Ediciones Cristiandad, 1980. 325 - 336.

A partir de su experiencia con el símbolo, la metáfora y el texto, nuestro autor se da cuenta que al contrario del estructuralismo ontológico inmanentista, que considera al lenguaje como un sistema holístico (de signos u oraciones) cerrado en sí mismo, el lenguaje si tiene “afuera”, y por lo mismo, el lenguaje más liberado del depurismo univocista, y de la linealidad de la prosa, poseía más capacidad para develar el secreto de las cosas; en este sentido el lenguaje poético, contribuía a una redescipción de lo real. Posteriormente Paúl Ricoeur va a hablar de refiguración en el acto de lectura, como un eslabón intermedio entre la referencia y el “ser como”. El lector es el que ofrece el sitio ontológico de las operaciones de sentido y referencia.²³

**3.5.- LA ATESTACIÓN COMO UNA DE LAS FORMAS
EN QUE SE HACE PRESENTE LA VERDAD.**

Paúl Ricoeur, comprende la verdad con el término de atestación.²⁴ El filósofo francés, afirma que: “Quisiera hacer énfasis en el término de atestación para expresar el

²³ Cfr. Paúl Ricoeur. *Autobiografía Intelectual*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1997.
pp. 46 — 50.

²⁴ Atestación está emparentada con el verbo atestiguar, atestiguar, como sabemos, es la afirmación o declaración que hace un testigo; podríamos decir que

tipo de certidumbre y de confianza que aplico a nuestra capacidad de actuar (hablando,

atestación es la substantivación del verbo atestiguar. Testimonio Cfr.- Diccionario Enciclopédico Plus. Ed.- Larousse. México 1999. p 131. Es común en la Filosofía la generación de nuevos conceptos a partir de substantivaciones de verbos o verbalizaciones de substantivos, otras formas son: universalización de substantivos concretos o concretización de substantivos universales, universalización y substantivación de toda clase de palabras (artículos, adverbios, etc.) el anteponer, intercalar o posponer proposiciones, yuxtaponer o juntar palabras en una cadena de palabras que, en su unidad, son entendidas como un solo concepto, apropiarse de palabras de otros idiomas — las cuales se pueden entretrejer con otras del propio idioma del autor—, o la traducción de palabras de un lenguaje a otro. Ejemplos de esto pueden ser: “Ser-con”, “ser a la vista”, (mismo) mismidad, ipseidad, el “Ello” (de Freud), identidad-ídem, identidad-ipse, da-sein, mostración (traducción de aletheia (verdad en griego)), etc. El escritor en general juega con el lenguaje, manipula, tuerce y forza al lenguaje para hacer que exprese lo que él quiere expresar. Es como si se tratara de domar a una bestia salvaje (el lenguaje) para que haga lo que se le ordena, para que exprese lo que se quiere expresar. (la última frase la tomo de un excompañero de la licenciatura de filosofía, cuyo nombre si bien recuerdo era Miguel).

haciendo, contando, asumiendo mi responsabilidad). Lo contrario de la atestación es precisamente la sospecha.....”²⁵

La noción de verdad de Ricoeur está enraizada a mi parecer en la sustantivación del verbo atestiguar. Como bien podemos reflexionar toda atestación está basada en el testimonio de un testigo; esto implica el hecho de que solamente el testigo tiene contacto real con el acontecimiento, porque el acontecimiento “lo afecta”, deja una huella en él; la huella es primariamente un “estar afectado por”, una impresión dejada por la vivencia y el pathos del acontecimiento, aunque fenoménicamente la huella es una señal y mueve a actuar²⁶, este actuar puede reducirse a un movimiento interno, como el pensar²⁷, por lo

²⁵ Paúl Ricoeur. “Respuesta a mis críticos”, en fractal, núm. 13. p 134.

²⁶ Es complejo el asunto de la huella; cuando hablamos de la huella fenoménicamente nos referimos a la huella que el acontecimiento deja en la persona, (llámesele dasein, sujeto o como se prefiera), en este caso la huella es más que la mera impresión física. Sin embargo, la huella dejada por un dinosaurio hace millones de años, mucho antes que la llegada del ser humano (subrayando éste antes, como antes de cualquier experiencia fenoménica) es huella, y no se le puede negar el ser de huella; aunque gran parte de la fenomenología dogmática actual, antropomórfica y lingüista, (con fe parcialmente ciega en el fenómeno, (por reducir toda realidad a lo fenoménico), encerrada solípsisticamente en el lenguaje y en el ser humano), grite, proteste, y

nosotros reconozcamos que esto queda fuera del mundo humano, en un noúmeno aparentemente inaccesible; gran parte de la ciencia actual, apuesta, tiene fe, cree, y sólo adquiere sentido, si se asume que este noúmeno sí tiene posibilidad de mostrarse a través del fenómeno. No negaremos que tal mostración es sólo para el hombre — ya sea a través de leyes, teoría, explicaciones, modelos, etc.— pero su ser trasciende la expresión humana, y ésta (la expresión) sólo queda como una prisión luminosa, prisión porque encierra y determina conceptualmente, luminosa porque después de todo muestra algo que la trasciende, y sólo porque la trasciende puede ser un “antes que el ser humano” o un “más allá del ser humano”, “un trascendente al ser humano”; está “prisión luminosa” es producto del ser humano, es ese entretejido intricado entre su lenguaje y su experiencia de la realidad, es su mundo, en los vedas sería su maya (lo aparente) que oculta el brama (lo real). Pero la realidad no es reducible al mundo, el mundo es parte de la realidad pero no al revés; la paradoja del ser humano es que la realidad sólo se le muestra y la comprende a través de, y en mediación con está prisión luminosa. Sin embargo esto no implica que su “ser trascendente”, “que su ser más allá del mundo” —de la expresión, de la vivencia fenoménica, — no quede expresado y captado por la propia prisión luminosa. Lo uno (que todo se muestre a través del fenómeno) no conlleva a lo otro (a que todo se reduzca a lo fenoménico); tan es así que la ciencia habla de seres que

tanto, le hace falta ser expresado, ser dicho, para ser testimonio. ¿Pero que es testimonio? Al respecto Ricoeur afirma: “Reservo el termino testimonio para el reconocimiento que se da a otro que encarna y ejemplifica ante mis ojos el ideal de una vida correcta. Es en el

existieron antes del ser humano, del “big-bang”, de galaxias lejanas (cuya comprensión de las mismas no genera en ellas ningún cambio, — el único cambio generado por el ser humano, aquí (en este ejemplo), es en nuestra comprensión, en la prisión luminosa que generamos, para dar cuenta de dicha realidad— “no de LA REALIDAD”, sino de esa realidad cuya existencia es independiente del hombre, a la cual el conocimiento del hombre, de la misma, no le agrega nada; aunque el conocimiento de la misma, la pueda utilizar para generar objetos, crear tecnología o manipular acontecimientos poniéndose como agente causal de los mismos. (Petición de principio, o cuestionamiento del supuesto).

²⁷ El pensar es un actuar, que no necesariamente tiene que ser exteriorizado para “ser”; aunque no podemos dejar de expresar “nuestro estar afectado por” aún cuando finjamos; si podemos ocultar lo que pensamos y sentimos (lo uno (el no poder dejar de expresar inherente al ser humano) no conlleva lo otro (la capacidad de ocultar)).

marco del testimonio donde se articulan la narratividad y la moralidad”.²⁸ Podemos ver aquí una interrelación, entre el testimonio y la confianza, a partir de la cual, podemos afirmar, que sólo tenemos confianza en alguien en cuanto nos es fiable, y nos es fiable porque encarna “el ideal de una vida correcta”; como podemos observar, la noción de verdad en Ricoeur no conlleva solamente un sentido epistemológico, sino también ético, y en cuanto, se liga a la noción heideggeriana de autenticidad, a la mostración del ente y del ser, en este caso del “da sein” y del “tiempo” en su autenticidad, conlleva un sentido tanto óntico como ontológico.

El testimonio aún no es por sí sólo historia; la historia se despliega sobre los testimonios, en este sentido, coteja los testimonios para constatar su fiabilidad desechando los testimonios no-fiables, e incorporando los fiables, para que a partir de ellos —como si ellos fuesen su materia prima— configurar y tejer la narración histórica.²⁹

²⁸ Paúl Ricoeur. “Respuesta a mis críticos”, en fractal, núm. 13. p 134.

²⁹ Resulta interesante ver que la palabra “ἱστορία” de la cual viene historia en español, tiene entre sus múltiples significados: investigación, información; resultado de la investigación, informe, noticia; noticia histórica; conocimiento, saber, ciencia, narración; relato histórico, historia. Y que “ἱστορία”, palabra en la que se enraiza “ἱστορία” en griego, tiene como algunos de sus múltiples significados: tela o tejido. (Otros significados son:

La verdad como atestación es un tipo de verdad por sentido o aletheia, pero tratando de recuperar al interior de la misma lo epistemológico, y en este sentido podríamos decir que la verdad como atestación lleva en su interior como un momento del dinamismo que la conforma, lo que se ha llamado comúnmente verdad epistemológica. Este dinamismo es una dialéctica entre explicar y comprender que tiene como destino la verdad, al cual, nuestro autor, ha llamado interpretar. Tal dinamismo tiene como origen la precomprensión y como fin la autocomprensión que conlleva un proceso de profundización en la verdad.

Si en la interpretación preguntamos los hechos o los datos específicos nuestra preocupación será si corresponden o no con la realidad, pero si en cambio, preguntamos por el sentido nuestra preocupación será como la narración nos devela y manifiesta el sentido

mástil de navío, enjullo de telar, telar). (Los subrayados fueron añadidos posteriormente). (Cfr.- Pabón S, José M., *diccionario Manual de Griego – Español*, “Vox”, México, Bliblograf, 1989, p 313.) . Como vemos narración e historia, en cierto sentido, son conceptos análogos, y si Ricoeur utiliza el término “Narración Histórica” es a nuestro comprender, para diferenciarla del término “Narración de ficción” o “Relato de ficción”, y para fortalecer la idea de un “quien” confiable que narra aquello que sucedió realmente. Por otro lado podemos afirmar que: el lenguaje y la narración “son como” un tejido que conlleva un cierto hilamiento de hebras, en otras palabras, de un “sentido”.

de la realidad; en el primer caso podemos hablar más bien de una verdad epistemológica en tanto trata de la correspondencia entre lo expresado y lo real, en el segundo de una verdad alethéica en tanto que nos hace patente un sentido de la realidad.

*3.5.1- ATESTACIÓN COMO UNA DIALÉCTICA ENTRE
EXPLICACIÓN Y COMPRENSIÓN.*

La verdad, como afirman los medievales, está en un segundo plano porque siempre se da en, y refiere desde, el lenguaje a la realidad; por esta razón, el que Ricoeur asiente su noción de verdad en el lenguaje no es un hecho fortuito implica más bien algo indispensable; la narración se configura desde un dinamismo que es una dialéctica entre explicar y comprender que tiene como destino la verdad, al cual, nuestro autor, ha llamado interpretar. Tal dinamismo tiene como origen la precomprensión y como fin la autocomprensión, lo cual, conlleva un proceso de profundización en la verdad. Por esta razón cuando en “Critique and conviction”³⁰ concibe a estos dos polos imbricados y coimplicados en la acción y el conocer humanos; que siempre conllevan la construcción de

³⁰ Vid. - Paul Ricoeur, “From psychoanalysis to the question of the self, or thirty years of philosophical work”, en “Critique and Conviction”. pp. 72- 74.

un sentido, mismo que responde a una intrincada red de intencionalidades que tienden a un fin, a un telos.

Un ensayo en homenaje a Gadamer, cuyo título es “¿Qué es el texto? Explicar y Comprender”, va a orientar el rumbo de la obra de Paúl Ricoeur a situar posteriormente al relato como el texto por excelencia. La dialéctica entre explicar y comprender va a redefinir su visión de la hermenéutica. Es interesante ver que por la misma época (1970) Gadamer publica un ensayo que se llama “Lenguaje y Comprensión”. En el fondo esto nos muestra algo común entre los dos autores: Los dos están interesados en el lenguaje como una realidad que permea todos los factores de la existencia humana, hasta el silencio y los modismos del “me quede sin palabras”, “sin habla”, porque dichos modismos, lejos de evidenciar una ausencia o limitación del lenguaje, muestran su naturaleza de tratar de significarlo todo. En este sentido, no son lugares que nos muestran los límites del lenguaje, sino más bien, los puntos de partida para empezar a comprender, donde el habla y el pensar se renuevan frente a lo a-tópico, lo inusual, lo extraño o desconocido.³¹ Por otro lado, los dos autores se insertan en la tradición que tiene sus raíces en Dilthey, al interesarse en la discusión del distinguir e interligar la comprensión (*verstehen*) y la explicación (*erklären*) Ricoeur critica la polaridad y el dualismo ontológico en que cae Dilthey al referir la comprensión exclusivamente al ámbito de las ciencias sociales y la explicación exclusivamente al ámbito de las ciencias naturales porque nuestro filósofo francés veía una

³¹ Cfr. Gadamer, verdad y Método II. Ed. Sígueme – Salamanca. 1994.pp. 181 – 194.

interrelación entre las dos en el ámbito de la interpretación; Para Paúl Ricoeur explicar es un proceso que deriva de la exteriorización del acontecimiento de sentido, el cual se complementa en la escritura y en las claves generativas de la literatura; la explicación está referida a la analítica del texto, y en tanto que tal, apunta a la no diferenciación y continuidad epistemológica entre las ciencias naturales y las ciencias sociales. La comprensión en cambio, está más dirigida hacia la unidad intencional del discurso, a una comunicación o mejor dicho comunión entre el alma del autor y el alma del lector, lo que nos muestra la irreductibilidad de las ciencias humanas al ámbito de una mera estructura. En palabras breves la comprensión capta un sentido a través de una aproximación intersubjetiva al mensaje que deja de un lado el aspecto objetivo, mientras que, la explicación capta una estructura a través de una aproximación objetiva a la estructura lingüística o causal de aquello que es analizado, que deja de un lado el aspecto subjetivo, por lo anterior podríamos creer que si bien es cierto que Ricoeur critica a Dilthey, no hace más que retomarlo, pero un vistazo más profundo nos da cuenta que lo que hace Ricoeur es ampliar la explicación de la reducida parcela de las ciencias naturales en la que anteriormente solamente se consideraba al ámbito de las ciencias humanas. Aunque la comprensión, al igual que Dilthey, sigue siendo del dominio exclusivo de las ciencias humanas.³² Sin embargo aunque las ciencias naturales se sustraen idealmente de ser

³² Cfr. Paúl. Explicar y Comprender, en “Del Texto a la Acción”, ed. Fondo de Cultura Económica, pp. 149 - 153.

comprendivas no escapan de la comprensión, porque toda explicación parte de una comprensión en cuando que: él que explica y él que comprende es el ser humano movido por su propia intencionalidad, de la cual no puede sustraerse por completo sin dejar de ser lo que es.

En Paúl Ricoeur la interpretación comienza con una precomprensión en forma de conjetura, posteriormente la explicación despliega y se adentra en el objeto de estudio para posteriormente llegar a una comprensión que se apropia del contenido del texto; en este sentido la explicación media entre una comprensión inicial y una comprensión final; sin embargo el recorrido no es lineal, sino circular, porque toda comprensión en sentido relativo puede ser una precomprensión en los inicios de un nuevo recorrido.³³ Lo que propone Paúl Ricoeur en resumen es “explicar para comprender mejor” y “comprender para explicar mejor”. La tesis de la dialéctica entre explicar y comprender nos muestra que toda explicación parte de una comprensión, y que finalmente no escapa a configurar y apuntar a una comprensión por la misma intencionalidad que permea a toda acción humana, como bien lo había hecho notar anteriormente Husserl, aunque este último nunca concibe una dialéctica en este sentido. Este descubrimiento de Ricoeur, debido en gran parte al desarrollo de la semiótica en el siglo anterior, aportó nuevos modelos para concebir la explicación en el análisis de los signos, mostró a nuestro autor una nueva forma de análisis

³³ Cfr. Paúl Ricoeur. Teoría de la interpretación. Ed.- Siglo XXI, 1997. México, 1999.

y explicación textual. Lo que configuró en nuestro autor una visión más amplia de la explicación, que la del reduccionismo de la misma a una mera explicación causal al estilo de Hume.

El texto habla de un mundo posible, de una posible forma de orientarse dentro de él; por esta razón el texto se abre y descubre dimensiones del mundo. en el texto se trasciende la aparente pretensión de referencia del lenguaje hablado porque el mostrar del texto en la lectura es a la vez un crear una nueva forma de ser. En el texto la comprensión no se comporta como en el diálogo, sino que se va constituyendo desde el acto de la lectura, el cual implica una regulación a través de códigos narrativos que hacen patentes en el análisis estructural; el código es lo que permite que lo dicho permanezca a través de la exteriorización en marcas materiales, y hace necesaria la mediación de la comprensión por la explicación.³⁴

El relato no nos muestra la cosa del texto como algo aislado, sino que muestra algo más esencial, aquello que constituye a una comunidad cultural y mediante la cual está comunidad se interpreta a sí misma, es en el fenómeno de la intersubjetividad, que implica la transmisión y donación del relato, de interlocutor a interlocutor, lo que va constituyendo la tradición viva en una dinámica comunicativa.

³⁴ Cfr. Paúl. Explicar y Comprender , en “Del Texto a la Acción”, ed. Fondo de Cultura Económica, pp. 154 - 155.

Como hemos visto, el análisis estructural que se centra en la estructura y en la explicación y conlleva una aproximación objetiva, en cambio la comprensión del sentido conlleva una aproximación subjetiva por empatía; por otro lado la estructura no está aislada del sentido, sino que es reflejo de éste, en este sentido la estructura gramatical y semántica del texto es en gran parte producto de la red de intencionalidades que subyacen a la misma; un ejemplo el hecho de que en el mito, y en general en las formas de narración, los conflictos existenciales, se muestran a través de contradicciones en la estructura narrativa. El mito, para nuestro autor, es como un instrumento lógico que reúne contradicciones para vencerlas, en tanto que las relaciones contradictorias guardan cierta identidad por ser autocontradictorias de manera semejante.³⁵

La fenomenología, como una *epojē* (ἐποχή)³⁶ o un poner en suspenso, manifiesta un distanciamiento, por lo mismo la fenomenología comienza cuando no contentos por vivir interrumpimos el vivir para significarlo, y la hermenéutica prolonga el gesto

³⁵ Cfr. Paúl Ricoeur, teoría de la Interpretación. Ed.- Siglo XXI Editores, México, 1999.

³⁶ Detención; interrupción, obstáculo; impedimento; cesación. // Suspensión del juicio, duda. // Punto en que un astro parece pararse al llegar a su apogeo. // Época; era; fecha. (Diccionario Griego Español, Ramón Sopena, 1999. p. 560.

primordial del distanciamiento. En este sentido, hay un injerto de la hermenéutica en la fenomenología, en donde la hermenéutica, que conlleva el devenir del texto, es condición indispensable para la tríada, mostrada por Gadamer de: comprensión, explicación y aplicación;³⁷ momentos que se dan al mismo tiempo porque toda explicación (o interpretación) suponen una comprensión, y todo comprender es desde el momento en que se está refigurando la comprensión, una fusión de horizontes, esto lo ve claramente Paúl Ricoeur en la acción de leer, y al ser una fusión de horizontes, es una aplicación, a mi parecer, porque para Gadamer se comprende desde y para el horizonte presente de quien comprende, en otras palabras no podemos ver desde el horizonte “en si” del autor y del origen del texto, porque este horizonte sólo se hace presente a través de nuestro propio horizonte. Repensando a Ricoeur desde Gadamer, veo que la refiguración de Ricoeur, la aplicación del romanticismo y la fusión de horizontes, del mismo Gadamer, son concepciones análogas; el propio Ricoeur en su ensayo “Explicación y Comprensión”, muestra que la aplicación es la operación desde la cual el narrador entrega el relato y el destinatario lo recibe, en este sentido sólo recibimos el texto cuando lo refiguramos desde

³⁷ En La traducción de Verdad y Método 1, *suntillas intelliendi*, como comprensión (en otras traducciones *verstehen*, se traduce como intelección); en la obra original “*subtilias explicando*”, está como interpretación y no como explicación (*erklären*) y la *subtititas applicandi*, la aplicación. Gadamer. “Verdad y Método 1”. Ed. Sigueme – Salamanca. 1993. p 378.

nuestro contexto u horizonte.³⁸ El texto para Paúl Ricoeur daba cuenta del actuar humano y de la comprensión de sí, por ello quería elevar la Filosofía de la acción a la razón práctica. En otro aspecto el discurso, textual, nunca existe sólo para sí mismo, sino que también aporta al lenguaje una experiencia, que constituye el acto mismo — y la manera — de habitar o ser en el mundo; en este sentido el texto empieza a moverse a la acción, en el propio acto del lector, quien refigura y redescubre el texto. Esto implica que el referente de un texto puede ser una persona o un texto y que el sujeto mismo se redescubre en el texto.³⁹

Por otro lado, la obra “Tiempo y Narración” reavivaba el debate de explicar y comprender; en donde relato consistía en una tríada entre tres categorías: el nivel textual de la composición narrativa, la acción humana que el relato mimetiza y la historia que el relato narra; tanto el relato Histórico como el relato de Ficción mostraban la dialéctica entre explicar y comprender, esto apuntaba al propio orden del tiempo en la configuración narrativa.

La relación entre “Narración” y “Temporalidad” muestra una mimesis, permeada de tres momentos, prefiguración, configuración y refiguración, en donde la prefiguración,

³⁸ Cfr. Paúl. Explicar y Comprender, en “Del Texto a la Acción”, ed. Fondo de Cultura Económica, p 154.

³⁹ Cfr. Paúl Ricoeur. *Autobiografía Intelectual*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1997. pp. 50 — 64.

las acciones remiten a fines y motivos que se hacen presentes en la comprensión o precomprensión inicial de sentido como una anticipación o prefiguración del sentido, la configuración como construcción de la trama que refiere a las operaciones narrativas que se dan en el trabajo interior al lenguaje en forma de acciones o caracteres; y finalmente la refiguración como el lugar de la experiencia del lector, la cual refiere a la transformación de la propia experiencia del “ser afectado” por la narración, ésta última es análoga a la fusión de horizontes de Gadamer, o a la noción de “aplicación” de la hermenéutica romántica. En cada uno de estos tres momentos se establece una relación entre temporalidad y narratividad.⁴⁰ “En Tiempo y Narración III” la refiguración se muestra como una redescrición de lo real y de nuestro ser en el mundo mostrando un plano ontológico lingüístico, como el que Heidegger visualiza en su concepto ya mencionado de verdad ontológica;⁴¹ y que Gadamer como Ricoeur, refrescan con sus reflexiones; sin embargo,

⁴⁰ Vid.- Paul Ricoeur, “From psychoanalysis to the question of the self, or thirty years of philosophical work”, en “Critique and Conviction”. p 83.

⁴¹ Vid. Martín Heidegger. “*La esencia de la verdad*” y “*La esencia del Fundamento*” en *Ser, verdad y Fundamento*. México, monte Ávila Editores, 1968. Y “Arte y Poesía”, fondo de Cultura Económica, breviaros 1958. ; jean Paúl Sartre & Martín Heidegger. (*Jean Paúl Sartre*) “*Existencialismo es un Humanismo*”, (*Martín Heidegger*) “*Carta sobre el humanismo*”, Barcelona, hermen, 1991.

Ricoeur apuntala el camino hacia una concepción post-heideggeriana de la verdad, en donde la lectura refigura lo real, descubre las dimensiones disimuladas de la experiencia humana y transforma al mundo. La refiguración permeaba a la dimensión temporal de la acción y revestía en forma distinta e inclusive opuesta, al relato de ficción y al relato histórico; finalmente lo que se mostraba en “Tiempo y Narración III”, para nuestro pensador, era que la narratividad tanto de los historiadores como la de los novelistas mostraba una réplica a las aporías del tiempo. En otro aspecto, la refiguración mostraba cómo el pasado se construye en el presente como una reconstrucción de las huellas dejadas por éste. Lo anterior, nos recuerda la sedimentación dinámica que nuestro autor explica en “Historia y Verdad”.⁴² El pasado se mostraba como un ausente en la historia, por lo cual la ausencia misma era lo que permeaba las aproximaciones del historiador. Al final la obra apunta a la concepción de una identidad narrativa que desarrollará y profundizará posteriormente en “Sí mismo como un otro”⁴³. A lo largo de todo “Sí mismo como otro” se configura el concepto de verdad como atestación, el cual retoma de Tiempo y Narración III y es el resultado de una mediación entre distintas polaridades: Entre la sospecha de Nietzsche y la certeza del cogito cartesiano, entre la fe o convicción y la certeza del cogito,

⁴² Vid. Paúl Ricoeur, *historia y Verdad*, ed. Encuentro, 1990. (El original en francés es: *Histoire et Vérité*, ed. Du Seuil, paris, 1955).

⁴³ Cfr. Paúl Ricoeur. *Autobiografía Intelectual*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1997. pp. 64 — 77.

permeadas por la aletheia griega o mostración y por la dialéctica entre el explicar y el comprender.

Ricoeur toma la verdad como verdad de sentido aletheia, pero tratando de recuperar al interior de la misma lo epistemológico, y en este sentido podríamos decir que lleva en su interior como un momento del dinamismo que la conforma, lo que se ha llamado verdad epistemológica. Este dinamismo es una dialéctica entre explicar y comprender que tiene como destino la verdad, y al cual nuestro autor ha llamado interpretar. La explicación desarrolla analíticamente la comprensión y la comprensión da un sentido a la explicación. A mi parecer aquel lugar donde podríamos ubicar a la verdad epistemológica como momento de la verdad como atestación sería la explicación. En cambio, en la comprensión predomina la verdad como aletheia entendida como instauradora de un sentido, o como manifestación. Desde mi punto de vista esta última tiene una mayor importancia en Ricoeur porque finalmente define a la verdad como atestación como una forma de aletheia.

Para llegar a concebir esta dialéctica nuestro autor estudia a Dilthey el cual había separado la función de la explicación de la función de la comprensión, a la primera la relacionaba con las ciencias de la naturaleza y a la segunda con las ciencias del espíritu. La distinción entre la explicación y la comprensión en Dilthey residía: en que en vez de tener hechos, como las ciencias naturales, las ciencias del espíritu se apropiaban de signos exteriores, expresivos de vida psíquica interior; en vez de la objetividad de las ciencias naturales, las ciencias del espíritu buscaban la transferencia por intropatía a una vida ajena,

y que la inspección analítica de cadenas causales, en las ciencias naturales se oponía a la cohesión del encadenamiento de los significados de las ciencias del espíritu.⁴⁴

Tratando de superar el antagonismo diltheiano Ricoeur concibió una dialéctica configurada por un arco hermenéutico situado entre el explicar y el comprender resumible en la siguiente forma: “explicar para comprender mejor”; esta dialéctica le sirvió después para explicar el proceso de la historia a través del concepto de mimesis.

3.5.2 MÍMESIS Y VERDAD.

En su ensayo: “autocomprensión e historia”⁴⁵ y en su obra “Tiempo y Narración I”; vemos cómo el concepto de mimesis en la conformación de un relato en la narración lleva implícita la dialéctica entre explicar y comprender; la mimesis consta de tres estados: prefiguración, configuración y refiguración:

⁴⁴ Cfr. Ibidem. p. 52.

⁴⁵ Cfr. Paúl Ricoeur. “Autocomprensión e historia”. *Los caminos de la interpretación*.

Barcelona Anthropos, 1991. pp. 26 – 42.

1.- *La prefiguración proyecta delante del autor de un texto que todavía no se escribe un mundo del texto, un mundo posible, el cual es una precomprensión del mundo de la acción. La prefiguración es una serie de tramas o patrones de construcción que el historiador concibe. Podríamos decir que es análoga a la precomprensión, porque está es la raíz de la composición del trama; lo que se hace presente aquí son los rasgos estructurales, simbólicos y temporales que hacen posible la construcción del trama. Es una anticipación a lo que va a ser, en este sentido, a través de ella se anuncia el trama, es como el profetizar en cuanto es el lugar a través del cual se hace presente y se evidencia la futura configuración. Esto es posible porque las acciones remiten a fines y motivos, en cuanto aquello que se espera lograr y el porqué o el sentido de las mismas; así es el lenguaje del “hacer” y el horizonte cultural que nos muestra una tipología de tramas. Toda prefiguración conlleva formas simbólicas, las cuales son procesos culturales que articulan toda experiencia. En síntesis es el horizonte del obrar humano, él que nos hace posible comprender y narrar el mundo.*⁴⁶

2.- *La configuración imita a la acción ofreciendo una articulación narrativa del tiempo. El resultado de la misma en sus*

⁴⁶ Cfr.- Ricoeur, tiempo y Narración 1, ed. Siglo XXI, 1998, pp. 113 - 130.

sucesivos momentos es propiamente la construcción del trama, la construcción del trama es la síntesis de lo heterogéneo en una concordancia discordante generando una totalidad significativa en donde los acontecimientos se van entretejiendo, esta totalidad se hace patente en el punto y final del trama como aquel lugar donde se cierra la narración. En la trama los acontecimientos se vuelven hechos (lo dicho del acontecimiento), y por lo mismo historia. En Ricoeur, a mi parecer, lo narrado cuenta los acontecimientos fundacionales de una cultura, pero al mismo tiempo es fundacional, en el sentido triádico de Heidegger, como ya se ha visto anteriormente en este trabajo, en donde al inicio se hace presente el final, en tanto que éste se enriza en las condiciones iniciales que lo hacen posible, y en el final se hace presente el inicio en sentido de recapitulación. La configuración, por un lado, en tanto innovación es poética, en tanto pasó del no ser al ser y de generación de esquemas de narración, en tanto que es un proceso de la imaginación creadora, por otro lado, en tanto sedimentación, parte de los paradigmas enraizados en la propia tradición. Aquí el esquema producto de la imaginación nos recuerda a Kant, pero con la diferencia que el esquema presenta un dinamismo generado por el despliegue histórico y cultural, en este sentido podríamos pensar en el imaginario de Sartre o Castoriadis, pero eso sería trabajo de otra investigación. La tradición descansa en el volver a narrar; se presenta en una tensión entre la sedimentación y la

*innovación, en este sentido la tradición siendo en sí misma una verdad ontológica permanece a través del cambio. Este tipo de mimesis media de forma dinámica entre la mimesis 1 y la 3 como paso temporal, puente y mensajero entre el uno y el otro.*⁴⁷

*3.- La refiguración es la experiencia del lector de la intersección bipolar de la dualidad entre el mund real del lector y el mundo posible y textual, o en términos de Gadamer es la aplicación que conlleva la fusión de horizontes. El lector aquí instaura un sentido y por lo mismo reconfigura el texto. Para que lo anterior suceda es necesario que el lector parta de una experiencia vivencial que le permita reconocer los símbolos del texto y leerlos; la lectura siempre conlleva el elemento imaginario que hace que cada lector represente en sí mismo el texto de forma distinta, siendo así el lector refigura el texto desde sus propios esquemas generados a partir de su experiencia de vida y su imaginación. La construcción del trama en este sentido es una obra conjunta entre el texto y su lector, por lo mismo un texto sólo cobra vida a partir de su lectura.*⁴⁸

⁴⁷ Cfr.- Ibidem. pp. 130 - 139.

⁴⁸ Cfr.- Ibidem. pp. 139 – 140, 147-148.

A través de la triple mimesis el relato imita a la acción ofreciendo una articulación narrativa, una experiencia en el tiempo, porque el tiempo sólo se hace propiamente humano en la medida en que se articula con un modo narrativo⁴⁹; de hecho para Ricoeur la acción y la historia son casi textuales.⁵⁰ En este sentido, al leer el libro el lector se lee a sí mismo, al escribir un libro el autor se conforma a sí mismo, porque la comprensión de sí es narrativa, y porque comprenderse es apropiarse de la propia vida de uno, y una de las formas a través de la cual se puede dar esta autocomprensión es a través de la mediación del texto que funciona como un espejo o lente que agranda la imagen y la vuelve más clara.⁵¹

Ricoeur concibe la mimesis para aclarar el problema de objetividad de la historia; por esta vertiente nos va explicando cómo se conforma el sentido de la historia a través de los relatos. Nuestro autor considera dos tipos de relatos: el histórico y el de ficción, el primero tiene una pretensión de verdad, y el segundo no, pero los dos están permeados de la dialéctica entre explicar y comprender, por lo mismo los dos llevan consigo una verdad al ser el texto imitación de la acción.

⁴⁹ Cfr.- Ibidem. ed. Siglo XXI, 1998, p113.

⁵⁰ Supra, ver nota 29 en la página 101. (en este mismo trabajo.)

⁵¹ Cfr. *ibidem*, 1991, pp. 40-42

Lo anterior genera un círculo hermenéutico en donde las lecturas que refiguran el texto son base de la prefiguración de nuevos relatos y nuevas historias el cual no es solo un ir y venir entre el todo o las partes, sino el retorno constante de la tradición sobre sí misma, en una tensión entre la sedimentación y la innovación, no es un círculo vicioso porque cada retornar conlleva la diferencia frente al momento anterior, es una permanencia a través del cambio en donde recordando a Gadamer, un texto clásico muestra, tiene que decir, algo para cada época de forma distinta; pero no sólo un texto también un recuerdo se va resignificando a lo largo de la vida, porque, si partimos de Ricoeur, la vida está permeada por el mundo de la acción y el mundo del texto mimetiza el mundo de la acción, por ello podemos validar el hecho de que la vida misma se refigura en su retornar sobre sí misma. Narración y temporalidad se relacionan en una concordancia discordante, en donde la consonancia no la da solamente la narración ni la discordancia solamente el tiempo, sino que existe una relación dialéctica entre ambas y cada una se da en el tiempo y en la narración; lo anterior se muestra porque la trama no siempre se configura a partir del triunfo del orden, un ejemplo sería el “Ulises” de Joyce, en donde el lector queda en suspenso, o el final de la “Montaña mágica” de Thomas Man que nos deja en suspenso, porque no se sabe qué pasará con el personaje, finalmente la unidad última o el punto final queda como suspendido en la última obra mencionada.

Nuestro autor afirma que la teoría de la comprensión debe estar presidida por el reconocimiento del atrincheramiento que ata todo el sistema lingüístico en algo que no es

primordialmente un fenómeno de la articulación del discurso, sino un “poder ser”, en este sentido el texto nos abre un mundo posible.

Para el filósofo francés, Heidegger había dejado de un lado el problema epistemológico en su concepción de verdad al criticar la verdad como correspondencia y defender la verdad como manifestación o *aletheia*. Ricoeur busca recuperar el sentido epistemológico al interior de la verdad como manifestación y por esta razón llega a afirmar que los enunciados metafóricos y narrativos, en la lectura, apuntan a refigurar lo real, en el doble sentido de descubrir las dimensiones disimuladas de la experiencia humana y de transformar nuestra visión del mundo. Por este camino, como hemos visto, mientras que en el Heidegger, posterior a “Ser y tiempo”, el “ser” habita en la palabra, en nuestro autor el mundo no es al interior del lenguaje, sino que el lenguaje hace referencia a un mundo extralingüístico.⁵² De hecho el pensamiento de suyo tampoco es reducible al lenguaje, en tanto que lo lingüístico es la expresión del pensamiento, pero no el pensamiento mismo.

Ricoeur reconoce la existencia de otra forma del círculo hermenéutico que se genera a partir del devenir dialéctico entre la explicación y la comprensión, un círculo que va profundizándose en el ir y venir entre estos dos extremos complementarios, en el ir y venir del todo a las partes y en el desdoblamiento de la tradición sobre sí misma. Cada

⁵² Cfr.. Paúl Ricoeur. “Autobiografía intelectual”, en *Autobiografía intelectual*.

Buenos Aires: Nueva visión, 1997. p. 75.

retorno del círculo hermenéutico enriquece nuestro horizonte y nos aproxima más a la verdad.

3.5.3- VERDAD E IDENTIDAD SUBJETIVA.

Ricoeur define “atestación” como un medio entre creencia y convicción, la atestación conlleva la interiorización de la creencia a través de la sospecha, en donde la sospecha es la posibilidad para que la creencia se arraigue y se haga convicción, porque como muestra San Agustín la creencia que ha soportado la duda se ha fortalecido; considerando tres planos que constituyen cada uno tres armazones desde donde se configura una hermenéutica del sí: el primero es una conjunción entre el análisis y la reflexión, el segundo el reconocimiento de la diferencia entre ipseidad y mismidad, y el tercero el despliegue de la dialéctica del sí y del otro.⁵³

Ricoeur nos muestra, en un primer plano, por un lado que la reflexión tiene como naturaleza desdoblar y en este sentido permite oponer el “sí mismo” al “yo”, en tanto que sólo a través de una reflexión que se suprima a sí misma como reflexión se puede llegar a sí

⁵³ Cfr. Paúl Ricoeur. “Prólogo. La cuestión de la ipseidad”, *sí mismo como otro*.

México: Siglo XXI, 1996, p. XXXIV.

mismo a través de la interpretación de las objetivaciones del propio sujeto, el ser que se interpreta a sí mismo a través de la exégesis de sus propios signos se da cuenta que está colocado en el ser antes de ser y poseerse a sí mismo; y por otro lado, a través de un análisis de los pronombres nos hace patente como el «sí» accede a una amplitud omnitemporal cuando completa el «se», de esta manera se da una conjunción entre el análisis y la reflexión. En el segundo plano nuestro autor distingue y opone dos términos: identidad-ídem e identidad-ipse, la primera refiere a la mismidad y la segunda a la ipseidad. La diferencia entre estos dos conceptos es que mismidad excluye a la alteridad y en cambio la ipseidad puede constituir a la alteridad; en el tercer plano existe una dialéctica entre estas dos identidades; y en este sentido vemos que: identidad-ídem o mismidad puede ser definida como “*la identidad de sí mismo*” y la identidad-ipse o ipseidad puede ser definida como “*la identidad de su otro*”; y en este último sentido, podemos comprender el título de “*Sí mismo como otro*”.

La atestación, como su nombre lo muestra, parte de la palabra de un testigo; se opone a la noción de episteme, de ciencia, de saber último y fundamentador. En un primer sentido se presenta como creencia, pero no es una creencia dóxica, mientras la creencia dóxica se inscribe en la gramática del «*creo que*», la atestación depende de la del «*creo en*». La atestación es vulnerable ante la amenaza permanente de la sospecha, y así como siempre hay testigos verdaderos también hay falsos. En este sentido, frente al testimonio falso sólo nos queda buscar otro más creíble. La atestación fiable se basa en la confianza que se da en el “poder decir”, en el “poder hacer”, en el “poder reconocer” a un personaje

de una narración y en responder a una acusación con el acusativo “heme aquí”, que son cuatro subconjuntos que responden a la pregunta “¿quién? ”: El primer subconjunto compete a la Filosofía del lenguaje bajo el doble aspecto de la semántica y de la pragmática en el proceso del análisis y de la reflexión: atendiendo al ¿quién habla?. El segundo subconjunto pone en manifiesto la filosofía de la acción en la dialéctica entre mismidad e ipseidad: atendiendo al ¿quién actúa? o al ¿quién es el agente de la acción? El tercer subconjunto, se sitúa en la cuestión de la identidad personal, y por lo mismo, en la dialéctica entre la identidad ídem y la identidad ipse, respondiendo a las preguntas: ¿qué actúa? y ¿qué sufre?. Y el cuarto subconjunto, manifiesta las categorías de lo bueno y obligatorio, en la correspondiente dialéctica entre ética y moral, respondiendo a la pregunta ¿quién es el sujeto, a quién puede imputarse la acción?.⁵⁴ La confianza se sustenta a su vez en la conciencia moral, y el filósofo francés la define como “*la seguridad de ser uno mismo agente y paciente*”.⁵⁵ Esta seguridad permanece como último recurso a toda sospecha, que aunque siempre en cierta forma sea recibida de otro permanece fundamentalmente como una atestación de sí, como un poder ser.⁵⁶

⁵⁴ Cfr. *Ibidem*, pp. XXX - XXXI.

⁵⁵ Cfr. *Ibidem*. p. XXXVI.

⁵⁶ Cfr. *ibidem*, p. XXXVI.

*3.5.4.- LA ATESTACIÓN: ENTRE LA CERTEZA DE
DESCARTES Y LA SOSPECHA DE NIETZSCHE; Y ENTRE LA
CONFIANZA Y LA SOSPECHA:*

Por un lado, Ricoeur ubica la verdad como atestación entre la certeza de Descartes, en su cogito, y la vaciedad de la sospecha de Nietzsche. La certeza de Descartes se encuentra a través de la duda metódica, que apunta a lo indudable, hallando en el cogito su punto de partida. Esta certeza al ser racional, que conlleva una idealización matemática, es en sí misma, una certeza, que pretende no ser una simple creencia, sino que pretende el saber entendido como conocimiento indudable, mas este no es el rasgo del cogito cartesiano que interesa a Paúl Ricoeur, sino a mi parecer el hecho de que la conciencia cartesiana parte de la certeza del cogito y del yo, y la atestación atesta sobre el propio ser que la enuncia, en otros términos, el atestar parte de un testimonio del “sí mismo” al igual que el “yo pienso” cartesiano propio de la certeza del cogito; la atestación media entre la sospecha de Nietzsche y la certeza de Descartes porque desmitifica lo inauténtico para contactar auténticamente con el testimonio del sí mismo; y en esta autenticidad se juega el etos del individuo, su necesidad y su convicción. Nietzsche mostró que el cogito también suscitaba dudas porque era múltiple y como tal era también algo mediado de lo cual no se podría tener certeza, pero tal descubrimiento de Nietzsche no nos lleva a nada, sino que nos deja

en suspenso; en cambio la propuesta de Descartes es irrealizable; por esta razón Ricoeur propone la atestación como una mediación entre ambas propuestas, que sin embargo no es separable del ejercicio de la sospecha.

Por otro lado, para Ricoeur, en el libro “Lectura del tiempo pasado”, la verdad oscila entre la confianza y la sospecha, la confianza es la confianza en el testimonio, la buena fe en el mismo, porque no podemos comprender el testimonio sin dejarlo hablar por sí, a mi forma de ver, es como lo que Gadamer concibe como verdad Poética; la verdad del poema para Gadamer es verdad por sentido, es verdad entendida como Τα αληθεια, comprendida como franqueza, sinceridad, falta de disimulo, al decir lo que se quiere decir, siguiendo por este camino, una cosa dice aquello que quiere decir cuando se muestra tal y como es, en otras palabras, verdadero es aquello que se muestra como es. Así un amigo sincero se muestra tal y como es, entonces es un amigo desoculto y por lo mismo un amigo verdadero. De la misma forma un testimonio fiel, muestra franqueza.⁵⁷

La verdad poética en Gadamer en cierto sentido es semejante mas no equivalente a la dimensión de la confianza de la verdad de la historia de Paúl Ricoeur; está confianza muestra que la historia es una declaración, una mediación entre la promesa de buena fe y la proclamación que instituye la ley; que vienen siendo “en sí” una recolección del sentido.⁵⁸

⁵⁷ Cfr. Gadamer, *estética y hermenéutica*, ed. tecnos, Madrid, 2001. pp. 113-115.

⁵⁸ Cfr. *Ibidem*. p. 117.

La diferencia estribaría en que la poesía no tiene necesariamente una pretensión de referencia hacia el pasado, y en cambio la memoria y la historia sí.

Ricoeur nos muestra dos formas de concebir la hermenéutica, la primera como recolección de sentido: tanto la confianza como la certeza responden a esta primera forma. La segunda forma de concebir la hermenéutica es la sospecha, en donde la verdad se descifra, se interpreta y se manifiesta sólo a través de la desmitificación, revelamiento o denuncia de la conciencia falsa, para finalmente mostrar lo que está detrás de ella de modo inconsciente y oculto, ya sea en Nietzsche como una voluntad de poder, en Marx como el ser social o en Freud como un psiquismo inconsciente. La verdad se halla aquí oculta entre máscaras expresadas, que al mostrarse se denuncian así mismas como falsas, porque su fuerza está en su ocultación. Así lo vemos en la genealogía de la moral de Nietzsche, en la teoría de las ideologías de Marx y en la teoría de los ideales o ilusiones en el sentido de Freud. En el ejercicio de la sospecha lo mediato guiado por el principio de realidad va sustituyendo a lo inmediato; según nuestro autor “el principio de realidad” es el encuentro con la realidad desnuda, con la misma necesidad o el *anake* (ἀνακῆ)^{59 60}. Pero los mejores

⁵⁹ Cfr. Paúl Ricoeur. “Freud: Una Interpretación de la cultura”. pp. 32-35.

⁶⁰ Este término se divide en dos raíces “ana” (ἀνα) y “ké o kén” (κεῖό κεῖν), “ana” significa: Arriba, sobre, encima, ir. (Pabón S, José M., *Op. Cit.*, p. 37) y “ké o kén” es sinónimo de la partícula \square v. (Pabón S, José M., *Op. Cit.*, p. 340) la cual significa: “Así sobre todo en”. (Pabón S, José M., *Op. Cit.*, p. 36).

ejemplos de la atestación, la confianza y la sospecha, se encuentran a mi parecer en el propio uso que Ricoeur hace de los términos. En ocasiones, antes de definir verdad como atestación ya empieza a usar desde su obra “Historia y Verdad”, *talatestigua.....que.....*, como queriendo decir, *tal.....nos da testimonio de.....*, ...nos muestra que....;⁶¹ En “Tiempo y Narración” usa ocasionalmente el verbo atestar y la noción de atestación pero no la define, sino que la utiliza para decir: la atestación de “X” nos muestra “Y” como cuando nos habla sobre la atestación de la alteridad que proviene de la flexibilidad del lenguaje sobre sí mismo es una noción que retoma en “Sí mismo como otro”, pero que define y convierte en uno de los ejes medulares de esta obra.⁶² En el ensayo “Lectura del tiempo pasado”, cuando utiliza el *sospecho que* para criticar algo a algún autor, como por ejemplo a Heidegger, es siempre un sospechar que muestra aquello que el discurso del otro oculta; como queriendo decir, *está posición nos oculta que.....*, *no nos dice que*, lo que aquí atestigua no es la recolección del sentido, sino la mostración o evidencia de la falta que se enraiza en

Uniando las dos raíces el término significará “por encima de todo”, lo cual nos hace intuir un principio metafísico más allá de todas las cosas.

⁶¹ Vid. Paúl Ricoeur. *Historia y Verdad*. Ed.- Encuentro. Madrid 1990.

⁶² Cfr.- Ricoeur, tiempo y Narración 1, ed. Siglo XXI, 1998, p. 149.

evidenciar que algo está ausente y oculto, este evidenciar es mostración, es aletheia (αλθθεια).⁶³

¿Cuál es el criterio de verdad? A mi parecer el cotejar los testimonios entre sí, como un ir y venir entre la recuperación del sentido y el desenmascaramiento de lo oculto, para configurar y reconfigurar el relato histórico. Este cotejar parte de la experiencia, de las vivencias propias del historiador, como bien lo muestra San Agustín.⁶⁴

3.5.5.- LA ATESTACIÓN Y LA FRÓNESIS; Y LA DIALÉCTICA ENTRE IDENTIDAD Y ALTERIDAD.

En que la verdad sea recibida desde lo otro, la hace una verdad que se configura a partir de un proceso de mediaciones que va configurando el propio proceso de interpretación y que tiene como destino final la autocomprensión. En Ricoeur no existe la inmediatez ni siquiera de sí mismo, porque éste también es una construcción y un proyecto.

⁶³ *Verdad*, veracidad, sinceridad; *realidad*. Pabón S. José M., *diccionario Manual de Griego - Español "Vox"*, México, Bliblograf, p. 25.

⁶⁴ Cfr.-San Agustín, las Confesiones. Ed. Porrúa. S.A. 1991, libro 10, cap. VIII, p 159.

La otredad por esta razón es el lugar a partir del cual tenemos testimonio de nosotros mismos, y por lo mismo es lo que permite autocomprendernos.

En el capítulo siete de “Sí mismo como otro” Ricoeur nos afirma citando a Taylor⁶⁵ que el ser humano es ser intérprete; en el plano ético, la interpretación se convierte en la estima de sí, porque la estima de sí sigue el destino de la propia interpretación; esto da lugar al conflicto de las interpretaciones en el ejercicio del juicio práctico. La verdad se da a la par de la adecuación entre nuestros ideales de vida y nuestras decisiones, también vitales; la adecuación de la autointerpretación del sí, compete a un ejercicio de juicio que puede en el límite dotarse ante los ojos de los demás de la pausabilidad, aunque a los ojos del agente su propia convicción linde con el tipo de evidencia de la experiencia que se va constituyendo a partir de la fronesis, es por ello, que en el Libro sexto de la “Ética Nicomaquea” Aristóteles compara a la phrónesis con la aisthesis.⁶⁶ Esta evidencia de la experiencia es la nueva figura de la atestación; cuando la certeza de ser el autor de su propio discurso y de sus propios actos se hace convicción de juzgar bien y de obrar bien en

⁶⁵ Vid.- Taylor, philosophical Papers, 2 vols. Cambridge, Cambridge University Press, 1985, t. I, human Agency and Language, cap. II, p.45.

⁶⁶ Supra. Ver Nota “**¡Error! Marcador no definido.**” en la página **¡Error!** **Marcador no definido.** de este mismo trabajo.

una aproximación momentánea y provisional del vivir bien.⁶⁷ Posteriormente en el mismo capítulo Ricoeur aborda a la *similitud* como una parte esencial y vinculante de la relación entre el sí mismo y el otro; la similitud es el fruto del intercambio entre la estima de sí y la solicitud por el otro; lo que significa que no puedo estimarme a mí mismo sin estimar al otro como a mí mismo. La equivalencia entre el «tú también» y el «como a mí mismo» descansa en la confianza que podemos considerar como la extensión de la atestación del sí mismo. En donde la estima del otro como sí mismo sería equivalente a la estima de sí como otro.⁶⁸ La pertinencia de la introducción de la *phrónesis* como elemento constitutivo de la verdad es algo que quiebra la rigidez de un camino paso a paso, como el ideal de la ciencia positiva, Gadamer se da cuenta de esto en el apartado “la actualidad hermenéutica de Aristóteles” De su Libro *Verdad y Método*.⁶⁹

Otra forma de verdad en Ricoeur la encontramos en lo que él llama institución; Ricoeur nos dice que la institución es:“....la estructura del **vivir-juntos** en una comunidad histórica — pueblo, nación, religión, etc.—.....La institución se caracteriza por las costumbres comunes y no por las reglas coaccionantes.” Una de las funciones de la

⁶⁷ Cfr. Paúl Ricoeur, *sí mismo como otro*. México: Siglo XXI, 1996, pp.185–186.

⁶⁸ Cfr.- Ibidem. pp. 201 – 202.

⁶⁹ Vid.- Gadamer, *verdad y Método I*, ed. Sígueme, salamanca 1993, col Hermeneia 7. pp. 383 – 396.

institución para nuestro autor es la distribución, en tanto que las instituciones regulan el reparto de las funciones, tareas, de ventajas e inconvenientes entre los miembros de la sociedad. La institución como regla de distribución sólo existe en cuanto que los individuos toman parte de ella; este “Tomar parte” desde mi punto de vista nos conecta con la idea de Heidegger de verdad-ontológica, porque al igual que una cultura sólo existe en tanto que es expresada la institución sólo puede existir a través del reconocimiento de los propios individuos que participan de ella y que por consiguiente la expresan; la institución es el lugar de encuentro con los otros que sí, de forma análoga a como lo es la figura del templo en Heidegger presente en la obra: “ el origen de la obra de arte”. En este sentido su ser es histórico, se funda en sentido triádico Heideggeriano, se conforma a través de la historia, de manera análoga a lo que para Gadamer es la Tradición, en tanto que la esencia de ésta consiste en el transmitirse y retransmitirse a través de la historia. Por otro lado podemos decir que la institución conlleva una verdad pragmática en el sentido anteriormente mencionado de Wonfilio Trejo, en tanto que la institución según nuestro autor pertenece al objetivo ético tomado según toda su amplitud; en tanto que integra los componentes individuales, interpersonales y de la sociedad; en este sentido la institución es verdadera en tanto que cumple con su función e integra y media entre los tres componentes mencionados. Concluyendo, la Institución conlleva una Verdad ontológica pragmática, en tanto que su función pragmática sólo puede realizarse en función del reconocimiento de la

misma.⁷⁰ Este reconocimiento de la función podría considerarse como una extensión de la atestación del individuo a la atestación de una institución, en la autointerpretación del sí mismo y de la interrelación a través de la similitud, porque al igual que éstas la institución conlleva un reconocimiento, y éste se extiende abarcando a ambas en tanto que integra los tres componentes anteriormente mencionados.⁷¹

Ricoeur concibe la atestación en la obra “Sí mismo como otro” en tres planos, el primero es el epistemológico que trata en el prólogo, al cual ya nos hemos referido anteriormente, el segundo, como ya vimos, es el ético que trata en el capítulo siete, y el tercero es el ontológico que trata en el estudio diez de esta obra; la atestación en este décimo estudio se muestra como un acontecimiento, como un ser efectivo que aunque sólo se puede dar a partir del otro en su alteridad, es primeramente como ya hemos dicho, una atestación de sí mismo, en donde se muestra que eso “otro” es constitutivo de “sí mismo”; la atestación es la seguridad de existir según el modo de la ipseidad; podemos decir lo que muestra la atestación es que sólo conozco al otro a través de mí y que sólo me conozco a mí mismo a través del otro. La forma en que podemos ver la relación entre los planos epistemológico y ontológico es que “mi testimonio de lo que soy en el aspecto ontológico es reflejo de lo que creo que soy en el aspecto fenomenológico y por lo mismo

⁷⁰ Subra, ver página 100. (De este mismo trabajo.)

⁷¹ Cfr.- Ricoeur, Ops. Cit. pp. 203 – 210.

epistemológico”. La atestación es siempre atestación de “poder ser”, el cual abre un horizonte de posibilidades, previo a un "querer ser" que mostraría un aspecto voluntario e involuntario; esta atestación se da a través de la alteridad entendida como el absoluto involuntario o la pasividad total⁷² que presenta el lado fenomenológico de la alteridad; la alteridad unida a la ipseidad se atestigua sólo en experiencias inconexas, según una diversidad de focos de alteridad; la conciencia proyecta después sobre todas las experiencias de pasividad colocadas ante ella su fuerza de atestación en la medida en que la conciencia es también de extremo a extremo atestación.⁷³

En el capítulo diez de *Sí mismo como otro*, nuestro autor afirma que la alteridad se da a través de tres planos de alteridad: el primer plano es el de la carne, el segundo el del otro y el tercero el de la conciencia. La carne es en esta obra la inmediatez, — y no el yo alienado, la flor del mal y la fuente del deseo como se entendía en la obra *Finitud y culpabilidad* — la carne es algo que precede a lo voluntario e involuntario en cuanto refiere a un “puedo”, es el lugar de todas las síntesis pasivas sobre las que se edifican las síntesis

⁷² La pasividad no es comprendida aquí como inmovilidad sino como un padecer, opuesto al actuar efectivo de un agente. Podemos recordar aquí el reposar heideggeriano. Supra, ver paginas **¡Error! Marcador no definido.** y **¡Error! Marcador no definido..** (de este mismo trabajo)

⁷³ Cfr. *ibidem*, pp.328 - 353.

activas, es el origen de toda alteración de lo propio y el soporte de una alteridad propia del ser de la ipseidad; la carne no está en ninguna parte como especialidad objetiva porque su ser es la inmediatez, por esta razón cuando se mundaniza la carne se hace cuerpo y empieza a ser un cuerpo entre los otros cuerpos, y esto sólo sucede en tanto que soy “yo mismo” un cuerpo ante los demás, la carne muestra este “*ser yecto*” y como diría Heidegger un ser arrojado allí, un ek-sistente⁷⁴, un Da-sein.⁷⁵

Lo otro, para nuestro autor, no es sólo la contrapartida de lo mismo sino que pertenece a la constitución íntima de su sentido; lo otro afecta en múltiples maneras la comprensión del sí por sí. La autodesignación de un agente de la acción ha parecido

⁷⁴ Existente es una palabra que tiene su raíz en el verbo existir, el cual se divide en dos raíces: por un lado “ex” viene del indoeuropeo “eks” (variante de eghs) y significa: hacia fuera, fuera de; y sistere: colocar, erigir, poner, establecer// detenerse en un lugar // hallarse. Sistere se enraiza en otro término de origen indoeuropeo: “sist”: “colocar, poner” de “st”, de “sta” –que significa estar de pie, estar inmóvil; así lo existente significa lo que es colocado hacia fuera, lo arrojado ahí. (Breve diccionario etimológico de la lengua española, guido Gómez de silva, fondo de Cultura Económica & Colegio de México, México, 2001. pp. 86, 287,289.)

⁷⁵ Cfr. *Ibidem*. pp.354 - 364.

inseparable de la adscripción por el otro que me designa, como el autor de mis acciones en donde ese otro me adscribe en segunda persona y me designa, por esta razón la afección del sí por el otro distinto de sí es el soporte de este intercambio entre personas gramaticales. La afección del sí por el otro distinto de sí se encuentra en la recepción de las obras de ficción como una constitución imaginaria y simbólica de los intercambios afectivos entre palabra y acción; de esta forma el ser afectado según el modo de la ficción se incorpora al ser afectado según el modo real. En la relación con el otro existe una relación reversible en donde la alteridad se manifiesta como la afección del ipse por el otro distinto de sí; lo otro es un sujeto de pensamiento y la presuposición del otro se contiene en la esfera de lo propio; es decir, el otro me ayuda a agruparme, a fortalecerme, a mantenerme en mi identidad y por lo tanto a atestarme; las intencionalidades del otro en cuanto extraño y distinto de mí sobrepasan la esfera de lo propio, sin embargo se enraizan; pero el otro no está condenado a ser un extraño, se convierte en mi semejante a través de lo que nuestro autor llama el apareamiento carne con carne, en donde mi carne forma pareja con otra carne en forma analogizadora, y tiene por sede el cuerpo del otro percibido ahí, a todo esto Hegel llama presentación, en esta presentación se da una similitud y una disimetría, en el sentido correspondiente de ego y alter ego. El otro al convertirse en mi semejante es alguien como “yo”, que dice “yo” y como “yo” el “otro” piensa, actúa, goza y sufre. En esta

translación analógica del mí al otro se cruza pero no se anula con el movimiento del otro hacia a mí aunque lo presuponga.⁷⁶

La identidad de lo mismo se opone a la alteridad de lo otro, pero alteridad conforma en parte la ipseidad; la relación entre la apertura del mismo hacia el otro y la interiorización de la voz del otro en lo mismo se encuentra mediatizada por el lenguaje en una comunicación dialógica; el sí es el hecho mismo de exponerse, en este sentido la verdad está en la exposición del sí en donde la multiplicidad de la otredad está unida por la fuerza de la conciencia, en esta atestación existen dos momentos complementarios del mismo hacia el otro y del otro hacia el mismo, y esto se refleja en la relación correlativa y codependiente entre la atestación del sí y la conminación del otro, en el sentido de que el otro en cuanto me conmina me hace responsable, porque la conminación es el presentarse de la llamada del otro, en donde la responsabilidad nace de la interpelación del otro; el que el otro cuente conmigo es condición de posibilidad para el mantenimiento de mi palabra. Si observamos, por un lado, la permanencia está dada desde el lenguaje en cuanto que la existencia de éste es condición de posibilidad de la comunicación y relación con el otro, por el otro, el orden que condiciona la verdad se hace patente en el lenguaje como el lugar en donde se manifiesta la estructura del proceso comunicativo.⁷⁷

⁷⁶ Cfr. *ibidem*. pp.365 - 373.

⁷⁷ Cfr. *ibidem*. pp.374 - 379.

La conciencia es en sí misma ya una atestación, en donde se da una dialéctica entre ipseidad y alteridad interiorizada y es inseparable del ejercicio de la sospecha. La verdad en Paúl Ricoeur se mantiene como un punto medio entre las polaridades extremas de la certeza y la mera opinión; en un punto medio entre la multiplicidad del sentido y la unidad del mismo. La atestación como hemos visto da cuenta de un poder ser; en la atestación se entremezcla el ser verdadero con el ser falso de forma similar a la noción de verdad heideggeriana que conlleva la no verdad a través del doble encubrimiento de la negación y la simulación;⁷⁸ la sospecha, para el pensador francés, descansa en el supuesto del excedente de sentido que la idea de la conciencia parece sobreponer al concepto principal de ética en tanto deseo de vivir bien, con obligación y convicción; la conciencia es el lugar en que todas las ilusiones sobre sí mismo se mezclan íntimamente con la veracidad de la atestación. Aquí la alteridad se vincula con la emergencia de la ipseidad bajo el impulso de la conciencia de sí, que se hace capaz de retomarse en el anonimato del “se”, del “uno”. La alteridad de la conciencia está representada como “la voz de la conciencia” que se define como las interpretaciones moralizadoras que encubren su fuerza descubridora; la sospecha en la conciencia se muestra benéfica para recuperar la voz descubridora de la metáfora de la voz. Esta sospecha se manifiesta como el descubrimiento de la parcialidad de la propia

⁷⁸ Supra, ver la páginas **¡Error! Marcador no definido.** y siguientes. (De este mismo trabajo.)

conciencia frente a la alteridad del otro interiorizada en la voz de la conciencia, o en la propia moralidad.⁷⁹

La conciencia no dice nada, sólo una llamada silenciosa se manifiesta, el que llama no es otro que el *dasein* mismo; la llamada viene de mí y sin embargo me sobrepasa; la conciencia se inscribe en una dialéctica de lo mismo y lo otro, en donde el otro está interiorizado como voz; escuchar la voz de la conciencia, es ser conminado por el otro, por la voz del otro en el sentido del otro. Lo trágico de la acción en la conciencia es que siempre se decide en soledad, en donde la convicción es el juicio moral en situación; la conminación llama a nuestro ser ético en la conciencia de la otredad interiorizada; en la conciencia se da una unidad profunda e íntima entre atestación de sí y conminación venida del otro. En esta dialéctica de lo mismo y lo otro en la conciencia, se muestra que el otro mantiene siempre un estatuto de equivocidad y una parte de alteridad inaccesible, pero también que la propia conciencia es irreducible a la del otro; esto no es un aspecto negativo sino al contrario, en tanto que el otro tiene algo como misterio que se muestra como valioso en sí y por sí mismo.⁸⁰ La alteridad u otredad, tanto de sí mismo como del otro, es un misterio frente al cual el ser humano puede vivir rodeado de sus propios fantasmas que lo rodean y le producen un falso sentimiento de ilusión ingenua o en su caso contrario de

⁷⁹ Cfr. *ibidem*.374- 383.

⁸⁰ Cfr. *ibidem*. pp.384- 397.

paranoia frente a ese otro, que siempre permanecerá algo oculto en su alteridad⁸¹, y que, por lo tanto, nunca llegaremos a comprender por completo, por eso nuestro primer error sería creer que lo comprendemos por completo, que es predecible, y que nuestra razón es la única forma de concebir la realidad, porque si así fuera, toda comprensión de la otredad podría ser cancelada como otredad al ser posible reducirla a la propia razón, y con esto se anularía parte del valor del otro como otro en su asombroso misterio que nos produce un terrible vértigo y a su vez una profunda fascinación.

La otredad es un misterio donde no se puede tener objetividad de lo que siente y vive el otro más que cuando el otro da testimonio de sí mismo; uno busca al otro como también se busca a sí mismo, uno huye del otro como también huye de sí mismo.... Lo difícil en los conflictos y la violencia del ser humano es dejar de autojustificarnos⁸² sin reconocer nuestras culpas y nuestra responsabilidad, al proyectar a los otros la culpa de nuestros propios males y miedos huyendo de nosotros mismos sin asumir nuestra propia

⁸¹ Aunque es imposible tener una representación pura y fiel de la otredad, y por lo mismo siempre habrá la posibilidad de fantasmas y paranoias, pero se puede tratar de evitarlas en medida de lo posible.

⁸² Es imposible dejar de auto justificarse, es parte de la condición humana, pero uno puede auto justificarse asumiendo la responsabilidad y la conciencia de culpa frente a la falta cometida.

culpa; o al generar un ser en el más allá para cubrir nuestros propios vacíos, sin asumir nuestra existencia en este mundo, y no para confrontarnos a nosotros mismos. Si la otredad es un misterio entonces se debe partir del reconocimiento como una forma de llegar a un acuerdo con el otro que me habita y el otro que es como sí mismo, pero sin proponer lo universal a priori, sino como propone Ricoeur, como una promesa o un lugar al que esperamos llegar a través del diálogo continuo con la otredad que se nos opone, y con la cual nunca terminaremos de resolvernos, porque pretender un fin es pretender que “la otredad” es reductible a la propia razón.

La reflexión sobre la experiencia de la oscuridad y del misterio, es necesaria para toda ética y moral, porque éstas inspiran al arte, y al espíritu humano a buscarse a sí mismo en un autoconocimiento de sí mismo a través de la sombra que nos habita, además, en tanto experiencias reconfiguran la phrónesis y el actuar humano.

Michele Federico Sciacca cuando habla del ser humano afirma que “el existente se siente en el espíritu y en el cuerpo, «este» espíritu en este «cuerpo» es una atestación, es sentirse a sí mismo, pero al mismo tiempo sentir también otras presencias: como un mundo existente de cosas vivientes. El existente ocupa su lugar de viviente en un mundo de vivientes. Por otro lado, para el filósofo italiano: “El existente es esa tensión, es la «intención» de conocerse y de conocer, es decir, empeñar todas las posibilidades y la potencia de su voluntad para penetrarse y penetrar”. Parafraseando al filósofo italiano, el acto de sentirse se posee inmediatamente y está como poseído por su mismo poseerse; pero este acto también requiere inteligirse esto es «leer dentro», y a «recogerse» que es también

sentir, «tocar» con la mente la integridad de su existir, en síntesis el existente posee esta conciencia, en concreto conoce su ser como ser que es, siente, piensa, quiere. Es la primera atestación que se presenta, es testimoniarse a sí mismo, la atestación de sí según Sciacca. No testimoniarse es la ruptura con el ser, la infidelidad originaria, la falsificación radical de sí y de todo: El existente se vuelve un desconocido, nadie, un disfraz que todo disfraza. El desconocimiento de sí es la pérdida natural del intento...no se atesta, no da testimonio de sí mismo y por lo mismo no sabe de sí mismo ni de los demás. El existente está llamado por su ser genuino, sincero, a vivir siempre en la concretes de su auténtica existencia, por lo mismo, la atestación debe ser palabra de verdad y no la falsía de sí mismo; dar testimonio de sí mismo es profesar el propio ser y al mismo tiempo confesar las veces que no se ha hecho. En el atestiguar a sí mismo le cuesta la pérdida de las ventajas que surgirían de la renuncia parcial o total de su ser; no hay hombre que no deje de atestiguar, de traicionarse, y de ocultarse ante sí mismo; la verdadera batalla del hombre es la lucha contra sí mismo, la lucha por la sinceridad, que se da durante toda su vida.⁸³

Si comprendemos a Sciacca, atestiguar es dar cuenta de sí mismo antes que todo, frente a sí mismo y si asumimos el compromiso de esto, entonces no hay atestación completa de sí mismo en el desconocimiento de la profunda oscuridad que nos habita. Pero si uno huye de los otros como huye de sí mismo, entonces al no querer escuchar la voz del

⁸³ Michele Federico Sciacca, “El Hombre, este desequilibrado”. Ed.- Luis Miracle, Barcelona, 1958. Col.- Biblioteca Filosófica. pp. 43 – 47.

otro también estamos ocultándonos esa oscuridad de nosotros mismos que se nos revela cuando ese otro nos habla. Si no hay disposición de escuchar al otro y de escucharse a sí mismo entonces la oscuridad y los conflictos se esconden en busca de la aparente y decadente seguridad del hombre común, o más bien, del hombre totalmente cuerdo, de tal manera que no se tiene una atestación fiel de sí mismo ni del otro. Por lo mismo, en el desconocimiento del otro, también se da el desconocimiento de sí mismo, y por lo mismo una idea equivocada tanto del otro como de sí mismo.⁸⁴

⁸⁴ Desde mi parecer: La locura es a veces un síntoma de búsqueda, del rompimiento del eterno retorno en que se halla el hombre común que vive perdido creyendo que se encuentra en lo estable y lo seguro de los moldes preestablecidos. Pero el verdadero encuentro se genera en la búsqueda a través de la creación, en el rompimiento de las ataduras de los moldes,...¿Cómo saber si los moldes van con uno si no se les ha cuestionado? ... Uno debe ser su propio legislador, debe creer en sí mismo ante todo, porque si no ¿Cómo ser creador? ... Para los demás uno será soberbio y loco, exagerado y extremo... Pero lo único que muestra esto, es el círculo del eterno retorno en que viven perdidos. El verdadero encuentro nunca es total, nunca es certeza, sino que se va dando en una espiral; es una exploración que nunca termina. No se está atado a las necesidades del hombre común, sino a lo que se eligió ser, a entregar el alma a eso que se ha

Gadamer dice que el que alguien diga algo a otro requiere la disposición de ese otro para dejarse decir algo por ese alguien; porque sólo así la palabra se convierte en vinculante, es decir, en vinculo con el otro; esta vinculación permea la posibilidad de la conversación que descansa sobre el juego de arrojarse mutuamente preguntas y respuestas conformando así el carácter hermenéutico del hablar. A través del dialogo con el otro, transponemos nuestro propio saber y aspiraciones a un horizonte mas amplio y rico. Por lo tanto hablar es siempre hablar con otro; y si el otro no quiere escuchar ya no tiene sentido hablar, porque entonces uno estará oculto como un desconocido para ese otro. En este sentido para comprenderse y atestarse a sí mismo y para comprender el testimonio del otro

exigido ser — sea Filosofía, ciencia, arte, enseñanza, humanidad u otra cosa— desde lo profundo de la voluntad misma... Ahí se encuentra el orgasmo, el éxtasis vital; podrán importar otras cosas, pero en el instante de la creación todo lo demás se olvida y se es uno con lo que se hace. Es un acto de valor, de saltar a un precipicio a través de creer en sí mismo. (Escrito mío, a partir del dialogo con mis amigas Dolores Lavarrios Tellez (Cuentista (Mtr. Letras Hispánicas), nieves Delfín Madariaga (Artista Plástica del Jardín del arte San Ángel)). (El dialogo que dio por resultado este escrito mostró tal dinamismo que no sé hasta donde hablo yo y hasta donde mis amigas; a mi parecer, como casi todas las platicas o diálogos interesantes, donde cada elemento aporta algo y reflexiona retomando lo dicho por el otro de tal forma que el resultado final es producto de todos los participantes.)

de “sí mismo” se necesita una forma de apertura y autenticidad ante sí mismo y ante el otro; en donde sólo se puede ser auténtico con “sí mismo” a partir de la autenticidad con el otro, y sólo se puede ser auténtico con el otro a partir de la autenticidad consigo mismo.

**3.5.7 VERDAD Y TEMPORALIDAD. (ENTRE LA
MEMORIA, LA HISTORIA Y EL OLVIDO.)**

La verdad y el tiempo están ligados a la constitución de un sentido narrativo, todo sentido narrativo conlleva un antes y un después, por esta vertiente, la memoria conlleva el recordar el futuro pasado. A través de la memoria nos identificamos a nosotros mismos y se identifica a sí misma una institución.

Los tiempos verbales — pasado, presente y futuro — no están escindidos para Ricoeur, sino que están coimplicados e imbricados entre sí, en una dialéctica tripartita. Por ello afirma: *“Si hemos de aprender sobre el futuro es al precio de escribir el pasado y, entonces, inventar no es mero acopio de ocurrencias sino el venir a dar en algo. Es dicha aportación esta creación de la memoria que co(i)mplica a la responsabilidad de*

recordar”;⁸⁵ ¿Pero cómo se da esta coimplicación y complicación entre el pasado y el futuro? Un concepto clave para entender esto es el concepto de deuda⁸⁶, el cual retoma, por cierto de Heidegger; la deuda nos “da” (“venir a dar”, nos viene a dar) una carga, una responsabilidad para con el pasado, la necesidad y la obligación de que el pasado sea dicho, expresado una y otra vez. El pasado como creación de la memoria conlleva el recordar, pero para recordar — es necesario como bien lo muestra San Agustín — el olvidar⁸⁷, este

⁸⁵ Paúl Ricoeur, “La lectura del Tiempo Pasado: memoria y olvido”. Ed. Arrecife, 1999, Madrid. P 9.

⁸⁶ ¿Qué hay detrás de la deuda? La duda surge, a mi parecer, por un compromiso incumplido, este compromiso responde a un deber ser con el que no se cumplió, ¿pero en donde se enraizan los compromisos? Los compromisos, como su nombre lo muestra, (com-prometer) se enraizan en la(s) promesa(s). Cuando la palabra, — como la palabra de la historia, de la poesía, y como la palabra sagrada— funda y promete, entonces compromete, y el compromiso cuando no se cumple adeuda, tanto la deuda como el compromiso son carga, pero la deuda es más carga aún, por llevar tras de sí la paga por el compromiso incumplido.

⁸⁷ Vid.- San Agustín, las Confesiones. Ed. Porrúa. S.A. 1991, libro 10, cap. VIII, pp. 163 - 166.

olvidar se inscribe necesariamente en la reconstitución del sentido, en la refiguración que hermana al interior de la tarea de la memoria, a la interpretación y a la imaginación.⁸⁸ Pero, el olvidar no conlleva sólo un sentido positivo, sino también un sentido negativo en tanto que el olvido es producto del tiempo destructor, ese tiempo que nos hace perder la memoria. Existe paradójicamente memoria del olvido porque si no fuera así no recordaríamos el hecho de haber olvidado, esta memoria permite luchar contra el olvido y recobrar algunas migajas de las garras del tiempo destructor.⁸⁹

La ontología de la memoria, por un lado la vincula tanto al pasado como al presente, y por el otro la hace cumplir la función de mediación entre el pasado y el presente. La memoria, se puede comprender desde tres concepciones de huella: la primera como un “estar afectado por”, una impresión⁹⁰ dejada por la vivencia y el pathos del

⁸⁸ Cfr.- Paúl Ricoeur, Op. Cit. p. 9.

⁸⁹ Cfr.- Paúl Ricoeur, “La Memoria, la Historia y el olvido”. Ed. Trota, 2003, Madrid.
p. 51.

⁹⁰ No entendemos impresión como algo meramente físico, sino más bien como: “Un estar afectador por...” propio del “dasein”, del “ser ahí.”

acontecimiento, aunque fenoménicamente la huella es una señal y mueve a actuar⁹¹, este actuar no debe reducirse a un movimiento interno, como el pensar,⁹² le hace falta ser expresado para ser testimonio, esto nos perfila a la segunda noción del huella, como lo escrito en un soporte material, que al ser archivada se vuelve parte de la historia, lo que le posibilita volver a ser expresada convirtiéndose en historia viva y no ser atrapada por las garras del olvido y finalmente devorada por este mismo. Por esta razón, la memoria requiere ser dicha en el relato, requiere ser historia para objetivarse en el presente. Una tercera concepción de huella es la neuronal.⁹³ Siendo así podemos comprender la memoria como el lugar donde residen las huellas, pero esta definición dista aún mucho de lo que es la memoria, primeramente debemos ver que la memoria no es una simple recolección de huellas, sino un tejido, un encadenamiento.

¿Qué es propio de la memoria? Respondiendo a lo anterior señalamos su referencia y pretensión de fidelidad al pasado, en cambio la imaginación se enraiza en el paradigma de lo irreal, y de lo que nuestro autor llama lo “no posicional”; en la memoria se

⁹¹ Supra, nota 26, página 101. (en este mismo trabajo)

⁹² Supra, nota 27, página 101. (en este mismo trabajo).

⁹³ Cfr.- Paúl Ricoeur, Op. Cit. pp. 31 – 33.

configura el sentido, el orden porque muestra un estado de cosas, nuestra percepción y conocimiento del tiempo en la medida de sus intervalos; la memoria se configura a partir de las impresiones que suceden y pasan en su transcurrir, el cual es una continuidad de retenciones en un presente que cambia sin cesar. El hábito va marcando una reflexividad, configurando una destreza que opera silenciosamente en la cotidianidad, sin que tengamos plena conciencia de ella.⁹⁴

En Heidegger la temporalidad es el “fuera de sí” originario en y para sí mismo. Este “fuera de sí” se enraiza en concepto griego de “ἐκστασις”⁹⁵; en este sentido el tiempo es la unidad negativa del “ser fuera de sí”, es una abstracción ideal, por ser el ser que

⁹⁴ Cfr.- Ibidem. pp. 37, 45, 55, 59.

⁹⁵ “ἐκστασις”, significa: suspensión, estupor; transporte, arrobamiento, éxtasis; extravío, locura// Enajenación, éxtasis. Viene del griego, “Ek”, separación, partida, exclusión; y del griego “stasis”: acción de poner en pie, dirigir, levantar. (Pabón S. José M., *diccionario Manual de Griego - Español “Vox”*, México, Bliblograf, p. 190. & *Diccionario Griego Español*, Ramón Sopena, Barcelona, España, 1999. pp. 423, 440, 1267. *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, Guido Gómez de Silva, Fondo de Cultura Económica & Colegio de México, México, 2001. p.292.)

siendo, no es; el ser es “ahora”, pero en tanto ahora “ahora” mismo ya no es o “ahora” mismo aún no es, puede también tomarse como un no ser; el tiempo se comprende primariamente por el ahora, que se encuentra delante de la pura intuición.⁹⁶

Para San Agustín el presente se dispersa en tres direcciones, que corresponden cada una a una dimensión temporal. Primero el presente del pasado que es la memoria, en segundo lugar el presente del presente que es la visión, y por último, el presente del futuro que son las expectativas; tanto el pasado como el futuro, en este sentido son presencias de lo ausente.⁹⁷

Para Paúl Ricoeur, al igual que en San Agustín y Heidegger, las tres dimensiones tienen la misma legitimidad, y la temporalidad es el fruto de una dialéctica, producto del

⁹⁶ Martín Heidegger, “*Ser y Tiempo*”. Ed. Fondo de Cultura Económica. 1944. pp. 463-464.

⁹⁷ Cfr. Paúl Ricoeur, “La lectura del Tiempo Pasado: memoria y olvido”. Ed. Arrecife, 1999, Madrid. p 85.

estricto equilibrio entre las tres. Por otro lado el “poder de ser total”⁹⁸ auténtico del dasein y de la temporalidad como sentido ontológico de la cura. La cura no es el mero proyecto, porque un proyecto tiene necesariamente una meta, la cura es, más bien, un cuidado o un cultivo de sí mismo; aunque en Heidegger parece que toma primacía el futuro en el “ser para la muerte” como “resolución precursora” enfrentada a su poder ineluctable que constituye el sentido originario del ser total auténtico del Dasein, “ser ahí”, “curándose de”, del “ser con”.⁹⁹ La noción de cura no conlleva la clausura de otras dimensiones temporales, sino que siempre deja algo aplazado, en suspenso e incompleto de las mismas en virtud del carácter del “poder ser”.¹⁰⁰ Este “poder ser” y esta “cura” a la que Heidegger se refiere están estrechamente ligados a su concepto de vocación. La vocación pone al “ser ahí” ante su “poder ser”, la “vocación” abre el “poder ser” como “poder ser” en cada caso del ser ahí en concreto. Es aquí donde Heidegger introduce el concepto de “deuda” la cual conlleva un “curarse de” algo, “con alguien”, de aportar algo, de proporcionar,¹⁰¹ o más bien diremos en el caso de Ricoeur “el curarse de la institución, — de un pueblo, de una nación —” frente a

⁹⁸ Seinskönnen, significa “poder ser”, sein, en alemán, es el infinitivo de Ser y Können el infinitivo de poder.

⁹⁹ Martín Heidegger, *Op. Cit.* p 304.

¹⁰⁰ Cfr. Paúl Ricoeur, *Op. Cit.* p 88.

¹⁰¹ Cfr. Heidegger, *Op. Cit.* p304 – 306.

su pasado, porque Ricoeur está llevando la noción de deuda de Heidegger, en donde la deuda está enraizada en el individuo, en el “dasein”, hacia a lo “colectivo”, la deuda ya no es deuda únicamente del dasein, sino que análogamente se extiende en lo “colectivo”, en las identidades colectivas, en las instituciones¹⁰², los pueblos y las naciones.¹⁰³

Para Heidegger la temporalidad se experimenta de modo fenoméricamente originario; esencialmente el ser y el ente son históricos, pero no son históricos por su estar dentro de la historia, sino que, a la inversa, sólo existen y pueden existir históricamente por ser temporales en el fondo de su ser.¹⁰⁴

¹⁰² Por institución Ricoeur comprende: “...la estructura del vivir-juntos de una comunidad histórica — pueblo, nación, región, etc. —, estructura irreducible a las relaciones interpersonales.....La idea de institución se caracteriza fundamentalmente por costumbres comunes y no por reglas coaccionantes”. Paúl Ricoeur, *Sí mismo como otro*, siglo XXI, 1996. p. 203; supra, ver páginas: 101 y 101. (De este mismo trabajo).

¹⁰³ Cfr. Paúl Ricoeur, “La lectura del Tiempo Pasado: memoria y olvido”. Ed. Arrecife, 1999, Madrid. p 88.

¹⁰⁴ Cfr. Heidegger, *Op. Cit.* p. 407.

Nuestro autor pregunta: ¿Hay que liberar “al poder ser” (SeinsKönnen), del yugo del “ser para la muerte” y de la totalización que conlleva esta categoría? Su respuesta a esta pregunta es afirmativa, porque dicha categoría conlleva a una fenomenología cerrada; es por esta razón que Ricoeur rescata la idea de “espera” de San Agustín y la idea de “horizonte de espera” (o de expectativa) de Kosellec. Recordemos que el tiempo en San Agustín es una distensión del alma, y que medimos el pasado en nuestro espíritu por el recuerdo, los ejemplos de numerar, de recordar una melodía o un relato nos muestran que el espíritu: espera, atiende y recuerda. Al repetir bajo un mismo orden en el que lo que se espera pasa por lo que se atiende, y finalmente pasa por lo que se recuerda, de forma tal que, antes de empezar la espera se extiende sobre la totalidad de lo que se va hacer, —sea desde una simple canción hasta la totalidad de la vida de un ser humano o de una institución — pero una vez comenzando a medida que los momentos de espera se convierten en pasado, la memoria se extiende sobre ellos y las fuerzas vivas de la actividad se distienden, la atención está en el presente, y es por ella por donde el futuro pasa a ser pasado, de tal forma que mientras pasa el tiempo disminuye la espera y se acrecienta la memoria, y cuando termina lo hecho sólo queda del mismo la memoria; podemos afirmar que lo que guía la espera es la intención que en su logro se distiende, de tal forma que la intención se da desde el presente hacia el futuro a través de la esperanza y la distensión se da desde el presente hacia el pasado a través de la memoria. Entonces la espera tiene como destino dirigirse a ella a través de la intención, atenderse en la distensión sobre el presente y

recordarse en el pasado y un largo pasado es una larga memoria, en tanto que el pasado es de la memoria. Por esta razón, la espera de San Agustín se abre a la historia. Por lo anterior, para el filósofo, obispo de Hipona, el tiempo es un distensión del alma, porque a través de la memoria que se da en el interior del alma, medimos el tiempo, que la espera abra historia, se evidencia, a mi parecer, por las mismas preguntas y exaltaciones que San Agustín hace a Dios en su obra de las “Confesiones” al final del libro undécimo, porque que en ellas se abre no sólo al tiempo de una vida, sino al tiempo que vendrá en el futuro, para las siguientes generaciones.¹⁰⁵ En Ricoeur esto es posible a través de la tradición y de la identidad colectiva, porque que en ellas la cura, la deuda y la vocación desbordan y trascienden el ámbito individual, inscribiéndose en el ámbito colectivo,¹⁰⁶ llevándonos de una fenomenología cerrada a una fenomenología abierta.

Otro camino por donde Ricoeur abre la fenomenología es cuando propone emparejar la tríada «presente-pasado-futuro» a la formada por «lo propio, lo próximo y lo lejano», la distancia aquí está medida desde el deseo y la pasión, nuestro autor enraiza su visión de la distancia en la obra de “Las pasiones del alma” de Descartes. Por lo anteriormente dicho podemos vislumbrar, a mi parecer, que la intensidad de la pasión hace

¹⁰⁵ San Agustín, las Confesiones. Ed. Porrúa. S.A. 1991, pp. 197-204.

¹⁰⁶ Cfr. Paul Ricoeur, Op. Cit. pp 88 - 89.

a algo propio, la indiferencia lo hace lejano. Un acontecimiento nos es lejano porque no estamos ligados a él afectivamente, en otras palabras, aquellos a los que les afecta nos son relativamente indiferentes. Un ejemplo de esto puede ser la esclavitud y explotación que se dan en las minas del Brasil, o las guerras intertribales africanas que desde nuestra cultura, a la mayoría de nosotros, nos resultan, por nuestra falta de experiencia en el asunto, en gran parte, incomprensibles. En cambio un acontecimiento nos afecta porque se liga a nuestro entorno, aquello a lo cual atendemos; en este sentido, la mayoría de las veces nos afecta más la muerte de un pariente que la de un extraño. Partiendo de Descartes, Ricoeur nos abre a una fenomenología abierta porque la muerte no es una pasión, no es un acontecimiento que pueda esperarse, no es objeto de expectativa alguna, sino una situación límite que depende de la estructura finita de nuestra existencia, sobre lo anterior, Ricoeur afirma: “Cuento con la muerte, no la espero”.¹⁰⁷ Sin embargo, aunque nuestro pensador protestante crítica fuertemente la fenomenología cerrada de Heidegger le reconoce el hecho innegable de que “se muere”.¹⁰⁸

En el ámbito de la institución y de lo social el nacimiento y la muerte sólo son objeto de estadísticas, en donde cada individuo aparece como un número más, en donde los

¹⁰⁷ Cfr. Ibidem. p 90.

¹⁰⁸ Cfr. Ibidem. pp 90 - 91.

nuevos vivos no dejan de sustituir a los muertos; por esta razón, la institución¹⁰⁹ trasciende el ámbito de lo individual; por otro lado, partiendo de Heidegger, y de la discontinuidad entre el dasein y el mitsein¹¹⁰ la resolución de ser uno mismo sitúa por primera vez al dasein en la posibilidad de dejar de ser a los otros en “su poder ser” más propio y de abrir

¹⁰⁹ “La solicitud añade esencialmente (a la estima de sí) la carencia que hace que necesitemos amigos.....lo que la solicitud añade es la dimensión que hace que cada persona sea irremplazable en nuestro afecto y nuestra estima.” La solicitud en este libro se traspasa del plano de la otredad del otro como individuo presente en “Sí mismo como un otro” a la otredad: de la identidad colectiva, del pasado y del futuro; tiende a trascender la duración de los simples mortales, por esta razón la “cura” de la identidad colectiva se muestra en las previsiones económicas, la planificación social, la duración de las instituciones, los proyectos culturales y en las utopías como la de progreso; y todo esto se proyecta en el “horizonte de espera colectivo”. Paúl Ricoeur, “Sí mismo como otro”, siglo XXI, 1996. pp. 200 - 201.

¹¹⁰ Sein, en alemán, es el infinitivo de Ser y Mit, se traduce como la proposición “con”, en este sentido mitsein es “ser con”, y por el significado y uso que le da Heidegger en el *Ser y el tiempo*, podemos entenderla como “Ser uno con otro”. (Vid. Heidegger, “*Ser y Tiempo*”. Ed. Fondo de Cultura Económica. 1944. p133 – 142.)

conjuntamente dicho "poder ser" mediante la solicitud¹¹¹ que procura y libera". Aquí el *dasein* puede convertirse en conciencia de los otros.¹¹² Además la muerte del otro, se presenta saludablemente a uno mismo, como un duelo, lo cual no cierra la fenomenología, sino la abre; esta apertura está dada a través del otro.

Como se había mostrado anteriormente en el presente estudio de Ricoeur la inscripción, la huella, el documento o la ruina se encuentran presentes, pero les hace falta ser dichos; su realidad ontológica pertenece tanto al pasado como al presente, mas no se abordan en ese sentido, sino que a través de ellos, como sustrato o sedimento, se intenta captar algo ausente, irreal o anterior. El presente no se reduce a ser un mero *pathos*, pasivo e inerte, sino que es acción, iniciativa que ejercita la capacidad de acción, en donde la acción permea a la vivencia como vivencia intensa del gozo y del sufrimiento.¹¹³

La memoria tiene como tarea fundamental hacer presente algo ausente en donde el pasado es de la memoria y la memoria es del tiempo. Por esta razón el problema del pasado nos liga a la naturaleza de la temporalidad.

¹¹¹ Vid. Paúl Ricoeur, "Sí mismo como otro", siglo XXI, 1996. p. 213.

¹¹² Vid.- Paúl Ricoeur, "La lectura del Tiempo Pasado: Memoria y olvido". Ed. Arrecife, 1999, Madrid. Nota 9, p 91.

¹¹³ Cfr.- Ibidem. Ed. Arrecife, 1999, Madrid. pp 92 - 93.

Para que la memoria puede hacer bien su papel necesita de la Historia, porque necesita un lugar donde quede inscrita; el testimonio es lo que permite lo anterior porque es el eslabón fundamental entre la memoria y la historia, la historia se configura a partir de los testimonios, dar testimonio es decir sobre lo que acontece, y el acontecimiento es simplemente lo que acontece, tiene lugar, pasa y sucede, adviene y sobreviene; los acontecimientos en sí mismos son irrepetibles, se dan en un momento y una fecha específicas.

La memoria no es solamente del pasado, sino también es del futuro como bien lo muestra San Agustín; el tiempo en San Agustín es una distensión del alma, y medimos el pasado en nuestro espíritu por el recuerdo, los ejemplos de numerar, de recordar una melodía o un relato nos muestran que el espíritu: espera, atiende y recuerda. Al repetir bajo un mismo orden, en el que lo que espera pasa por lo que atiende, y finalmente pasa por lo que recuerda. Entonces, la espera tiene como destino atenderse en el presente y recordarse en el pasado y un largo pasado es una larga memoria, en tanto que el pasado es de la memoria. Por esta razón, la espera de San Agustín se abre a la historia. Esto se evidencia, a mi parecer, por las mismas preguntas y exaltaciones que San Agustín hace a Dios, en su obra de las “Confesiones” al final del libro undécimo, porque que en ellas se abre no sólo al tiempo de una vida, sino al tiempo que vendrá en el futuro, para las siguientes generaciones¹¹⁴. En Ricoeur, desde mi punto de vista, esto es posible a través de la

¹¹⁴ San Agustín, Op. Cit. pp 197-204.

tradicón y de la identidad colectiva, porque que en ellas la cura, la deuda y la vocación desbordan y trascienden el ámbito individual, inscribiéndose en el ámbito colectivo.¹¹⁵

La memoria, como habíamos visto, es corregida por la historia para que sea fiel, y la historia necesita de la memoria como un testimonio que se coteja con otros para ir configurando y reconfigurando el intrincado tejido del relato, tratando de ir desenmascarando aquellas relaciones y testimonios que resultan falsos o infieles y por lo mismo más afectados por la sospecha. La fidelidad siempre está en una relación con “lo otro que sí”; sentimos que algo es fiel porque lo que muestra, embona, ensambla y se entreteje con el resto de partes y el sentido del todo siguiendo el recurrente círculo hermenéutico entre todo y partes; la fidelidad pregunta por el origen, por una fuente de información, de la cual se pueden tener distintos testimonios acerca de distintos acontecimientos; confiamos en la fuente por la experiencia de que la fuente es fiel como confiamos en un amigo, por la experiencia de que nos es fiel. En cambio, la verdad conlleva un desdoblamiento, en tanto que la verdad se da en el lenguaje, y a diferencia de la memoria, entendida meramente como huella, emite necesariamente un juicio que responde a un sentido, pero tanto la memoria como la historia tienen como pretensión de referencia al acontecimiento. Ricoeur aplica el concepto de fidelidad a la memoria y el de verdad a la historia; en parte porque la memoria en sí misma no es una ciencia, y por lo mismo, no tiene necesariamente como pretensión la verdad, sino más bien “el recordar bien”, el

¹¹⁵ Cfr. Paúl Ricoeur, Op. Cit. pp 88 - 89.

“recordar con un sentido”, con fidelidad y verosimilitud; en cambio, la explicación histórica tiene una doble pretensión de referencia, por un lado, el acontecimiento, que es lo que ya sucedió, no se puede cambiar desde el continuo presente que cambia y surge sin cesar, por el otro el hecho, que es lo dicho sobre el acontecimiento, es el devenir del sentido a través del tiempo. Por esta razón, el hecho está dándose, aconteciendo y reconfigurándose en el presente; recordemos la noción de lo clásico en Gadamer, y desde ahí a Aristóteles en su obra “La Metafísica”, “El ser se dice de múltiples formas”, siendo así el hecho se refigura continuamente diciendo a cada época algo propio; análogamente podemos reflexionar que los recuerdos personales y la propia memoria en su totalidad, tanto en el nivel personal como en el colectivo, participan de esta naturaleza porque el sentido de los mismos también se refigura a través del tiempo.¹¹⁶

Los recuerdos son representaciones, destacan como formas mas o menos limítrofes desde el fondo memorial; el entretejido de recuerdos configura la memoria como un todo de sentido, el cual implica un orden, y a través del cual se configura la propia identidad, presentan lo que es reproducido, y le confieren una situación al ahora actual; se recuerda desde el presente, y por lo mismo se da sentido desde el presente, como bien muestra San Agustín. Como hemos visto existe una memoria del olvido que nos permite luchar contra el mismo, a través de una reflexividad de la memoria, en este tema Ricoeur cita a Casey, él

¹¹⁶ Cfr.- Paúl Ricoeur, “La Memoria, la Historia y el olvido”. Ed. Trota, 2003, Madrid. pp. 41, 54 - 55.

cual muestra que esta reflexividad va configurando modos memónicos, uno de ellos es la prevención del olvido, la cual es posible porque existen ciertos indicadores que ponen en guardia contra el olvido futuro, como: recordar que hay que recordar, recordar lo que habrá que hacer previniendo el olvido del hacer; otro modo de luchar contra el olvido es evocar el pasado para revivirlo, y el tercer modo es la rememoración que hace posible el reconocimiento, el reconocimiento se va configurando en el recorrer, unir y reconocer, garantiza la cohesión de lo percibido mismo.¹¹⁷

La rememoración habitual cuando va ligada a la conmemoración configura lugares guardianes tanto de la memoria personal como de la colectiva; las conmemoraciones que se repiten cada cierto intervalo de tiempo conllevan una reactualización de los acontecimientos fundadores — en el sentido heideggeriano — de una sociedad. El recordar conlleva la imaginación porque cuando tratamos de evocar el pasado a través de las imágenes debemos de reconstruir, y este reconstruir sólo es posible a través de la imaginación; la función de la imaginación es aquí un poner ante los ojos algo; de hecho se puede recordar algo sin imaginarlo, sin embargo el ser humano tiene la necesidad de volver a vivir lo ya vivido, de traerlo al presente y revivirlo, por ello necesita imaginar; sin embargo lo imaginario pone trampas a la memoria porque una reconstrucción nunca es totalmente como el original; lo anterior pone a la memoria en un conflicto consigo misma,

¹¹⁷ Cfr.- Ibidem. pp. 42, 45, 56-57, 60-62.

porque una de sus exigencias es la fidelidad a la verdad; esta fidelidad es una condición para que la memoria se vuelva una memoria ejercida.¹¹⁸

La rememoración conlleva el recordar, pero cuando se vuelve comunitaria conlleva también el testimoniar. Los recuerdos son huellas, pero aún por sí mismos no configuran la historia, hace falta que lo recordado sea dicho, en otras palabras testimoniado, para hablar de historia. La diferencia entre la huella y el testimonio consiste en que la huella media entre el testimonio y el acontecimiento, y el testimonio es lo dicho sobre nuestra experiencia a partir de las huellas; la huella aquí impulsa a pensar, y — como el símbolo — conlleva un doble sentido, uno literal que sólo nos muestra la huella como impresión, como un “estar afectado por” el acontecer pathos de la experiencia y otro profundo del cual muestra una señal que apunta a una pluralidad significativa. La deuda inscribe y añade a la huella una dimensión y sentido lingüísticos al “ser como” de la metáfora de la huella. Esta dimensión y sentido lingüísticos que están implícitos en el hecho de que la deuda obliga, por lo mismo nos compromete con el pasado, y con la tarea de que sea dicho y expresado una y otra vez, en otras palabras nos obliga a dar testimonio a través de las huellas configurando así los hechos como aquello dicho sobre el acontecer.

Por otro lado la memoria conlleva lo posible, lo proyectado, las expectativas que generalmente la historia, que pretende la imposible imparcialidad, olvida, en este sentido, debemos de recordar que la historia que no recupera la memoria ni los testimonios en los

¹¹⁸ Cfr.- Ibidem. pp. 65-66, 73-74, 77-80.

cuales se debe enraizar no es fiel al pasado. Los testimonios son los que dan raíz a la fidelidad de la historia aparte de ser una mediación entre la memoria como mera huella e impresión y la historia como configuración y reconfiguración del relato.

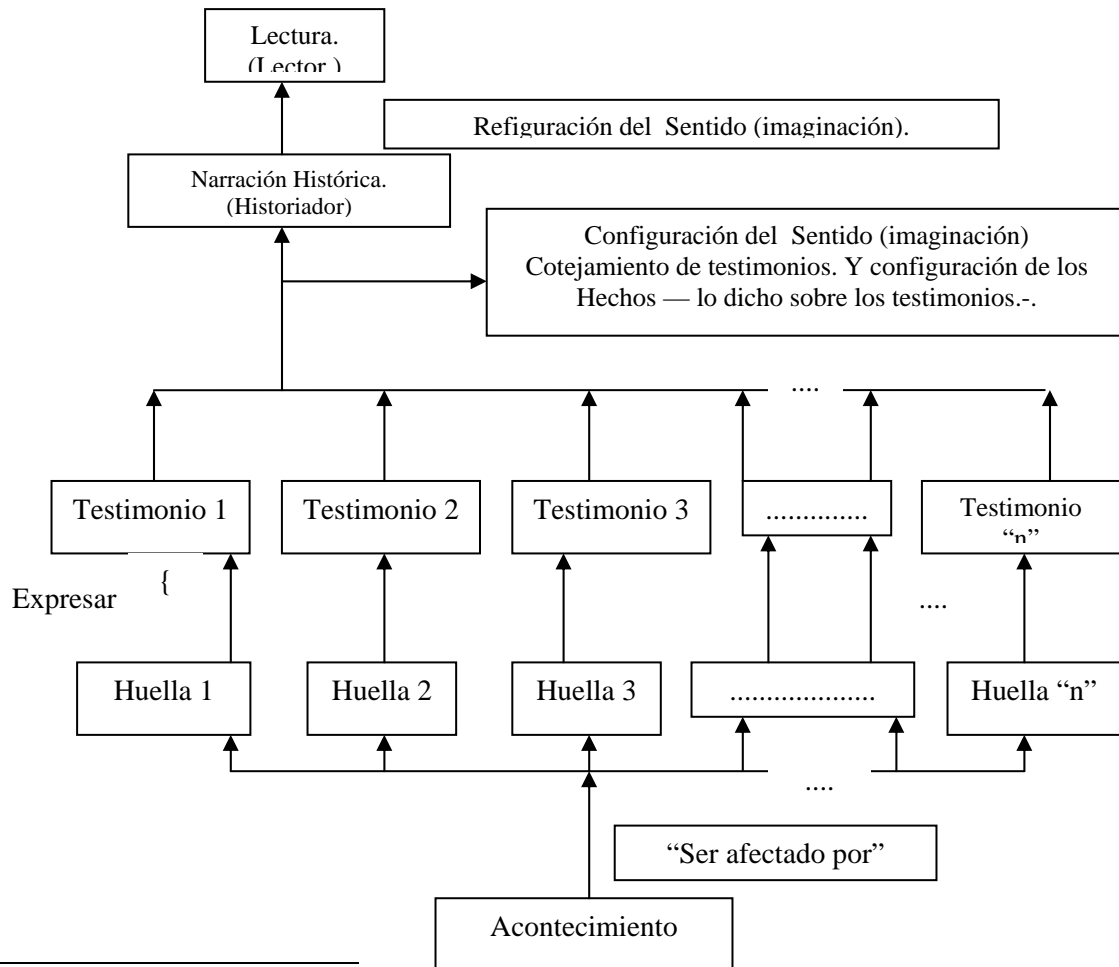
Pero, ¿Cuál es el modelo del que parte Paúl Ricoeur para la comprensión de la historia? Ricoeur retoma el modelo de la traducción de “Tiempo y Narración III” en donde se trata de vivir en la lengua de alguien extraño y en ser hospitalario con él en la propia lengua. Dicho encuentro es de alguna forma una fusión de horizontes, como bien lo mostraría Gadamer, porque se comprende el horizonte del acontecimiento estudiado desde el horizonte del interprete o historiador, lo que conlleva necesariamente una aplicación. Pero para que se de ésta mediación entre un horizonte y otro es necesario “El ser como” que retoma del capítulo “8” de su libro “La metáfora viva”. Este “ser como”, ya explicado antes de la 101 a la 101 en este mismo trabajo, muestra que el lenguaje permea toda la realidad humana y constituye la raíz de la verdad metafórica. Pero el “ser como” de la “metáfora viva” se centraba en la relación entre sentido literal y sentido metafórico, en cambio, en este estudio, la tensión se encuentra entre el sentido original del testimonio o la huella y el configurado desde el relato histórico.

¿Cuál es la pretensión de referencia de la narración histórica? Como hemos visto, lo dicho sobre el acontecer es el hecho, el cual pretende referir al acontecimiento mismo, pero éste último sólo se hace presente como algo ausente a través de la memoria afectada por las huellas y expresada por los testimonios. Los hechos acontecen no es que sean en sí mismos acontecimientos, porque mientras los acontecimientos pasan de manera

irreversible, los hechos se siguen resignificando en el presente, el propio decir por primera vez sobre el acontecer es ya también un acontecer que instituye un hecho, y cada volver a decir es un acontecer que refigura el hecho, en otras palabras, cada momento del devenir de sentido de un hecho es acontecer; siendo el hecho el devenir de sentido de lo dicho sobre el acontecer. De tal forma que, el decir sobre algo también es un acontecer y muestra de ello es la posibilidad de hacer historia sobre las historias.

3.5.7.1 ESQUEMA MODELO COMPRENSIVO DE LA HISTORIA.

Aquí el hecho está en cada uno de los niveles, no es reducible a uno de ellos, sino que conlleva en parte una verdad óptica – ontológica en donde su ser depende en parte del sentido que se le da al ser expresado.¹¹⁹



¹¹⁹ En este esquema no me estoy refiriendo a la huella como documento sino como impresión.

Reflexionando sobre lo dicho en este capítulo, pensamos que cada recordar es apeirón en el sentido de la interpretación heideggeriana presente en la obra de “Los Conceptos fundamentales” y de la interpretación gadameriana presente en la obra de “Verdad y Método”,¹²⁰ aquí apeirón es, como hemos visto, el apartar del límite o del término de su existencia a algo, es decir, apartarlo del olvido al re-memorarle, re-significarlo, re-figurarle, este “re” nos hace presente el carácter retornante del apeirón, pero también el carácter del continuo brotar y desaparecer permeado por la poiesis como paso del no ser al ser, este brotar y desaparecer nos lleva a través del lenguaje y por eso es como

¹²⁰ Supra, ver notas: **¡Error! Marcador no definido. - ¡Error! Marcador no definido.,** en las páginas: **¡Error! Marcador no definido. - ¡Error! Marcador no definido..** (De este mismo trabajo.)

un manantial que emana y brota desde sí mismo, negando y desbordando los límites en su devenir.

La mimesis en su triple acepción ricoeuriana y en su propia significación originaria conlleva siempre este “re” de lo retornante propio de las múltiples comprensiones del círculo hermenéutico, pero también la diferencia específica de cada brotar. Lo clásico se re-memora a través de la historia y eso hace que su carácter de permanencia esté permeado a través del cambio. Por lo mismo, la verdad histórica es aquello que al ser dicho una y otra vez se mantiene a través de la rememoración en la continua lucha contra el olvido, configurando en cada retornar un lugar y un tiempo de encuentro como nos muestra la figura del templo en Heidegger y la noción de memoria colectiva de Ricoeur. La verdad así mostrada es aquello que permanece a través del cambio y del retornar sobre sí misma, mostrando su inagotabilidad por su carácter simbólico y por su capacidad de decirle algo suyo a cada época, a cada comunidad, y más aún a cada persona, de forma distinta en cada uno de los momentos y los lugares donde habita y vive, de manera análoga a lo que nos muestra la noción de lo clásico en Gadamer. Ricoeur comprende la rememoración desde la noción griega de *anamnesis*, en donde *ana* significa retorno, reanudación recuperación de lo que antes se vio, se sintió o se aprendió y *mnesis*, que viene de *menemosine* que significa memoria; la *anamnesis* hace su trabajo en contra de la corriente del río del olvido(leto), del río de los límites, recordándonos la interpretación heideggeriana de la premisa de Anaximandro en donde *aletheia* y *apeirón* están emparentados al concebir el olvido como límite. La rememoración es un trabajo en donde median los esquemas y la imaginación,

cuyos elementos se interpenetran y yuxtaponen, como bien muestra Bergson en su obra “Materia y memoria”¹²¹. La rememoración permite crecer a las personas y a las instituciones logrando una memoria fiel a la verdad, re-figurada en la aplicación de recordarla para comprender nuestro presente y proyectarnos hacia el futuro.¹²² Si la memoria conlleva lo fundante, la fidelidad a la verdad y la aplicación al presente entonces la memoria conlleva la verdad en sentido ontológico y en sentido pragmático siendo a la vez fundamento y guía tanto de las personas como de las instituciones.

La triple mimesis no es simultánea en lo referido a los textos, aunque es paralela a los tres presentes de San Agustín que son simultáneamente aunque si la referimos a la acción podemos tener una triple mimesis simultanea, porque se prefigura el futuro en la espera, se configura el presente en la atención y se refigura el pasado en la vivencia de la tradición, siendo así, la triple mimesis no solamente puede mostrar la vida del texto, sino que también la configuración de la propia persona, y por la propia translación que en este apartado mostramos también de las instituciones.

¹²¹ Esta obra no se abordara aquí porque no está contemplada en los objetivos ni en la extensión de este trabajo, sin embargo la dejaremos pendiente para posteriores incursiones en el tema.

¹²² Cfr.- Paúl Ricoeur, Op. Cit. pp. 77-80.

Para Ricoeur, el historiador se propone hacer historia como las personas se proponen hacer memoria, mas la memoria no es algo neutral, conlleva siempre la intencionalidad que cuando funciona bien y atiende a la fidelidad a la verdad, se convierte en guardián del tiempo y la distancia temporal, pero cuando es permeada por intereses ajenos la dimensión veritativa de la memoria se ve amenazada totalmente; el sentido de la verdad de la memoria se da análogamente a la verdad del arte, como muestra Gadamer, porque se declara el arte como el poema a través de prometer y proclamar, mas este declarar sólo es auténtico si está enraizado a la fidelidad a la verdad. Para nuestro filósofo francés existen formas en que la memoria se desvía de su fidelidad a la verdad: como cuando tenemos una memoria impedida se nos presentan patologías propias de un plano terapéutico, cuando se presenta una memoria manipulada se nos muestra un plano pragmático, y cuando a través de la manipulación se convoca abusiva e intencionalmente a la comunidad se hace presente el plano ético político.¹²³

El ejercicio de la memoria es una de las cosas que pueden evitar su manipulación y fortalecen su fidelidad, pero también puede funcionar al revés, como un adoctrinamiento constante según intereses ajenos a la fidelidad a la verdad; en el fenómeno del aprendizaje se muestra cómo es posible enmarcar una cultura a través de un proyecto educativo en donde el devenir de la historia se enraiza en la forma en que se transmiten las tradiciones a

¹²³ Cfr.- Ibidem. pp. 81-83.

través de la enseñanza conformando una memoria colectiva, esta última a su vez constituye el lugar de arraigamiento de la historiografía.¹²⁴

Para nuestro filósofo francés la memoria impedida se puede comprender desde el psicoanálisis de Freud en donde ésta es la memoria reprimida y por lo tanto oculta en el ámbito terapéutico, aquí al terapeuta se le pide paciencia y apertura, en cambio al paciente se le pide dejar de ocultarse a sí mismo su problemática y aprender a ver a su enfermedad como un adversario digno de estima, para poder mejorar su vida futura por el aprendizaje y la reconciliación consigo mismo; esto sólo se logra a través de un trabajo de reconciliación, lo cual nos muestra si seguimos la noción de atestación de la obra “Sí mismo como un otro”, que atestarse conlleva un trabajo de introspección para sondear nuestra mismidad; nuestro autor distingue aquí entre duelo y melancolía en donde el duelo es la relación saludable con la pérdida en donde no existe una disminución del sentimiento de sí; en cambio la melancolía se presenta como una patología en donde la persona muestra una baja autoestima, o en otras palabras, una disminución del sentimiento de sí, una obsesión o aprensión a lo perdido y una no aceptación de la pérdida; después del trabajo del duelo el yo se experimenta libre y desinhibido, en cambio el melancólico nunca hace este trabajo, cae en la desolación acusándose y devaluándose a sí mismo.¹²⁵ “El trabajo de duelo es el

¹²⁴ Cfr.- Ibidem. pp. 86-96.

¹²⁵ Cfr.- Ibidem. pp. 96 - 101.

coste por el trabajo del recuerdo, pero el trabajo del recuerdo es el beneficio por el trabajo de duelo.”¹²⁶ Algo cierto es que la melancolía se ha asociado a la genialidad desde la teoría romántica del genio, para Ricoeur en el panorama de la psicología freudiana esto no queda explicado, hace falta pensar en un elemento que al psicoanálisis se le escapa que es la sublimación en donde la melancolía se transforma en tristeza sublimada en alegría por el propio placer de la sublimación; sin embargo, Ricoeur muestra que si la pena es esa tristeza por no realizar el trabajo de duelo que conlleva la reconciliación, y si la alegría es la recompensa a este trabajo entonces la alegría también puede ser el resultado del trabajo de memoria; en la persona el trabajo de duelo implica una resignificación, resimbolización de la vida de la persona, ¿pero colectivamente cómo se muestra el trabajo de duelo?, ¿en dónde la comunidad se encuentra congregada por el duelo? La respuesta que nos da nuestro autor es: en las “Celebraciones fúnebres”. La celebración muestra en sentido heideggeriano, el encuentro con los acontecimientos fundacionales de una comunidad; la verdad se presenta aquí como lo que nos dona, origina, constituye o fundamenta, y por lo mismo,

¹²⁶ Ibidem. p. 101

como cura o cuidado.¹²⁷ Para poder superar la pérdida hay que interiorizarla definitivamente posibilitando que el lúvido se desprenda del objeto perdido.¹²⁸

La memoria manipulada es producto de la práctica concertada e intencional de los que tienen el poder, en donde se generan no sólo abusos con la memoria sino también con el olvido; una de las cosas más importantes que se ven afectadas por estas formas de manipulación es la identidad tanto personal como colectiva a razón de que nuestra identidad se encuentra enraizada en la memoria histórica, misma que es configurada como nuestro autor muestra en su obra *Sí mismo como otro* en el devenir o juego complejo entre mismidad e ipseidad. La identidad es frágil por su difícil relación con el tiempo frente al cual todo va renaciendo y desvaneciéndose, es aquí donde se encuentra uno de los principales frentes que manifiesta la lucha entre la memoria histórica y el olvido; otra causa de la fragilidad es la amenaza de la confrontación con el otro que en su alteridad va constituyendo un peligro para la propia identidad — al respecto en el siguiente capítulo de esta tesis veremos qué implica comprender al otro a través de la duda de sí mismo —; aprender a configurar un “vivir juntos” con el otro no sólo implica tolerarlo, sino también en medida de lo posible comprenderlo, y una última causa de fragilidad es la violencia

¹²⁷ Martín Heidegger, el origen de la obra de arte, en “Los Caminos del Bosque”, ed. Alianza, Madrid, 1997. pp. 66-67.

¹²⁸ Cfr.- Paúl Ricoeur, Op. Cit. p. 110.

fundadora; terrible y cierto es que no existe comunidad histórica que no deba parte de su fundación a la guerra, estos actos fundadores se legitiman después dándoles un carácter heroico o épico. Las segunda y tercera causas casi siempre han ido de la mano a lo largo de la historia, y en parte podríamos pensar que por eso vemos al Ángel —del que habla Walter Benjamín— horrorizado por el paso de la historia.¹²⁹

Las dificultades de la memoria histórica ponen obstáculos a un sano devenir de la misma trastornando su devenir, sin embargo aún así la verdad va permaneciendo a través del cambio.

Como bien muestra nuestro autor la ideología es en parte un guardián de la identidad colectiva frente a la fragilidad de la misma como un sistema simbólico que guía la vida y la acción comunitaria, en parte también distorsiona la realidad y legitima el poder. La ideología gira en torno al poder que quiere legitimarse y que solicita creer en él, donde el sistema busca enraizar la ideología en las tradiciones y cultura de la comunidad a través de un sistema burocrático en donde el guía o mas bien el vocero es el experto que supuestamente es el que más sabe, cuyo saber muchas veces parece ser compartido sólo por unos pocos iniciados; la autoridad aquí es el poder legítimo para hacerse obedecer. Podríamos ver aquí cómo el poder funda verdad, y tal vez escuchar los ecos de la voluntad

¹²⁹ Cfr.- Ibidem. p. 110- 112. Vid.- Walter Benjamín, tesis XI, de “Tesis sobre Filosofía de la historia”, ensayos escogidos, ediciones Coyoacán, México, 2001. pp. 46-47.

de poder nietzscheana — aristocrática y en el sentido de la “genealogía de la moral” — resuenen a nuestras espaldas, fundación en el sentido heideggeriano de don, origen y fundación, mas también sonarán los ecos sofisticos de Cacicles y Trasímaco donde la verdad es la del poderoso.¹³⁰

Para Ricoeur la praxis de Marx es un elemento que puede desenmascarar el doble juego y las ocultas intenciones del poder; a nuestro parecer la praxis aquí se convierte en una actividad transformadora, verdadera en tanto transformante, como bien muestra Adolfo Sánchez Vázquez.¹³¹ Aquí la verdad es ontológica pragmática por su carácter fundacional y transformador. Continuando con nuestro autor francés de la Filosofía de la sospecha vemos como la memoria está enraizada en la narrativa donde el relato nos va mostrando — siguiendo a Hanna Arent —, “quién da la acción”, el relato es aquí uno de los elementos básicos que va configurando la ideología, permitiendo configurar estrategias tanto de olvido como de rememoración. Un ejemplo es el discurso de terror para justificar la guerra preventiva, como el presente actualmente en la guerra de Estados Unidos contra Irack.¹³²

¹³⁰ Cfr.- Paúl Ricoeur, Op. Cit. pp. 113 - 114.

¹³¹ Adolfo Sánchez Vázquez, la Filosofía de la praxis, México, ed. Grijalbo. pp. 123 – 132;

¹³² Podemos ver cómo las estructuras retóricas sofistas han evolucionado hasta la actualidad en el análisis que hizo Anne Moreli en su libro: *Principios*

elementales de la propaganda de guerra el cual refiere a las guerras del siglo XX.(Entrevista de Anne Marie Mergier a Anne Morelli; revista Proceso, n 1353, 6 de octubre del 2002. pp. 53 – 56.) La autora establece una serie de premisas que tienen como fin mostrar los principios elementales de la propaganda de guerra:

- 1.- No queremos la guerra.
- 2.- El adversario es quien quiere la guerra.
- 3.- El líder enemigo es Satán, es abyecto y un trastornado mental.
- 4.- Defendemos una causa justa y no intereses particulares. (Además también puede ser: una causa sagrada).
- 5.- El enemigo hace atrocidades, más allá de la imaginación; nosotros sólo daños colaterales.
- 6.- El enemigo viola las leyes de la guerra.
- 7.- Todo aquel que está a favor del enemigo es Satán y también es nuestro enemigo.
- 8.- Todo aquel que no nos apoya o nos critica está a favor del enemigo y por lo tanto es también nuestro enemigo o es un ingenuo. (Algunos de los principales perjudicados con esta premisa en la política estadounidense actual son

intelectuales Estadounidenses como: Noam Chomsky, Susan Sontag, Oliver Stone, Michael Moore, etc. (A los cuales se les censura)).

9.- Las pérdidas del enemigo son muchas y las nuestras sólo son un rasguño, resultados de pequeños incidentes o de fuego amigo.

10.- Los soldados aliados son los rescatadores del pueblo oprimido, son héroes, y su estancia en el lugar es humanitaria. (Algunas imágenes televisivas que apoyan esto son: soldados repartiendo ayuda en alimentos y rescatando bebés.)

Las premisas anteriores suponen una postura donde aquel que la sostiene es a la vez héroe y víctima, mientras que el oponente es tanto que otro distinto que sí es inhumano y es Satán. La retórica de la propaganda de guerra en el siglo XX ha sido utilizada por un lado por los intereses económicos centrados en la industria, el petróleo y el comercio y por el otro para mantener los intereses de poder centrados en la popularidad de un jefe de estado y en la votación en una aparente democracia. Póngase como ejemplo cualquier guerra en la que haya participado Estados Unidos en la segunda mitad del siglo XX.

La estructura básica de la misma consiste por un lado en disminuir o negar todas las cualidades de la posición contraria a la de uno, desacreditándola, exagerando e inventando sus defectos o errores y negándola lo más posible; y por el otro:

Así, una memoria ejercitada, para bien o para mal, es una memoria enseñada, y a la memorización se añaden conmemoraciones convenidas posibilitando así un pacto entre rememoración, memorización y conmemoración. Para Ricoeur el trabajo del historiador se debe fundar en un compromiso con la verdad y con el bien, desenmascarando los engaños producto de la ideología y saneando la memoria histórica.¹³³

El deber de la memoria o la memoria obligada que configura el «tú te acordarás» o el «no te olvidarás», en sentido imperativo, se enraiza en el deber de la justicia, en el deber de que se enraiza en la deuda inseparable de la herencia, es en este lugar en donde la memoria se transforma en proyecto de justicia y de compromiso con el futuro. En la deuda se hace presente el otro, la víctima como otro distinto que nosotros, pero también la culpa y la necesidad de someter la herencia a un inventario como el compromiso con los que vendrán. Es por ello que la verdad de la memoria histórica se convierte en obligación no sólo con nuestro pasado, sino con el presente y el futuro, por esta razón es necesario conmemorar y rememorar. En las conmemoraciones se van configurando los espacios

desconocer o evadir todos los defectos de la propia posición, justificándola, elogiándola, exagerando e inventando todas sus virtudes lo más posible. Lo anterior genera una visión maniqueísta entre el héroe víctima y el criminal victimador.

¹³³ Cfr.- Paúl Ricoeur, Op. Cit. pp. 110 - 118.

comunes que permiten generar las identidades colectivas, verdad, memoria e identidad, van juntas de la mano, reactualizándose en encuentros periódicos de las propias instituciones.

Lo dicho del devenir de la verdad histórica vale también para el arte, porque ambos solamente pueden acontecer a través del tiempo y desde la humanidad misma tanto en sus personas como en sus instituciones, humanidad como horizonte de su posibilidad y germinación cuya verdad permanece en la historia a través del cambio. Así, el arte, como muestra Gadamer, también se lee y por lo tanto también es afectado por la triple mimesis, al igual que las tradiciones y todos los procesos culturales.

**4.- UNA PROPUESTA SOBRE LA ATESTACIÓN
RICOEURIANA DESDE LOS FENÓMENOS DE LA
COMPASIÓN Y DE LA EMPATÍA STENIANA. LA
ATESTACIÓN DESDE LA PERMANENCIA DEL
HORIZONTE; LA COMPASIÓN Y LA ALTERIDAD COMO
CONDICIONES DE POSIBILIDAD DE LA COMPRESIÓN
DE LA AUTENTICIDAD Y DEL ACAECIMIENTO DE LA
MISMA.**

Las cuatro tesis que sostendremos en este apartado serán:

- 1.- Que sólo podemos conocer algo cuando el llamado mundo, horizonte o contexto que nos rodea permanece.
- 2.- Que la condición de posibilidad para la compasión es la empatía.
- 3.- Que la condición de posibilidad para la comprensión es la empatía y la compasión.
- 4.- Que la condición de posibilidad para la empatía es la coparticipación en lo mismo, en aquello que nos hace semejantes y análogos: “nuestra humanidad”, la cual es el primer análogón.

4.1- EMPATÍA, COMPASIÓN Y COMPRENSIÓN:

Para esclarecer la relación entre compasión y comprensión veamos lo que nos dice Gadamer al respecto: lo que nos rodea, para este autor, es la tradición, la cultura, de hecho vivimos dentro de las tradiciones, ¿Pero qué son las tradiciones? Para Gadamer son el mismo mundo que percibimos en común y se nos ofrece como una constante tarea abierta al infinito; no es un mundo que acaba de surgir, sino un mundo que heredamos.¹ Pero este mundo permanece a través del cambio, es algo que está vivo y por esta razón se encuentra en constante movimiento.

La tradición y la cultura no están escindidas, sino que son una con la verdad, ¿Pero cómo entiende verdad Gadamer? Para el filósofo de Madburgo, aletheia “Τα ἀλΞθηα” significa propiamente desocultación,² pero como bien mostró Heráclito « la naturaleza

¹ Cfr.- “Autopresentación de Hans-Georg Gadamer”, en la Antología, ed. Sígueme, salamanca, 2001. p 42.

² . En Griego, aletheia (αλΖθηια) también traducida como mostración significa: *verdad, veracidad, sinceridad; realidad; símbolo o emblema de la verdad.*(.) Aletheia (αλΖθηια) es una palabra que se descompone en dos raíces “α”-no, y “λΖθη” olvido, “λΖθη” era el río de los infiernos cuyas aguas hacían olvidar pronto todo lo pasado a quien las bebía. (Pabón S. José M., *diccionario Manual de Griego - Español “Vox”,* México, Bliblograf, p. 25;

diccionario Griego – Español, ed. Ramón Sopena, Barcelona, 1999. pp. 1A, 64A-B, 839B.). Por lo tanto, Aletheia (αλΖθεια) significará el no-olvido. Por otro lado: Heidegger traduce “λΖθη” como encubrimiento u ocultación lo cual hace que al anteponerle la partícula “α”-no se traduzca como: mostración, desocultación o desvelamiento. Gadamer nos muestra que: la verdad por aletheia es comprendida como franqueza, sinceridad, falta de disimulo al decir lo que se quiere decir, y siguiendo por este camino, una cosa dice aquello que quiere decir cuando se muestra tal y como es, en otras palabras, verdadero es aquello que se muestra como es. Así un amigo sincero se muestra tal y como es, entonces es un amigo desoculto y por lo mismo un amigo verdadero. De la misma forma un testimonio fiel, muestra franqueza. (Cfr. Gadamer, estética y hermenéutica, ed. Tecnos, Madrid, 2001. pp. 113-115.) Una palabra con significado análogo a aletheia es Apocalipsis (Αποκαλυψις) que significa descubrimiento o revelación, pero lo podemos interpretar también como develación a partir de que de ver las raíces de la palabra: Apo(Απο) significa apartar, alejar y (κζλυξ (υκοσ ≡)) significa: envoltura, cáscara, vaina; germen de una vaina, botón; cáliz de la flor; cáliz, copa; adorno de mujer en forma de botón de flor.(*Pabón* S. José M., *diccionario Manual de Griego - Español “Vox”*, México, Bliblograf, p. 69, 71, 322.) Por otro lado, calipso (Καλυψφ), (la ocultadora) es una ninfa, hija de Tetis y del océano, reina de la isla de Ogigia, en el mar Jónico, que dio

tiende a ocultarse » porque el encubrimiento es propio de la acción y del lenguaje humano, el cual no expresa sólo la verdad, sino también la no-verdad —o lo que podríamos entender como ficción, mentira o engaño — por lo mismo en la naturaleza del lenguaje existe una correlación entre la ocultación y el encubrimiento. Sin embargo, existe una relación originaria entre el ser y el discurso verdadero en donde la desocultación del ente se produce en la sinceridad del lenguaje. ¿Pero cómo se muestra el ente? El ente sólo se muestra, puede ser referido y ubicado a partir de su contexto porque su ser es co-relativo con aquello que le rodea. Esto lo comprendemos cuando tratamos de comprender el significado de una palabra

hospitalidad a Odiseo, naufrago, y le retuvo con sus encantos siete años en la isla. (Diccionario Griego – Español, ed. Ramón Sopena, Barcelona, 1999. pp. 713-714.) El velo o el encubrimiento tiene que ver también con el sueño o lo onírico, esto lo podemos constatar en la experiencia del conocimiento en los griegos el cual estaba relacionado con la experiencia de la luz, vivir dormido era no ver la luz, era ignorar la verdad, como bien nos lo muestra Heráclito; en este sentido la experiencia de la verdad tenía que ver con un despertar. A mi parecer la aletheia(αλZθεια) es una alexotheia (αλεξοθεια) palabra que unifica el prefijo alexo (αλεξο) que significa resguardo y thes (θης) que significa acontecer, por lo tanto alexotheia significa resguardo del acontecer como bien muestra Kerengy. (Diccionario Griego – Español, ed. Ramón Sopena, Barcelona, 1999. pp. 63 -714)

que no conocemos sin el contexto que le rodea: fuera de ese contexto pierde su “modo de ubicarse en”, y la forma en que la referimos se convierte solamente en un código de sonidos cuya unión no nos dice nada, la palabra deja de decir, no muestra, no atestigua nada, su significado real está oculto y no hay modo de des-ocultarlo porque le hace falta un contexto vital.³ Pero cuando el contexto que la envuelve la acompaña entonces se muestra la misma y cobra vida develando su significado en el dinamismo danzante del juego entre el todo y las partes. Pero la forma en que acontece el significado de una palabra en un buen discurso no es algo estático porque el discurso acontece en su ejecución. De ahí que cada vez que en el discurso se repite la palabra la va llenando de contenido ampliándose su contextualización y haciendo que el tejido en el cual se ubica se vuelva más entrecruzado.

No podemos cambiarle el contexto a una cosa o a una palabra y pedir que siga siendo la misma, porque su ser no es algo que se dé de forma independiente de lo que lo rodea, si fuera así se produciría un atomismo en donde nada tendría relación con lo que lo rodea, entonces la consecuencia de esto sería un solipsismo metodológico. Por la misma razón, el ser de las cosas, o lo óptico está en correlación con el contexto, con el “lo-otro-que-sí”.

³ “Contexto Vital”, parece ser un término reciente en Gadamer, porque lo encontramos en un artículo de 1992. “Palabra e Imagen: « así de verdadero, así de óptico» (1992)” en la Antología, ed. Sígueme, salamanca, 2001. p 255.

Sin embargo, el significado de una palabra no está dado desde un sólo discurso, sino desde un diálogo que se da en el interior de una cultura, en donde cada discurso clásico al interior de dicha cultura la resignifica, la enriquece y la actualiza, su ser está moviéndose a través del diálogo, porque la cosa es esa cosa que acontece en el diálogo, de hecho la cosa es siempre cosa debatida, la cosa es un objeto intencional, aquello que se disputa es el pensamiento imaginado y se trata de defender la alteridad, en donde el otro desde sus propios pre-juicios participa de la conversación que acontece en el devenir del juego que nos lleva. Para Gadamer el ser que puede comprenderse es lenguaje, esto no significa que no exista otra forma de ser, pero sí que el ser humano sólo accede al ser y a su acontecer a través del lenguaje. En este sentido el ser más allá del lenguaje queda en el misterio de lo inaccesible.⁴

La comprensión y el lenguaje acontecen en un mundo no son sólo meras estructuras gramaticales y fonéticas ni meras formales articulaciones de signos y códigos, son formas cuyo sentido y significado se configuran desde el acontecer vivencial, la intencionalidad, y el sentir, por lo mismo, el significado de un signo, de un símbolo, de una palabra, una frase o un discurso no se reduce simplistamente a “lo que dice”, sino que está también permeada por “la forma en cómo lo dice”, en este sentido no existen pensamientos ni expresiones meramente formales aisladas del acontecer humano, de la intencionalidad y

⁴ Cfr.- Gadamer. Palabra e Imagen: « así de verdadero, así de óntico» (1992)” en la

Antología, ed. Sígueme, salamanca, 2001. p 370.

del sentir; aún un problema matemático y el lenguaje de la ciencia conllevan un sentir y una intencionalidad porque parten de unos seres humanos que se mueven por motivos, que padecen y actúan en un mundo; aunque la ciencia para ganar objetividad trata de aislarse a veces justificadamente, aunque no siempre, de este sentir.

El comprender, en este sentido, es acceder a la fuerza, al sentir, al fin y a la intencionalidad que se hallan detrás de la estructura; quedarse en la mera estructura eso es explicar, que es lo que hace la ciencia, por esta razón la ciencia explica pero no comprende. Aunque la ciencia aparentemente explica sin comprender, en realidad en el pensamiento de cada persona no hay explicación que no conlleve alguna forma de comprensión ni comprensión en que no se exprese la estructura y con ello conlleve alguna forma de explicación; sin embargo el discurso científico trata de aislar la explicación de la comprensión y sólo reconoce a esta primera como conocimiento.

El lenguaje es en su sentido más general el medio a través del cual nos comunicamos, pero es más que esto, porque el lenguaje da cuenta del tiempo del acontecer, él nos hace posible la experiencia del mundo, sin él no hay verdad ni realidad, tampoco manifestación del ser, porque todo lo que al ser humano se le manifiesta, se le manifiesta a través del lenguaje, hasta él mismo se manifiesta y es a partir del lenguaje, por esta razón afirmamos que comprendemos y explicamos a partir de la experiencia con el mundo a través del lenguaje.

El modelo tradicional de la ciencia sólo trata de un entendimiento que explica mas no que comprende; intenta reducir su entender a la estructura lingüística y/o causal, a un acercamiento objetivo, pero olvida que la condición de posibilidad para la comprensión es la compasión, la cual conlleva un acercamiento subjetivo, un “desde adentro”. ¿Pero a qué llamamos compasión? Compasión no es un sentimiento de tristeza frente al mal ajeno, no es lástima, como habitualmente y tradicionalmente se le ha comprendido, sino como su nombre lo muestra es una “Pasión – con”, es decir, no un “sentimiento de”, como la lástima, sino un “sentimiento con”, un participar con lo mismo. Tampoco la compasión es una sim-patía, porque no se basa solamente en una relación meramente formal y análoga, como la que nos muestra la raíz “sim”, que viene de símil, o similar.

Sólo puede haber compasión porque hay empatía; la empatía es la forma en como se me hace presente el otro en mí, no es una percepción externa porque no se puede percibir la interioridad de un otro, sino, como nos muestran Husserl y Edith Stein, la empatía es un gestar desde mí mismo al otro; la originalidad de la empatía tiene que ver con la vivencia que el otro produce en mí, en este sentido, toda empatía es una vivencia originaria, pero en cuanto refiere al otro en su contenido es no originaria; en otras palabras es: “un acto que es originario como vivencia presente, pero no originario en cuanto su contenido.”⁵ Así la pensadora semita se da cuenta que, en la empatía, lo experimentado del otro a partir de la

⁵ Edith Stein, sobre el Problema De La empatía”, ed.- Universidad Ibero Americana,

México, 1995. p 31.

manifestación del otro en uno, es no originario en nosotros, y, sin embargo, es originario en el otro; La empatía es la forma en que se nos hacen presentes las vivencias extrañas, mas estas vivencias extrañas no las vivo en sentido originario, sino que sólo se me hacen presentes a través de la evocación — a través de lo presente y/o del recuerdo — de mis propias vivencias originales; capto la vivencia del otro al trasladarme a ella, capto la vivencia por el acontecimiento, me produce una vivencia análoga, y aunque esta vivencia es otra también es originaria. El otro es misterio porque su interioridad siempre queda velada, se experimenta junto con el otro no en el otro, es decir, la experiencia del otro es un captar empatizando.⁶ Sólo capto la vivencia del otro de forma empática a través de mis propias vivencias por lo que no puedo comprender que es un sentimiento —por ejemplo la tristeza— del otro si yo nunca lo he sentido, por lo mismo no le puedo explicar que es un sentimiento a una persona, sí la persona no tiene vivencias y por lo tanto tampoco referencias del sentimiento que quiero manifestar. Ponerse en el lugar del otro es un gestar desde sí la situación del otro y transferirse a sí mismo imaginariamente a esa situación.⁷ Cuando participo de lo mismo — de un viaje, de un partido, de una lectura, de un rito, de una fiesta— con el otro, entonces no sólo se da una empatía sino un co-sentir (mitfülen) un encuentro con el otro desde mí mismo en un participar de lo mismo, pero este darse cuenta de que se participa de lo mismo siempre se gesta desde uno mismo; este co-sentir es la raíz

⁶ Cfr.- Ibidem. pp. 31-32, 36-37, 40, 45.

⁷ Cfr.- Ibidem. pp. 42,46.

de la constitución del “nosotros” en donde un tú y un yo se comprenden como parte de un todo o de lo que esta autora llama unipatía y que es la raíz de lo que nosotros llamamos compasión, que en el fondo conlleva un con-sentir con la experiencia ajena.⁸

La compasión implica un participar de lo mismo, es decir, de una relación material,⁹ o mas bien dicho, una relación sustancial, este participar de lo mismo no se da como un acceso directo a la interioridad sino que solamente se puede comprender y tener compasión con otro desde uno mismo, “desde dentro”. Comprendo el sentir del prójimo a partir de la empatía, esto es, porque me provoca y me refiere a mis propias experiencias, es decir, comprendo al otro desde mi propia experiencia, y constituyo “el otro” desde mí en

⁸ Cfr.- Ibidem. pp. 37-39, 41. Es interesante ver que para esta autora puedo tener dos vivencias opuestas, una que acontece como el fondo — por ejemplo una situación de duelo y tristeza —y la otra que se puede presentar en contraste llamando a la alegría — por ejemplo una noticia alegre — lo que produce esto es una escisión en la persona porque dos vivencias copresentes reclaman ser.

⁹ Entendemos aquí materia no como aquello a lo que se le ha reducido tradicionalmente lo tangible sino en un sentido más amplio, aquello que constituye, que es sustancia, y sustancia no solamente como sustrato, sino como Parousia, es decir, presencia.

mí; por esta vertiente el otro “en sí” no es en mí, porque que en mí sólo es “el otro representado y gestado en mí a partir de la propia experiencia con el otro”. Cuando alguien llega con una persona y le da un análisis psicológico de la mera estructura de su padecer y afirma que lo comprende a partir del mero análisis estructural ese alguien aún no comprende qué es el comprender, ese alguien suena sospechoso porque aún no ha vivenciado en-sí-mismo algo análogo a lo que provoca en él la vivencia del otro, lo que hace falta para que este alguien comprenda es que mediante la representación se ponga a “sí mismo” en lugar del “otro”, y que en vez de dar una explicación meramente analítica de la vivencia del otro aprenda a com-padecer, y que empate sus momentos del sentir con los momentos del otro — la alegría, las tristezas, la depresión, el coraje, la euforia, el anonadamiento, etc. — ¿Pero entonces dónde está lo sustancial? Lo sustancial está en el co-participar y padecer el mismo proceso; lo que solicita “lo otro” en su llamado *es un compadecer y vivir juntos el mismo juego*, en la propia experiencia, no un análisis seco e infértil de su persona, es un coparticipar y compadecer de lo mismo, pero lo mismo no está propiamente en uno o en el otro sino en la relación comunicativa entre ambos, es decir, en este interligamiento comunicativo es en donde se va dando la verdad como un acontecer de la propia realidad, de esa realidad del nosotros, pero también de la verdad de las instituciones, de las tradiciones, de las culturas, de los pueblos; la intención, el motivo muestran aquello común que permite la compasión.

¿Pero entonces cómo sé que comprendo al otro si sólo puedo captar lo que gesto del otro desde lo que gesto en mí mismo? No hay una certeza total de que comprendo al

otro y por lo tanto siempre es posible el ejercicio de la sospecha, sin embargo, al manifestarle al otro lo que de él comprendo, el otro me responde y en las coincidencias vamos poniéndonos de acuerdo, la sucesiva manifestación de las coincidencias es lo que poco a poco me va dando una mayor seguridad de que comprendo al otro, lo que coincide con la memoria de mi experiencia y las expectativas que voy proyectando con aquello que me va adviniendo y manifestándose en mí en el presente, que va configurando el sentido y la mostración de la verdad; la manifestación de las coincidencias se constituye en el parámetro o en el criterio de verdad para saber si realmente comprendo.

¿Cuál es el supuesto que supone la empatía? El supuesto es que el otro es un ser humano, y por lo tanto “es como yo”¹⁰, y que sus experiencias son semejantes a las mías, y en el fondo lo que se vislumbra es que participamos de la experiencia de algo común, en el sentido de que reconocemos al otro a través de la manifestación de su humanidad, la humanidad es el analogón a partir del cual reconozco al otro como otro digno de respeto y de reconocimiento¹¹; la expresión y la palabra en este sentido no exterioriza la emoción o la

¹⁰ Entendemos éste “es como yo” desde el “ser como” de la obra la *Metáfora Viva* de Paul Ricoeur. (Cfr. Paul Ricoeur. *La Metáfora Viva*. Ediciones Cristiandad, 1980. 325 - 336.)

¹¹ Cfr.- Paul Ricoeur. “Décimo estudio, ¿Hacia qué ontología? ”. (*Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI, 1996, p. 238- 239, 359.)

experiencia de uno y la lleva al otro, sino que evoca en el otro una experiencia semejante que se gesta en sí mismo, por ello, gestamos al otro desde nosotros mismos y el otro nos gesta desde sí.

Pudiera ser que la manifestación que supone la empatía fuera más allá de lo que hasta aquí hemos mencionado. Por un lado, en Husserl la empatía no va más allá de la manifestación de la naturaleza humana, y por otro en Heidegger se considera que en el fondo lo que acontece es la experiencia y manifestación del ser mismo desde uno mismo que trasciende toda conceptualización; en el primer autor el fenómeno de la empatía está enraizado en la experiencia humana; en el segundo, el fenómeno parece responder a un “misticismo”, al que Ricoeur pretende ponerle solución al ubicar la manifestación del ser en el lenguaje, el imaginario colectivo, el horizonte y la historia. El dasein en Heidegger no es un ente cualquiera, sino un ente ontológico, una apertura desde donde se manifiestan los entes y en el fondo el ser mismo.(Heidegger ver)

El otro, una época, un texto, una fiesta, un rito, o un deporte gestados desde nosotros serían también una apertura desde el seno de nuestra interioridad, y que, sin embargo, desbordan la interioridad misma, dejando ver algo más allá; a mi parecer, desde el sentir de mi pensar, de mi corporalidad, de mi vida se me manifiesta de forma continua y cotidianamente, en cada momento de la vida aquello que es el ser mismo, pero dicha experiencia que es un manifestarse no es del todo conceptuable y no se puede pedir un argumento racional completo que la demuestre ni que la refute, porque más que mostrarla lo único que podrá hacer es apuntar hacia ella o en el peor de los casos encubrirla; por este

camino, sólo se puede aceptar y volver consciente el hecho de que la estoy captando, y, sin embargo, aunque la niegue y aunque no me de cuenta de que está ahí siempre esta ahí.

Podemos pensar junto con Husserl que dicha experiencia no necesariamente es el sentir del ser mismo, pudiera ser que lo único que se manifiesta ahí es mi humanidad y su misterio o la naturaleza humana. Sin embargo, lo innegable es que algo que está ahí, llámese la naturaleza humana, la tierra en Nietzsche o en Heidegger, llámese como se le llame, y sea lo que sea, el simple devenir sin intención, la zoe cretense, la fysis helena, el zen budista, la divinidad o la nada, el hecho es que está ahí, y que se nos hace presente como misterio. En las experiencias o situaciones límite es cuando se vuelve innegable e irrumpe como una corriente que nos arrastra, apenas se supera dicha situación y algunos que ya la habían aceptado, la niegan y le tratan dar una explicación racional, valorándola desde esta racionalidad y encubriendo lo que realmente pasó, y es que no se pueden dar razones a favor o en contra, lo único que se puede hacer es medio describir lo que sucede. Por ello mi gestación de lo otro en mí o mi representación de lo otro en mí no es mera formalidad sino conlleva un sentir que se manifiesta desde la naturaleza humana o, además, se manifiesta desde el ser mismo, en tanto que yo mismo soy mi manifestarme desde la manifestación de mi humanidad (en tanto naturaleza humana) y del ser mismo. Alguien me podría criticar de místico, loco o irracionalista, pero la respuesta a esta crítica es que no está usando más que categorías de la razón para nombrar aquello que no puede comprender la propia razón, de lo cual huye y tiene miedo la propia razón y que sólo se manifiesta en el

misterio del más hondo silencio, y las preguntas que suscitaría son: ¿cómo definir una emoción específica, sin sólo describir aquello que la provoca o aquello que suscita? ¿cómo explicar las experiencias humanas que traspasan cualquier forma de conceptualidad? Es cierto que toda experiencia puede evocar al lenguaje, sin embargo, es dudoso que su comprensión pueda ser definida en términos tautológicos o conceptuales, lo único que se podrá hacer es dar una mera descripción, y a través de un lenguaje metafórico — centrado en el “es como”¹² — tratar de evocar en los otros una experiencia similar, sin embargo, los otros sólo tendrán una experiencia similar si tienen en el conjunto de sus experiencias originarias, una experiencia o varias experiencias análogas porque sólo comprendemos la experiencia del otro desde la propia y el otro sólo comprende nuestras experiencias desde sus propias experiencias.

La experiencia de lo otro conlleva lo inefable, es parafraseando a San Juan de la Cruz, como la experiencia de un no sé que, que se queda balbuceando, que se halla en el misterio, que se encuentra en el silencio, toda ciencia trascendiendo¹³, y remitiéndonos a Calasso, aunque lo pudiéramos pensar, tal vez no lo podríamos expresar en palabras

¹² Ver nota 10 en la página 192.

¹³ San Juan de La Cruz, obras escogidas, ed. Espaza Calpe, col. Centenario II, España, 2001. pp. 14, 33, 37.

¿pero..... qué son las palabras? Sino pequeñas islas en el mar del pensamiento, y sino fuera así podríamos ver una obra de arte pictórica o musical desde su descripción, pero el simbolismo de la obra desborda la palabra, y su descripción siempre es insuficiente frente a la carga significativa de la propia experiencia de la obra, por otro lado si así fuera la palabra del escritor suscitaría en cada uno las mismas imágenes que el escritor pensó, pero la realidad, lo que nos dice la obra literaria es recreado y pensado en cada cual de manera distinta, la imaginación va llenando los huecos y poniendo el elemento creativo a la lectura; el escritor va evocando nuestras propias experiencias para que nosotros mismos las recreemos. ¿Dejar de pensar en palabras? Eso desde la experiencia cotidiana nos parece imposible porque la palabra es algo que siempre acompaña nuestra experiencia, pero como una pequeña hebra en el telar del pensamiento.

Tal vez, el artista se convierte, como afirma Rimbaud, en vidente, en profeta, no sólo porque funda en sentido heideggeriano un lugar de encuentro, una comunidad, sino también porque llega a ver más allá de su época, en el trastorno de todos sus sentidos, para ver más allá de lo evidente, aquello que está ahí, pero que nadie mas ve; porque ¿cómo ver más allá si no se transforma la mirada? Experimentando todos los rincones de su alma, las experiencias de la vida, lo otro que sí, lo desconocido, la extrema alteridad ¿pero no es acaso la alteridad extrema lo que se nos opone y nos niega, no es acaso un veneno? ; ¿pero cómo ir más allá si no es en la ruptura de la experiencia del hombre común? Es tal vez por

eso que el artista es el gran loco, el gran enfermo.¹⁴ Los argumentos anteriores pueden parecer retóricos y misteriosos, pero cómo hablar del “no sé que” manifiesto de lo inefable que se hace presente en la experiencia extrema de la otredad, sino es mediante evocar en el lector dicha experiencia a través del arte, la descripción de la locura, del misticismo y de esas experiencias que escapan de nuestras explicaciones filosóficas rigurosas.... lo único que se puede es introducir una reflexión con un tal vez...a sí lo dicho, si no se puede afirmar con rigor, al menos tampoco se puede negar; mas los límites de la explicación humana y las experiencias límites nos hacen sospechar que ese “no sé que” propio de lo inefable ahí está, y el misterio insalvable de la otredad tanto del otro como de nosotros mismos, nos hace sospechar que permea toda la experiencia como un mar que rodea a un pez que se ha vuelto tan común y tan cercano que cuando pregunta por él no lo ve y sin embargo, está en todos lados. El ser humano vive encerrado en sus burbujas conceptuales para sentirse seguro, pero tal vez las burbujas flotan en el mar de lo inefable, mas las experiencias límite, tanto las plenamente eufóricas como las terriblemente oscuras, generan de repente grietas por donde se filtran explosivamente y con toda su fuerza rayos de luz del mar luminoso, como la fysis de la que habla Nietzsche en su obra *Verdad y mentira en sentido extramoral*, es ahí donde como afirma el profesor Medardo Plascencia, el vértigo frente a lo infinito nos hace presente nuestra finitud, nuestra propia humanidad, es ese momento del encuentro con el

¹⁴ Supra, ver nota **¡Error! Marcador no definido.** en la página **¡Error! Marcador no definido.** (De este mismo trabajo).

mar en la noche oscura donde todo se pierde; la memoria frente a esta experiencia según el profesor Medardo es insuficiente, porque lo inefable se escapa a cualquier intento de recuerdo, se puede recordar que se tuvo la experiencia mas no la experiencia misma, la experiencia no es visual, es irrepetible y el tiempo la devora, pero ¿y si lo inefable permea a toda experiencia como el mar que nunca vemos aunque está en todos lados? Entonces la memoria sólo capta una parte de la experiencia, aquella que puede ser representada nuevamente en el recuerdo.

Continuando con la experiencia del otro en su alteridad y en su inefabilidad afirmamos que lo cierto es que a pesar de la alteridad y de la inefabilidad tenemos empatía con el otro, y la empatía es condición para la compasión y la comprensión porque es la primera experiencia que en su origen nos manifiesta al otro, en este sentido recordamos a Todorov: “El niño busca la mirada de su madre no para que ésta acuda solamente a alimentarle o a reconfortarle, sino porque esa mirada en sí le aporta un complemento indispensable, le confirma su existencia [...] Como si supieran la importancia de ese momento — aunque no es así — el padre o la madre y el hijo pueden mirarse largo tiempo a los ojos, esta acción sería completamente excepcional en la edad adulta, cuando una mirada mutua de más de diez segundos no puede significar más que dos cosas: Que las dos personas van a batirse o a hacer el amor”.¹⁵ En este sentido el otro confirma mi existencia,

¹⁵ T. Todorov, *La vida en común*, trad. De H. Subirats, taurus, Madrid. p. 103.

pero lo que esto muestra en el fondo es que la empatía está en el origen de mi experiencia del otro, antes de que interiorice a ese otro, y en la raíz de la propia constitución de mi identidad, por esta razón la empatía es una condición de posibilidad tanto para la compasión como para la comprensión.

La diferencia entre la comprensión del otro y la comprensión de una época, de un texto, de cualquier forma de expresión es que en las segundas no se da la empatía, el manifestarse en mí de una época, de un texto, de un rito o de un deporte no empatiza conmigo porque no son un alguien y sin embargo evocan mi propia experiencia y sólo los puedo comprender a partir de mi propia experiencia; pero aunque no se da una empatía para la comprensión personal de lo anterior si se da la empatía con el otro para confirmar mi experiencia, con el otro diálogo y en el diálogo empatizo, tengo compasión y comprendo, y a lo largo del diálogo, a través de las coincidencias que se van dando voy gestando mi conocer; el conocer o la verdad del diálogo ya no está como un fenómeno meramente personal sino como un fenómeno de comunicación que va consolidando un nosotros que puede extenderse a más de dos e ir conformando una identidad colectiva, una memoria colectiva y un imaginario social.

Podemos afirmar que la relación entre compasión y comprensión que vimos en la comprensión de un individuo vale también en la comprensión de una época, de un texto, de

cualquier forma de expresión porque lo que solicita el llamado de una época, de un texto, de una fiesta, de un rito, de un deporte es un revivir, una refiguración vivida del texto y/o de la época, de la fiesta, del rito o del deporte en uno, y en su época, sólo así se gesta la fusión de horizontes y la verdadera aplicación, sólo así se comprende realmente. En este sentido comprendemos lo otro desde nuestro propio horizonte, y sólo porque la experiencia de lo otro llama a nuestro propio horizonte ayudándonos a comprendernos y a dar cuenta de nosotros mismos, hay realmente un empatar, un compadecer y por lo mismo un comprender; podríamos por lo mismo decir, el compadecer es el sentir que acompaña a todo comprender. El empatar, el com-padecer y el comprender acontecen en el juego, pero el juego sólo acontece a través de un “dejarse llevar”, en donde la libertad está como fundamento del juego, por ello el juego es siempre esencialmente un libre juego y en el fondo lo que se manifiesta es el ser mismo, como bien muestra Gadamer.

El juego de la tradición, esta mediado por procesos hermenéuticos, porque análogamente al ser del “sí mismo” es esencialmente un ser hermenéutico, la tradición, en su ser esencialmente a través de la retransmisión, es esencialmente un proceso mediado por el proceso lúdico hermenéutico, y el sentido originario de la tradición sólo se hace patente en el comprender que es un momento del proceso hermenéutico. La comprensión, la interpretación y la aplicación son los tres elementos esenciales del proceso hermenéutico. Comprender es siempre un interpretar, y en consecuencia, la interpretación es la forma explícita de la comprensión, de tal manera que existe una fusión interna entre comprender e interpretar; en la comprensión siempre tiene lugar la aplicación del horizonte abierto por el

texto que se quiere comprender, a la situación u horizonte actual del intérprete; en esta vertiente, para cada situación y horizonte, en el desarrollo de la historia, se da una comprensión, que es siempre también una aplicación, es decir, solamente tenemos una comprensión cuando comprendemos para cada situación de una manera distinta. La comprensión es un acontecer a través de la historia, y filosóficamente la tarea de la hermenéutica consiste en inquirir la clase de comprensión — y la clase de ciencia — que es(son) movida(s) por el propio cambio histórico. La verdad está permeada de este proceso porque sólo se muestra a través de la comprensión. Dejar hablar al texto, dejar hablar a una época, a una fiesta, a un rito, a un deporte es dejar que nos muestre su verdad, que se abra el mundo del texto en cada lectura, que se abra el mundo de esa época en cada testimonio que muestre de sí misma, que se abra el mundo de la fiesta, del rito y del deporte en la participación de los mismos, como mundos de sentido.

Por lo anteriormente dicho, el reto para todo escritor y/o artista es provocar la empatía en el otro, es decir, un sentir que llame a experiencias análogas a las que él mismo tiene y en este sentido las formas de decir y de todo expresar no sólo son formas meramente abstractas también son contenido. El llamado provoca; no sólo un escritor llama, también llama una época, un deporte, un otro, una institución, un pueblo, una cultura, una fiesta, un rito, y la propia vocación. El escritor, el artista y todo ser que expresa para provocar debe de comprender, “compadecer con” y “empatar con” aquello que quiere transmitir, en otras palabras, es un llamado a “empatar con” y a co-participar del mismo juego; así lo vemos en

un maestro, un maestro sin empatía y sin-pasión no transmite, no provoca, no comprende, no nos hace jugar y por ello más que aclarar confunde, porque el significado, como hemos visto, no se reduce a un simple “decir”, sino que todo “decir” va acompañado por la “forma en como se dice”, por lo mismo tal maestro, más que seducir e invitar a la comprensión, nos hace huir y alejarnos de aquello que supuestamente nos quiere transmitir. El verdadero enseñar conlleva la comprensión, la “compasión con” y la “empatía con”, de aquello que se quiere enseñar, sólo así se provoca en la clase y en el otro el acontecer de la verdad, sólo así se le muestra al otro el llamado que solicita aquello que se va a estudiar.

Por otro lado, se necesita un estado de apertura para recibir este llamado, por muy bueno que sea un profesor si su alumno no está en un estado de apertura, compasión y juego no habrá comprensión. El Juego aquí es “cosa sería” no se juega bien y no se capta el llamado del juego si no se toma en serio el juego. De forma análoga a la que acontece la enseñanza acontece la verdad: de una época, de un deporte, de un rito, de una fiesta, de un autor, de un texto, de una institución, del otro y de nosotros mismos; entonces la memoria colectiva será conformada desde el juego comunicativo a través de los procesos hermenéuticos comunicativos aquí descritos.

**4.2.- EMPATÍA, COMPASIÓN, COMPRENSIÓN,
AUTENTICIDAD Y ALTERIDAD:**

La autenticidad es una “relación con” que implica siempre lo otro que sí, o en otras palabras, la alteridad, aún la autenticidad de uno mismo frente a uno mismo implica el desdoblamiento de sí mismo como un otro. Como Ricoeur muestra, la alteridad no se añade como algo exterior a la ipseidad, la alteridad permea a la ipseidad y constituye unos de los rasgos fundamentales de la polisemia de esta última. Como bien señala el filósofo de la atestación, la alteridad se atestigua sólo a través de experiencias inconexas de pasividad, según la misma diversidad de focos de alteridad entremezcladas con el obrar humano. Ricoeur nos habla de tres alteridades.

1.- La alteridad del cuerpo propio que es la mediadora entre el sí y el mundo. El cuerpo es el anclaje del mantenimiento del sí, desde aquí el sí pone su huella en los acontecimientos que son las acciones, aquí la pasividad del sufrir que es inseparable en la relación con el otro, de la pasividad del ser-víctima del otro distinto del sí. Por otro lado, esta alteridad se me presenta porque me muestro a mí mismo a través de la percepción que sirve de ancla a la representación tanto del yo agente como de su contrario. Esta alteridad se muestra en tres grados: a) en la experiencia del propio cuerpo que siente lo que hace; b) en las sensaciones caprichosas, producto del movimiento interno del propio cuerpo, que es independiente de la voluntad del sí, c) en las sensaciones de la resistencia a las cosas exteriores.

Desde esta alteridad, tomando como raíz la carne, se constituye para Ricoeur el “ser en el mundo” del que habla Martín Heidegger, a la que añadimos, desde nuestro parecer, que también en la carne encuentra su raíz el “modo de ubicarse en”. La carne a diferencia del cuerpo “...es el polo de referencia de todos los cuerpos que proceden de esta naturaleza propia.”¹⁶ La carne es previa a cualquier intención, está caracterizada por el “puedo” y es la raíz del “quiero”, es el lugar de todas las síntesis pasivas, es una operación prerreflexiva, antipredicativa, siendo el origen de toda alteración de lo propio, la carne es previa a todo “modo de ubicarse en”, en otras palabras, es heterogénea a cualquier sistema de coordenadas, no está en ninguna espacialidad objetiva y es previa a la ubicación del propio sí en el tiempo, en este sentido la carne es lo primigenio; el cuerpo comienza, a mi parecer, según el propio Ricoeur, a partir de que se da algo análogo a lo que yo he llamado “el modo de ubicarse en”, y en Heidegger aparece como la mediación práctica de este estar en el mundo; es decir, cuando la carne es un cuerpo entre los demás cuerpos, cuando la carne no está sólo como un ser sin mundo, sino que es un “ser en relación con” al interior de un mundo se mundaniza y se hace propiamente cuerpo entre los cuerpos, dejando de ser reductible a su mero estado primigenio.

La carne por sí misma es un estar yecto, es un ser arrojado ahí; desde la carne se configura la carga existencial en donde la finitud del ser humano está enraizada en la encarnación. Si entiendo bien a Ricoeur, la carne apunta a la sensibilidad física como tal y

¹⁶ Cfr.- Paul Ricoeur. Op. Cit. p. 359.

en cambio el cuerpo apunta a la ubicación que me da tener un cuerpo en el mundo, por eso cuando este autor, por un lado, nos habla de una relación carne-con-carne, habla del contacto propiamente físico entre dos o más personas, y por el otro, del ser un cuerpo entre los cuerpos, que se comprende como un cuerpo en relación con otros cuerpos y el mundo.

Aquí la autenticidad tiene que ver con la aceptación de lo que nos muestra la carne y el cuerpo, con la aceptación de nuestra finitud, y del propio rostro como parte constituyente del sí, en otras palabras, cuando expreso lo que siento y lo que veo de mi propia carnalidad o de mi propia corporalidad soy auténtico y por lo mismo me atesto; aquí la atestación está más íntimamente ligada a una aisthesis, como una autopercepción de sí mismo; en cambio cuando me engaño a mí mismo, no me muestro a mí mismo ni muestro a los demás el sentir de mi propia corporalidad, sino que reprimo mi sentir, lo niego y trato de ignorarlo, en otras palabras, huyo de él; esto puede ser producto de la falta de cuidado de sí mismo, de la baja autoestima de sí, o en la evasión de la concientización del proceso de envejecimiento que conduce finalmente a la muerte, en el rechazo de la propia corporalidad y su devenir. Un ejemplo sería: Si alguien tiene una herida e ignora la herida dejando que se le infecte, más que decir que esta persona es un faquir, diremos que es una persona que no se cuida a sí misma, y que ignora, en su perjuicio, su dolor, tal vez por poner toda su atención en otras actividades o por que simplemente no le interesa cuidarse a sí mismo, en el primer caso diremos que se descuida a sí mismo no atendiendo al llamado de su propia corporalidad, en el segundo caso diremos que tiene una baja autoestima de sí. Otro ejemplo sería aquel que tiene un exceso de cuidado de sí tratando de mantener su figura y su rostro a

través de cremas y cirugías como si todavía tuviera 20 años, aquí lo que se da es una no-aceptación del transcurrir del tiempo en el sí mismo, que conlleva en el fondo el miedo a la muerte, muy común en nuestra época. En este sentido la verdadera autenticidad en la corporalidad tiene como raíz la atestación corpórea, en el aceptar y no negar el propio percibir y sentir, así como la apariencia que se nos hace presente en el espejo.¹⁷

2.- La alteridad con el extraño, en el sentido preciso del otro distinto de uno, es la alteridad inherente a la intersubjetividad. Lo otro es parte constituyente del sentido del sí mismo a través de la experiencia del otro, en la empatía me comprendo a mí mismo y a través de mi propia experiencia comprendo al otro, un buen ejemplo, de lo que nos muestra Ricoeur, lo indica Todorov en la experiencia que anteriormente citamos — en como un niño necesita de la mirada de su madre para confirmar su existencia — lo que esto me señala, es que a partir de la experiencia de lo otro me atesto a mí mismo.¹⁸ En la experiencia lingüística del diálogo con el otro intercambiamos adscripciones de segundas personas a los otros y designaciones, en donde la adscripción pronunciada por el otro está íntimamente ligada a la adscripción de la acción a sí mismo. En cambio en la trama de una narración ponemos a los personajes casi siempre en tercera persona en la medida en que los ponemos al mismo tiempo que la acción narrada; en donde el sujeto que lee encuentra su lugar

¹⁷ Cfr. Ibidem. pp. 354 – 365, 371.

¹⁸ Supra.- en este mismo escrito en la página 192.

primordial para vincularse afectivamente con lo que lee, en otras palabras, para ser-afectado por lo que lee y así compadecer y comprender. Pero para que esto se logre hace falta una lucha que va de la aisthesis a la poiesis pasando por la mimesis, en la triple acepción de prefiguración, configuración y refiguración.¹⁹

Ricoeur define a la ética como el vivir bien con y para el otro en instituciones justas, que es posible mediante la solicitud que es a la vez ejercida y recibida, algo que hace patente esto es la amistad, mas que la solicitud del otro que a mi parecer es llamado que viene desde nuestro interior, es el llamado a compadecer y a comprender, que descansa en la justicia de intercambios, en una dialéctica entre la acción y la pasión. Como Aristóteles afirma la amistad para y con el otro requiere de la amistad para uno mismo. La autenticidad parte aquí de la autenticidad propia para con el otro interiorizada en uno mismo, uno se desdobra como amigo de sí mismo en la afección a sí mismo, la cual es la interiorización de la relación con el otro en uno mismo, en otras palabras, en captarse a sí mismo como un otro; esta autenticidad conlleva la correspondencia, expresándolo de otro modo, se tiene una relación auténtica con el otro, en el cara a cara de la relación tú y yo cuando existe una reciprocidad que es atestada mutuamente en la relación; así lo solicitado por el otro es aceptado por el otro y viceversa, de esta manera una mirada, una sonrisa o una caricia no son hechos aislados, sino manifiestan una relación con ese otro que es un tú, con otro que en una relación auténtica acepta esa mirada, esa sonrisa o esa caricia y responde

¹⁹ Cfr. Paul Ricoeur. Op. Cit. 365 - 366.

recíprocamente, lo que acontece aquí es más que una reciprocidad, es un manifestarse y una aisthesis mutua que va generando una atestación de otro en sí mismo y del sí en el otro, porque por un lado, el otro en mí es parte de mi propia identidad, esto se nos muestra cuando se atesta el otro desde la propia gestación del otro en uno mismo, por otro lado, también uno mismo en tanto que otro, en el otro, es parte de su identidad, algo que se muestra cuando se atesta el sí mismo en el otro al comprender lo que es uno mismo para el otro, en esta reciprocidad los papeles entre agente y paciente se intercambian continuamente. Para Ricoeur en esa relación del “yo” con el “tú” el poder del otro afecta al sí mismo y lo inviste de la responsabilidad en la reciprocidad, que sí bien en el plano de la justicia para este autor se transforma en la regla de la igualdad, en el plano de la ética se convierte en autenticidad y en la regla de oro, esto se transforma en el plano cognoscitivo, en el acaecimiento de la relación verdadera en donde el intercambio sincero y bien atestado hace de las miradas, de las sonrisas, de los abrazos y de las caricias acontecimientos de la verdad, en cuanto verdaderas miradas, sonrisas y caricias, como también verdaderos abrazos que forman parte del acontecer de una verdadera y auténtica relación entre un “yo” y un “tú”, conformando en su vinculación un auténtico y verdadero “nosotros”. El otro en este sentido, como bien nos muestra Ricoeur, ayuda al sí mismo a agruparse y fortalecerse para mantenerse en su identidad, la identidad por esta razón se da a través de una mediación de la relación con el otro, el otro es un sujeto de pensamiento que me percibe a mí mismo como otro distinto de él mismo; y, sin embargo, miramos el mundo desde la naturaleza común de nuestra humanidad, y sólo desde esta humanidad tiene significado el mundo, el

horizonte, el contexto y la verdad que nos lleva.²⁰ El otro es nuestro primer analogón al interior de una mundanización que se presenta como un almocárabe,²¹ que tienen raíz desde el ser un cuerpo entre los cuerpos, en tanto que aparezco como cuerpo frente a los otros. Pero el otro no sólo es nuestro almocárabe, también cada otro es un espejo a través del cual me encuentro a mí mismo, y en esta dirección el mundo es un calidoscopio o una casa de espejos que me da cuenta de mí mismo; aquí la atestación se constituye en un atestarse así mismo a través de la atestación de lo otro que sí y del mundo.

²⁰ Cfr. Ibidem. p. 369.

²¹ Un almocárabe, almocárabe o mocárabe es un tipo de adorno presente en la arquitectura árabe, que consiste en un arreglo geométrico de figuras que se entrelazan, como una cadena que va hacia todas las direcciones. Del árabe hispano Almuqárbas, construido como bóveda de estalactitas, con influencia árabe y griega κρηπιδες, base; combinación geométrica de prismas acoplados cuyo extremo inferior se corta en forma de superficie cóncava, que se usa de adorno en bóvedas, cornisas, etc. (Diccionario de la Lengua Española, real Academia de la lengua española, ed. Espasa Calpe, s.A., Madrid, 2001. pp. 118A, 1518B;) Ricoeur pone a un lado la palabra “Verflechtung” que quiere decir “enlace”. (Diccionario: Mega Alemán, ed. Sopena, Barcelona, España, 1998. pp. 318.)

El otro es siempre un misterio en cuanto que su vivencia no es algo accesible porque no tiene esa presencia inmediata de la representación originaria de la carne; el otro se manifiesta como extraño y distinto que uno por más familiar que sea, como una múltiple intencionalidad que desborda la esfera de lo propio; es por ello que el otro siempre es sorprendente y gran parte de su enigma es su propia oscuridad y fascinación; no nos encantamos de lo ya conocido por sí mismo, nos encantamos porque aunque ya lo conocemos se nos manifiesta y nos asombra de manera nueva e inesperada.²²

Como bien nos muestra Ricoeur, sólo concebimos al otro desde nuestra propia experiencia del otro, a través de lo que llama Husserl una presentación, la cual es una aprehensión analogizadora con la propia carne, en donde la presentación se presupone a sí misma, mas esta presentación a través de la cual mi carne forma pareja con otra carne es prerreflexiva y antipredicativa, y en este sentido es una síntesis pasiva, que es raíz de todas las otras síntesis pasivas; por lo mismo, esta presentación de lo otro es condición de posibilidad de la gestación de lo otro en sí mismo. El otro se muestra como el “alter ego” en cuanto se da la traslación del propio ego a otro cuerpo, el alter ego se presenta como un ser semejante en tanto que es un ser “como yo”, en otras palabras, tiene una humanidad, por lo mismo comparte una análoga forma de padecer y de hacer, y a la vez el otro es un ser distinto, con su propia forma de ser, de padecer y de hacer. Si el “tú” es un “alter ego”, a

²² Cfr. Paul Ricoeur. Op. Cit. pp. 369 - 371.

través de la translación analógica, también el “él / ella” es un “alter ego” al “ser como” un “yo”, es lo que va a conformar la empatía.²³

Si el movimiento del ego hacia el alter-ego que Ricoeur retoma de Husserl de las “meditaciones cartesianas” como un proceso gnoseológico, el proceso inverso, que retoma del Levinas de “Totalidad e Infinito”, parte del alter-ego hacia el ego, se concibe como un proceso ético. El ir y venir entre un proceso y otro configura la hipérbole. En el segundo proceso, el rostro del otro se me aparece como una voz que me hace responsable; en este sentido Ricoeur, afirmando con Levinas, dice: « La palabra del otro viene a colocarse en el origen de la palabra por la que me imputo a mí mismo el origen de mis actos ».²⁴

Para Levinas lo que sucede aquí es que el llamado a la autoimputación viene de fuera, la alteridad absoluta queda aquí superada; ese llamado nos desborda, se muestra como una epifanía, el otro es un tipo de figura paradigmática de la justicia, en otras palabras, responde que responde al estereotipo o al icono del maestro de justicia. El otro se muestra en las alturas porque nos desborda, y, sin embargo, es también completamente algo externo y por lo mismo misterioso, a razón de que no puedo contactar con su ser de manera directa, como si un rayo de su alma saliera de él mismo y se me metiera en mi interior; porque el otro en mí es siempre una representación gestada desde mí mismo; ¿pero cómo es

²³ Cfr. Ibidem. pp. 371 - 373.

²⁴ Cfr. Ibidem. p. 374.

posible que sí el otro se encuentra por completo como la alteridad su rostro me desborde? la respuesta a esto, para el pensador semita, es que la experiencia original del otro se halla más allá de todo decir, el otro en este sentido me desdice, la manifestación del otro en este sentido desborda todo lenguaje, como ya vimos, tiene que ver con una experiencia que es como un trueno, nos enmudece, es numinosa²⁵, y al mismo tiempo es un Kerigma, como diría San Juan de la Cruz: "...un no sé que, que se queda balbuciendo...", que tiene como mensaje un llamado, la solicitud, que se da desde el reconocimiento de la propia humanidad del otro, y es un llamado, como ya afirmamos, a nuestra propia responsabilidad. Esta responsabilidad nos conmina, más acá que todo cualquier comienzo, que cualquier arche.²⁶

El movimiento del otro hacia el sí se encuentra también en un plano gnoseológico porque para él la hipérbole hace imposible la distinción entre el sí y el yo; en este sentido nos afirma que: « La exterioridad del otro sólo alcanza él término de su trayectoria, a saber, el despertar de una respuesta a la llamada del otro....»,²⁷ esta opinión se enlaza en la Filosofía de lo mismo, distinta a la Filosofía del otro; desde la Filosofía de lo mismo, el otro como hemos visto, es nuestro analogón, aquí se reconoce una estructura reflexiva que responde a la convicción en donde se iguala el acusativo del otro «¡Heme aquí!», con el

²⁵ En tanto maravillosa pero al mismo tiempo terrible.

²⁶ Cfr. Ibidem. pp. 374 - 376.

²⁷ Ibidem. p. 377.

nominativo, «Aquí estoy»; el otro no es para Ricoeur más que otro gestado desde uno mismo a través de la conformación de una identidad narrativa mediadora entre la identidad ídem y la identidad ipse, sin embargo, en Levinas, el otro trasciende y desborda todo plano narrativo, y esta experiencia del desborde es más originaria que la identidad narrativa de la que habla Ricoeur, esta experiencia que desborda toda habla es en parte lenguaje —no narrativo — en cuanto significa — a través de imágenes, formas, sonidos, señas, sensaciones — no es un mero caos, sin embargo, también desborda al lenguaje al tener parcialmente algo oscuro e incomprensible y por lo tanto inefable; yo me colocaría en una posición intermedia entre Levinas y Ricoeur: existe una experiencia más allá de toda narración, pero esto no vuelve estéril la narración, sino que la convierte en una prisión luminosa, prisión porque oculta y aprisiona algo que se le desborda, y luminosa porque muestra; es como el manifestarse de lo sagrado en donde toda habla queda corta, y antes que todo hablar lo único que viene es el balbuceo, o como la experiencia de la pasión desbordante que explota en el interior de una persona y la deja sin habla en el silencio previo a toda habla; torpemente empieza a hablar, forza la palabra y la trata de domar como a una potra para que exprese lo que se quiere que exprese, sin embargo la palabra sólo muestra la experiencia como una prisión luminosa, parcialmente, a medias, nunca totalmente, por lo mismo nunca se termina de domar. en este sentido existe una otredad que se interioriza como Ricoeur muestra, pero también existiría una alteridad desbordante que es mas primigenia, y de la cual la otra toma raíz. En este sentido la palabra es un proceso sin cierre en donde uno va volviendo íntimo lo extraño; sin poder develar nunca por

completo su misterio.²⁸ La experiencia y la palabra se entretajan en la memoria, por ello el advenimiento de experiencias evoca palabras y el advenimiento de palabras evoca experiencias. Los procesos hermenéuticos comunicativos aquí descritos hacen posible la translación de lo dicho para la memoria personal a la memoria colectiva y a la historia.

Del otro viene el llamado a la responsabilidad enraizado en una pasividad más total que hace ceder y abdicar el movimiento del sí ¿Qué es lo anteriormente dicho sino la exposición del llamado del otro en la interiorización del testimonio del otro gestado desde uno mismo? Por ello, el otro nos llama desde nuestra interioridad, a través de la sustitución, o en otras palabras, del ponerse en el lugar del otro. El testimonio para Ricoeur: es un modo de verdad de la autoexposición de sí, que es inversa a la certeza del yo, porque la primera en tanto testimonio tiene por fin el sentido, más cercano a lo verosímil, a lo comprensible y por lo mismo a la noción griega de verdad como *aletheia* o mostración y en cambio la certeza está más enraizada a la noción de verdad como adecuación que busca el rasgo de lo indudable y un plano en un sentido explicativo más que comprensible.²⁹

Los dos movimientos que intenta reconciliar Ricoeur, el de lo mismo hacia el otro que propone Husserl y el del otro hacia lo mismo que propone Levinas, como hemos visto,

²⁸ Cfr. *Ibidem.* p. 377.

²⁹ Cfr. *Ibidem.* p. 378.

son complementarios; el primero es desde la dimensión gnoseológica del sentido comprensivo y el otro desde la dimensión ética de la conminación.³⁰

3.- La alteridad de la conciencia se manifiesta como una voz que nos llama, como el Pepe grillo de Pinocho, es una voz que nos llama desde nosotros mismos. Para empezar su reflexión Ricoeur nos plantea tres retos:

1.- El primero es la puesta en prueba según la cual la atestación de la ipseidad es inseparable de un ejercicio de la sospecha a través de la incursión de la dimensión ética de la metáfora de la voz. La metáfora de la voz se hace manifiesta en la conciencia como un llamado través de la obligación y la convicción; esta alteridad permea a la constitución de

³⁰ Cfr. Ibidem. p. 379.

la ipseidad al colocarse como una mediación entre el «ser-si»³¹ y el «se»³², en este sentido es la forma en que la alteridad del otro se ve interiorizada y apropiada al interior de uno mismo, por esta razón el llamado viene desde el interior de uno mismo, como otro interiorizado, pero este llamado sólo se manifiesta a través de un trabajo, o mas bien ejercicio, con uno mismo, en donde desde la sospecha se van desarmando las interpretaciones moralizadoras que encubren la propia voz de la conciencia;³³ aquí la sospecha es análoga a la ironía porque muestra la verdad sin necesariamente decirla, para comprender esto veamos a la verdad como el rostro y a la mentira como la máscara; antes

³¹ El sí mismo en particular y en concreto.

³² El “se” es el “uno”, una modalidad no auténtica del “ser con”; en este sentido el “se” es abstracto y es adscribe a cualquiera; muestra de lo anterior lo vemos en el uso del pronombre “uno” decimos uno para referir a una persona que puede ser quien sea, uno mismo o cualquier otro. Ese “uno” se constituye a través de la abstracción de la experiencia con los otros, donde lo resultante es otro impersonal (si entendemos persona como aquel ser humano que es reconocido desde su particularidad específica).

³³ Ver. Paúl Ricoeur, *la Metáfora Viva*, 7º Estudio, ediciones Cristiandad, 1980 & *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI, 1996, pp. 380-381; G. W. F. Hegel, *fenomenología del espíritu*, p. 352.

del proceso irónico la máscara (la mentira) se confunde con el rostro (la verdad), es opaca porque oculta lo que realmente es, y a través del proceso irónico la máscara (la mentira) muestra su verdadero ser, se manifiesta en este sentido como máscara (mentira); al mostrarse como máscara (mentira) se vuelve transparente, develando tras de sí el rostro (la verdad). Así lo vemos con la ironía socrática, que se evidencia a través de un proceso mayéutico.³⁴

La moralidad se presenta como un elemento mediático de la percepción del otro y de sí mismo; como bien señala Hegel en la *Fenomenología del espíritu*; la moralidad es un elemento cuya primera aparición acontece como algo externo, meramente ideal y ajeno al sí mismo, sólo responde a aquello que nos han enseñado en comunidad; en un segundo momento la conciencia singular del sí mismo se apropia ese deber que se le mostraba ajeno y lo hace propio al quererlo determinar, recrear y generar desde sí misma; en tercer y

³⁴ De pregunta – respuesta – ironía y vuelta a la pregunta, donde se parte de lo inmediato y particular para finalmente llegar a lo abstracto. Mayéutica es el arte de ayudar a dar a luz, originalmente es el arte de las parteras, pero en el método socrático es el arte de ayudar al otro a dar a luz la verdad. (La analogía entre verdad-rostro y mentira-máscara es del Filósofo Gabriel Alvarado Natali).

último momento se da la realización del deber y del querer en el hacer³⁵; en este sentido el primer momento, el deber aparece aislado del querer y del hacer, en el segundo se apropia a través del querer — al que pudiéramos llamar, desde Ricoeur, “convicción”— y en el tercer momento se da la realización, la cual para el filósofo francés, se da desde la frónesis.

El llamado desde la alteridad de la conciencia también se hace patente permeando a la alteridad del otro en el fenómeno del reconocimiento mutuo, porque elementalmente todo proceso de reconocimiento auténtico de otro, implica un acto de conciencia en donde la manifestación de la humanidad del otro nos llama, y cuando este reconocimiento es mutuo conlleva un mutuo acto de conciencia: un ejemplo de esto es el perdón desde el cual implica el reconocimiento de la falta por parte de quien solicita el perdón, y un el reconocimiento de la fragilidad y humanidad del otro por parte de quien lo otorga.³⁶ En este proceso, el otro nos conmina al reconocimiento a través de la solicitud, en otras palabras; la voz del otro nos llama al encuentro, y no hay un verdadero encuentro con el otro en el perdón si no se parte desde la convicción; sólo así se da la atestación del otro, desde el

³⁵ Cfr. G. W. F. Hegel. Fenomenología del espíritu, fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 351- 360.

³⁶ Cfr. Ibidem. pp. 368-392.

horizonte de la humanidad y del sí mismo como otro.³⁷ Desde aquí la verdad de la relación con el otro se manifiesta desde el reconocimiento que tiene como punto de partida la humanidad compartida, pero ese otro en el sí mismo no es más que un otro gestado desde el sí mismo y que por lo tanto el sí mismo está permeado de la propia alteridad, sin embargo en la relación se va dando la verdad que desborda al sí mismo y al otro, porque se da como un fenómeno de comunicación.

2.- El segundo reto es el precisar los fenómenos de la conminación o de la deuda, a los que la metáfora de la voz parece designar, es decir, los fenómenos de la conminación y de la deuda se presentan como lugares de manifestación de la voz del otro. Ricoeur rescata a Heidegger, y desde él expone como el llamado no viene desde otro *dasein* que está con un *dasein* en el mundo, sino que el llamado viene desde el interior del *dasein*, en términos ricoeurianos, el llamado no viene más que del sí mismo, y sin embargo sobrepasa al sí mismo; en términos husserlianos es gestado en uno mismo a partir de la experiencia con lo otro, que también es gestado desde uno mismo; y sin embargo el llamado desborda al presentar un porvenir que se espera y que por lo tanto aún no ésta, ese llamado viene desde la memoria que la conminación y la deuda nos hacen presente y que nos lanza hacia el proyecto de cumplir con las tareas del presente que nos encausan hacia cierto futuro; como diría Octavio Paz “todos los siglos están en este presente”, y siguiendo a San Agustín

³⁷ Cfr. Paul Ricoeur. “Décimo estudio, ¿Hacia qué ontología? ”, *Sí mismo como otro*.

México: Siglo XXI, 1996, p. 382.

veremos al pasado como memoria y al futuro como proyecto, el llamado aquí no es místico, sino que es gestado desde uno en relación con el otro y el mundo que nos rodea; ese llamado se expande y se convierte en fenómeno con los otros a través de la empatía; por ello existe la verdad de uno con los otros y con el mundo, cuando la voz de la conciencia, gestada desde nosotros mismos, nos manifiesta el sentido de lo que vinimos a hacer en relación con los otros y el mundo cuando estamos ubicados en el modo de encontrarse con lo otro que sí; lo que posibilita la empatía es que el otro reconozca el papel de uno y uno el del otro, pero también posibilita el participar de los llamados a desempeñar un lugar en papeles colectivos que nos desbordan, un ejemplo de lo anterior puede ser el llamado a formar parte de una institución o grupo; en otras palabras a la compasión, en coparticipar de lo mismo, posibilitando así la comprensión. En el fondo lo que se muestra es el tiempo, que como memoria o proyecto es siempre presente.

A través de la promesa el olvido en Nietzsche adquiere un significado edificador, y por lo tanto constituyente; la promesa es verdad que apunta, de la cual se genera realidad, es comenzar desde un nuevo origen³⁸ es lo que permite la renovación del ser humano y el renovarse conlleva al olvido, porque no olvidar implica seguir atado a lo que se fue, al no poderlo dejar atrás; la promesa es una forma del llamado en cuanto llama a hacer.

³⁸ Cfr. Nietzsche. La Genealogía de la Moral, tratado Segundo, editorial Alianza. pp.

El llamado en Heidegger se gesta desde uno, pero además el llamado desborda a través de la deuda que tiene como referente la cura de “ser- con” preocupado por el otro, la atestación es aquí una aisthesis de aquello que nos convoca a ser en deuda,³⁹ la resolución en Heidegger se presenta como “ el proyectar-se reciente y dispuesto a la angustia en el ser en deuda más propio”.⁴⁰ La resolución aquí implica sólo la posibilidad de proyectarse a determinadas posibilidades fácticas. El llamado colectivo se da, como dijimos, mediante fenómeno de la comunicación y se proyecta sobre el imaginario colectivo.

Ricoeur añade al llamado de Heidegger dos formas de conminación que forman parte de la atestación; desde las dos se hacen presentes al otro a por el llamado de la conciencia, la primera es la conminación del vivir bien, queda expresada: “Soy llamado a vivir bien con y para el otro en instituciones justas”;⁴¹ la segunda es la conminación de la prohibición, la unidad de las dos permea el fenómeno de la convicción en lo trágico de la acción, que consiste en decidir siempre en soledad. La convicción desborda a la regla, porque se presenta por excelencia en el conflicto de deberes, y está permeada siempre por la Frónesis. Así lo universal de la regla se ve rebasado por el ser en situación, que nos remite a una convicción que se constituye desde una sabiduría vivencial.

³⁹ Cfr. Paul Ricoeur. Op. Cit. p. 390.

⁴⁰ Cfr. Heidegger, Ser y Tiempo. Ed. Fondo de Cultura Económica. p. 323.

⁴¹ Cfr. Paul Ricoeur. Op. Cit. pp. 392.

La pasividad de ser conminado implica el llamado, que nos interpela desde la segunda persona. Ricoeur expresa así esta conminación: "...Vivir bien con y para los otros en instituciones justas y a estimarse a sí mismo como portador de este deseo."⁴²

Si reflexionamos desde la empatía y la compasión aquí propuestas, el otro me conmina, me llama desde mí mismo; en términos estrictos la empatía y la compasión son fenómenos personales e intransferibles al otro. Sin embargo, podríamos hablar de los mismos en sentido grupal, por medio del fenómeno comunicativo en tanto que un nosotros que se ve unificado por una identidad cultural, se enfrenta a un ustedes distinto, unificado desde otra identidad, y sin embargo ambos permeados desde el horizonte común de lo humano. Un ejemplo de la conminación de un pueblo a otro se da en la desgracia del cataclismo, de la miseria; específicamente podemos ver como la llamada ayuda internacional responde (insatisfactoriamente) a las desgracias de los pueblos. Y aunque la conminación esencialmente es personal, en la comunicación participamos de lo mismo, se produce una coparticipación que es posible gracias a una compasión, compasión que nos

⁴² Cfr. Ibidem. p. 393.

permite la empatía configurando así algo análogo a una empatía y conminación inter-institucional.⁴³

3.- Y el tercer reto se plantea desde del hecho de es ver si la alteridad de la conminación o la deuda constituyen el último requisito de la conciencia y se formula en la problemática de que si la alteridad de la conciencia es distinta que la alteridad del otro, mostrándose desde la relación de lo mismo y lo otro. Ricoeur citando a Freud, nos habla de cómo la conciencia moral se constituye como un súper ego producto de la sedimentación interiorizada de las figuras parentales y ancestrales, lo que constituye una dimensión generacional. El otro se distancia a través del tiempo marcado por las generaciones perdiéndose cada vez más su familiaridad inicial; aquí la conminación está esencialmente mediada por el otro ancestral; la conminación en su devenir por el tiempo configura un ser conminado en cuanto estructura de la ipseidad, que se sedimenta y constituye una conminación desde la mismidad que en sí misma está permeada de alteridad.

La identidad que dan las instituciones se configura desde un participar de lo mismo que conlleva participar de una misma memoria configurada en el fenómeno comunicativo, el cual es posible gracias a los fenómenos de la compasión y de la empatía.

⁴³ Se entiende institución en el sentido Ricoeuriano: “la estructura del vivir juntos de una comunidad histórica — pueblo, nación, región, etc.” Cfr. Paul Ricoeur. “Décimo estudio, ¿Hacia qué ontología? ”,(Ibidem. p. 203.)

La identidad narrativa personal se configura en tensión y en correlación a la identidad personal de los otros en el ser con y para los otros al interior de las instituciones.

*4.2.1.- REFLEXIÓN PROPIA A PARTIR DEL
MOVIMIENTO PROPUESTO POR RICOEUR, DEL EGO AL ALTER-
EGO Y DEL ALTER EGO- AL EGO.*

El movimiento del ego al alter-ego que propone Ricoeur, y el cual hemos descrito anteriormente responde a la pregunta ¿cómo a través del otro me conozco y me atesto a mí mismo? Que ante todo tiene que ver con la translación del propio ego al cuerpo del otro, generando así un alter ego. Habría tres formas de reconocerse a través del otro:

1.- La primera está en el/lo otro, como un espejo por ello la realidad mundana es un calidoscopio o una casa de espejos en donde lo otro muestra al sí mismo conformando parte de su mundo y de su propia identidad, en este sentido “el rostro de la madre” es el lugar donde el bebé se encuentra por primera vez a sí mismo, lo otro nos da testimonio de nosotros mismos.

2.- Por otro lado lo otro nos devela un lado oculto de nosotros mismos, en otras palabras el alter ego que es uno mismo frente a sí mismo. Aquello que en un primer momento el sí mismo se niega a reconocer de sí mismo, aquello que él sí mismo no atesta

de sí, ¿pero cómo es posible que ese otro nos muestre algo de nosotros mismos que no vemos? La experiencia creo que la mayoría de nosotros la hemos vivido: Cuando otro nos da testimonio de nosotros mismos y nos muestra algo que nosotros no habíamos reconocido en nosotros mismos; esto sucede porque el otro nos mira desde su propio mundo, un mundo semejante, en tanto que humano, al nuestro, pero distinto al nuestro en tanto que se gesta en otro, el otro nos gesta desde su propio horizonte, desde su propio contexto y desde sus propias referencias; las creencias del otro, su percepción del mundo, y sus valoraciones son distintas a las nuestras; entonces aprender a vernos desde el otro es aprehender a ponerse en el lugar del otro, y desde ahí percibirse, pues el otro es un “como un yo”, y sólo por esta translación analógica, es posible gestar desde sí, algo así como el trasladarse al lugar del otro; no es que uno se ponga materialmente en el lugar del otro, sino que me coloco en el lugar de ese otro que gesto desde mí mismo, y desde mi propia experiencia de ese otro. Verse desde el mundo del otro gestado en el propio mundo es responder a la pregunta: ¿cómo el otro me ve a mí mismo? La respuesta a esta pregunta, por lo general, nos hace dudar de nosotros mismos, nos confunde porque para colocarse en el otro, es colocarse en otro horizonte, en otro contexto, y en otras referencias, aunque éstas no se gesten más que a partir de la empatía, la concepción y la experiencia que uno tiene del otro. Por lo mismo, vernos desde el otro es vernos desde afuera, vernos desde otra perspectiva, lo cual no es posible si el sí mismo permanece apegado a su propio horizonte, si no está dispuesto a dudar de sí mismo; en esta vertiente aprender a comprenderse a través de la mirada del otro es aprehender a dudar de sí mismo, en el reactualizar las propias referencias, y por lo mismo el propio horizonte desde el cual uno se concibe a sí mismo; lo que sucede aquí es

una fusión de horizontes como la de que nos habla Gadamer, porque sólo puedo ver el horizonte del otro desde mi propio horizonte. Aquí el sí mismo en un primer momento se concibe desde así mismo como un alter-ego de sí, aprehendido desde la gestación de la mirada del otro de sí mismo, lo cual genera un desencuentro consigo mismo, que en un segundo momento queda superado el desencuentro al aceptar esa alteridad del sí mismo como parte de sí, y así cancelarla como lo otro totalmente ajeno se le integra y se le vuelve parte del sí mismo aunque esta cancelación nunca es total. Lo cual aunque análogo a un *umgebung* hegeliano, a diferencia de éste, no es un proceso mediante el cual se supere por completo la alteridad del otro ni de sí mismo como otro, sino que la alteridad permea y constituye parte de la propia identidad; sólo se supera parcialmente aquella alteridad del otro que se presenta como lo totalmente ajeno porque la alteridad siempre queda presente, y con ella su misterio y su fascinación.

3.- A través de la oposición uno se capta como un ser en “relación con” lo otro que sí, el otro aquí es complemento, y la experiencia mundana es un *almocárabe* en donde lo otro es un complemento dialéctico del sí mismo. en este sentido uno se capta como maestro sólo porque hay alumnos y viceversa, como también sucede algo similar en los pares: hombre-mujer, joven-viejo, amo-esclavo, padres – hijos, etc. Uno asume roles que están configurados desde la relación con lo otro que sí asumiendo uno de los polos, es decir, gestionamos desde nosotros mismos un rol, en el mundo que es concebido como un “ser en relación con”, en donde el otro es concebido como aquel que asume el “rol” complementario del propio; un rol no puede ser sin el otro, cada uno es un rol en una parte

del mismo juego que es como una obra de teatro que representa al mundo. La concepción del propio-rol y del rol de los otros se va configurando desde la coparticipación y compasión en el juego mismo, que es el mundo.

Lo dicho aquí para las personas también vale para las instituciones conformadas por la memoria colectiva, los procesos de comunicación y la empatía, la compasión y comprensión que los hacen posibles en su continuo devenir que permanece retornante a través del cambio.

**5.- VERDAD ONTOLÓGICA EN LOS FENÓMENOS
DEL DICRETISMO Y SINCRETISMO EN LA CULTURA.**

(Aplicación de las concepciones de verdad ontológica en Heidegger, Gadamer y Ricoeur a la Reflexión sobre la verdad cultural)*

La verdad ontológica como coincidencia entre ser y expresión es algo que venimos tratando a lo largo de todo este trabajo, toda la verdad de una cultura es de este tipo, un ejemplo sería el hecho de que no podríamos concebir la existencia de una nación independientemente de lo que expresáramos de ella, porque lo que expresamos de ella la origina, la funda y la renueva; si ningún mexicano tuviera conciencia de ser mexicano y de la nación que forma México entonces no existiría México y tampoco existirían mexicanos. Sin embargo podemos concebir dinosaurios, árboles, y planetas sin que sea necesario un ser humano que los exprese dándoles existencia, sino que muy por el contrario los dinosaurios, los árboles y los planetas existen independientemente de lo que expresemos de ellos, y existieron mucho antes de que los expresáramos.

El ejemplo que pusimos en el primer capítulo de este trabajo mostraba claramente que los poetas y pensadores resguardan el ser: El ser de una época, de un pueblo y de sus

* Capítulo conformado a partir de una Conferencia mía dada por primera vez el Viernes 31 de octubre de 2003, en el plantel “Otilio Montaña” del sistema IEMS, en la comunidad de Topilejo, delegación Tlalpán, México D.F.

tradiciones. La tragedia que les pasó a las tribus de la Florida podría compararse con la tragedia que ocurriría si la cultura occidental perdiera de un día para otro a todos sus poetas, pensadores, entre ellos filósofos, científicos, artistas y todos los que de alguna manera resguardan la misma.

En este capítulo entenderemos cultura como un conjunto de creencias, tradiciones, lenguaje e historia compartidas por una misma comunidad, lo cual implica una institución en sentido ricoeuriano, como ya hemos visto. El término cultura es relativo, porque se puede hablar de culturas que están conformadas por aquello que comparten dos o más culturas o un conglomerado de culturas; un ejemplo de lo anterior es que: América Latina comparte en casi toda su extensión las lenguas romances (español y portugués) y la religión católica, podríamos hablar de una cultura de América Latina que conforma una identidad latinoamericana, pero también es cierto que cada país tiene su propia cultura, y aún más que cada región de los mismos ha establecido una cultura propia, y también cada pueblo tiene sus propias tradiciones que conforman a su vez una cultura. Existen culturas como la chicana que son la intersección entre dos culturas, en este caso la mexicana y la estadounidense. También existen culturas que trascienden las fronteras y que conforman una comunidad a pesar de la distancia, como algunas comunidades religiosas que se encuentran alrededor del globo terráqueo repartidas en células de distintos tamaños, como los cristianos, los judíos, los islámicos, los budistas, los taoístas, etc.

Es cierto que cultura es lo que se cultiva, lo que no quiere decir que todo lo que se cultiva sea bueno; existe cultura empresarial, como cultura de guerra, cultura técnica, las

cuales se extienden análogamente a las culturas religiosas; y también es cierto que las instituciones con cierto recorrido histórico, para bien o para mal, generan su propia cultura. No creemos que la cultura de la guerra sea buena, y sin embargo la hay, la hay cuando existen las creencias propias de lo que debe ser un ejército, de su forma de organización, de su representación simbólica, cuando existe un lenguaje propiamente marcial, cuando hay tradiciones marciales como el marchar, técnicas de guerra compartidas y además cuando un ejército se ve como una institución que al conformar cultura conforma una identidad marcial; mas la cultura de guerra no termina en los miembros del ejercito, sino también en todos aquellos que participan de su justificación, como puede ser un pueblo que base su economía en las guerras, como los aztecas en el mundo prehispánico y los estadounidenses actuales, y si vemos los dos pueblos tienen en común el creerse el pueblo elegido.

Aclarando lo que comprendemos por cultura, pasemos a reflexionar sobre dos fenómenos que se enraizan en la base de la formación cultural y de la verdad ontológica que conlleva: El sincretismo y el dicretismo, definamos dicretismo como el momento que a partir de la división de una raíz común se funda una cultura;¹ y sincretismo como el

¹ Lo definimos así porque según muestra la teoría de la evolución el origen del ser humano se debió a la separación evolutiva de la línea de los homínidos, no nos introduciremos a profundidad en la teoría evolutiva en este trabajo en tanto que no es el interés del mismo.

encuentro de culturas que conforma la modificación de las culturas que se encuentran o la generación de nuevas culturas a partir del encuentro.

El dicretismo puede desarrollarse puramente sin intervención de un sincretismo, el devenir histórico de una cultura siempre va generando un proceso dicrético paulatino, supongamos que sólo había un Barco de Delos que durante siglos hizo la trayectoria de Atenas a Delos,² en cada viaje se cambian piezas hasta que ya no queda ninguna pieza original; entonces la pregunta sería ¿el barco sigue siendo el mismo? Por la continuidad parecería que sí, pero si en el transcurso se volvió algo totalmente distinto a lo que era, entonces: ¿podríamos decir que es el mismo barco? Responderíamos que sí porque el barco ha llegado a ser lo que es por su historia conformada por su recorrido sin embargo, en cada momento en que se cambio el barco se fundo de nuevo de tal forma que el fundar aconteció. Visto el ejemplo en la cultura cada vez que se aporta algo a una cultura, ésta se modifica, se recrea y con ello se funda mas este fundar es un acontecer constante, es un instaurar en el triple sentido heideggeriano de donar, iniciar y fundar, es poiesis como paso del no ser al ser como generación, como continuo brotar y desaparecer en el sentido de

² El barco de Delos hacia un recorrido ritual anual; los condenados a muerte no se podían ejecutar a hasta su regreso que se enviaba en memoria de la liberación de la ciudad por Teseo, del tributo de los siete muchachos y doncellas impuesto por el rey Minos de Cnosos. Ver Rober Grabes, Los mitos griegos 1, Alianza, Madrid 2001, pp. 461.

apeirón; puede darse también abruptamente, cuando vienen tiempos turbulentos y crisis culturales, que generan revoluciones, cambios de religiones: como la que vivió el imperio romano con Constantino en el cambio de la religión olímpica a la católica, cambios en la política como el paso de las monarquías a las democracias en Europa, del sistema feudal al capital, en la lucha de independencia de un país, en el origen de una nueva religión y de una nueva forma de gobierno o de una nueva forma de vida también se produce un dicretismo. Por esta razón, el dicretismo manifiesta la discordancia temporal y por lo tanto histórica de una cultura, de lo que se es con lo que se fue; en el sentido ricoeuriano el cambio lo podemos ver como una concordancia discordante, concordancia porque se le puede dar unidad a través de la narración como relato histórico, discordante en tanto proceso que cambia a través del tiempo.³

Los fenómenos, del dicretismo y del sincretismo se dan juntos en un tercero que llamamos “emigración”.

³ Ver el subcapítulo “**¡Error! No se encuentra el origen de la referencia.**” en la página **¡Error! Marcador no definido.** . (En el capítulo sobre la verdad en Paul Ricoeur.) En especial el tema de la configuración propio de la segunda mimesis en la triple mimesis.

La emigración⁴ es un fenómeno que puede, en un primer lugar, cuando es fértil, a partir de un dicretismo, fundar una cultura en un lugar virgen o inhabitado por el ser humano aunque también se puede dar de forma violenta al emigrar y exterminar o expulsar a los originarios habitantes de un sitio; se puede ocasionar, en segundo lugar, a partir del dicretismo, un sincretismo con una cultura hospitalaria la cual la recibe como un huésped; por último, la emigración puede ocasionar, cuando es infértil y no hay germinación de lo propio en el nuevo lugar a habitar, el desarraigo y la pérdida de identidad. Explicando con mayor detenimiento en algunos casos el emigrante trae consigo su cultura dicretizándose de su cultura original y fundando en el sentido de bautizo original una derivación o más bien una extensión de su propia cultura en un lugar completamente virgen, se produce así un dicretismo pero no un sincretismo; en otras ocasiones, cuando llega a un lugar ya habitado puede enriquecer su propia raíz cultural a través del sincretismo con la cultura del nuevo

⁴ Un alumno sugirió en una plática de tutoría en el primer semestre del 2004 que la emigración traía la pérdida de la identidad, lo único que he hecho es añadir mi propia reflexión sobre el proceso de emigración. (Velásquez García Omar Alejandro, grupo 401 de las Prepas del D.F); sin embargo el alumno dejó a un lado el hecho de que el fenómeno de la emigración también funda nuevas culturas a partir de habitar espacios vírgenes, o del sincretismo con la cultura hospitalaria, de la cual es huésped. Es interesante ver los paralelismos en cuanto la pérdida de la entidad con el ejemplo sobre la expedición de Pánfilo de Narváez y la vida de Cabeza de Vaca, que ya hemos visto anteriormente.

lugar; sin embargo, esto no siempre es así, no siempre se mantiene una memoria que conforma una identidad porque en muchas ocasiones aquel que emigra se pierde en las garras del olvido al alejarse de su pueblo, perdiendo la raíz de sus tradiciones, sus cultos y ritos, dejando a un lado la posibilidad de bautizar una nueva tierra, llegando a un pueblo, una ciudad o a un país extraño, negando lo que fue para poder adaptarse; sobre todo si es un emigrante solo (que emigra sin su familia, amigos y conocidos), encontrándose en un contexto distinto al que le dio origen. La emigración infértil puede terminar con pueblos enteros convirtiéndolos en pueblos fantasmas, perdiéndose la memoria, la historia y generando culturas olvidadas.

Lo anterior muestra que el emigrante lleva una memoria que le da identidad la melancolía o el duelo del hogar abandonado, el espíritu de la aventura del explorador por incursionar en nuevas tierras puede, según las circunstancias, luchar por el mantenimiento de su memoria y su identidad o perderla en el olvido.

5.1. - DESDE HEIDEGGER.

Heidegger le llama bautizo al origen de una cultura, a mi parecer el proceso de bautizo en las culturas por los menos de los últimos 30,000 años, es posible en la mayoría de los casos gracias a la tensión dialéctica entre dicretismo y sincretismo, alguien podría preguntarnos en qué sentido el dicretismo genera nuevas culturas si lo único que se obtiene con el mismo es la derivación o la extensión de la anterior, mas si atendemos al fenómeno mimético de la transformación de una cultura a través del tiempo — regido por la

permanencia a través del cambio, como da cuenta la noción de apeirón desde la interpretación heideggeriana y gadameriana — veremos que si dos o más líneas se separan de una misma raíz, pueden a través de los siglos constituir dos o más culturas distintas. Un ejemplo de lo anterior fue la expansión de la civilización helena, la cual generó una diversidad de nuevas culturas que la tomaron como raíz, como la romana, la ateniense, la espartana, la macedónica, cada una de las cuales se desarrolló con distintos gobiernos, formas de organización y hasta generó sus propias tradiciones. Otro ejemplo más cercano es simplemente lo que se hace patente en las fiestas de los pueblos, cada uno va generando sus propias tradiciones y su propia cultura, aunque comparta el idioma y algunas creencias con otros pueblos mantiene ciertas tradiciones que son propias de sí mismo.

Por otro lado el dicretismo permite en ocasiones sincretismo, el cual es resultado del encuentro pacífico o violento entre diversas culturas;⁵ el sincretismo se encuentra detrás

⁵ Tal vez algunas culturas han permanecido milenios sin contacto alguno como los aborígenes australianos o algunos pueblos de las polinesias, pero aún en ellos, cuando nos preguntamos ¿de dónde vienen? Surge la pregunta si no habrán heredado algo de pueblos anteriores a ellos; pareciera que los seres humanos tienen un origen, tal vez la primera comunidad de humanos podría ser la única que sobreviviera a la sospecha de un sincretismo anterior, pero dicha comunidad por obvias razones ya no existe. Sin embargo todas las llamadas grandes civilizaciones por haber construido ciudades, generando

de cada uno de los ritos y tradiciones de una cultura; un ejemplo es nuestra cultura mestiza, que desde hace cinco siglos se fue originando por el choque de dos mundos: el mundo prehispánico y el hispánico, choque violento y configurador de lo que hoy es Latinoamérica; actualmente gran parte del ser de ésta no podría concebirse sin ese choque, como tampoco, sin aquellos que han resguardado la historia y sus tradiciones conformándose en guardianes de la palabra, en poetas. Pero actualmente quien también genera historia, tradiciones y cultura es la dinámica del capital expresada por los medios de comunicación masiva; el problema es que la memoria expresada en los medios refiere en su mayor parte a la inmediatez temporal de los acontecimientos recientes, a la expresión inauténtica de la moda, como señala Lypoveski en su obra *El Imperio de lo efímero* —o como bien muestra Gadamer en *La actualidad de lo bello* — y se cancela en estos la memoria a largo plazo dejando está última en las garras del olvido.

Como habíamos visto, en la obra *La Esencia de la Verdad*, Heidegger ubica al fundamento de la *verdad* en la libertad, pero el papel de la libertad no se reduce a ser fundamento, sino que es ella misma la esencia de la *verdad*,⁶ porque la *verdad* es aquí una acción humana que está conformada por la libertad. Esto se expresa en que la cultura se funda en un acto de creación que fundamentalmente es libre. Este acto de bautizo puede ser

una división del trabajo y una escritura han debido su existencia al sincretismo.

⁶ Cfr. - Martín Heidegger: Ser, *verdad* y Fundamento: La esencia de la *verdad*; p. 71.

la generación del dicretismo producto de la emigración cuya voz se va conformando en el proceso de asentamiento y de volver algo propio al nuevo habitat que la rodea, o la expresión de una multiplicidad de voces con raíces distintas en la unidad de un mito o explicación unificadora que — en tanto que tal— es expresión de un sincretismo. Reflexionando desde la filosofía tratada en el capítulo anterior vemos que aunque el bautizo es comunitario se gesta en cada miembro de la comunidad de forma particular, y que el acto de bautizo implica un comprenderse como parte de algo que se comparte con los demás, implica una empatía, una compasión y a final de cuentas una comprensión intergrupal.

En *La Esencia de la Verdad* el fundamento de la verdad está en la libertad, pero el papel de la libertad no se reduce a ser fundamento sino que es ella misma la esencia de la verdad.⁷ La libertad es “ser libre para lo manifiesto de algo abierto”. La libertad es un dejar ser al ente, sólo en la libertad se da propiamente el estado de abierto como la posibilidad de interpretar el mundo. Este estado de abierto se nos manifiesta a través de un comportamiento abierto que nos permite comunicarnos y relacionarnos con los otros y con el mundo. La verdad se reduce al ámbito humano, al mundo de los hombres en sus relaciones entre sí y con los entes.⁸ En este sentido la naturaleza sólo se manifiesta al hombre en cuanto que la muestra desde un mundo humano configurado por el propio lenguaje humano, por lo mismo, una montaña no es plenamente una montaña sino hasta que

⁷ Cfr. - Ibid.

⁸ Cfr. – Ibidem. p. 40.

el ser humano o mejor dicho el Dasein la significa como montaña, mientras, es algo ahí, un ente existente que todavía no es nombrado y que por sí mismo carece de significación y sentido.⁹ Si prestamos atención a lo anteriormente dicho veremos que el dicretismo sólo es posible a partir de una comunidad que emigra para establecer una cultura; el dicretismo conlleva el encuentro con los otros que también son miembros de la comunidad, en cambio el sincretismo se configura desde el encuentro con los otros, pero con los otros distintos que sí en un sentido más radical, en el sentido cultural y comunitario, por esta razón sólo se puede dar plenamente desde un estado de abierto que nos permita integrar las distintas voces a una voz, como si integráramos la melodía de cada instrumento a la melodía de una orquesta. Reflexionando desde Edith Stein los dos fenómenos conllevan la otredad, la empatía entre los miembros de la comunidad, el compartir pasiones en los ritos y festejos compartidos, y la comprensión intercomunitaria; sin embargo el sincretismo plantea un mayor reto porque la otredad se radicaliza en la diferencia, el otro aquí es aún más misterioso y más difícil de aceptar por tener una cosmovisión, unas tradiciones, un lenguaje u unas creencias distintas.

La pregunta por la esencia de la verdad sólo alcanza su plenitud cuando lleva consigo la mirada de la esencia de la No – Verdad, en tanto encubrimiento y disimulo; la esencia de la No - verdad es el paso decisivo para una suficiente posición frente a la pregunta por la esencia de la verdad. Un ejemplo de esto sería la conciencia ética, porque

⁹ Cfr. – Ibidem. p. 43.

sólo tenemos una conciencia de lo bueno en cuanto que también conformamos una conciencia de lo malo (de lo no bueno); solo así distinguimos entre uno y otro; de manera análoga esto también sucede entre la esencia de la verdad y la no-esencia de la verdad. Podemos afirmar que la *verdad* de aquello que llamamos ciencia también conlleva la *no-verdad* de la ciencia porque sólo podemos saber lo que es ciencia ateniendo también a lo que no es ciencia y a la forma de encubrirse de la ciencia; esta cuestión la vemos esclarecida en la tarea al interior de la ciencia y de la misma Filosofía de la Ciencia, por depurar a la ciencia misma diciendo que es y que no es ciencia, la obra general de Karl Popper es un claro ejemplo de lo que estoy diciendo.

En este sentido comprendemos lo que es cultura desde aquello que no es cultura. Cultura en su significado etimológico es aquello que se cultiva, el problema es que no sólo es lo que se debiera cultivar, sino todo lo que se cultiva. Por esta vertiente existen muchas cosas que se cultivan, que atentan contra el desarrollo del ser humano o en su caso extremo contra la propia existencia del ser humano; un ejemplo actual se identifica en el hecho de que la cultura se empieza a enraizar en los medios masivos de comunicación, trágicamente ellos se han convertido, en gran parte, en los poetas de la época cultivando la banalidad, el consumismo y el “american way of life” como parte de la cultura universal, lo que nos aleja del origen de nuestras tradiciones, encubriéndolas y dejándolas en las garras del olvido, produciendo al homo videns, como bien lo muestra Giovanni Sartori; el ser humano se está perdiendo en la enajenación producida por la tele-adicción dejando de lado el desarrollo de las capacidades de abstraer y demorarse, viviendo cada vez más en la disipación que por sí

misma no es mala dado que como bien muestra Walter Benjamín le permite al ser humano relajarse, alejarse del estrés opresivo del mundo moderno permitiendo de una forma distinta de experiencia estética que la contemplación, genera atmósferas envolventes, lo cual se muestra ahora en parte del arte contemporáneo que en vez de tener como fin la concentración y demora del espectador en la obra busca la disipación; el problema es cuando el ser humano pierde la capacidad de contemplar, abstraer, demorarse y concentrarse por estar suspendido en la mera disipación de la multiplicidad de imágenes sucesivas que sobrecargan la mente y que se vuelven significativamente indigeribles por completo para la comprensión humana.¹⁰

El área que significaba el carácter irrepetible de la obra de arte se ha perdido en esta época de la reproducibilidad técnica esto ha hecho que la verdad ya no sólo sea fundada y dirigida por el bautizo en la mano de los poetas, ahora los medios masivos de comunicación se han vuelto también fundantes de la verdad, guiados por el poder y la ambición del capital que a través de estos dicta sus propias reglas.¹¹

¹⁰ Cfr.- Benjamín, Walter. El origen de la obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica, en “discursos interrumpidos”, ed. Taurus. pp 18 – 23.

¹¹ Ibidem. p. 23.

Si bien es cierto el ser humano actual accede al arte a través de los adelantos técnicos de manera inmediata como un producto más de consumo, y por lo mismo no tiene que esperar a ir a una exposición o a una sala de conciertos, porque basta con que tenga un reproductor de audio, internet o una televisión para acceder cuando él lo decida a la obra que él elija; por esta razón el arte ha perdido la fuerza de un acontecimiento especial en el que el espectador se prepara y viste de sus mejores galas para convertirse en algo cotidiano, para oír en el coche, en la regadera, ver en la casa, etc.; El arte se va alejando cada vez más de su carácter cultural, del rito y de la contemplación para convertirse cada vez más en un artículo de consumo que a nuestro gusto se contempla o sirve simplemente para disiparse y dar atmósfera al momento; no es que la disipación sea mala en sí porque puede traer la liberación de la opresión del estrés del hombre moderno debido a su vida acelerada y fragmentada en una multiplicidad de papeles — con la familia, el trabajo, el gimnasio, el tráfico, la amistad, etc. — cada uno de los cuales es desarrollado — por lo general — en espacios y tiempos distintos, lo malo está en que casi todo, en el tiempo libre de nuestras sociedades contemporáneas, pareciera que tiende a reducirse a la disipación.¹²

Es cierto que en el aspecto positivo, el arte se vuelve accesible a las masas, mas las masas no prefieren por lo general las estaciones de radio o canales de televisión culturales, sino la vacuidad de la sociedad de consumo permeada por el hedonismo, y el olvido; para

¹² Ibidem. pp 28 – 38.

afirmar esto basta tomar como base cualquier informe del rating en cualquier metrópolis del mundo actual.

Retornando a la problemática de la verdad ontológica nos damos cuenta por medio de Heidegger, que la existencia del hombre histórico comienza cuando el primer pensador al preguntarse por el desocultamiento del ente plantea la pregunta ¿qué es el ente? Esta pregunta experimenta por primera vez el desocultamiento, el ser en su totalidad se descubre como φύσις, “Naturaleza”. Sólo cuando el ente mismo es ex - proceso elevado y resguardado en su desocultamiento, sólo cuando se comprende este resguardar desde la pregunta por el ente como tal, comienza la historia. La pregunta del ente se nos hace manifiesta en preguntas tales como ¿qué son las cosas? ¿de dónde venimos y a dónde vamos? ¿cuál es nuestro origen? Una forma de responder a éstas preguntas se da desde los mitos cosmogónicos que mentan acerca del origen de todo lo existente, estos mitos se encuentran en todas las culturas. La cultura del consumo ha banalizado y simplificado estas preguntas porque todo se reduce a la satisfacción inmediata en donde el olvido histórico se hace presente y la planeación para el futuro se proyecta a un corto plazo respondiendo a lo inmediato.

El desocultamiento inicial del ente, la pregunta del ente como tal, y el comienzo de la historia son lo mismo y simultáneos en un “tiempo” que se abre inconmensurablemente para cualquier medida en lo abierto. El origen acontece desde la tensión entre dicretismo y sincretismo, porque el fundar una comunidad y el encuentro con los otros distintos hace que se replantee la pregunta por el ente como tal; en otras palabras,

la autonomía y generación de una propia visión producto del dicretismo o el encuentro entre distintas visiones del mundo generadoras del sincretismo nos hace preguntarnos de nuevo: ¿qué son las cosas? ¿de dónde venimos y a dónde vamos? ¿quiénes somos? Lo cual exige nuevas explicaciones que serán el resultado por un lado del propio desarrollo que produce la autonomía de una comunidad respecto a su raíz cultural, por otro lado, el entretendido de los distintos modos de comprender la realidad de las culturas que se encuentran, la resignificación de los ritos y creencias de una cultura o de varias culturas vistas desde otra u otras. Por esta razón, cuando el dicretismo acontece se van generando nuevos mitos y la necesidad de la comunidad de conformar una propia identidad; cuando el sincretismo acaece los mitos de distintas culturas se entretajan y configuran nuevos mitos, de manera similar las tradiciones y los ritos se transforman. Alguien podría argumentar que existe un origen del arte fuera de los fenómenos del dicretismo y el sincretismo, sin embargo, esta visión no tomaría en cuenta, que todo arte se desarrolla en un contexto cultural y que no hay en la actualidad culturas vírgenes que se hayan originado sin derivaciones dicréticas o encuentros sincréticos que las fundaran.

Actualmente la cultura del consumismo se sincretiza con las demás culturas, o peor aún las niega: En primer lugar, aquellos productos que eran parte de la identidad de un pueblo, como las ropas de fibras naturales y las bebidas autóctonas, son reemplazados con productos manufacturados, y en segundo, aquellos productos que eran parte de la fabricación cotidiana de la vida del hombre, como la propia ropa autóctona, se convierten en artesanía producida en serie para el consumo masivo; si bien lo segundo puede servir

para el mantenimiento de cierta cultura e identidad, lo primero niega la cultura existente, su verdad y por lo mismo lo que constituye su identidad; lo ritual parece pasar del templo y de la plaza pública al tianguis, al mercado, al centro comercial y a los medios de comunicación masiva en la patencia del culto a la imagen, a los ídolos del mercado — pseudo artistas y pseudo músicos — del momento y a las modas; en el segundo ejemplo también puede pasar que la artesanía vaya perdiendo su sentido original al apropiarse de formas propias del mercado dejando a un lado las raíces históricas que la unían con identidad colectiva, un ejemplo actual es que de repente empezamos a ver obleas mexicanas con la cara de Garfield o de algún personaje o caricatura, o figuras de barro negro del ratón Miguelito remplazando las formas que tenían una raíz propia en nuestra cultura mexicana.

Retornando al tema de la verdad vemos que, la libertad de «“El Dasein” ex - sistente y develador» posee al hombre, sólo ella confiere a la humanidad esa referencia que caracteriza y funda toda historia, en tanto que la naturaleza no tiene historia. Que el hombre exista significa la historia de las posibilidades esenciales de una humanidad histórica que le está resguardada al ente en su totalidad. Las raras y simples decisiones de la historia surgen del modo en que cobra presencia la esencia originaria de la verdad y lo originario se da como algo que acontece cada vez que nos hacemos la pregunta por el ente, o en otras palabras, cada vez que preguntamos: ¿qué son las cosas? ¿de dónde venimos y a dónde vamos? ¿quiénes somos? . Preguntas que se replantean cada vez que se da, por un lado, desde el dicretismo en el encuentro con una nueva tierra; o por el otro, el encuentro intercultural, el cual inevitablemente tiende hacia el sincretismo. Porque aunque un pueblo

llegue a otro y lo conquiste imponiéndole una cultura y una visión del mundo, la cultura dominada se combina con la dominante para sobrevivir y encuentra la forma de expresarse, su ser desborda toda represión, y esta enseñanza la ha hecho patente en la historia, un hecho visible de esto, son las fiestas de nuestros pueblos mexicanos en donde las tradiciones indígenas se sincretizan con las católicas. Solamente cuando el pueblo que llega aniquila al que estaba se deja de lado el sincretismo, como pasó en los Estados Unidos o en Sudamérica, especialmente en Chile y Argentina en donde no hubo mestizaje, sin embargo, si hubo sincretismo de los diversos pueblos que emigraban para encontrarse en una nueva tierra y conformar una nueva cultura.

Las preguntas originarias que se van ocultando en la sociedad hedonista actual, en la despreocupación de ésta por sus raíces, y sin embargo tales preguntas siguen latentes ahí como algo que nos hace propiamente humanos; la sociedad Moderna actual ha sido atinadamente definida como porno – pop, porno por el culto a la sexualidad explícita — que no es lo mismo que apertura y conciencia de la sexualidad — generada porque el sensacionalismo aumenta el consumo, y pop por su culto a la moda, a lo efímero que se expresa de forma típica en la mayoría de anuncios publicitarios.

La historia es un proyectarse del Dasein en el tiempo, tanto al pasado como hacia el futuro, desde nuestro presente, conformando una y otra vez en cada momento histórico una manera de proyectarse desde su presente al pasado o al futuro. Pero en el mundo actual vive una crisis porque el culto a la satisfacción inmediata ha dejado a un lado la memoria y a los proyectos. El problema del ser humano actual que en su indiferencia al pasado

ancestral y al futuro lejano todo lo convierte en un presentismo, de pasado y futuro inmediatos, que deja de lado las raíces ancestrales y los proyectos a largo plazo.

Otra forma en que se llega a una crisis cultural y se genera el olvido es el hambre, la falta de medios materiales para mantener el ocio y reproducir constantemente la cultura; lo que hace que la vida comunitaria se enfoque en lo inmediato para su supervivencia abandonando sus preocupaciones culturales; un ejemplo fue la Isla de Pascua en la cual la tala de los bosques y la sobre-explotación de los recursos acabo con los medios básicos de subsistencia, la cultura de los habitantes cayó en la decadencia, se enojaron contra sus dioses y se puso en crisis su religión, olvidaron su historia al preocuparse por comer y sobrevivir; cuando llegaron los navíos de los exploradores europeos encontraron sólo los vestigios de lo que antes había sido una gran civilización.¹³

Las tradiciones, la cultura, el dicretismo y el sincretismo en una sociedad, como elementos de la misma, son en un mundo y no existen aislados del mismo ni fuera de él, porque toda actividad humana para Heidegger es dentro de un mundo; están vivos en las diferentes comunidades de la sociedad sin las cuales no serían; las expresiones acerca de los mismos no se mantienen estáticas sino que se van renovando a través de la historia. En este desenvolvimiento los procesos dicréticos y sincréticos no son estáticos ni se dan de un día

¹³ El ejemplo de la isla de Pascua nos muestra lo que podría pasarnos como humanidad entera si seguimos sobre-explotando los recursos naturales y contaminando de forma irracional como lo hacemos en la actualidad.

para otro, sino que acontecen; por esta razón lo originario no se encuentra sólo al inicio de los tiempos del ser humano, sino que acontece con el ser humano; un ejemplo de esto en el dicretismo es el festejo del día de acción de gracias en los Estados Unidos como un ritual que establece una separación de la cultura inglesa original y del sincretismo es la influencia actual del Hallowenn anglosajón en el día de muertos mexicano en donde ambas fiestas o celebraciones empiezan a influirse entre sí, resignificándose y rehaciéndose la una a la otra, para que en ese proceso se funden en algo nuevo y distinto.

La cultura de una sociedad —junto con sus manifestaciones artísticas— es un conjunto de expresiones que la conforma y cambia en cada momento de su historia, por esta razón, no es lo mismo la cultura en los bárbaros, los griegos, los romanos, en la Edad Media, en los modernos o en las sociedades contemporáneas de Europa, más, sin embargo, a todas las podríamos englobar en la visión del desarrollo de la historia de las sociedades. En cada uno de estos momentos las sociedades se han conformado a partir de lo que van diciendo de ellas sus más grandes pensadores, artistas, científicos, políticos y actualmente también en lo que van diciendo sus medios masivos de comunicación. Por lo mismo, no pueden estar como algo independiente de lo que se diga de ellas, porque si ya no se expresara una sociedad, con su cultura y sus tradiciones que la componen, ésta dejaría de existir. En este sentido lo que se exprese en/de una sociedad la conforma, dicho de otra forma: la palabra y actualmente también la imagen van constituyéndola.

La expresión no permanece estática, sino que se renueva en cada volverse a mostrar, ejemplificando: la expresión social de lo que es la mujer, no es la misma en el

principio de siglo, en los años 20, los 40, los 60 o en nuestros días; tal expresión no es algo independiente del mundo, sino que coincide con el ser de la mujer, por lo mismo constituye parte del fundamento de la misma. Cada experiencia presente renueva el ser de la mujer y hace que lo tengamos que interpretar de manera distinta, pero cada interpretación es palabra, es expresión, por lo mismo está atendida a la experiencia frente a un mundo, la cual renueva y cambia nuestra concepción de la mujer haciéndola también relativa a la cultura que le rodea. Lo anterior, conlleva que esa vuelta a la interpretación de lo que es mujer retome por un lado lo anterior y por el otro se enriquezca con lo presente. Otro tanto podríamos decir de las demás expresiones sociales que aún siendo de diferente índole no se escapan de esta observación, de la misma forma podríamos abordar la experiencia estética, la cual junto con sus categorías es también histórica y conlleva los fenómenos del dicretismo y el sincretismo.

Aplicando lo que dice Heidegger de la relación entre Verdad y No-Verdad podríamos decir que, la verdad de la sociedad, también conlleva la no-verdad de la misma, porque sólo podemos saber lo que es ésta atendiendo también a lo que no es la misma; esta cuestión la vemos esclarecida en la tarea al interior de la sociedad al expresarse a sí misma diciendo qué es y qué no es, mostrando su doble encubrimiento en la negación y el disimulo, qué se vale hacer en la misma y qué es mal visto al interior de ella por ser contrario a la cultura y tradiciones que confluyen en la misma, en este sentido los criterios para valorar una obra como obra de arte cambian históricamente y son relativos al contexto sociocultural en el que se den.

5.2.- DESDE GADAMER.

La forma en que se hace presente la verdad en su devenir se nos manifiesta en una nota de pie¹⁴ de la obra *Verdad y Método* de Gadamer, en la cual nos hace referencia a la comprensión aristotélica de Anaximandro presente en el libro III de la *Física*, aquí el apeirón es comprendido desde la experiencia de la fiesta — la cual en los griegos tenía un carácter cultural(de culto) que se expresaba en lo ritual —, aquí el apeirón es lo retornante, según Aristóteles es concebido como un anillo, esta interpretación se enraiza probablemente en Esquilo, quien afirmaba: $\square\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu \square\mu\phi\text{:}\beta\lambda\eta\tau\rho\nu$ ¹⁵, en donde $\square\mu\phi\text{:}\beta\lambda\eta\tau\rho\nu$ es comprendido como anillo.¹⁶ Y por ello afirma Gadamer: “ *El apeirón es*

¹⁴ Vid. Gadamer, *Verdad y Método I*, ed. Sígueme, Salamanca 1993, col Hermeneia 7. nota “33” en la página 168.

¹⁵ La palabra $\square\mu\phi\text{:}\beta\lambda\eta\tau\rho\nu$ que se comprende como ligadura, descompone en “ $\square\mu\phi\iota$ ” que quiere decir alrededor, y “ $\beta\lambda\eta\tau\rho\nu$ ” que quiere decir: clavo, clavija, perno; por lo tanto a través de la experiencia de un perno que retorna sobre sí podemos ver en qué sentido se comprendía también como anillo. (Vid.- *Diccionario de Griego*, ed. Ramón Sopena, Barcelona, España, 1999. pp. 84, 274.)

¹⁶ Ver.- G.s.Kirk, J.E. Raven y M.Schofield, “*Los Filósofos presocráticos*”. Ed.- Gredos, Madrid, 1999. Para Gadamer el apeirón de Anaximandro se

comprende como lo ilimitado que se halla en el inicio de todo; citando a Anaximandro a través de simplicio:

ἢ ἴσθι ἅπαντα ἐξ ἑνὸς ἀρχῆς ἵσθι ὅτι ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἐγένετο τὸ πᾶν καὶ εἰς τὸ αὐτὸ ἐπίσσει· καὶ τὸ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ἀφ᾽ ἑαυτοῦ ἡ φθορά· καὶ τὸ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ἀφ᾽ ἑαυτοῦ ἡ φθορά· καὶ τὸ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ἀφ᾽ ἑαυτοῦ ἡ φθορά·

La cual traduce como: Allí donde los entes tienen su origen, su llegar a ser, allí mismo se encuentra también su perecer. OS102

La continuación de esta frase según la cita de Simplicio es:

2).- διδῶναι γὰρ ἀεὶ τὰ δὲ κινητὰ· σὺν ἀλλήλοις τῶν δὲ ἀδικησάντων κατὰ τὸ ἐναντιοῦν τῶν ἀδικησάντων

Gadamer critica la traducción de está segunda parte de la frase como:

“Y en donde la disolución tiene lugar siempre según la necesidad.” OS103

Nos afirma que esta traducción es insostenible porque Simplicio agrega al texto original ἀλλήλοις, la cual significa «unos a otros», la que sostiene esta interpretación; pero lo que Anaximandro quiso significar según Gadamer fue el equilibrio entre los fenómenos en donde una tendencia acaba siempre siendo suplantada por su tendencia opuesta; para Dirlmeier la parte final de la segunda parte “κατὰ τὸ ἐναντιοῦν τῶν ἀδικησάντων” fue añadida por Simplicio; según Gadamer, lo que hizo Simplicio, lo hizo porque sabe que en el origen de la cosmogonía de Anaximandro se encuentra el mito del

en realidad, aquello que al girar siempre sobre sí mismo como un anillo, no tiene ni inicio ni final. Esa es la maravilla del ser: el movimiento que se regula a sí mismo continuamente y prosigue hacia el infinito".¹⁷

Esta comprensión de lo retornante desde la concepción del anillo se hace manifiesta en el hecho de que lo verdadero no es separable de su representación, que está siendo en tanto acontecimiento; en este sentido lo verdadero está permeado por lo temporal; en donde lo intemporal — como aquello que permanece — es desde lo temporal — concebido como lo cambiante—; y lo temporal es desde lo intemporal, entonces lo retornante se muestra en la experiencia de la fiesta, la cual se hace presente como rememoración de algo que se festejó en su origen; aquí cada repetición es el brotar, el surgir de algo, el mantener fuera del límite temporal, por lo mismo, el ser de la fiesta está en devenir y retornar. El retorno de la fiesta se manifiesta en el calendario, el cual nos muestra que el orden del tiempo se origina desde la repetición de las fiestas;¹⁸ el tiempo aquí

huevo cósmico; el embrollo proviene de una mala comprensión de la palabra apeirón. (Gadamer, *El inicio de la Filosofía occidental*, ed.- Paidós, 1999, pp. 101 – 105.)

¹⁷ Gadamer, *El inicio de la Filosofía occidental*, ed.- Paidós, 1999, p. 104.

¹⁸ En los griegos la experiencia festiva del teatro se manifestaba en lo divino, lo ceremonial iba unido a un hechizo con lo cual se esperaba ganar la voluntad divina; pero también en la fiesta se padecía y se participaba de lo divino

es el tiempo oportuno frente a la experiencia normal del tiempo, en donde el tiempo es tiempo para algo, es un tiempo vacío que hay que llenar, en caso extremo es la vaciedad, cuando en su ritmo repetitivo y sin rostro se convierte en tiempo de aburrimiento, el tiempo común se manifiesta como lo necesario para cumplir un plan, en cambio el tiempo de la fiesta, nunca es vacío, es tiempo festivo y está conectado al carácter de celebración de la fiesta; la fiesta detiene el tiempo e invita a demorarnos, el tiempo en este sentido es el continuo ahora o el eterno presente, y esta detención es el misterio del carácter festivo del tiempo.¹⁹

mismo, el dios se manifestaba en el presente absoluto donde el recuerdo y el presente se unían en la simultaneidad; lo ritual desde esta experiencia estaba unido al devenir del cosmos. (Cfr.- Gadamer, *verdad y Método I*, ed. Sígueme, Salamanca 1993, col Hermeneia 7. pp 166 – 168. Cfr.- Gadamer, *estética y hermenéutica*, ed. Tecnos, Madrid 2001. pp. 215-216. Cfr.- Gadamer, *la actualidad de lo bello*, col.- *Pensamiento Contemporáneo 15*, ed.- Paidós. Barcelona, 1999. p 103.)

¹⁹ Cfr.- Gadamer, *la actualidad de lo bello*, col.- *Pensamiento Contemporáneo 15*, ed.- Paidós. Barcelona, 1999. pp. 104 – 105; Cfr.- Gadamer, *estética y hermenéutica*, sobre el carácter festivo del teatro, ed. Tecnos, Madrid 2001. p. 215.

Como bien nos muestra Gadamer en la fiesta el mirar era el participar, pero no como hacer, sino como padecer $\pi\zeta\theta\omicron\varsigma$; este mirar era concebido como $\text{theoria } \theta\epsilon\omega\rho\text{:}\alpha$ ²⁰, por ello al espectador se le llamaba $\text{theoros } \theta\epsilon\omega\rho\bar{\varsigma}$ — palabras que vienen de "θησ" que significa acontecer — el espectador se entrega aquí al juego del arte, y lo que caracteriza al juego es el olvido de sí, que se hace presente en la experiencia de sentirse arrastrado, que se enraiza en el querer retornar, lo que conlleva a la pretensión de permanencia y a la permanencia de una pretensión. El mantenimiento de una pretensión tiene que ver con que se concrete en una exigencia, incorporándose a la tradición. Desde aquí la representación

²⁰ La palabra "θεωρ.:α" Significa: 1) Acción de ver, de mirar; contemplación, examen; observación. 2) Meditación, especulación; teoría, estudio. 3 Fiesta solemne; procesión. Y está emparentada con $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\phi\omicron\nu$ que significa teatro. (Vid.- Diccionario de Griego Sopena, ed. Ramón Sopena, Barcelona, España, 1999. p. 659) Es interesante ver que la palabra "theoria" tenía que ver con la procesión que acompañaba a la ceremonia dionisiaca y festiva del teatro, esto lo vemos manifiesto en el tercer significado que refiere a la fiesta solemne y a la procesión que le acompañaba, y la celebración dionisiaca del teatro cumplía con estas cualidades.

conlleva la simultaneidad que se comprende como el que algo gane en su representación una plena presencia.²¹

En la fiesta no se participa aislado, sino que se participa-con, en este sentido, la fiesta es la presentación de la comunidad misma, es el lugar de encuentro; el celebrar es el caminar sobre algo, el celebrar es estar en la fiesta.²² Este “participar con” conlleva, desde nuestro punto de vista, la compasión y por lo mismo la empatía.

La obra de arte al igual que la fiesta nos llama al encuentro y nos invita a demorarnos, la obra de arte se manifiesta como una unidad orgánica, un organismo vivo, al que no le sobra ni le falta nada, (Ética a Nicómaco Capítulo 8 1116 b 6); la obra de arte está determinada, al igual que la fiesta, por su propia estructura temporal, en este sentido toda obra posee un tiempo propio que se nos impone, lo padecemos y nos lleva; el demorarse de la obra de arte al igual que el de la fiesta se caracteriza porque no se torna aburrido, es más, la experiencia de la obra de arte se caracteriza precisamente por el aprender a demorarse. Por ejemplo: en español, el degustar algo en la comida es el detenerse en el sabor, o bailar extasiado por la música y el ambiente es detenerse en el buen momento. En la obra de arte

²¹ Cfr.- Gadamer, verdad y Método I, ed. Sígueme, salamanca 1993, col Hermeneia 7.
pp 169 – 172.

²² Cfr.- Gadamer, la actualidad de lo bello, col.- Pensamiento Contemporáneo 15, ed.- Paidós. Barcelona, 1999. pp. 99 – 102.

la unificación del pasado y del presente se da en la simultaneidad, es la memoria la que conserva y retiene lo que nos caracteriza incorporándolo al devenir de lo clásico y de la tradición; aquello que se retiene es lo efímero y lo fugitivo dándole una permanencia propia en donde lo que permanece, permanece a través del cambio, generando su propio orden y su propio tiempo; es el juego lo que otorga permanencia.²³

Este retorno del juego se manifiesta en el orden de lo simbólico, en tanto que por un lado la cosa que se representa está en su representación, y por el otro está como reconocimiento, como el volver a conocer algo que ya se conoce, desde el reconocimiento se va desprendiendo aquello que se conoce de lo efímero y del desconcierto del primer encuentro, para permanecer y reencontrarse en un conocimiento más hondo y propio. El reconocer es aquí el captar la permanencia en lo fugitivo. En el símbolo se da una construcción, se parte desde la apropiación histórica de un vocabulario en donde lo aprendido interviene en el encuentro con lo nuevo que exige aprender y partir: del ir conformando un vocabulario nuevo y desconocido para que se pueda leer el arte presente, y desde esta experiencia la obra comience a hablar; este comenzar a hablar, conlleva un aprender a construir en el transcurrir una comunidad de comunicación inmersa en la tradición.²⁴

²³ Cfr.- Ibidem. pp.106 – 113.

²⁴ Cfr.- Ibidem. pp. 106 – 117.

El devenir del dicretismo y del sincretismo se da en la interacción del juego y la libertad donde cada uno se realiza a través del otro. La libertad no está aquí como una mera decisión individual, sino como el despliegue personal al interior del juego, como la realización de lo que se es al participar en el juego. El Dicretismo se da siempre que una comunidad emigra, se asienta en un lugar y va conformando una propia cultura; y el sincretismo se da siempre que exista el encuentro cultural, sea pacífico o violento, y este encuentro se da por medio de la comunicación que tiene como elemento común nuestra humanidad; comunicación que sólo es posible desde el encuentro por el otro, mediado por los procesos hermenéuticos comunicativos de empatía, compasión y comprensión.

Desde lo clásico también se hace presente el retorno; lo clásico es desde la tradición aquello que se mantiene en su devenir frente a la crítica histórica, es lo que adquiere un poder vinculante por su validez transmitida y conservada, cada retorno en lo clásico es mimesis, en tanto que en su retornar se mantiene constantemente renovado; lo clásico es lo que se interpreta a sí mismo, en tanto que dice para cada presente algo, como si se lo dijera particularmente a ese presente; en otras palabras, lo clásico dice algo para

cada época que responde al ser de cada época.²⁵ Desde aquí Gadamer afirma que: “El comprender debe pensarse.....como un desplazarse uno mismo hacia el acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación”.²⁶

Los seres humanos somos desde las tradiciones, inevitablemente, tanto si las conocemos, como si no las conocemos, llevados por ellas; las tradiciones se transmiten; transmisión no implica una somera repetición, sino un refigurarse, una mimesis que en el fondo es una verdadera transformación que acontece en el retorno, es un recrear, un aprender a decir y a concebir las cosas nuevamente desde el presente, es un dejar ser a lo que es en aquel que uno es; la tradición, lo clásico , y la obra de arte como la fiesta son lugar de encuentro y que sólo son para aquellos que participan en ellos.²⁷

²⁵ Cfr.- Gadamer, Verdad y Método I, ed. Sígueme, salamanca 1993, col Hermeneia
7. pp 353 - 360.

²⁶ Ibidem. p. 360.

²⁷ Cfr.- Gadamer, la actualidad de lo bello, col.- Pensamiento Contemporáneo 15, ed.- Paidós. Barcelona, 1999. pp. 117 – 118. Cfr.- Gadamer, estética y hermenéutica, sobre el carácter festivo del teatro, ed. Tecnos, Madrid 2001. pp. 214 -215.

La verdad acontece en el encuentro con los otros desde las tradiciones desde la memoria que permanece a través del cambio y que se reactualiza en cada presente, como un río que fluye y acontece desde el encuentro de la comunidad consigo misma, desde el encuentro entre culturas y los procesos tanto dicréticos como sincréticos que ello conlleva. Desde la conmemoración de lo que es — en las fiestas, en lo clásico, en las tradiciones, en la cultura y en los procesos dicréticos y sincréticos — el ser humano se encuentra consigo mismo. Aquello que permanece, permanece aconteciendo y retornando en el sentido de apeirón y de mimesis, reactualizándose, brotando y desapareciendo en cada momento, y desde este acontecer se va configurando el orden del tiempo.

Sin embargo, el ser humano moderno habita un espacio y un tiempo inorgánicos en cuanto que estos no propician el encuentro, un ejemplo de esto son los grandes centros comerciales que van aglutinando a la gente, pero que no son propicios para el encuentro, como en cambio si lo son los centros de los pueblos, los parques y los centros religiosos; la vida en la mayor parte de una ciudad muestra que casi nadie conoce a sus vecinos porque no existen suficientes lugares de encuentro con los que habitan cerca de uno, porque los vecinos no comparten actividades comunes que constituyan propiamente lo que es una comunidad; todo esto da por resultado un ser humano solitario que vive en el día a día y que casi no se pregunta por sus raíces, y sin embargo sigue ahí; la empatía, la compasión y la comprensión con el otro se han ido dejando de lado, frente a los medios masivos de comunicación que paradójicamente más que comunicarnos nos aíslan; el encuentro cara a

cara se nos hace cada vez menos presente y queda sólo una voz que se escucha a través de la radio o una imagen que se presenta en una televisión, con las cuales uno no puede interactuar.

Para la gente pobre de un pueblo las fiestas y las creencias, que se hacen presente en las mismas, son un escape de su cruda realidad y una forma de mantenerse en lo que son, mas para el mendigo citadino, para el niño de la calle, que se encuentra aislado de la comunidad, su historia y su memoria se las ha va tragando el olvido.

El trabajo es también una forma de cuidado de la cultura, en cuanto implica un saber propio en el que se enraiza el devenir cultural; mas cuando se da la división del trabajo —propia del desarrollo de la técnica en la actualidad— el trabajador base pierde conciencia de aquello que hace, se inserta en algo que no comprende y por lo mismo no puede guardar, ni cuidar de tal manera que el saber se encuentra enajenado.

5.3.- DESDE RICOEUR.

Pienso, siguiendo a Paúl Ricoeur que la mimesis acontece en tres momentos que no son simultáneos en cuanto referidos a un texto en específico, pero si en cuanto referidos a la acción cotidiana, en esta vertiente estos no se dan solamente en el relato histórico, sino que también en el proceso que constituye nuestra identidad:

1.- La prefiguración, a través del imaginario colectivo, proyecta delante de las personas un futuro que todavía no es, un mundo futuro, un mundo posible, el cual es una precomprensión del mundo de la acción. La prefiguración es una serie de tramas o patrones de construcción que se construyen desde la visión que anticipa un futuro, por esta razón el futuro se concibe de manera distinta en cada época, prueba de ello, lo vemos en las primeras películas de ficción en blanco y negro que conciben un futuro que es diferente al que conciben las películas de ficción actuales.

2.- La configuración imita a la acción ofreciendo una articulación en el imaginario colectivo del tiempo.

3.- La refiguración es la experiencia del pasado, de la intersección bipolar de la dualidad entre el mundo del presente del lector y el mundo pasado que se presenta como un mundo posible. La comunidad presente re-instaura un sentido y por lo mismo reconfigura el pasado en el presente.

Tenemos entonces que en lo referente a la acción los tres momentos coinciden en el tiempo presente, en donde la prefiguración nos muestra una relación del futuro en el

presente, la configuración del presente consigo mismo y refiguración del pasado en el presente; aunque hay que señalar que Ricoeur los ve desde la constitución de los textos como tres momentos que se encuentran seguidos uno del otro, en un orden y no simultáneamente; sin embargo no hay que olvidar que la concepción ricoeuriana parte del triple presente de San Agustín en el que los tres momentos son simultáneos. Sin embargo en toda cultura, que genere escritura, se van prefigurando, configurando y refigurando distintos textos al mismo tiempo, además de que las experiencias de configuración de un texto en la escritura o de refiguración de un texto en la lectura pueden ser a su vez momentos de la prefiguración de otro texto.²⁸ Esta triple mimesis narrativa permea la

²⁸ Es interesante observar aunque por su naturaleza los tres momentos se siguen linealmente en un orden es posible en ciertos casos específicos que acontezcan simultáneamente por ejemplo, que en un mismo autor los tres momentos se den simultáneos aunque referidos a distintos textos, al configurar un texto podemos refigurar otros al referirlos e interpretarlos desde el texto que está siendo configurando; la experiencia de configurar y refigurar puede al mismo tiempo servir de prefiguración para aquello un capítulo posterior del mismo libro, o para otros libros del mismo autor; también es posible que los tres momentos se den simultáneamente y referidos al mismo texto a través de una referencia cruzada por medio de la configuración de un capítulo de un libro refigurar lo ya escrito en un capítulo anterior y prefigurar el siguiente.

memoria tanto personal como colectiva en donde la historia es como un tejido cuyas hebras se dividen en otras hebras a través de procesos dicréticos y se entretajan conformando nuevas hebras mediante procesos sincréticos en el devenir del juego cuyo proceso permanece a través del cambio constantemente retornando, brotando y rebasando los límites en una continua tensión entre la repetición y la diferencia, refiriéndonos a Deleuze, entre la tradición y la innovación análogamente al desarrollo de la ciencia como mostró Tomas Khun, porque en cada proceso mimético o recreativo algo se mantiene, pero también se genera. Trágicamente algunas hebras desaparecen al ser aniquiladas por otras, y al ser por lo mismo devoradas por las fauces del olvido, otras tienen una aniquilación paulatina producto de la integración a la forma de vida occidental y del abandono de las tradiciones — así los hijos de chamanes, artesanos y cuidadores de una cultura ya no quieren ser chamanes ni artesanos ni cuidar por su cultura sino trabajar en la ciudad, porque se han ilusionado con la forma de vida que manifiestan los medios de comunicación masiva y el consumismo— pero también surgen nuevas hebras de procesos dicréticos o de procesos sincréticos. La memoria histórica conlleva estos procesos que en sí mismos son herencias que generan deudas de que el pasado sea dicho, para comprender lo que somos en el presente.

La atestación se da a través de la mediación de la memoria y de la dialéctica entre mismidad e ipseidad, tanto en el ámbito personal como en el ámbito colectivo e

institucional,²⁹ por ello queda permeada de los procesos dicréticos y sincréticos. El continuo decir sobre los acontecimientos fundantes de una cultura en el triple sentido heideggeriano, mantiene en el presente al dicretismo y al sincretismo aunque hayan pasado los siglos, porque que cada proceso fundante se inscribe y acontece a través de la historia dándonos cuenta de lo que somos, y por lo mismo, atestándonos; sin embargo la atestación de lo que somos se evade en la inmediatez de la vida contemporánea en donde la gente se va cada vez aislando más a través de los medios de comunicación masiva, el egoísmo de la competencia y el hedonismo del consumismo de las modas. La memoria colectiva entra por ello en crisis, y los proyectos a largo plazo quedan cancelados; las huellas se van borrando de la memoria por un anestésico enajenante, los testimonios se pierden al poco tiempo y los hechos sólo refieren a los tiempos cercanos. Igualmente, la extrema pobreza arrasa con la memoria colectiva, ¿porqué como preocuparse por lo que se fue si no se tiene comida? Si la mente está en el día a día del diario sobrevivir, en la inmediatez y no en el cultivarse.

La vocación, el llamado y el destino también pueden apuntar en el futuro a la espera de nuevas emigraciones, dicretismos y sincretismos, es posible que la espera permeada por el proyecto de memoria apunte en una expansión hacia nuevos territorios al dicretismo, o que la vecindad, la comunicación y el intercambio con los pueblos vecinos al sincretismo; mas cuando la visión se reduce a los resultados inmediatos entonces aquello

²⁹ Supra. Ver definición de institución en la pagina **¡Error! Marcador no definido..**

(En este mismo trabajo).

que hace presente la identidad como la vocación, el llamado y el destino son dejados de lado y puestos en las fauces del olvido.

La memoria busca ser fiel y la historia ser verosímil y esto se hace posible por el ejercicio de la memoria, por los procesos memotécnicos que la rememoración conlleva, en donde la fidelidad de la historia consiste en la recuperación y enrizamiento de la misma en la memoria y los testimonios, en la configuración del relato afectada por la triple mimesis, que conlleva siempre lo retornante, y aquello que es capaz de decir para cada época algo distinto constituyéndose en algo clásico; sin embargo también se da la memoria manipulada a partir de los medios masivos de comunicación y de los intereses de poder, en donde la ideología gira en torno al poder que quiere legitimarse enraizándose en la cultura y en las tradiciones; de esta manera los ecos sofisticos suenan en nuestro tiempo.

Por lo anteriormente dicho el compromiso del historiador por cumplir con el deber de la memoria, siendo fiel a la misma, es cada vez más difícil; por ello, la necesidad de la rememoración y la conmemoración se han vuelto una obligación de las tareas del presente.

5.4.- REFLEXIÓN DESDE HEIDEGGER, GADAMER Y RICOEUR.

Atendiendo a las concepciones de Heidegger, Gadamer y Ricoeur, las tradiciones, las culturas y los procesos tanto dicréticos como sincréticos se dan en un mundo y no existen aislados del mismo ni fuera de él, porque toda actividad humana para nuestros autores es dentro de un mundo. Las tradiciones, las culturas y los procesos dicréticos y sincréticos están vivos en la memoria de las comunidades sin las cuales no existirían; los productos y las concepciones simbólicas de los mismos no se mantienen estáticos sino que se van renovando a través de la historia.

El dicretismo y el sincretismo se expresan y cambian en cada momento de la historia, por esta razón, no es lo mismo el dicretismo de la expansión del mundo heleno al dicretismo de las colonias españolas, inglesas o portuguesas; el sincretismo entre minoicos, egipcios, persas, etruscos y sirios que dio origen al mundo heleno, al sincretismo entre: por un lado el mundo helénico y el mundo romano y por otro, el mundo judeo - cristiano que configuró a la cultura occidental; al sincretismo entre la cultura occidental y las culturas residentes que fueron sus colonias. En cada uno de estos momentos el dicretismo se va conformando desde el encuentro de los miembros de la comunidad en una nueva tierra y el sincretismo se ha conformado a partir del encuentro entre distintas culturas; los dos fenómenos se desarrollan a partir de lo que expresan los poetas de cada cultura, de los ritos y celebraciones, porque las tradiciones, las culturas y los procesos tanto dicréticos como sincréticos no pueden estar como algo independiente de lo que se exprese de los mismos,

porque si ya no se expresaran los mismos simplemente dejarían de existir. Por este camino lo que se exprese de los mismos es un elemento fundamental para su conformación, dicho de otra forma: la expresión es uno de los ejes medulares que va constituyendo a las tradiciones, la cultura y a los procesos tanto dicréticos como sincréticos.

Los tres autores parecen reafirmar la premisa de Anaximandro en su continuo devenir a través del cambio, es desde aquí que podemos decir que este pensador griego está a lo largo de todo el trabajo, pero también a Edith Stein, porque la comprensión a la que refieren los tres y que hace posible el auténtico encuentro con los otros posibilitando la comunicación, la verdad ontológica de la cultura, la memoria colectiva y los procesos dicréticos sincréticos, sólo es posible desde la empatía, la compasión y la comprensión.

Sin embargo, los medios de comunicación masiva, la constitución del homo videns, el egoísmo, el hedonismo, el imperio de la moda y la inmediatez de las sociedades contemporáneas, en donde el aislamiento, la pobreza extrema, la radical tecnificación que genera la división del trabajo se extiende cada vez más como una plaga abriendo un territorio fértil para que germine el olvido y un desierto extenso para la memoria; la obligación y la deuda con el pasado y con nuestra identidad se acrecientan cada día, complicando la misión y el compromiso social del historiador. Y sin embargo, a pesar de todo la memoria y la historia continúan.

*INCONCLUSIÓN O PRECOMPRESIÓN DE LA
TEMÁTICA.*

1.- INICIO:

Al caminar por los cinco capítulos hemos llegado a una serie de conclusiones, pero no a una conclusión definitiva y final del trabajo porque ningún trabajo que refiera a la verdad sobre el ser humano puede ser terminado, como si el misterio del mismo pudiera ser agotado, solamente trataremos en esta iconclusión mostrar las enseñanzas generales, puntos comunes y diferencias entre los cuatro autores abordados, y el propio.

La verdad en este trabajo se centra en la cultura que puede referirse a la autocomprensión del ser humano y de los otros, de una institución o de una identidad colectiva, pero también a la comprensión de la historia y el arte; su ser permanece a través del cambio, permeado por el devenir del apeirón entendido desde el retornar tal y como lo concibe Gadamer desde Aristóteles, en donde el juego y la libertad se realizan uno a través del otro, retornar permeado del proceso mimético ricoeuriano; procesos que conllevan el desarrollo comprensivo como lo abordamos en el capítulo cuatro, inspirándonos en el pensamiento de Edith Stein en el transcurso que va desde la empatía pasando por la compasión y culminando en la comprensión de lo uno y lo otro gestados desde uno mismo,

en donde lo colectivo de la memoria, la identidad, la institución y la historia sólo son posibles por los procesos hermenéuticos y comunicativos, entre personas; desde aquí se conforma el cuidado del mundo y de la verdad del mismo, desde aquí se produce el llamado y la instauración del sentido porque lo único que vemos de lo otro lo aprendemos y gestamos desde nosotros mismos.

Las tres posturas mostradas en los primeros tres capítulos de este trabajo pueden ser vistas desde el devenir que propone la primera premisa encontrada en la historia de la Filosofía, la premisa de Anaximandro donde se muestra el ser a partir del apeirón como un continuo retornar que en sí mismo es una continua mimesis, un continuo recrear. Otro eje que puede permear al estudio de los tres autores es Edith Stein, y la propuesta de un servidor sobre la compasión, presente en el cuarto capítulo, porque a nuestro parecer la comprensión en los tres autores puede ser vista a través de la empatía y la compasión.

Por otro, lado toda forma de verdad conlleva la atestación porque la verdad se da siempre desde el ser humano mismo, y en tanto fenómeno humano en el fondo nos da testimonio de lo que es el ser humano; las formas de la verdad tratadas aquí son históricas,¹ y muestran su validez por medio de la historia permaneciendo a través del cambio.

¹ Podríamos concebir una verdad no histórica, estableciendo un lugar y un tiempo específicos, y hablando sobre algo preciso entonces podríamos decir por ejemplo que en Londres Inglaterra en el 21 de diciembre de 1967, a las cinco

2.- EL CUIDADO.

Aquello que nos configura y nos hace propiamente humanos es el mundo, es por ello que el cultivo y mantenimiento del mundo se manifiesta como un bien, cuya dirección no sólo está al encargo de los pensadores y poetas como Heidegger podría pensar, sino de todos aquellos que participan y resguardan una cultura, pues, el cuidado conlleva no sólo el bautizo que acontece en cada momento del tiempo, en la triple acepción heideggeriana de donar, iniciar y fundar, sino que conlleva el devenir de la libertad y el juego en donde las conmemoraciones de las fiestas producen lugares de encuentro con los otros, con nuestra vida institucional, con nuestra herencia cultural y desde las cuales se manifiesta el llamado; la rememoración se hace presente y el mundo es permeado por el círculo hermenéutico o más bien la espiral hermenéutica que genera la mimesis en la triple acepción ricoeuriana de prefiguración, configuración y refiguración; todo lo anterior está fundado desde los procesos hermenéuticos comunicativos que posibilitan la comprensión steiniana que hace posible la empatía y la compasión; dicretismo y sincretismo se conmemoran desde el

de la tarde nevó; esta verdad seguiría siendo verdad independientemente de la época y del lugar donde fuera expresada, pero cuando en cambio tratamos de responder a preguntas filosóficas y científicas las respuestas nunca son totales ni definitivas; las verdades de la cultura, el arte y la historia y aquellas que al final de cuentas refieren al ser humano cambian de sentido con el tiempo, permaneciendo a través del cambio. (Ejemplo de Raúl Alcalá, investigador de La UNAM.)

acontecer de lo originario en el continuo brotar y desaparecer, mostrando cómo las culturas se separan y se encuentran generando otras como un tejido complejo cuyas hebras se deshilan y se hilan, se entretejen, inician y desaparecen; todo lo anterior muestra el continuo acontecer de la instauración del mundo como un río que nos lleva y nos sumerge envolviéndonos en su hondo caudal, permitiéndonos reconocernos en este almocárabe como si estuviéramos en una casa de espejos o más bien en un calidoscopio que configuran este rompecabezas móvil, cuyas piezas se desplazan eslabonándose y chocando entre sí.....este es el mundo y aquí está nuestra morada, nuestra herencia, aquello que nos posibilita ser y en tanto que ello, la casa del ser; por ello el cuidado del mundo y de su verdad son bienes sin los cuales el ser humano no sería.

Engarzando a Heidegger con Gadamer se muestra que la autenticidad se hace presente como un bien en el sentido de desocultación que se resguarda en el comprometerse; cultivo y mantenimiento del mundo coinciden con la autenticidad en tanto que ambos son manifestaciones del acontecer de la verdad; la verdad aquí es un bien porque posibilita al ser del Dasein, de la identidad tanto personal como colectiva al encuentro de personas e instituciones; si el mundo es manifestación de la verdad en tanto que la libertad y el juego son el fundamento del acontecer del mundo y la verdad, entonces el bien mismo del dasein tiene como fundamento la trascendencia comprendida en el desarrollo que hace posible la unidad entre el juego y la libertad; la trascendencia se da desde el cuidado, conformado por el retornar, brotando y desapareciendo a cada instante en

la tensa y continua lucha entre el resguardo de la memoria y las fauces del olvido del tiempo destructor en el sentido ricœuriano. La trascendencia no se da sólo desde la libertad en el sentido heideggeriano, sino que está permeada por el juego, y la alteridad que se muestra a través de la atestación y de la inefabilidad del otro; todo lo anterior es posible porque está permeado por los procesos comunicativos – hermenéuticos que posibilitan la memoria y la historia colectiva, pero también por la comprensión en el sentido que explicamos en el cuarto capítulo a través de la empatía steiniana y la compasión; el devenir de lo anterior se hace presente como un acontecer que brota y desaparece en cada retornar permaneciendo a través del cambio. La trascendencia, desde lo anteriormente mostrado, se configura desde la acción de impedir los límites, de apartar del olvido o de la ocultación aquello que nos hace ser como la memoria y la historia, es en este sentido que el cuidado de la verdad es cuidado de la memoria y la historia no sólo en el trabajo del historiador sino en el mantenimiento de la vida de las tradiciones; la permanencia se da a través del tránsito y por lo mismo a través de la discordia que conlleva el cambio en un continuo acontecer del brotar del origen y del desaparecer del mismo; el orden se da según el tiempo y el estado de necesidad que obliga en la disposición o el tiempo propicio.

Desde Heidegger el ente no está como una cosa ajena al lenguaje, sino que habita en el lenguaje porque sólo se manifiesta como tal a través del lenguaje, en el lenguaje se manifiesta el mundo y la historia, las cosas no serían para el ser humano cosas, si no se pudieran comunicar, y no accederían al mundo si no habitaran en el mismo a través del lenguaje; el cuidado del mundo en este sentido conlleva también el cuidado de los entes.

Mas , según Ricoeur, también es capaz de referir a algo más allá del lenguaje, y sin embargo aquello referido sólo se nos manifiesta a partir del lenguaje, y se desarrolla de forma narrativa; alguien podría criticar esta recuperación de la verdad epistemológica en Ricoeur, pero que algo se presente a través de algo no quiere decir que se reduzca al medio que lo hace presente, o a través del cual se manifiesta, lo anterior no cancela una posición fenomenológica porque no se niega que las cosas se hagan presentes a través del fenómeno, sino que lo único que conozcamos sea el fenómeno mismo; lo que se afirma es que la prisión luminosa del mundo es el fenómeno que lo oculta y lo limita en tanto prisión y lo muestra en tanto fenómeno.² En esta tesis no sólo estamos de acuerdo con una fenomenología no reduccionista, sino que aparte también comprometemos nuestra visión

² El termino prisión luminosa fue utilizado por León Portilla en una conferencia en la UNAM, campus Acatlán, en 1995; en aquella ocasión lo refirió a la labor de traducir los epígrafes a palabras; en este sentido, la palabra es la prisión luminosa del epígrafe, prisión porque el significado del epígrafe desborda la palabra, luminosa porque a pesar de esto lo muestra. Es por ello que el epígrafe puede traducirse a palabras de múltiples maneras. Lo que he hecho es retomar esta frase y trasladar el referente del epígrafe a la experiencia humana en general ampliando y enriqueciendo su sentido tratando de mostrar que la experiencia humana es irreducible a las palabras nunca se termina de explicar y siempre conlleva lo inefable.

con la experiencia de lo inefable que se hace presente a través de la alteridad y cuyo ser se encuentra en el misterio.

Trascendencia y cultivo del mundo tienen como raíz la intencionalidad; aquel bien que es el bien del ser humano es aquello que lo hace ser lo que es, el bien del ser humano está en lo que lo enraiza a la tierra o a la fysis, y aquello que lo enraiza es su verdad que es su patrimonio; desde la disposición del estado de abierto se da el compromiso con el ser que es, con la verdad en tanto autenticidad y en cuanto atestación en el sentido ricoeuriano; desde aquí se enraiza la fidelidad de la memoria y la verdad de la historia.

Lo que hace ser al ser humano ser humano es que en su mundo acontece la verdad, y muestra de ello es su mismidad, su identidad, su cultura, sus instituciones, el “que es” se muestra, y en la mostración inicial hace que acontezca la historia y el ser humano con ella; lo originario de la historia es a la apertura de lo presente, es aquello que brota en cada retornar desde lo presente por la disposición del estado de abierto, la historia se mantiene por el cuidado que se le procura desde la fidelidad a la memoria, y a través de ella la identidad tanto personal como comunitaria o institucional se configura y se atesta a sí misma, permaneciendo a través del cambio.

El velo de maya no sólo encubre sino que es la realidad del mundo mismo; en este sentido la verdad, la apariencia e ilusión coinciden; por lo mismo aquello que mueve al ser humano a ser lo que es, es en gran medida ilusión, pero el ser de la ilusión no invalida a la existencia humana, sino que hace que cobre otra dimensión. Por ello, aquello que es apariencia no es una quimera ni es lo irreal, sino que es lo que aparece en la conciencia: “el

fenómeno”; en este sentido, la realidad es comprendida como apariencia, en su aparecer, es decir, realidad fenoménica. Aquello que es la cultura sólo existe como un imaginario compartido que se gesta en cada persona y que llega a ser comunitario e institucional por los procesos comunicativos y hermenéuticos que conllevan la comprensión en el sentido en que la hemos tratado en el cuarto capítulo de este trabajo.

Para que la verdad se muestre hay que estar en la disposición que el estado de abierto conlleva, misma que se enraiza en un compromiso que permite al *dasein* o al sí mismo ser lo que es; lo originario de la historia es la apertura de lo presente por la disposición o el estado de abierto, el estado de abierto se da desde el cultivo y la demora en donde la demora atiende a hacer del instante algo eterno, y de los granos de arena algo inabarcable con nuestra mirada, porque ahí en donde la mirada y la escucha se detienen se muestra la presencia de lo infinito en lo finito por ser la complejidad la que permea la realidad. Porque como muestra Platón en *El banquete* lo finito participa de lo infinito y viceversa a través de la reproducción y la trascendencia.

Como muestra Heidegger la verdad para ser requiere ser expresada y escuchada, lo cual conlleva la disposición propia del estado de abierto, sin ello no puede haber alumbramiento de la verdad; por ello el ser auténtico conlleva estar en la disposición a serlo, por lo mismo ser verdadero es permitir que acontezca la verdad en uno; la escucha por ello debe ser dirigida a aquello que nos hace ser lo que somos, que son las tradiciones y la cultura; por lo mismo, el cuidado de y el cultivo de las mismas es el cultivo y cuidado de

lo humano, por ello, la verdad se presenta como un bien que hace posible ser al ser humano lo que es. Para que lo anterior suceda se necesita atestarse a sí mismo a través de la alteridad que nos habita, de los otros, del horizonte y de las instituciones que nos envuelven y en las cuales nos vemos sumergidos.

Aquello que nos hace ser son las tradiciones, las instituciones y la cultura, las encontramos y se nos manifiestan en las conmemoraciones y en las fiestas, pero éstas sólo son a través del cultivo y el cuidado de las mismas, y el cultivo y el cuidado de las mismas es en sí mismo el cuidado de lo humano; por esta razón la verdad se presenta como un bien que permite al ser humano ser lo que es; la vida del mundo y del ser humano, está continuamente recreándose, lo cual implica estar en un continuo brotar y desaparecer, permaneciendo a través del cambio.

La demora es al tiempo lo que la apertura es al espacio,³ en ambos casos se evoca la dilatación de la experiencia fenoménica; el “estado de abierto” es en esencia acontecer del asombro, es ver lo aparentemente común de manera nueva y extraordinaria, volver al instante efímero en algo eterno, es hacer de la experiencia cotidiana algo perdurable; sumergir lo efímero, lo ordinario y lo cotidiano en las aguas de lo eterno, lo infinito y lo abismal para ser retenido en la memoria y llevado consigo a la trascendencia; una de las formas en que se manifiesta esto en la cultura es cuando apartamos las cosas de sus límites temporales insertándolas en la cultura y en las tradiciones, llevándolas así a la

³ Esta frase la decía un amigo, inspirado en Heidegger: Gabriel Alvarado Natali.

trascendencia, esto sólo se logra a través de lo que da fundamento a la creación poética en cuanto tal, es decir, engarzando a Heidegger y a Gadamer, el movimiento de la libertad y el juego en donde ambos elementos se configuran uno desde el otro; desde la demora uno se atesta a sí mismo y comprende desde sí, en la medida de lo posible, lo otro que sí mismo en tanto personas como instituciones y por lo mismo culturas.

Lo opuesto al estado de abierto sería el estado de cerrado donde lo mismo o lo semejante se iguala ante la falta de asombro que manifiesta la terrible indiferencia; en donde todo da igual, y por ello, desde este estado nada merece ser retenido en la memoria; sino más bien todo aparentemente debe ser devorado por las fauces del tiempo; tal estado sería el estado de evasión y de inautenticidad en donde los modos inauténticos del ser se manifiestan tanto heideggerianamente en la avidez de novedades, las habladurías y la ambigüedad, como ricoeurianamente en la manipulación de la memoria y la historia, provocando una falsa atestación del sí mismo, como de las instituciones de sí mismas. Lo cual oculta al ser humano y a la institución de sí mismos; en lo igual de la indiferencia se repite todo de manera reproducible como la manifestación de los medios de comunicación masiva, perdiéndose el áurea no sólo de la obra de arte, sino también de la experiencia, o en otras palabras, aquello que la hace única e irrepetible, como bien muestra Walter Benjamin en su ensayo: *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica*.⁴ Aunque es cierto que la pérdida del áurea en la experiencia de la obra de arte, no solo tiene efectos negativos

⁴ Walter Benjamín, discursos interrumpidos. Taurus, 1973. pp. 15 – 60.

sino también positivos cuando dicha experiencia amenaza con invadir la totalidad de la vida del ser humano como lo está haciendo a través de la televisión, convirtiendo al ser humano como bien muestra Sartori en un homo videns sin capacidad de abstraer y sumergido en el imperio de las modas y el mercado como bien muestra Lipovezki; añadiendo el desempleo y la pobreza generada por el egoísmo, la lucha de poder, la dinámica del mercado monopolizante entonces la verdad y todo aquello que la resguarda parece quedar en las garras del tiempo destructor y con ello el ser humano mismo como actualmente lo comprendemos.

Es necesario recalcar que el cuidado de la verdad es en el fondo el cuidado de aquello que nos hace ser porque en el fondo no podemos ser fuera de nuestra cultura y nuestras tradiciones; lo que ha permanecido y ha trascendido, se va configurando a través de la acción de impedir los límites, como bien muestra Heidegger, o como enseña Ricoeur, de apartar de las fauces del olvido o de la ocultación manteniendo el continuo brotar en la mimesis que implica la rememoración que se hace patente en la experiencia de las fiestas, como muestra Gadamer; en este sentido se va dando el cuidado de la verdad.

La verdad conlleva un bien en cuanto que es patrimonio de aquellos que hacen ser al ser humano lo que es, aquello que nos configura y nos hace propiamente humanos es el mundo, es por ello que el cultivo y el mantenimiento del mundo se manifiesta como un bien, cuya dirección Heidegger deja a cargo de los pensadores, poetas y aquellos que resguardan la casa del ser; en Gadamer el cuidado se extiende sobre el pueblo y sus tradiciones, en otras palabras, en cada persona que forma parte de una cultura; en Ricoeur,

en las personas y en las instituciones. En Heidegger, a nuestro parecer, la autenticidad se hace presente como un bien, en el sentido de desocultación que se resguarda en el comprometerse, esta desocultación va unida al fundamento en los sentidos de donar, fundamentar y comenzar, es instauración; cuando esta forma de verdad la llevamos a acontecer, que tiene como eje el diálogo en la concepción gadameriana, y a la atestación en Ricoeur, entonces se muestra que la verdad en estas concepciones está unida a la identidad del sí mismo.

La vida del mundo, del ser humano y por lo tanto de la cultura y sus tradiciones está continuamente recreándose poéticamente, lo cual le implica, como muestra Heidegger, estar en un continuo brotar y desaparecer, y como reafirma Gadamer, retornante, en donde la permanencia y el orden acontecen a través de la discordia y el cambio; en un continuo acontecer del brotar y desaparecer del origen el orden se va dando según el tiempo y el estado de necesidad que obliga, la disposición o el tiempo propicio. La escucha y la apertura aquí se manifiestan ahí donde el ser humano se deja llevar por el juego, dejarse llevar en este sentido es atender al llamado, atender al destino. Por ello, la vocación es un atender al llamado desde sí mismo.

Mas el mundo sólo se nos hace presente a través del encuentro con los otros, y los otros sólo se hacen presentes en el mundo, así el otro y el mundo se refieren mutuamente; Gadamer muestra que el otro se hace presente a través del diálogo, el cual conlleva reconocer al otro como un ser distinto que uno y sin embargo, como muestra Ricoeur ese

otro es un ser análogo al sí mismo y es de hecho también un sí mismo; sin embargo, es otro por tener su propio horizonte y su propia forma de gestar al mundo y a los otros desde sí mismo; ese otro sólo se manifiesta en cuanto tal y sólo se comprende en su hondura si se es capaz de ponerse en el lugar del otro, pero ponerse en el lugar del otro es siempre desde uno mismo a través de la empatía steiniana y de la compasión expuesta en este trabajo. La escucha y la apertura sólo se manifiestan ahí donde el ser humano se deja llevar por el juego, y atiende al llamado y por lo mismo, al destino. A partir de lo anterior se muestra, que la vocación es un atender al llamado desde sí mismo.

En el fondo, al gestar la otredad y el mundo desde nosotros mismos conocemos lo que somos, y el conocimiento propio de las ciencias del espíritu implica un autoconocimiento de sí mismo.

3. - LO INEFABLE.

En la palabra se manifiesta cómo la historia y la cultura constituyen un bien para el ser humano, por esta razón, la palabra es patrimonio que nos permite ser lo que somos; no es algo estático sino algo que permanece a través del cambio, por otro lado, la palabra es solamente una hebra en el tejido del pensamiento, y el pensamiento es solamente un instrumento que le da al ser humano la seguridad en el mundo, es solamente un velo de maya tanto que cubre la tierra o el impulso que permea a todas las cosas como *fisys*; a pesar de esto, el velo de maya no solamente encubre sino que es la realidad del mundo mismo; entonces verdad, apariencia e ilusión coinciden, aquello que mueve al ser humano a ser lo que es en gran medida ilusión, pero el ser ilusión no lo invalida, sino que la existencia

humana cubre otra dimensión. Aquello que es apariencia no es una quimera ni es lo irreal, sino que es lo que aparece en la conciencia: “El fenómeno”, la realidad como apariencia es comprendida así, como realidad en su aparecer, es decir, como realidad fenoménica.

La realidad como *fisys* o el impulso primigenio es como un mar inabarcable sobre el cual se enraiza el pensamiento, mismo que es como una burbuja que se encierra en sí misma queriendo ignorar aquello que la envuelve por todos lados, que se hace presente en cada instante y en todo momento y lugar con el nombre de lo inefable; si no fuera así, podríamos transmitir las cosas tal y como se nos presentan, pero eso es imposible porque el otro a través de su experiencia y su imaginación las reconstruye siempre de un modo algo distinto aunque pueda ser análogo; si no fuera así, podríamos expresar los sentimientos como rayos de luz que penetrarían en los demás, y no desde la evocación que hace posible la empatía y la compasión en la gestación del nosotros mismos en los otros; el hecho de que la pasión no pueda ser por completo explicada y con ello encerrada en la prisión del pensamiento muestra que lo inefable permea toda la experiencia humana, que la inteligencia es algo que se mueve por el sentir, por la pasión, porque sólo pensamos porque algo nos mueve a pensar, sin embargo en la antigüedad se vio a Atenea como una diosa virgen que procuraba el orden, la estabilidad y la autonomía; sin embargo, filosofando a través del mito podemos afirmar que Atenea siempre está siendo copulada por el dios de la pasión, por Eros, y su propia existencia depende de ello, de tal forma que si dejara por un instante de ser copulada dejaría de existir; por lo mismo Atenea puede engañarse a sí

misma creyendo que es virgen, pero en realidad es la más violada de las diosas, porque en ella se hacen presentes todos los demás y porque quiere extender sus dominios a todos los ámbitos, pero para hacerlo debe de pagar el precio de la experiencia que exige tener de alguna forma de contacto con lo que se está estudiando, requiere ser apasionado por ello, aunque después para ser imparcial y objetiva pretenda la distancia; así Atenea copula con todo aquello que la mueve a ser y después se retira en la fantasía de su virginidad; se enmascara así en su propia ilusión; aquello que nos hace patente esto es que no podemos dejar de sentir sin que con ello se haga presente la muerte y con ello la desaparición de la conciencia y del mundo de la apariencia que se hace presente en Maya, pareciera que Atenea y Maya son una y la misma diosa, sin embargo, Maya es más abarcante que Atenea, y Atenea solamente es una pequeña habitante en su vientre porque en el fenómeno también se comunica la experiencia de lo inefable a cada uno, y ni lo inefable mismo se hace presente sino a través del fenómeno que se gesta en cada uno de nosotros; pareciera por un lado que por la extensión de sus ambiciones Atenea es la gran diosa ingenua y por su pequeñez frente a lo inefable es una frágil niña y apenas puede ver algo más allá de su propia isla; así en el desarrollo de la Filosofía, la ciencia, la tecnología y en la planeación de lo que es nuestro mundo Atenea aparece como un gigante inabarcable, pero frente a frente al propio mundo fenoménico y aún mas frente a la fisys que es la energía detrás de todas las cosas, la llamada “naturaleza” es tan sólo una hojita pequeña que es llevada por el

mar del viento; por esta razón Nietzsche tiene razón en ver a la inteligencia meramente formal como una telaraña que se levanta sobre las aguas agitadas de la realidad.⁵

El amor Platónico de Atenea es el instante efímero que se resguarda en las cuevas profundas de lo inefable siguiendo las sendas perdidas de lo abismal enraizadas en tierra de la alteridad; el instante efímero permea toda experiencia y se escapa a todo intento por encerrarlo, no sabemos ni podemos afirmar ni negar si es manifestación de algo divino o metafísico, o si por lo contrario es sólo manifestación de la fysis, la naturaleza de lo único que estamos seguros es que a través de él se manifiesta nuestra propia humanidad.

Reafirmando lo que hemos visto: lo inefable se hace presente en la experiencia de la alteridad propia o de los otros en cuanto que el otro siempre es inabarcable; en este sentido, la experiencia del mundo y de su verdad siempre llevan tras de sí lo inefable que hace que algo de cada momento sea irrecuperable. Por esta razón, la atestación de sí a través del otro y del otro a través de sí, a la que refiere Ricoeur, siempre está permeada por el misterio.

⁵ Cfr.- F. Nietzsche. Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral. En “El libro del Filósofo. Ed. Taurus. Madrid. 2000. p. 93.

4. - TEMPORALIDAD.

Tanto en Heidegger, en Gadamer, como en Ricoeur se concibe a la verdad como *aletheia*, o manifestación de un sentido, pero en Ricoeur este sentido lleva al interior de sí mismo la correspondencia con un mundo más allá de sí mismo, un mundo externo al lenguaje aunque sea el lenguaje el medio a través del cual se nos hace presente el mundo; en Heidegger y en Gadamer por lo contrario el ser habita en la palabra y por lo mismo no podemos concebir un ser más allá del lenguaje. En los tres autores el proceso de interpretación conlleva un tiempo, y por ello una historia, en Heidegger el tiempo es un tiempo del ser humano, un tiempo vivencial que configura como orden nuestra propia manera de ser en el mundo, en Gadamer el tiempo se hace presente en la voz de la tradición, en Ricoeur además el tiempo es narrativo, y en esta vertiente está configurado en un primer sentido por la forma del texto y en un segundo por la autocomprensión que el sujeto lleva tras de sí mismo en forma de narración.

En el Ricoeur reciente la historia se despliega sobre los testimonios a través de la acción de configurar y tejer la narración histórica, en donde los hilamientos de las hebras va conformando el sentido; la narración y la temporalidad se constituyen, por un lado, a partir de la triple mimesis, de prefiguración, configuración y refiguración, y por otro, a través del devenir entre la historia, la memoria y el olvido.

5.- VERDAD, COMPRENSIÓN E INTERPRETACIÓN.

Para los tres autores comprender es siempre un interpretar así para cada situación y horizonte se da una comprensión tanto para el sí mismo como para las instituciones; la comprensión es un acontecer que se da a través de la historia.

Lo anterior se hace presente en el texto en el cual se configura un mundo de sentido que se nos hace presente a partir de las pretensiones que el mismo mantiene y de manera distinta para cada momento y situación histórica a través de la aplicación de los medievales o la refiguración ricoeuriana; aquí comprender e interpretar se identifican porque la forma de realización de la comprensión es la interpretación; por ello todo comprender es en sí mismo un interpretar; al igual que la conversación la interpretación para Gadamer se desarrolló a través de la dialéctica entre pregunta y respuesta.

Desde Gadamer se mostró que la verdad es la constitución de una forma de sentido que se da mediante el lenguaje. El lenguaje va unido al horizonte de tal forma que la verdad de un enunciado no puede ser comprendida sin los presupuestos que tiene y no enuncia, que están enraizados en el horizonte que la envuelve; todo enunciado responde a una pregunta que apunta al sentido y al motivo mismo del enunciado, por ello, el buen investigar conlleva la capacidad de apertura para nuevas preguntas y respuestas; la historicidad de los enunciados se enraiza en la finitud humana; y por ello el lenguaje es la huella de esta finitud y de la experiencia del mundo, por lo mismo, el ser humano es un ser histórico y cultural. Con Ricoeur vimos que la historia se enraiza en la memoria colectiva, la cual,

según vimos en el capítulo cuatro, sólo es posible desde los procesos hermenéuticos comunicativos y comprensivos que se constituyen a partir de la empatía steniana y la compasión. A partir de lo anterior podemos afirmar que es importante que la fidelidad de la memoria a la que se refiere Ricoeur sea la base de la verdad de la historia, posibilitando la translación del significado de la autenticidad de la persona — en el sentido heideggeriano, gademariano o ricoeuriano — a la institución. La unidad entre lenguaje y horizonte se hace presente en el hecho de que cada palabra es el acontecer de un momento en donde también lo no dicho está ahí en tanto alusión y respuesta, porque el lenguaje es el lugar donde se desarrolla el mundo y la experiencia hermenéutica que median la esencia histórica del ser humano consigo misma; por ello la atestación de las personas y de las instituciones sólo es posible a través del lenguaje; lenguaje que deviene y permanece a través del cambio y los procesos de transmisión y comunicación que conllevan la refiguración en el reinterpretar y por lo mismo, una reformación y reconfiguración del lenguaje y de lo que se enraiza en el mismo como la cultura y las tradiciones, la identidad personal e institucional que nos permiten ser lo que somos.

Para Gademer y Ricoeur los procesos comprensivos, conllevan la frónesis aristotélica, la cual, como vimos, conlleva la aisthesis de la situación y se constituye a través de la experiencia; ésta es una de las razones por las que los procesos de investigación de las humanidades, incluyendo a la Filosofía, no pueden ser reducidos a una metodología del paso a paso, sino más bien tienen que ver con la estrategia que se da en el devenir del juego y la libertad donde ambos elementos se desarrollan uno junto al otro.

El poeta para Gadamer es un vidente porque se representa por sí mismo lo que es, lo que fue y lo que ha de ser, y atestigua por sí mismo lo que anuncia, en cuanto fundamento de la verdad, en su triple acepción heideggeriana desde la cual se constituye la tradición; para Gadamer la comprensión en este sentido es una experiencia auténtica, un encuentro de algo que vale como verdad en tanto declaración que promete a través de la creencia y proclama de forma análoga a como se instituye la ley. Aquello que configura el devenir propio del poeta y del mundo es el juego que permea al horizonte, la cultura y las tradiciones; es juego que juega con los propios jugadores, donde solamente juega aquel que cree y asume seriamente el juego que lo lleva y se manifiesta como un automovimiento en un vaivén; sin embargo, el juego, como hemos visto, no cancela la libertad, sino que por el contrario establece un abanico de posibilidades para el desarrollo de la libertad como el lugar a través del cual la libertad se realiza; por otro lado, el juego conlleva un orden que se legisla en el sentido de proclamación. Por esta razón, la comprensión está permeada por el propio devenir del juego y la libertad. Cada horizonte cultural conlleva prejuicios que configuran la base para una precomprensión; en el juego se participa a través de un proceso de representación que conlleva la imaginación y la mimesis⁶ en donde lo otro que sí se gesta desde sí mismo, como bien muestra Stein junto con Husserl. Desde el devenir entre el juego y la libertad se configura la identidad, la mismidad a partir de la cual se funda la

⁶ Comprendemos la mimesis desde Aristóteles, es decir, como recreación y no como imitación, que es la forma en que comúnmente se ha traducido.

unidad de la obra, de la persona y de las instituciones; por ello, este devenir conlleva el participar de lo mismo, de una compasión y coparticipación con los otros, en el compromiso que conlleva el cuidado propio del estado de abierto. En otras palabras, el cuidar conlleva el juego porque a través del juego se desbordan los límites en el retornar que conlleva el brotar y el desaparecer insertando los instantes del acontecer en el devenir de la permanencia a través del cambio. El lenguaje es el lugar de encuentro en donde el que alguien diga algo requiere la disposición del otro a dejarse decir algo por ese alguien, ese alguien que es otro me conmina y al que permito atestarse a través de mí mismo me permite en un proceso correlativo atestarme a mí; es así como el lenguaje vincula y permite *Sí mismo como otro*, mas este otro es siempre gestado desde uno en la representación, como bien lo muestra Stein. La precomprensión en la que se enraizan nuestros prejuicios es la base para toda interpretación y por lo mismo de toda verdad; es relativa porque si nadie tiene las últimas verdades respecto de lo humano nunca se puede llegar a una última comprensión donde ya no se tenga nada que decir, y en este sentido toda comprensión puede tomarse como una precomprensión que posibilita posteriores incursiones en un tema, el cual nunca será agotado.

Las interpretaciones de Heidegger y sobre todo las de Gadamer, a partir de Aristóteles, acerca del apeirón, concebido como anillo, y como lo retornante muestra cómo acontece el devenir de la cultura desde la experiencia de la fiesta en donde lo verdadero va unido a su representación, y en donde cada retornar, como hemos insistido varias veces a lo largo de este trabajo, es desde el continuo brotar y desaparecer; la fiesta invita a la demora

que nos lleva al tiempo propicio, al tiempo lleno; lo anterior como ya mencionamos, se puede comprender de manera análoga al proceso de la triple mimesis ricoeuriana en donde lo clásico se rememora a través de la historia, permaneciendo a través del cambio, dando a cada época y a cada lugar, y más aún a cada persona, un mensaje específico en donde la memoria permeada por el movimiento que conllevan el juego y la libertad conserva y retiene lo que nos caracteriza incorporándolo al devenir de la historia. En cada retornar se da el reconocer como volver a conocer algo que ya se conoce, como un refigurar lo ya conocido a partir del presente en un movimiento constantemente mimético y renovador.

La verdad aquí acontece desde el encuentro con los otros, desde la memoria que permanece a través del cambio y que se reactualiza en cada presente. Las primeras concepciones de verdad en Ricoeur, abordadas en este trabajo, conllevan un orden y por lo mismo un sentido: en la verdad científica el sentido se hace patente al englobar lo humano como un rincón de objetos, la verdad existencial en cuanto sitúa al ser humano como *dasein* en el mundo de sentido que se configura a partir de la temporalidad, la verdad a través de la exigencia de una coherencia de la praxis total del ser humano que se enraiza en una autoridad que trasciende el devenir de las costumbres, la verdad moral a través del devenir de lo histórico, la verdad estética a partir del lenguaje que permea a la sensibilidad humana, la verdad revelada en su conformación a través verbo y en la experiencia cultural, la misma verdad ontológico pragmática —que se muestra a partir de la interpretación propuesta en esta tesis de la relación entre palabra y trabajo, presente en la obra de Ricoeur “Historia y

Verdad”— en la relación de instauración y la planeación del trabajo en donde la palabra es un momento de la praxis y se manifiesta como acto de poner en obra un sentido; por otro lado, estas primeras concepciones de la verdad en nuestro filosofo francés, y las nociones de verdad presentadas a lo largo de este trabajo, conllevan en cierto sentido la atestación, en cuanto que, al constituirse a partir del lenguaje del ser humano muestran de alguna forma lo que es él mismo; aún más, toda forma de verdad conlleva el atestar al estar enraizada en el lenguaje, por lo mismo, uno de los ejes de este trabajo es la atestación.

La concepciones de la verdad que se hacen presentes en la obra Ricoeur, se manifiestan, por un lado, como una tensión entre polos opuestos: relativo y universal, respeto a la autoridad y cuestionamiento que sospecha, certeza y sospecha, confianza y sospecha, ipseidad y mismidad, sí mismo y otro que sí, explicación y comprensión, lo propio y la alteridad, memoria y olvido; por otro lado, como formas históricas en donde lo que deviene va configurando lo permanente entendido como: sedimentación, carácter, mismidad e identidad, mas aquello que no está desde un inicio y cuya permanencia se va constituyendo a través del tiempo permanece a través del cambio. La verdad como atestación que se concibe a partir de la obra *Sí mismo como Otro* conlleva tras de sí un largo y profundo recorrido en donde las nociones de verdad y de interpretación en Paúl Ricoeur fueron ampliando su sentido, empezaron por abarcar los símbolos después las metáforas, luego los textos, la vida de los individuos y por último la vida de las instituciones en el proceso histórico, pero cada ampliación de sentido lejos de cancelar a las demás las contiene en su interior; a mi parecer, no las cancela porque no entra en una

necesaria contrariedad una con otra, sino que le da sentido y un contexto al interior de un sentido más amplio. La verdad en Ricoeur se concibe a partir del proceso de la interpretación que conlleva un doble sentido uno literal y otro oculto, al segundo sentido sólo se accede a partir del primero. Así vemos que los símbolos, las metáforas, los textos, las acciones, la manifestación del sí mismo — en la autocomprensión de sí— y en el devenir de las instituciones a través de la historia conllevan un doble o múltiple sentido. La tarea de la interpretación es acceder al sentido oculto a través del sentido literal o manifiesto. En la verdad del símbolo éste se manifiesta como una fuerza vectora que unifica lo múltiple y lo uno, esta fuerza se oculta detrás del sentido literal y constituye lo propio de la verdad del símbolo; en las metáforas el sentido oculto se enmascara detrás de la impertinencia semántica, cuyo fin es la configuración de un mundo; lo oculto se apunta en el enunciado metafórico a través de aquello en lo que se centra que es el “es como”, éste permite que la verdad metafórica instaure un mundo que irrumpe en el discurso al ser palabra cuyo uso aún no se ha vuelto común. Lo simbólico y lo metafórico apuntan a refigurar el sentido de lo real al descubrir las dimensiones disimuladas de la experiencia y al transformar nuestra visión del mundo.

5. - LA ATESTACIÓN.

La atestación se muestra como una dialéctica entre explicación y comprensión en donde la explicación apunta a la estructura mientras la comprensión apunta al sentido que subyace a la estructura, aquella unidad intencional que posibilita la estructura; el

acercamiento comprensivo se da a través de la intersubjetividad mientras la explicación se aproxima a través de la estructura lingüística o causal de aquello que es analizado; la dialéctica se desarrolla como una espiral en donde cada comprensión, como ya mostramos, puede ser a su vez precomprensión para los inicios de un nuevo recorrido; el sentido de esta dialéctica queda expresado en “explicar para comprender mejor” y “comprender mejor para explicar mejor”, aquí el código es lo que permite que lo dicho permanezca a través de la exteriorización de las marcas materiales que refieren a relatos, mitos y a una narratividad constituyente; en otras palabras, en el código se arraiga lo que constituye el lugar de encuentro que permite una comunidad de cultura, esta narratividad permite que la comunidad se interprete y por lo mismo se ateste a sí misma en el fenómeno intersubjetivo de la comunicación que conllevan los procesos hermenéuticos comprensivos que, a nuestro parecer, se sostienen a partir de la empatía steiniana y la compasión comprendidas desde este trabajo; la estructura a la que refiere la explicación no va aislada del sentido al que refiere la comprensión, sino que es el reflejo de éste, por lo mismo, la estructura gramatical se muestra como producto de la red de intencionalidades confortantes de sentido que subyacen a la misma; retomando a Gadamer, comprensión, explicación(o interpretación) y aplicación se dan simultáneamente porque al interpretar comprendemos, y no podemos comprender sino a partir de nuestro propio horizonte y de lo que es gestado desde nosotros mismos, por ello al comprender necesariamente aplicamos a nuestro horizonte el sentido que nos irrumpe en nuestro mundo propio.

La atestación es aletheia en tanto que es una forma en que se instaura y se refigura el sentido; sin embargo, la verdad en Ricoeur, a diferencia de un Heidegger, trata de rescatar el aspecto epistemológico de la verdad, al hacerlo concibe un proceso dinámico de profundización en la verdad; en Heidegger también se concibe un dinamismo, pero este dinamismo pierde la referencia externa a sí mismo, se queda como una instauración y reinstauración del mundo a través de la poesis; en cambio en Ricoeur lo explicativo rescata el aspecto epistemológico y el comprensivo, el aspecto alethéico e instaurador de sentido que se puede comprender como manifestación. En el aspecto epistemológico se pretende referir a un mundo extralingüístico, y que sin embargo sólo se hace presente a través del lenguaje; alguien podría preguntar: ¿cómo es esto posible? la respuesta a esta pregunta es que existen cosas cuyo ser no se rige por el lenguaje, como las que permiten a las ciencias naturales hablar de descubrimiento y mostrar que algunos de los fenómenos, sobre todos aquellos referidos a la naturaleza y a lo dado, no se rigen por la voluntad humana, la cual sólo permite significarlos de forma parcial, y en este sentido el lenguaje no los funda y sin embargo les da sentido.

La atestación se enraiza en la dialéctica entre la confianza y la sospecha. Lo propio de un testimonio fiable es que nos cause confianza, la atestación se ancle en el testimonio, y por ello, la misma se inscribe en la gramática del «creo en», propio de la verosimilitud que constituye enraizándose en un sentido, la fidelidad de este sentido — que da el fundamento para la confianza — depende del «poder decir», del «poder hacer» y del « poder reconocer»

a un personaje que responda a la pregunta «¿quién? » en el sentido de «quién habla», «quién actúa», «quién es el agente de la acción» con el «heme aquí»; mas la atestación también conlleva la sospecha que permite desmitificar lo inauténtico para contactar con lo auténtico del testimonio. La historia al sostenerse en el testimonio se basa en la fidelidad de la memoria. Al igual que la verdad poética en Gadamer la atestación se basa en la confianza y proclama un sentido, por ello puede ser vista como una declaración, sin embargo pretende, como ya hemos visto, una referencia epistémica que se le escapa a la verdad poética del discípulo de Heidegger; la base del camino de la confianza va siendo la sustitución de la inmediatez por la mediación guiada por el principio de realidad en el encuentro con la necesidad o la realidad al desnudo. El criterio se va moviendo como hemos visto, se da desde un ir y venir entre la recuperación del sentido y el desenmascaramiento de lo oculto, y está permeado por la triple mimesis que conlleva la narratividad.

La atestación mantiene una dialéctica entre la acción y la pasión de una acción que constituye una fuerza que da sentido al unificar lo múltiple de la experiencia pasiva frente a la alteridad entendida desde sus tres modos de ser que vimos en este trabajo, en donde la atestación es siempre un poder ser que se abre sobre un horizonte de posibilidades. La tragedia de la acción es que se decide siempre en soledad.

La alteridad se hace presente desde la reflexibilidad del lenguaje sobre sí mismo, mas esta alteridad en que se enraiza el misterio es condición de posibilidad para la propia atestación en tanto que sólo a través del otro me atesto a mí mismo, y sólo a través de mí

mismo atesto al otro, de tal forma que lo otro siempre afecta de múltiples maneras la comprensión de sí; esta relación homeomórfica o biunívoca, es sólo posible por la mediación de la empatía steiniana y la compasión propuesta en este trabajo, en donde lo otro que sí se gesta desde uno mismo en la representación como una constitución imaginaria y simbólica, la cual está permeada por los intercambios afectivos entre palabra y acción. Esta forma de encuentro con los otros permite la conformación de lo institucional y la transitividad de fenómenos personales como la identidad y la memoria al plano institucional, permitiendo así la identidad colectiva, la memoria colectiva en las cuales se enraiza la posibilidad de una comunidad, las fiestas, las conmemoraciones y los procesos dicréticos y sincréticos que bautizan, o en otras palabras, fundan — en el triple sentido heideggeriano — una comunidad.

La alteridad conlleva el misterio, la experiencia continua de lo inefable en donde el asombro y fascinación de este misterio es la irreductibilidad de la alteridad a la propia razón; lo cual convierte a la alteridad en algo que nunca termina de comprenderse por completo, y por lo tanto, en un tema que siempre da que pensar al ser inagotable estableciendo que en el sendero del conocimiento de la misma siempre abra por dónde caminar.

El otro conmina y a través de la conminación se hace presente la llamada del otro, transitivamente, por el sustento expuesto en el párrafo anterior, la comunidad, la institución, la cultura conminan y por tanto llaman; el llamado no es así una extraña fuerza mística,

sino que se enraiza en la solicitud del otro; en cuanto que el otro o la institución me conminan, me hacen responsable al interpelarme, en donde mi palabra se sostiene porque el otro o la institución cuentan conmigo; desde la deuda el otro y la institución nos vienen a dar la obligación de que el pasado sea expresado una y otra vez; “debemos” en el sentido de deuda por haber sido constituidos siempre y esencialmente a partir de los otros y de las instituciones, debemos por la herencia cultural e histórica que nos hace ser lo que somos.

Lo que nos hace ser se enraiza en la comunicación dialógica, se mantiene por el mutuo reconocimiento que supone el común de lo humano, en donde lo universal sólo se encuentra como una promesa o lugar al que esperamos llegar en el diálogo intersubjetivo y transitivamente en el encuentro interinstitucional o más aún intercultural; mas el encuentro verdadero y por lo mismo vinculante con el otro siempre exige la disposición del otro a dejarse decir algo, o en otras palabras, la verdad del encuentro interpersonal y transitivamente interinstitucional e intercultural exige un estado de abierto que permita el encuentro; el encuentro se hace presente en la figura del templo, heideggerianamente hablando, en la conmemoración, en las fiestas, — en donde se manifiesta lo dicrético y lo sincrético, en síntesis, en aquello habitual que va configurando la identidad y la memoria — y que está permeado por el apeirón, comprendido como lo retornante, como bien lo muestra Gadamer, que brotando y desapareciendo resguarda desbordando los límites de las fauces del olvido, del tiempo destructor al que refiere Ricoeur, insertando lo resguardado en el devenir que permanece a través del cambio. Aquí la verdad en la cultura se haya

configurada por todo el proceso que estamos explicitando y rememorando en estas conclusiones.

Desde la atestación se da la autenticidad basada en el examen mismo de la propia vida a través del otro que nos rememora al “conócete a ti mismo” socrático, presente en el oráculo de Delfos en honor a Apolo, en la exigencia socrática del examen vivencial, y de lo que hoy podríamos llamar introspección, que si bien siempre es un sumergirse en sí mismo nunca es posible sin el encuentro y reconocimiento de lo otro que sí. Transitivamente la autenticidad institucional depende de la capacidad de la misma de evitar la manipulación de la memoria, provocando una falsa atestación de sí; lo cual manifiesta la necesidad de una contraloría interna que revisa los procesos constitutivos que acontecen en el quehacer institucional, la institución sólo se puede concebir y comprender a sí misma en relación con lo otro que sí, con las otras instituciones a partir de las cuales se comprende a sí misma, no como algo aislado sino como “algo en con”; la fidelidad de la historia depende de la lucha contra la manipulación de la memoria, del esfuerzo por prevenir el olvido, por desenmascarar a través de la praxis de Marx mediante el análisis de las contradicciones los juegos del poder y por transmitir las tradiciones a través de una autentica enseñanza, manteniendo a la ideología como un guardián de la identidad colectiva, la cual gira en torno al poder, que quiere legitimarse y que solicita creer en él, de tal forma que los sistemas de gobierno buscan enraizar la ideología en las tradiciones y en la cultura de la comunidad; la verdad de la comunidad es lo que constituye su identidad, mas ésta es frágil por el tiempo

destructor, por la amenaza del otro y por la violencia fundadora que como vimos dejaba al Ángel de Walter Benjamín, horrorizado por la historia.

La fragilidad de la memoria y por lo mismo de la identidad, la deuda con la herencia cultural hacen que la tarea y el deber del historiador deba fundarse en un compromiso con la verdad y con el bien, con el cuidado entendido como cura, desenmascarando los engaños y saneando la memoria histórica, manteniendo no sólo el compromiso con el pasado, sino también con el cumplimiento de la justicia y la conformación del futuro. La tarea y la obligación de los seres humanos en general es, por un lado, mantener las tradiciones y la cultura como aquello que los hace ser lo que son a través de la conmemoración y la rememoración, y por el otro procurar dejar una buena herencia y un proyecto de justicia para las generaciones venideras. Lo anterior constituye el estado de abierto, el cuidado propio de lo que nos ha permitido ser lo que somos, conminándonos y llamándonos a responder y a “ser” en cada época y para cada cultura de forma distinta, generando propiamente de esta manera la riqueza de la diversidad en la cual lo otro se reconoce sin cancelarlo, sino a través de la comprensión que suponen la empatía y la compasión.

La atestación, como acabamos de evidenciar, se configura en la tensión entre polos opuestos: certeza y sospecha, confianza y sospecha, ipseidad y mismidad, sí mismo y otro que sí, explicación y comprensión, lo propio y la alteridad, en la obra: *Sí mismo como otro*, y que se puede ampliar a partir de la obra: La memoria, la historia, el olvido a las

polaridades, memoria – olvido, historia – olvido, trasladando así lo referente al ámbito personal al ámbito institucional.

A partir de las tradiciones y de la identidad colectiva: la cura, la deuda, el llamado y la vocación se desbordan y trascienden el ámbito personal inscribiéndose en el ámbito colectivo; la fidelidad de la memoria, propia del recordar bien, se confirma desde el sentido que entreteje al todo con las partes desde la experiencia del mantenimiento de la misma en el sentido que sustenta lo verosímil; la fidelidad puede asegurarse a su vez a partir de los modos memónicos que previenen el olvido y que permiten cumplir con la deuda. La memoria sólo se mantiene a través del ejercicio constante de la misma que llamamos rememoración, la cual conlleva el recordar. Una memoria fiel es la raíz de testimonios verosímiles y fiables y éstos son la base para la fidelidad y verosimilitud de la historia, aparte de ser la mediación entre la memoria y la historia en la prefiguración, configuración y refiguración del relato que lleva tras de sí los procesos dicréticos y sincréticos que pernean a una cultura. Las nociones de verdad en esta tesis sólo se comprenden a partir de los círculos hermenéuticos: a) entre el todo y las partes, b) entre la explicación y la comprensión, c) la triple mimesis, d) entre la comprensión, la interpretación y la aplicación, e) de la continua interpretación y reinterpretación, del sí mismo y de lo otro (el sí mismo se interpreta a partir del otro y el otro a partir del sí mismo), cada uno de los círculos hermenéuticos se da un devenir entre polos opuestos pero complementarios que en su retornar no suponen un círculo vicioso, sino que en que en cada retorno se da una

profundización de la comprensión, enriquecimiento del horizonte y por lo mismo una mayor aproximación a la verdad.

6.- VERDAD Y NO VERDAD.

La verdad tanto en Heidegger como en Ricoeur tiene una relación íntima con la no-verdad, en Heidegger tal unidad se muestra a través de que el paso por la esencia de la no-verdad es indispensable para responder a la pregunta por la esencia de la verdad porque la verdad en su representación conlleva la no-verdad, que se manifiesta, como hemos visto, como doble encubrimiento y en Ricoeur la atestación es inseparable del ejercicio de la sospecha en tanto oposición a la atestación y por lo mismo como manifestación de la no-verdad.

7.- FINAL.

Si como afirma Gödel todo sistema completo es inconsistente y todo sistema consistente es incompleto, y si esto lo podemos afirmar para toda Filosofía, ciencia y forma de conocimiento, en estas épocas post-Hegelianas, entonces hemos de inconcluir aquí, por la propia imposibilidad de concluir por completo, por el misterio que sólo se nos hace presente a través de la sospecha, por lo inefable que conlleva la experiencia de la otredad, por lo inagotable de la verdad en el ser humano y en la cultura.... hemos de terminar aunque quede mucho que decir, que quedará pendiente para posteriores incursiones en el tema, siempre incompletas y con pendientes que decir.

ANEXOS:

TIPIFICACIÓN DE LA NOCIÓN DE VERDAD, POR CORRESPONDENCIA. SEGÚN WONFILIO TREJO. ¹				
Tipo de Verdad	Adecuación entre:		¿En dónde se dá?	
Verdad Lógica	El pensamiento o la expresión.	Y	El lenguaje	Ciencias formales. Matemáticas y Lógica
Verdad Epistemológica	El pensamiento o la expresión	Y	La realidad	Ciencias Naturales y Humanidades. El referente es una realidad externa a la expresión del conocedor.
Verdad Ontológica como identidad o equivalencia entre verdad, expresión y ser. Ver verdad por sentido.	El pensamiento o la expresión	Y	El ser.	Humanidades. El referente se halla en la palabra.
Verdad Pragmática	El pensamiento o la expresión	Y	El deber ser.	Filosofía. (Principalmente en la Ética), en las máximas tanto de una cultura, como de una propuesta ética.)

¹Vid. Wonfilio Trejo. *Ensayos Epistemológicos*, México, UNAM, 1976.

TIPIFICACIÓN DE LA VERDAD COMO ALETHEIA O MOSTRACIÓN, O VERDAD POR SENTIDO. SEGÚN GEORG GADAMER.

Como Promesa.	En el Texto Religioso la promesa es en tanto que él da la palabra, promete algo al que cree en él, estableciéndose como una relación entre decir y responder; los textos de este tipo, sólo ganan su carácter de decir algo en tanto que son aceptados por el creyente.
Como Proclamación.	En el Texto Jurídico la proclamación es en tanto que la ley es proclamada en virtud de su estar escrita; en este sentido, la ley debe ser promulgada para regir la vida de los ciudadanos
Como Poesía. Como la verdad de una Cultura.	En el Texto Poético la declaración: es al mismo tiempo promesa y proclamación; en el carácter de la declaración está la correspondencia con el decir poético, en este sentido, la poesía es un decir que se declara por completo, al cual no hay que añadirle, por lo mismo es autónomo en el sentido de autocumplimiento. La palabra poética se

² Cfr. Gadamer, *estética y hermenéutica*, ed. Tecnos, Madrid 2001. p. 117.

***TIPIFICACIÓN DE LA VERDAD COMO ALETHEIA O
MOSTRACIÓN, O VERDAD POR SENTIDO. SEGÚN GEORG
GADAMER.***

atestigua a sí misma y no consiste en otra cosa que la verifique.²

<i>VERDAD EN LA COSA.</i>	
Del Ente.	El ente es verdadero en cuanto es auténtico en cuanto se presenta tal cual es. Entonces la verdad y el ente son la misma cosa. ³
Del Sentimiento.	Al igual que el ente el sentimiento es verdadero en cuanto es auténtico, en cuanto se presenta tal cual es. Entonces la verdad y la mostración del sentimiento son la misma cosa.
De la Relación	Una relación es verdadera en cuanto es auténtica y se presenta tal cual es. Entonces el ser de la relación y la verdad son la misma cosa.

³ Cfr. Martín Heidegger, arte y poesía, fondo de Cultura Económica, breviaros. pp. 9-13,82.

<i>CRITERIOS DE VERDAD.</i>			
Tipo de Criterio.	Criterio	Procedimiento.	Lugar de Aplicación.
Criterios Formales	Demostración	Consiste en un procedimiento hipotético deductivo en donde se demuestra que la conclusión se sigue de las premisas.	Principalmente en las ciencias formales como son la Lógica y las Matemáticas.
Criterios empíricos	Verificación	Consiste en la comprobación de la verdad de un enunciado, a través de sus implicaciones empíricas. El empirismo, el positivismo. Carnap.	En las ciencias naturales y en las humanidades.
	Falsación	Consiste en buscar un hecho empírico que no se ajuste a las implicaciones empíricas del enunciado. Popper.	

Criterios de Verdad			
Tipo de Criterio.	Criterio	Procedimiento.	Lugar de Aplicación.
Criterios de Sentido. La corroboración a través de los Círculos Hermenéuticos. Se parte de las vivencias del ser humano, frente al horizonte y el mundo que le rodea.	Círculo entre el todo y las partes, entre la afirmación y su contexto.	Es un movimiento dialéctico que parte de la precomprensión de un todo, posteriormente de la comprensión de cada una de sus partes para después al regresar con una mayor profundidad a la comprensión del todo, el círculo se repite una y otra vez con lo cual la comprensión se profundiza.	En la Historia, el Psicoanálisis y en las humanidades, la Filosofía y la Poesía.
	Círculo entre de la reinterpretación constante.	En el segundo caso se toma en cuenta que cada interpretación nueva de un texto o de un “algo” ⁴ está apoyada en las anteriores interpretaciones de ese mismo texto o de ese mismo “algo” con lo cual cada nueva interpretación agrega algo a las anteriores y profundiza la comprensión	
	Círculo entre la explicación y la comprensión.	“Explicar para comprender mejor ” y “comprender para explicar mejor”.	

⁴ Entiéndase por “algo” el sentido más amplio: ente, predicado, tema, función o realidad; en resumidas cuentas todo aquello a lo que podemos referir.

Criterios de Verdad			
	Círculo entre el sujeto que comprende y el objeto comprendido.	El ente que tiene su ser en la expresión actualiza su ser al ser comprendido, y actualiza el ser de aquel que lo comprende, de tal forma que el sujeto y el objeto se transforman en el acontecimiento de la comprensión. ⁵	
Criterios de Sentido. La corroboración a través de los Círculos Hermenéuticos. Se parte de las vivencias del ser humano, frente al horizonte y el mundo que le rodea.	Círculo entre el sí mismo y el otro.	El sí mismo se comprende a partir del otro y el otro a partir del sí mismo.	En la Historia, el Psicoanálisis y en las Humanidades, la Filosofía y la Poesía.
	Círculo de comprensión, interpretación y aplicación.	En donde toda comprensión conlleva una interpretación; y toda interpretación que apunta a una comprensión, una aplicación al interpretarse y comprender siempre desde el propio horizonte, el horizonte de lo estudiado.	
	Círculo de la triple mimesis.	Prefiguración, refiguración y configuración.	

⁵ Cfr.- GADAMER, Hans Georg. Texto e interpretación, en la “*Antología*”, Ed.-

Sigueme, España, 2001. p 195.

Criterios de Verdad.			
Tipo de Criterio.	Criterio	Procedimiento.	Lugar de Aplicación.
Criterios de Sentido.	La Congruencia.	Se mantenga la congruencia entre: la acción y la palabra, lo que se muestra y lo que es, el todo y las partes.	Ciencias Naturales, ciencias Humanas, Filosofía, el Ente, la cosa y El sentir.
Criterios Mixtos. Corroboran un sentido, además se confrontan empíricamente con la realidad.	Verificación contextual	Es cuando el sentido del hecho es interpretado y corroborado con lo que debería suceder según la teoría.	En el Psicoanálisis y en las Humanidades.
	Falsación Contextual.	Es cuando se intenta corroborar que las posibles interpretaciones del hecho son incompatibles con lo que predecía la teoría.	En el Psicoanálisis y en las Humanidades.

Criterios de Verdad.			
Tipo de Criterio.	Criterio	Procedimiento.	Lugar de Aplicación.
Criterios por convención.	Autoridad.	Porque lo dice alguien importante, ya sea como especialista en el área de estudio, o como poderoso. (Filosofía, Ciencia, Política, etc.)	Este tipo de criterios son necesarios porque no podemos, aprender todo, en el empezar de la incursión en una temática nos valemos de autoridades, de lo ya acordado o de la tradición como una guía para adentrarnos en el tema.
	Acuerdo, pactado o negociado.	Porque así se acordó.	
	La tradición.	Porque se está de acuerdo con las creencias de una cultura.	

Criterios de Verdad.			
Criterio Vivencial.	La convicción.	Se asume el validez ética de una acción o de un juicio moral desde la convicción enraizada en la experiencia.	Este es un tipo de criterio subjetivo e individual pero que no se puede hacer de lado en el estudio de un humanista, porque nunca existe una mirada imparcial total que se libre de la subjetividad.

Criterios de verdad.			
Tipo de Criterio.	Criterio	Procedimiento.	Lugar de Aplicación.
Criterios Pragmáticos	Funcionalidad Explicativa	Pears. Es verdadero porque sirve para predecir, y para guiar la interacción en el medio de la observación y la experimentación.	Ciencias Naturales.
	Funcionalidad Vivencial	Nietzsche. Es verdadero porque sirve a la vida.	Ética.
	Imperativo categórico o lo trascendental	Kant. Es verdadero porque es universalizable.	Ética.
	Funcionalidad Transformativa	Marx. Es Verdadero por que sirve para transformar la realidad que nos rodea. ⁶	Politología, ciencias humanas.
	Frónesis	Podemos definir a la Phrónesis(φρ ῶνις) como sabiduría practica, saber hacer lo adecuado en el momento y lugar adecuados, o lo que podríamos entender actualmente por “tener tacto”; no es una sabiduría que se enseña, sino que se adquiere mediante la experiencia.	Ciencias Humanas, ciencias Naturales, Filosofía, Ética y principalmente en la vida cotidiana.

⁶ Vid. Sánchez Vásquez, Adolfo. La Filosofía de La Praxis, México, 1973, ed. Grijalbo, pp 128 – 130.

Criterios de verdad.		
Un Criterio General: La coincidencia dialógica.	A través del coincidir con los otros, se constata la realidad, la atestación, el sentido. (Ver cuarto capítulo de esta tesis).	En todas las formas de conocimiento.

<i>CRITERIOS DE LA VERDAD EN LA COSA.</i>	
Corroboración.	El ente se muestra auténticamente con lo que es y tiene sentido, en el contexto de nuestra vivencias.

<i>CRITERIOS DE LA VERDAD O AUTENTICIDAD EN LAS PASIONES Y EN LAS RELACIONES.</i>		
Correspondencia	Consigo mismo.	Lo que se hace corresponde con lo que se piensa, se siente y con lo que se expresa. Uno se atesta a sí mismo.
	Con el otro "tú".	El otro corresponde a nuestro sentimiento hacia él. Atestación de mí en el otro, atestación del otro en mí.
	Con el otro "él".	El otro reconoce la relación entre el tú y el yo. Atestación de nosotros en el otro, atestación del otro en

<i>CRITERIOS DE LA VERDAD O AUTENTICIDAD EN LAS PASIONES Y EN LAS RELACIONES.</i>		
		nosotros. ⁷

⁷ Vid. Paúl Ricoeur. “10° Estudio, Hacia que ontología”, *Sí mismo como otro*.

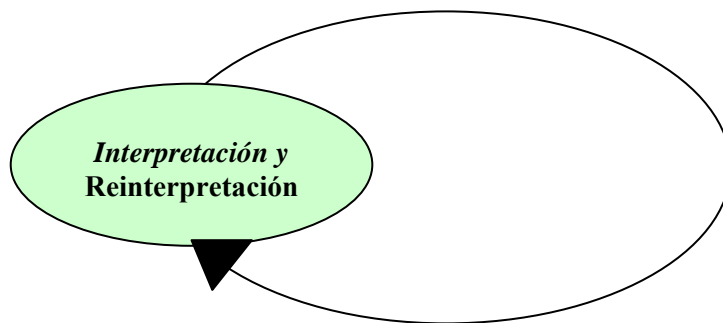
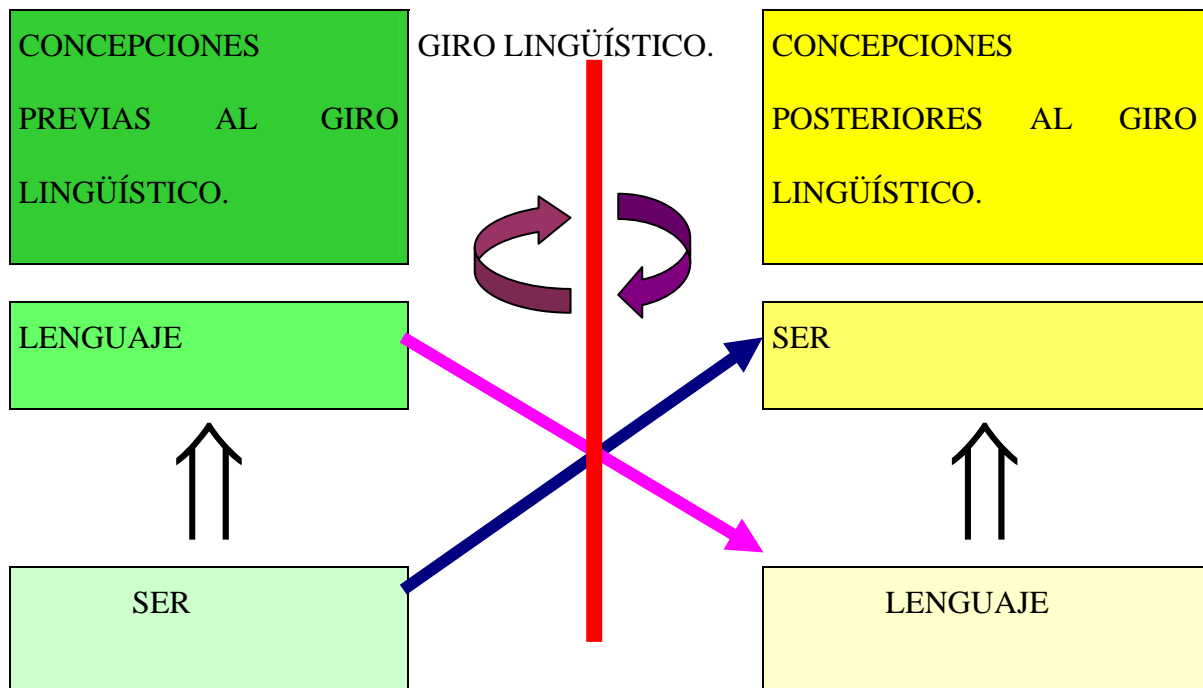
México: Siglo XXI, 1996, p. 328 – 397.

DIALÉCTICA ENTRE EXPLICACIÓN Y
*COMPRENSIÓN.*⁸

Explicación	Comprensión.
Explicación atiende a una estructura. Ya sea de tipo causal y de tipo lingüístico.	La comprensión atiende a un sentido.
Aproximación objetiva por distancia frente al objeto de estudio.	Aproximación subjetiva por empatía y compasión.
La estructura gramatical y semántica del texto es en gran parte producto de la red de intencionalidades que subyacen a la misma.	El sentido se comprende mejor a través de su despliegue en la estructura.

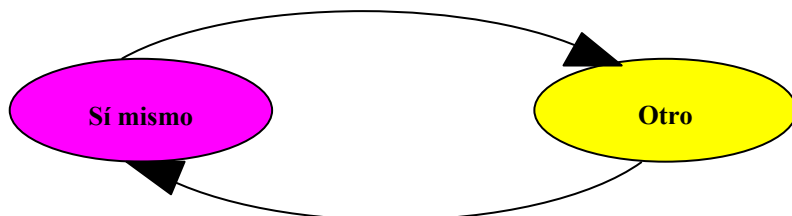
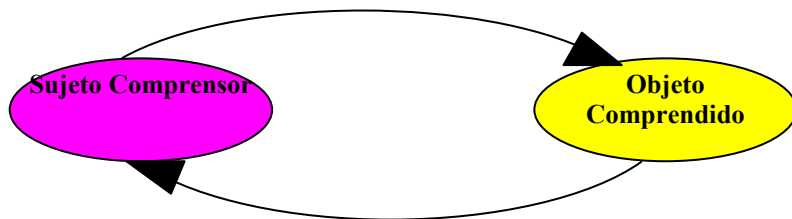
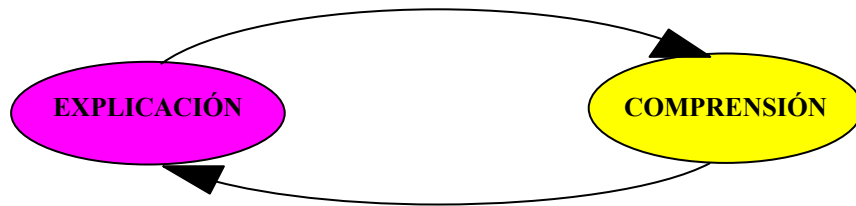
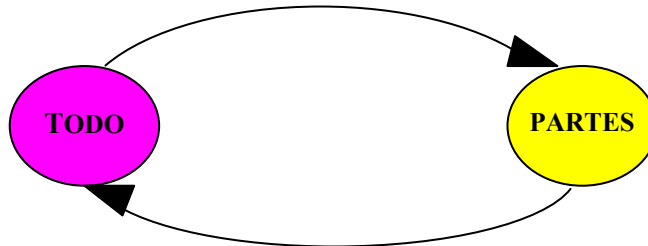
⁸ Vid. Paúl Ricoeur, Teoría de la Interpretación. Ed.- Siglo XXI Editores, México, 1999.

EL GIRO LINGÜÍSTICO



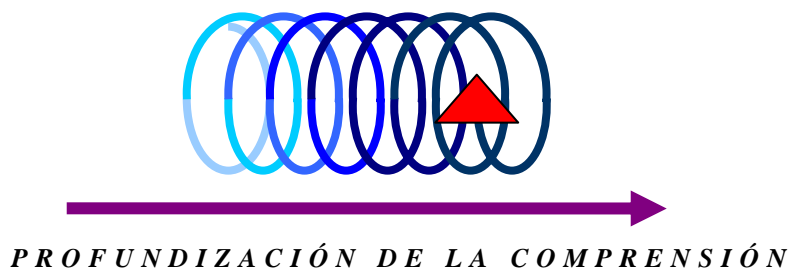
EL ACONTECIMIENTO DEL CÍRCULO

HERMENÉUTICO:



A TRAVES DE LA COMPRESIÓN DE LO OTRO QUE SI ME
COMPRENDO.

A TRAVES DE LA COMPRESIÓN DE MÍ MISMO COMPRENDO A LO
OTRO.



*EL CÍRCULO HERMENÉUTICO DE LA TRIPLE
MÍMESIS.*

1.- La prefiguración proyecta delante del autor de un texto que todavía no se escribe un mundo del texto, un mundo posible, el cual es una precomprensión del mundo de la acción. La prefiguración es una serie de tramas o patrones de construcción que el historiador concibe. Podríamos decir que es análoga a la precomprensión, porque está es la raíz de la composición del trama; lo que se hace presente aquí son los rasgos estructurales, simbólicos y temporales que hacen posible la construcción del trama. Es una anticipación a lo que va a ser, en este sentido, a través de ella se anuncia el trama, es como el profetizar en cuanto es el lugar a través del cual se hace presente y se evidencia la futura configuración. Esto es posible porque las acciones remiten a fines y motivos en cuanto aquello que se espera lograr y el porqué. Es el lenguaje del “hacer” y el horizonte cultural que nos muestra una tipología de tramas. Toda prefiguración conlleva formas simbólicas, las cuales son procesos culturales que articulan toda experiencia. En síntesis es el horizonte del obrar humano él que nos hace posible comprender y narrar el mundo.⁹

⁹ Cfr.- Ricoeur, tiempo y Narración 1, ed. Siglo XXI, 1998, pp. 113 - 130.

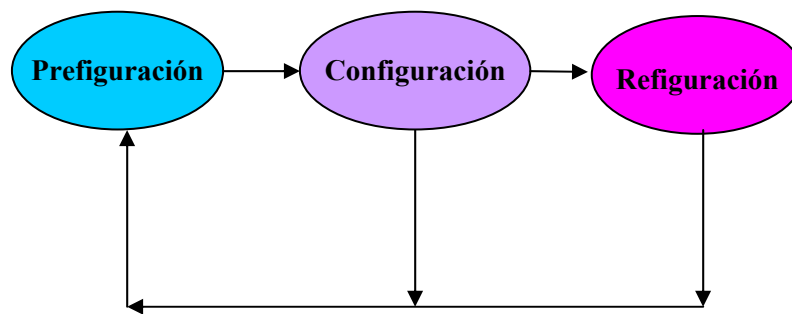
2.- La configuración imita a la acción ofreciendo una articulación narrativa del tiempo. El resultado de la misma en sus sucesivos momentos es propiamente la construcción del trama, la construcción del trama es la síntesis de lo heterogéneo en una concordancia discordante, generando una totalidad significativa en donde los acontecimientos se van entretejiendo, esta totalidad se hace patente en el punto y final del trama como aquel lugar donde se cierra la narración. En la trama los acontecimientos se vuelven hechos (lo dicho del acontecimiento) y por lo mismo historia. En Ricoeur, a mi parecer, lo narrado cuenta los acontecimientos fundacionales de una cultura, pero al mismo tiempo es fundacional en el sentido triádico de Heidegger, como ya se ha visto anteriormente en este trabajo. En donde al inicio se hace presente el final en tanto que se este se enraiza en las condiciones iniciales que lo hacen posible, y en el final se hace presente el inicio en sentido de recapitulación. La configuración, por un lado, en tanto innovación es poética en tanto paso del no ser al ser, y de generación de esquemas de narración en tanto que es un proceso de la imaginación creadora, por otro lado, en tanto sedimentación, parte de los paradigmas enraizados en la propia tradición. Aquí el esquema producto de la imaginación nos recuerda a Kant, pero con la diferencia que el esquema presenta un dinamismo generado por el despliegue histórico y cultural, en este sentido, podríamos pensar en el imaginario de Sartre o Castoriadis, pero eso sería trabajo de otra investigación. La tradición descansa en el volver a narrar, el cual se presenta en una tensión entre la sedimentación y la innovación; la tradición siendo en sí misma una verdad

ontológica permanece a través del cambio. Este tipo de mimesis media de forma dinámica entre la mimesis 1 y la 3 como paso temporal, puente y mensajero entre el uno y el otro.¹⁰

3.- La refiguración es la experiencia del lector de la intersección bipolar de la dualidad entre el mundo real del lector y el mundo posible y textual, o en términos de Gadamer, es la aplicación que conlleva la fusión de horizontes. El lector aquí instaura un sentido y por lo mismo reconfigura el texto. Para que lo anterior suceda es necesario que el lector parta de una experiencia vivencial que le permita reconocer los símbolos del texto y leerlos; la lectura siempre conlleva el elemento imaginario que hace que cada lector represente en sí mismo el texto de forma distinta, siendo así el lector refigura el texto desde sus propios esquemas generados a partir de su experiencia de vida y su imaginación. La construcción del trama en este sentido es una obra conjunta entre el texto y su lector, por lo mismo un texto sólo cobra vida a partir de su lectura.¹¹

¹⁰ Cfr.- Ibidem. pp. 130 - 139.

¹¹ Cfr.- Ibidem. pp. 139 – 140, 147-148.

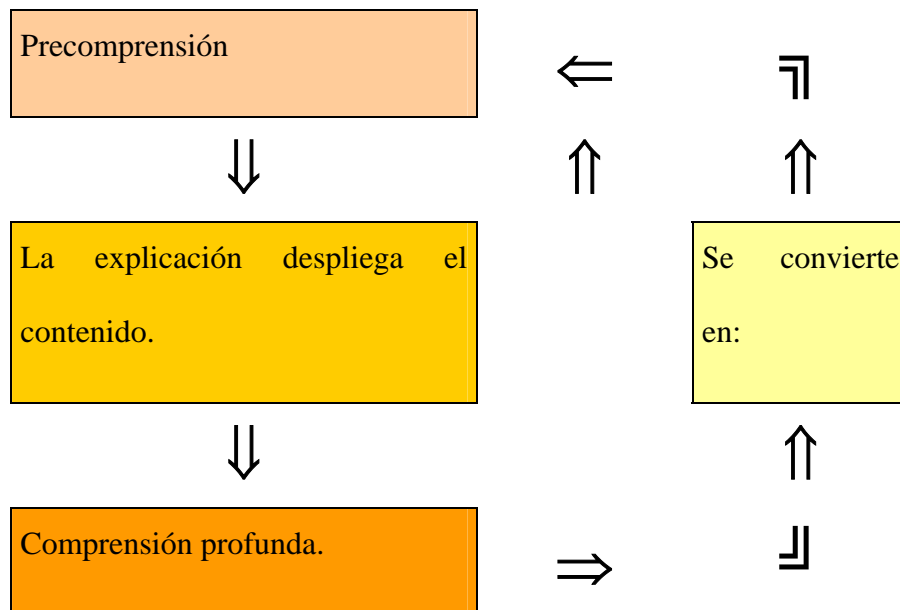
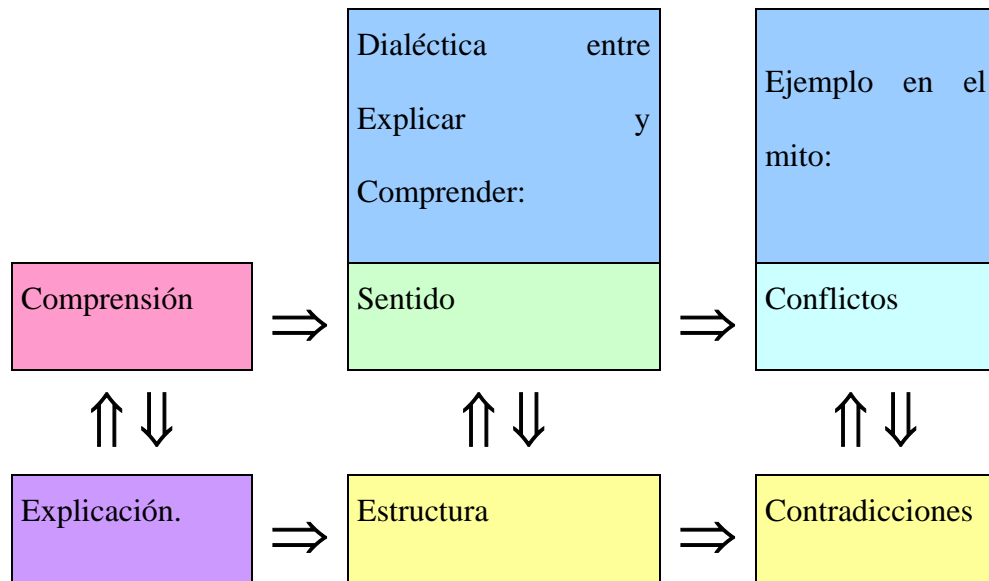


DIALÉCTICA ENTRE EXPLICACIÓN Y
COMPRENSIÓN. ¹²

Explicación (Erklären)	Comprensión. (Intelección) (Verstehen).
Explicación atiende a una estructura, ya sea de tipo causal o de tipo lingüístico.	La comprensión atiende a un sentido, que muestra los fines, motivos e intenciones que subyacen a aquello que es estudiado. La unidad intencional del discurso
Aproximación objetiva: a través del guardar distancia frente al objeto de estudio.	Aproximación subjetiva: por empatía.
¿Qué aporta la explicación a la comprensión? El sentido se comprende mejor a través de su despliegue en la estructura.	¿Qué aporta la comprensión a la explicación? La estructura gramatical y semántica del texto, es en gran parte, producto de la red de intencionalidades que subyacen a la misma; en este sentido, se comprende mejor la estructura si se devela lo que subyace a la misma.
Criterios de verdad. Verificación, falsación, demostración.	Criterios de verdad. La congruencia de sentido, la verosimilitud.

¹² Vid. Paúl Ricoeur, Teoría de la Interpretación. Ed.- Siglo XXI Editores, México, 1999.

DIALÉCTICA ENTRE EXPLICAR Y COMPRENDER



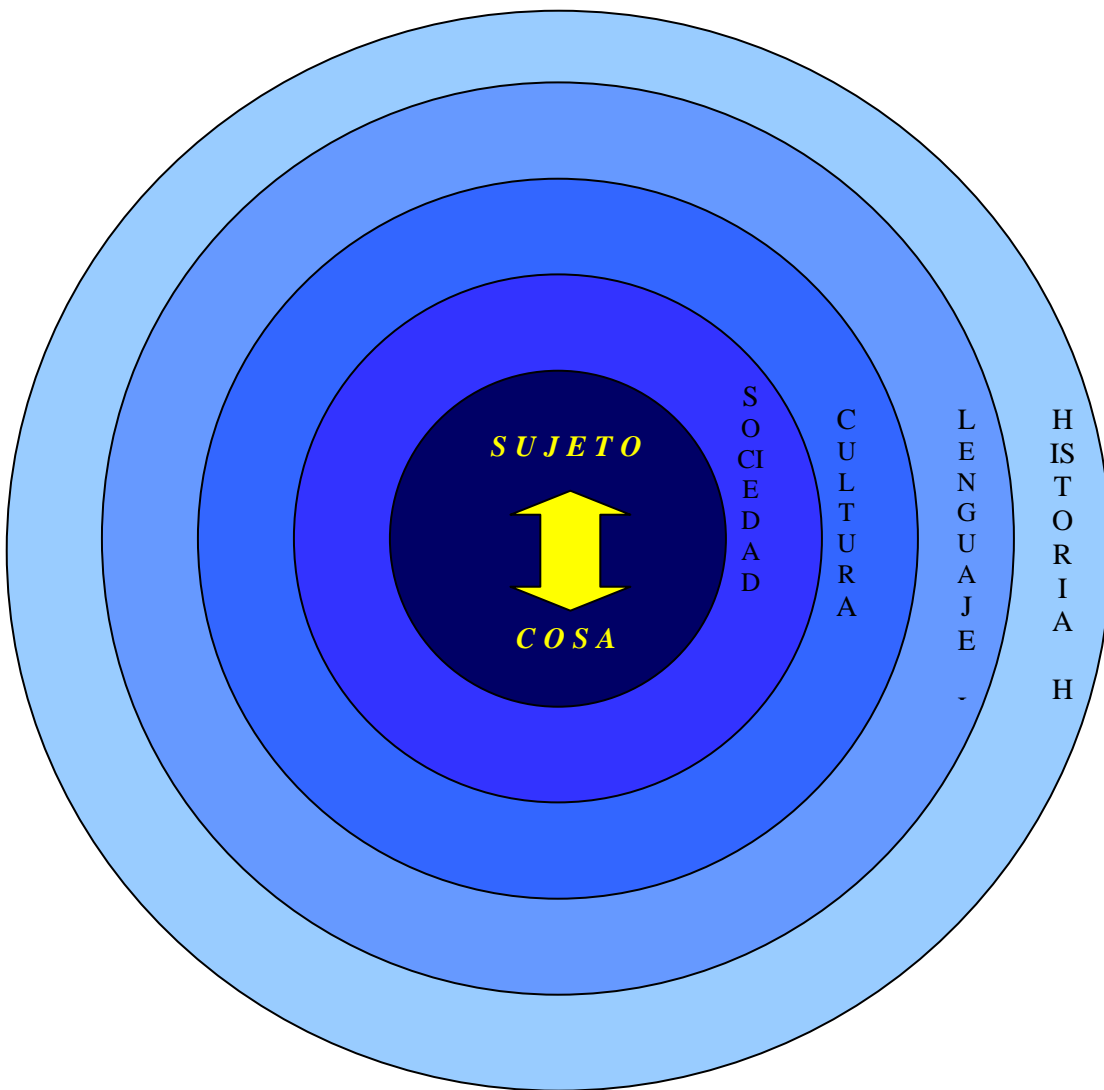
El mito para Levi Strauss es como un instrumento lógico que reúne contradicciones para vencerlas en tanto que las relaciones contradictorias guardan cierta identidad por ser autocontradictorias de manera semejante.¹³

¹³ Cfr. Ibidem.

<i>LOS TRES PLANOS DEL PROCESO HERMENÉUTICO</i>		
Subtilitas intelligendi, comprensión (Verstehen)	}	Comprender es siempre un interpretar.
Subtilitas explicandi, interpretación. Explicación. ((Erklären)		Todo interpretar y aplicar parte de una precomprensión.
Subtilitas aplicandi, aplicación.		En la comprensión siempre tiene lugar una aplicación de lo que se quiere comprender a la situación del interprete.

EL MUNDO = HORIZONTE = LA VERDAD.

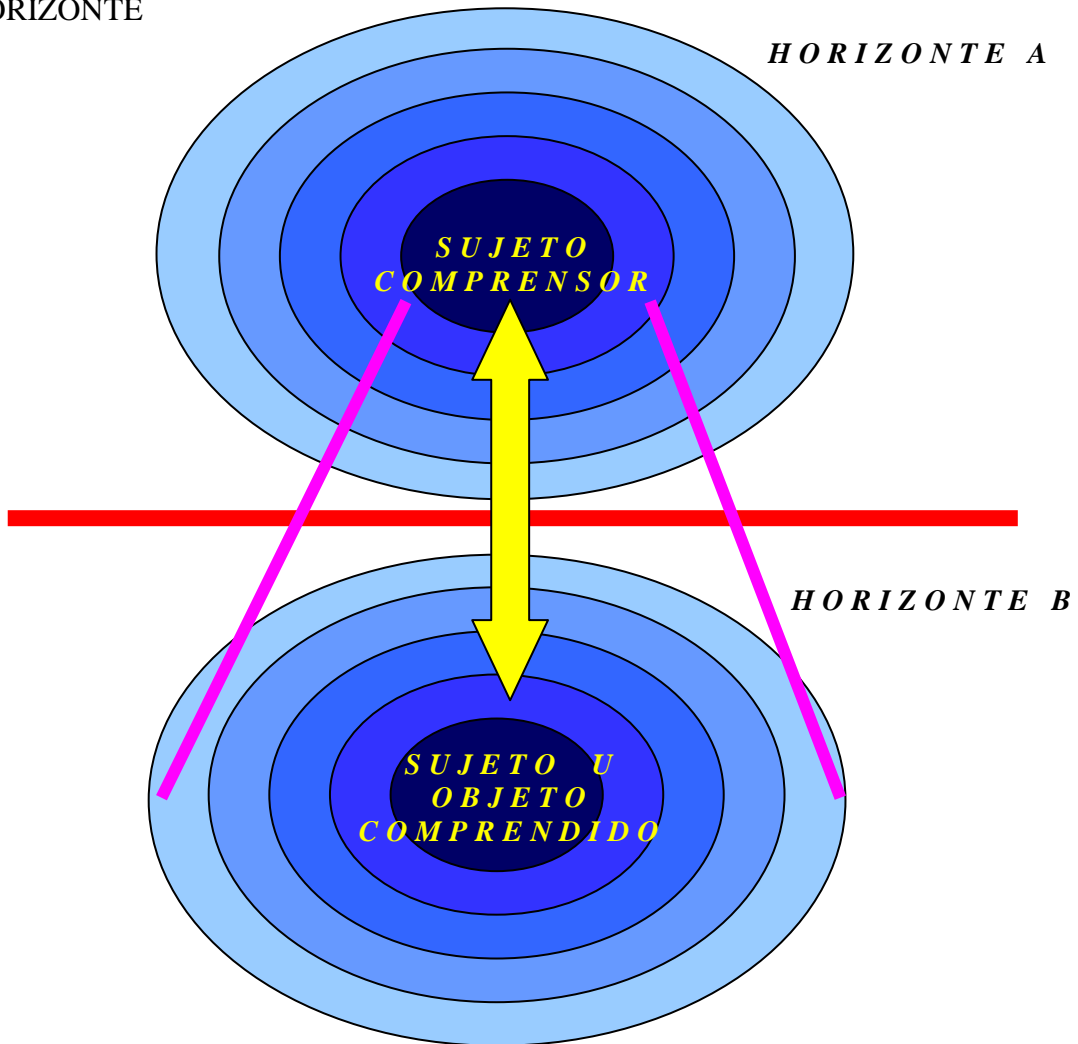
EN EL ACONTECIMIENTO.



FUSIÓN DE HORIZONTES:

COMPRENDO AL OTRO DESDE LA COMPRESIÓN DE SU PROPIO

HORIZONTE



BIBLIOGRAFÍA

Autor.- AGUILAR- ÁLVAREZ BAY, Tatiana.

El lenguaje en el primer Heidegger, Ed.- Fondo de Cultura Económica.
México, 1998.

Autor.- San Agustín.

Las Confesiones. Ed. Porrúa. 1991.

Autor.- ANSEOLAGA, Blanca.

Los movimientos de la pasión en Nietzsche. Ed.- Universidad
Iberoamericana, México 2000.

Autor.- ARISTÓTELES.

Ética a Nicómaco. Ed.- Centro de estudios políticos y constitucionales.
Madrid. 1999; Ed.- Porrúa. México, 1992.

Física. Ed. Gredos. Madrid 1998.

Metafísica. Ed. Gredos. Madrid 2000; Ed.- Sudamericana. Buenos Aires,
1986.

Primeros analíticos. Tratados de lógica. Ed. Porrúa, México, 1987.

Autor.- AQUINO. Santo Tomás.

Suma Teológica. 6 Vols. Ed.- Biblioteca de autores cristianos, 1990.

Autor.- BENJAMÍN, Walter.

La metafísica de Juventud. Ed. Paidós, Barcelona, 1992.

Ensayos escogidos. Ed. Filosofía y cultura contemporáneas, 2001.

Discursos interrumpidos. Ed. Taurus. 1973.

Autor.- BERCIANO, Modesto.

Técnica Moderna y Formas de Pensamiento, ed.- Universidad de Salamanca, Salamanca 1982.

Autor.- Calasso. Roberto.

La literatura y los dioses. Ed.- Anagrama. 2001.

La bodas de Cadmo y Harmonía. Ed.- Anagrama. 2000.

Autor.- CRUZ. San Juan.

Obras escogidas, ed. Ezpasa Calpe, col. Centenario II, España. 2001.

Autor.- ECHARRI S. J., Jaime.

Bibliografía

Fenómeno y Verdad en Heidegger. Ed.- Universidad de Deusto, España. 1997.

Autor.- GADAMER. Hans Georg.

Antología. Ed.- Sígueme, Salamanca 2001.

Verdad y método I. Ed.- Sígueme, Salamanca 1993.

Verdad y método II. Ed.- Sígueme, Salamanca 1993.

Estética y hermenéutica. Ed.- Tecnos, 2001.

Arte y verdad de la palabra. Ed.- Paidós, 1993.

El inicio de la filosofía occidental. Ed.- Paidós, 1999.

El inicio de la sabiduría. Ed.- Paidós, 2001.

La actualidad de lo bello. Ed.- Paidós. 1999.

Mito y Razón. Ed.- Paidós 2000.

Autor.- GUZMÁN.

El problema de la Verdad. Ed.- Herder S. A., Barcelona España 1964.

Autor.- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich.

La fenomenología del espíritu. Ed.- Fondo de cultura económica. 1966.

Autor.- HESSEN.

Teoría del Conocimiento. Ed.- Editores Unidos Mexicanos, 1993.

Autor. - HEIDEGGER, Martín.

Caminos del Bosque. Ed.- Alianza Universidad, 1997.

Conceptos fundamentales. Ed.- Alianza Universidad. 1989.

Arte y poesía. Ed. - Fondo de Cultura Económica, 1958. Col. – Breviarios.

Hölderlin y la esencia de la poesía. Ed.- Anthropos. España, 2000.

Ser, verdad y fundamento. Ed. - Monte Ávila Editores. 1968. Col.- Prisma.

Ser y tiempo. Ed. Fondo de Cultura Económica. 1944.

Autor.- KANT, immanuel.

Critica de la razón pura. Traductor.- Francisco Larroyo. Ed.- Porrúa. México, 1991. Colección.- Sepan Cuantos Núm. 203; Traductor.- Pedro Ribas, Ed.- Alfaguara, 2002.

Critica de La razón práctica. Traductor.- Roberto R. Aramayo. Ed.- Alianza. Madrid. 2000.

Crítica del juicio. Traductor.- José Rovira Armengol. Ed.- Lozada. Buenos Aires
1993.

Autor.- KERÉNYI, Karl.

La religión antigua. Ed. Herder. Barcelona 1999.

Dionisios. Ed. Herder. Barcelona. 1995.

Autor.- LEÓN PORTILLA, Miguel.

La Filosofía Náhuatl. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México. México-
1993.

Autor.- LEVINAS, Emmanuel.

Humanismo. Ed. Siglo XXI. México 2001.

La huella del Otro, Ed. Taurus. México. 2000.

Autor.- LIPOVESTSKY, Gilles.

El Imperio de lo efímero. Ed. Anagrama. 2002.

Autor.- MANN, Thomas.

La montaña mágica. Ed. Plaza & Janes. Barcelona 1998.

Autor.- MARTINEZ, José Luis.

Nezahuacoyotl. Ed. Fonfo de cultura económica, 1986.

Autor.- PLASCENCIA. Medardo.

El estudio como proceso cognitivo y crecimiento humano. Ed.- Universidad Iberoamericana. México. 2000.

Autor.- NIETZSCHE, Friederich.

El libro del filósofo, Ed.- Taurus. 2000

Zarathustra, Ed.- Alianza, 1972; Ed.- Brugrera, 1991.

El origen de la tragedia, Ed.- Alianza, 1997.

Genealogía de la Moral, Ed.- Alianza, 2000.

Autor.- Otto. Walter.

Los Dioses de Grecia. Ed. Siruela. Madrid, 2003

Autor.- PLATÓN

Los Diálogos de Platón, (El banquete y La República). Ed. Porrúa. 1990.

La Republica, Ed. UNAM. 2000.

Autor.- QUINE. E. V.

Filosofía de la Lógica. Ed.- Alianza Universidad. Madrid,1973.

Autor.- RICOEUR, Paúl.

Lo Voluntario y lo involuntario I. Ed.- Docencia, buenos Aires .1988.

Lo Voluntario y lo involuntario II. Ed.- Docencia, buenos Aires .1988.

Historia y verdad. Ed.- Encuentro, Madrid, .1990.

Finitud y culpabilidad. Ed.- Taurus, Madrid .1982.

Freud, una interpretación de la cultura. Ed.- Siglo XXI.1970.

El conflicto de las interpretaciones : Ensayos de Hermenéutica. Ed.- Fondo de cultura económica. México. 2003.

El conflicto de las interpretaciones : Hermenéutica y psicoanálisis. Ed.- Megalópolis .1975.

El conflicto de las interpretaciones II: Hermenéutica y estructuralismo. Ed.- Megalópolis .1975.

El conflicto de las interpretaciones III: Introducción a la simbólica del mal. Ed.- Megalópolis .1976.

Del texto a la acción. Ed. Fondo de cultura económica. 1986.

Los caminos de la interpretación. Ed. Anthropos, 1991.

La metáfora viva. Ed.- Cristiandad, Madrid .1980.

Tiempo y narración I: Configuración del tiempo en el relato histórico. Ed.- Siglo XXI .1998.

Tiempo y narración II: Configuración del tiempo en el relato de ficción. Ed.- Siglo XXI .1998.

Tiempo y narración III: El tiempo narrado. Ed.- Siglo XXI .1996.

Texto, testimonio y narración. Ed.- Andrés Bello. 1983.

Teoría de la interpretación. Ed.- Siglo XXI. 1999.

From text to acción. Ed.- Northwestern University Press .1967.

Existence and Hermeneutics. The Conflic of Interpretecions. Evaston: Northwester University Press.

Los caminos de la Interpretación. Ed.- Anthropos. Barcelona 1991.

De otro modo. Ed.- Anthropos. Barcelona. 1999.

Sí mismo como un otro. Ed.- Siglo XXI .1996.

Respuesta a mis críticos, en Fractal, núm 13.

From psicoanálisis to the question of the self, or thirty years of philosophical work en critique and conviction.

Autobiografía intelectual. Ed.- Nueva visión, 1997.

Lo justo. Ed.- Caparrós, 1999.

La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido. Ed. Arrecife, 1999, Madrid.

La Memoria la Historia y el Olvido. Ed. Trota, 2003, Madrid.

Autor.- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo

la Filosofía de la praxis, México, ed. Grijalbo. pp. 123 – 132

Autor.- SARTRE, Jean Paúl.

Verdad y Existencia. Ed.- Paidós, col.- Pensamiento Contemporáneo. 46, Barcelona – Buenos Aires – México. 1996.

Lo imaginario. Ed.- Lozada. Buenos Aires 1997.

Autor.- SCIACCA, Michele Federico.

El Hombre, este desequilibrado. Ed.- Luis Miracle, barcelona, 1958. Col.- Biblioteca Filosófica # 16.

Autor.- SHOPENHAUER. Artur.

El mundo como voluntad y representación. Porrúa, 2000.

Autor.- STEIN, Edit.

Sobre el problema de la empatía; Ed.- Universidad Iberoamericana. México. 1995.

Autor.- TARSKI, Alfred.

La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica. Ed.- Ediciones Nueva visión. Buenos Aires Argentina, 1972.

Autor.- TAYLOR.

Philosophical Papers, 2 Vols. Cambridge, Cambridge University. Press. 1985, tl, Human Agency and Language.

Autor.- TODOROV. T.

La vida en común. Taurus. Madrid. 1995.

Autor. - TREJO, wonfilio.

Ensayos Epistemológicos. Ed. - Universidad Nacional Autónoma De México. México 1976. Facultad De Filosofía Y Letras. Col. - Opúsculos, 81/Serie Investigación.

Autor.- VILLORO, Luis.

Creer, saber y conocer. Siglo XXI, México 1994.

Autor.- Zubiri, Xabier.

El hombre y la verdad. Ed. Alianza, Madrid 1999.

Autores. - HEIDEGGER, Martín. SARTRE, Jean - Paúl.

(SARTRE, Jean - Paúl.). - El existencialismo es Un Humanismo.
(HEIDEGGER, Martín.). - Carta sobre el humanismo. Ed. - Hermen Ediciones. S. A. de
C. V. 1991.

Autores.- G.S. Kira, J.E. Raven y M.Schofield.

Los filósofos presocráticos. Ed. Gredos. 1999.

***DICCIONARIO, ENCICLOPEDIAS Y REVISTAS DE
CONSULTA:***

(1).- Diccionario Enciclopédico, Ed.- Larousse, México 2002.

(2).- Diccionario de la lengua española, Ed.- Real academia española. Madrid, 2001.

(3).- Enciclopedia del mundo, Ed.- Durvan, 1978.

(4).- Enciclopedia Salvat. Ed. Salvat.

(5).- Enciclopedia Hispánica Tomo 3. Ed. Enciclopedia Británica Publishers, INC.
Barcelona, Buenos Aires, Caracas, México, Panamá, Río de Janeiro, São
Páulo. Primera edición.- EUA. 1989 – 1990.

- (6).- *Encyclopaedia Britannica*, Ed. Encyclopaedia Britannica. 1990.
- (7).- Autor.- Guido Gómez de Silva, *Breve Diccionario Etimológico de la lengua española*, Ed.- Fondo de Cultura Económica. México, 2001.
- (8).- Autor.- Helena Beristáin, *Diccionario de Retórica y Poética*. Ed. Porrúa. México, 2000.
- (9).- *Mega diccionario de Alemán*, Sopena. Ed. Ramón Sopena, 1998.
- (10).- Diccionario Oxford, Español – Inglés, Inglés – Español, Ed. Oxford University Press, 1994.
- (11).- Autor. - PABÓN S, José M. *VOX, diccionario Manual Griego - Español*. Ed.- Bliblograf. Barcelona España, mayo 1989.
- (12).- Dirigido por.- Florencio I. Sebastián Yarza, *Diccionario Griego – Español*, 2 Vols, Ed. Sopena. 1999.
- (13).- Diccionario Latino – Español, Español – Latino. Ed. Vox. Barcelona, 1989.
- (14).- Autor.- Raimundo de Miguel.- *Nuevo diccionario latino – español etimológico*. Ed. Visor Libros. 2003.
- (15).- Diccionario de Sinónimos y Antónimos. Ed.- Santillana, 2000.

Bibliografía

- (16).- Coordinadores.- A. Ortiz- Osés y P. Lanceros. Diccionario de Hermenéutica. Ed.- Universidad de Deusto. España. 1997.
- (17).- Autor.- FERRATER MORA, José. Diccionario de Filosofía. 4 Vols. Ed.- Ariel, barcelona. 1994.
- (18).- Autor.- M. Garibay. Mitología griega, dioses y heroes. Porrúa. México, 1989.
- (19).- Autor.- Robert Graves. Los mitos griegos. 2 Vols. Alianza. Madrid, 2001.
- (20).- Autor.- Pierre Grimal. Diccionario de mitología griega y romana. Ed. Paidos. Barcelona 1981.
- (21).- Autor.- Manfred Lurker. Diccionario de dioses y diosas, diablos y demonios. Paidos. Barcelona 1999.
- (22).- Entrevista de Anne Marie Mergier a Anne Morelli en Revista Proceso. Núm.- 1353, 6 de octubre del 2002.