

*La vivencia y su análisis: consideraciones breves sobre las nociones objeto-sujeto en el universo discursivo del mundo cultural**

GEORGINA PAULÍN, JULIO HORTA Y GABRIEL SIADE**



Resumen

Este artículo analiza la posible superación teórica de la escisión moderna entre sujeto y objeto, por un lado, y delimita teóricamente la relación entre estas nociones, por el otro. Para tales propósitos, los autores se fundamentan teóricamente en las propuestas de la hermenéutica de Wilhelm Dilthey y del estructuralismo de Michel Foucault, tanto en sus semejanzas (en el ámbito de lo *vivencial* y el análisis de lo vivido, así como en su preocupación por establecer un ámbito de estudio en las ciencias del espíritu) como en sus diferencias (pues el primero propone la síntesis en la vivencia, mientras que el otro el análisis de lo vivido).

Abstract

This article analyses the possible theoretical improvement of the actual split between subject and object, on one side, and delimits theoretically the relationship between these notions on the other. For such purposes, the authors theoretically base their proposals on the hermeneutics of Wilhelm Dilthey and the structuralism of Michel Foucault, in their similarities (in the personal experience field and the analysis of what has been lived, as well as their concern for establishing a field for the study in spiritual science) as in their differences (as the first one proposes the synthesis in the personal experience, while the other one in the analysis of what has been lived).

Palabras clave: Dilthey, Foucault, objeto, sujeto, mundo, comunicación, cultura, vivencia, comprensión, lenguaje, ciencias de lo humano.

* El contenido de este artículo es parte de la indagación teórico-conceptual y de las aproximaciones metodológicas que se han explorado en el desarrollo de una investigación más amplia titulada "Objetos del Mundo Universitario en el horizonte interpretativo de académicos universitarios", derivado del proyecto "La dimensión pragmática de las Neo-humanidades (clave: 17169)" que, bajo la coordinación de la investigadora Georgina Paulín, se realiza en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

** Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, Circuito Cultural s/n, Ciudad Universitaria, Col. Copilco Universidad, Deleg. Coyoacán, México D. F., C. P. 04510.

Introducción

El estudio de la vivencia nos obliga a enfrentar el problema moderno que subyace en la delimitación conceptual de las nociones sujeto, objeto y su respectiva relación mutua, problema que se circunscribe al vasto desarrollo de la teoría del conocimiento (y de la filosofía occidental en general), dentro de la cual, la presente reflexión es tan sólo una caracterización particular. En efecto, la relación sujeto/objeto, como componentes fundamentales en la determinación del conocimiento –y a los cuales podríamos agregar la representación o juicio como un cuarto elemento–, establece diversos puntos problemáticos en el devenir mismo del pensamiento occidental, puntos que, desde una perspectiva amplia, han evidenciado formas de comprender el mundo a la luz de una mentalidad específica que dirige y determina la manera de pensar la relación de los elementos que hacen posible el conocimiento. Por supuesto, la idea de conocimiento nos remite hacia el ámbito de lo verdadero y, en este sentido, se establecen diferentes enfoques para abordar la cuestión:¹ o el conocimiento verdadero corresponde con la realidad del objeto; o el conocimiento de un objeto es coherente dentro de un sistema de creencias y conceptos; o, en todo caso, la utilidad determina el criterio de verdad en relación con los objetos de conocimiento.

En el marco de esta precisión, uno de los objetivos del presente trabajo es analizar la posible superación teórica de la escisión moderna entre sujeto y objeto,² por un lado, y delimitar teóricamente la relación entre estas nociones, por el otro. Para tales propósitos, este artículo se fundamenta teóricamente en las propuestas de la hermenéutica de Wilhelm Dilthey (quien, desde su perspectiva, buscó integrar

sujeto/objeto en un sentido de correspondencia, planteando con ello la necesidad de la construcción de las ciencias del espíritu como aquellas que logran alcanzar la comprensión del objeto espiritual, vivencial, mediante el conocimiento intuitivo general) y del estructuralismo de Michel Foucault (en donde se establece la prioridad del análisis de lo vivido como sentido teórico articulador que posibilita trascender el ámbito *vivencial*), tanto en su semejanzas (en el ámbito de lo *vivencial* y el análisis de lo vivido, así como en su preocupación por establecer un ámbito de estudio en las ciencias del espíritu) como en sus diferencias (pues el primero propone la síntesis en la vivencia, mientras el otro el análisis de lo vivido).

En términos generales, estos autores nos permiten desarrollar el problema acerca del sujeto/objeto en un sentido de ‘autoconciencia’, a saber, donde la conciencia de la síntesis sujeto/objeto, en términos de lo *vivencial*, es llevada a un grado más alto de conciencia a través del análisis de lo vivido, como parte de un proceso complementario continuo de análisis y síntesis en donde el individuo llega a la autoconciencia de su propio conocimiento.

Así, mientras que la hermenéutica diltheyana (aunque todavía como variante de la teoría del conocimiento donde comprender es un modo de conocer) abriría el camino a la hermenéutica ontológica que convirtiera el comprender en una manera de ser y de comportarse, el estructuralismo foucaultiano manifestaría la dimensión semiológica de la experiencia humana (donde se considera que el sujeto más que hablar es hablado, pues se encuentra en y dirigido por las estructuras semánticas, sociales, culturales y funcionales depositadas en su lenguaje) que plan-

¹ Para ampliar estos contenidos filosóficos en torno al conocimiento, *vid.* Pedro Stepanenko Gutiérrez, *Unidad de la conciencia y objetividad. Ensayos sobre autoconciencia, subjetividad y escepticismo en Kant*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2008 y *Categorías y autoconciencia en Kant. Antecedentes y objetivos de la deducción trascendental de las categorías*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2000. N.E.

² Ciertamente en la modernidad se da un proceso de secularización del lenguaje, un desencantamiento del mundo (la Ilustración es la destrucción del mito), en donde la palabra ha perdido su vínculo vital con la naturaleza esencial de las cosas. Y si bien la Ilustración cae, por efecto de una repetición del ciclo, en el mito y en la ciencia convirtiéndose en una suerte de mitologización del mundo, lo cierto es que ya se ha trazado un abismo entre sujeto y objeto. *Cfr.* Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, 8ª edición, trad. Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 2006.

teoría no sólo la problemática de la interpretación, sino también de la filosofía reflexiva y crítica.

De aquí que, desde el orden secuencial del enunciado “objetos-sujetos... mundo cultural”, se advierte como tema sintáctico el de los objetos, lo cual ni es fortuito ni un recurso estilístico, sino un indicador metodológico, esto es, dentro de la organización de las etapas exploratorias que se siguen en esta reflexión, el tema de los objetos constituye la primera de ellas pues es evidente que los *objetos* no sólo son elementos fundamentales de cualquier entorno humano, sino que representan en la relación sujeto-objeto el punto donde la filosofía y la lingüística han convergido, en virtud de que a ambas competen los temas de la naturaleza del sentido en

las palabras, de las cosas y de sus imbricaciones.

De ello resulta la vinculación de tres fenómenos: *mundo-objeto-sujeto* que, dentro del marco de referencia de las ciencias de lo humano, nos lleva a establecer la conexión conceptual entre las nociones *cultura-sociedad-mentalidad* misma que contextualiza lo propiamente humano así como sus ámbitos de realización en el *lenguaje* y en el *discurso*. Para fines de esta exposición, sólo se explorará el primer momento conceptual (mundo-objeto-sujeto), desde las perspectivas teóricas ya mencionadas, así como las posibilidades metodológicas que permiten articular el análisis de los objetos (como artificios significantes) con las vivencias de los sujetos (como orientación selectiva y activa del hombre).

Nociones pre-liminares: mundo-objeto-sujeto

La filosofía entiende por *mundo*, entre otras acepciones: 1) la totalidad de cosas existentes, 2) la totalidad de una cultura y 3) la totalidad de algún campo, actividad o conjunto de relaciones.³ Es esta última acepción la que ha servido como hilo conductor para los propósitos del presente trabajo. Así, como campo de indagación, *mundo* indica un ámbito delimitado por la confluencia o superposición de ciertas técnicas de investigación; en virtud de ello, se habla de ‘mundo cultural’, ‘mundo espiritual’ o ‘mundo humano’, por ilustrar algunas designaciones donde se utilizan técnicas de investigación propias de la semiótica, la lingüística, la antropología, la sociología y la historia. Asimismo, se puede hacer referencia también a *mundo* como un conjunto constituido por actividades; entonces se habla, por ejemplo, del ‘mundo de la academia’, del ‘mundo de la sabiduría’ o del ‘mundo de la política’. Del mismo modo, *mundo* se asocia al conjunto de relaciones del hombre con las cosas, su entorno y sus semejantes; de ahí que se consideren denominaciones como ‘mundo vital’, ‘mundo simbólico’, entre otras.

En lo que concierne a la noción de *mundo* como campo de investigación, es importante señalar, además, que las diversas denominaciones con las que se ha buscado identificar las ciencias o disciplinas de lo humano –intentando distinguirlas de las ciencias de la naturaleza e igualmente procurando precisar su ámbito de estudio– han estado sujetas a diversas críticas, sobre todo referidas a problemas de carácter metodológico. Por ejemplo, cuando los modos de vida de un grupo humano se analizan a la luz de sus funciones y significaciones, entonces la designación ‘mundo cultural’ se ha empleado para distinguir, separar y aún contraponer sociedades calificadas como tradicionales o modernas (primitivas y civilizadas), lo que ha contribuido, de acuerdo a sus críticos, a mantener y legitimar procesos de dominación e imposición cultural.

De la misma manera, las llamadas ciencias del espíritu han sido cuestionadas por su determinación especulativa hacia un mundo intemporal de sentidos y valores, el cual se establece como un planteamiento que trasciende el ámbito de las circunstancias,

³ Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, 3ª edición, trad. Alfredo N. Galletti, México, Fondo de Cultura Económica, 1998 pp. 823 y ss

precisamente en donde se cumplen las acciones humanas que animan esos mismos sentidos y valores. En suma, la palabra *mundo* se toma aquí en el sentido filosófico empleado por el término *existencia* (vivencia-experiencia), entendido como el modo de ser y estar propio del hombre, en una situación determinada temporal y espacialmente. Por eso, dentro de la filosofía existencialista, el significado de la noción existencia alude a un modo de ser ahí.

En ese sentido, la categoría analítica que nos interesa es la correspondiente a la noción de *relación*: del hombre consigo mismo, con otros hombres, con las cosas que lo circundan. De suerte que, el análisis del hombre en su mundo, es el estudio de sus relaciones internas y externas en virtud de las cuales se conecta de manera diversa con ese mundo puesto que dichas modalidades de relación están condicionadas,⁴ a su vez, por situaciones naturales, culturales, sociales, históricas, entre otros factores externos que afectan su ser existencial. En particular, esta perspectiva sirve para determinar la expresión *mundo* dentro del ámbito de *lo cultural*, porque con éste se quiere significar el conjunto de *relaciones* que se establecen entre seres humanos, así como sus posibilidades de ser, actuar en, y hablar de ese mundo.

En cuanto al vocablo *objeto*, ese mismo sentido de *mundo* permite delimitar el significado que aquí interesa resaltar ya que aquél tiene una polisemia significativa: lo que se percibe, se aprende, se conoce; la materia o tema de una ciencia; el término o fin de los actos, de las facultades o potencias humanas; el fin, propósito, intención, al que se dirige o encamina alguna cosa.⁵ En cambio, dentro del registro científico, se establece una distinción entre objetos y cosas: así, cuando se estudian los elementos o atributos reales/materiales de algo se habla de cosas, de entidades que tienen existencia real/material y que, por lo tanto, su ser no se agota en existir como objeto de entendimiento. Pero, cuando se estudian los elementos o atributos racionales de

algo, entonces se emplea la designación *objeto*, entendido como entidad que no tiene necesariamente existencia real/material pues su ser se agota en existir de manera ideal en tanto forma del entendimiento. Sin embargo, cuando las cosas se relacionan intelectualmente, esto es, cuando la razón configura (reúne y ordena) las cosas en estructuras científicas (lógicas), ya no se habla de cosas, sino de objetos con carácter general.

Es evidente que, para establecer estas configuraciones, es necesario identificar los recursos significativos que permitan ordenar atributos y establecer estructuras relacionales entre sí mismas. En este tenor de ideas, resulta pertinente la distinción que en el ámbito de la reflexión filosófica se ha establecido entre las nociones cosa y fenómeno. En efecto, en ambos vocablos se ha abierto toda una reflexión en torno a la relación (cognitiva, volitiva, estética, funcional) que el sujeto establece con un objeto y al objeto que se construye de esta relación (real, irreal, mental, física).

De manera que, cuando la noción *cosa* se vincula con el hombre, sus definiciones o significados varían según el enfoque desde el que se le planteé. Así, desde la óptica de las corrientes dogmáticas y escépticas, la *cosa* se reduce a elementos subjetivos como las sensaciones, las representaciones, las ideas acciones; en cambio, en el criticismo kantiano se distingue entre la cosa como objeto de la sensibilidad y la cosa-en-sí independiente de su relación con el hombre, mientras que, desde el enfoque fenomenológico husserliano, los objetos empíricos se presentan efectivamente en su esencia material. Por su parte, desde los resultados del análisis empírico, la *cosa* es lo manipulable y, en cuanto a los respectivos resultados del análisis existencial, la *cosa* es un útil, un instrumento para algo.

Por lo que respecta a la noción *fenómeno* correlativo por oposición a la de cosa-en-sí, se vincula con el vocablo *apariencia* sensible cuyos sentidos eviden-

⁴ Para el estudio analítico de los objetos y de las relaciones entre ellos, habría que aproximarse también al ámbito de la lógica para distinguir la posible dependencia que pueden tener las relaciones entre objetos y la específica finitud de los objetos considerados.

⁵ *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana* (Espasa Calpe), Barcelona, Hijos de José Espasa, 1920, tomo XXXIX.

cian enfoques contrapuestos. Así, en su relación con la realidad, se le interpreta como ocultamiento o bien en términos de revelación y, de manera consecuente, se establece una distinción entre a) conocer en el sentido de liberarse de la apariencia, en cuyo caso la relación entre apariencia y verdad es de contrariedad y oposición lo que exige un saber que trascienda la apariencia que se manifiesta en la opinión, las creencias populares, míticas, etcétera y b) conocer en el sentido de dejar aparecer la apariencia, en esta interpretación la relación entre apariencia y verdad es de semejanza o identidad y, en consecuencia, el saber de la realidad se alcanza en el conocimiento de la apariencia donde esa realidad se manifiesta.

Estas dos direcciones han orientado las reflexiones filosóficas del pensamiento occidental e influido en las concepciones e interpretaciones de la noción *fenómeno*. Ciertamente, en el contexto de la filosofía moderna, se emplea este término en correspondencia con la noción *objeto* en su relación con el *sujeto*, de suerte que el *fenómeno* no es revelación de la realidad misma sino lo que se determina por la estructura cognoscitiva del hombre. En esta línea se inscribe el significado crítico de fenómeno que Immanuel Kant desarrolló pues, aunque este filósofo no negó la existencia externa de las cosas, si llegó a afirmar la imposibilidad de conocer la cosa-en-sí, pues consideraba que la naturaleza subjetiva era la que determinaba la forma de un objeto como fenómeno.

En relación con el concepto *fenómeno* como límite de lo humanamente cognoscible, el de Königsberg distinguía dos direcciones en la determinación del objeto: por un lado, aquella que lo consideraba en tanto *cosa en sí*, cuya naturaleza era problemática por la imposibilidad de su conocimiento; y por otro, la que circunscribía al objeto como la forma indeterminada de una intuición empírica, como

representación primera (de naturaleza sensible) que ponía en movimiento las facultades del espíritu con miras a su determinación posterior como objeto de conocimiento. En este sentido, al aludir al orden temporal del proceso subjetivo de conocer, la reflexión kantiana resultaba contundente: “[...] ningún conocimiento precede a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella”.⁶ Por ende, dentro de este orden, el *fenómeno* era a la vez *empírico* –porque se relacionaba con el *objeto de la experiencia* que se manifestaba en ésta a la sensibilidad– e *ideal* –porque la forma de lo empírico era el modo como el sujeto se representaba el objeto.

Al respecto, el idealismo kantiano precisaba que, aún cuando la intuición subjetiva tuviera un alto grado de claridad, sería imposible acercarse a la naturaleza de las cosas en sí; en todo caso, lo único que se podría conocer, era la propia sensibilidad (como facultad) pues las cosas se presentaban al hombre siempre bajo las condiciones de tiempo y espacio en tanto intuiciones puras originariamente inherentes en el sujeto que determinaban la forma del objeto de la experiencia como fenómeno.

De acuerdo con esto, si bien el objeto en cuanto fenómeno tenía *forma* –entendiendo por ésta “[...] lo que hace que lo que hay en el fenómeno de diverso pueda ser ordenado en ciertas relaciones [...]”–,⁷ asimismo también *materia*, como “[...] aquello que en el fenómeno corresponde a la sensación [y que] [...] sólo puede dárse nos a *posteriori* [...]”.⁸ Esta distinción le permitió al prusiano separar la intuición pura (formas *a priori* en el espíritu) de la intuición empírica (sensaciones *a posteriori* que provienen de la experiencia), de donde se establecía que antes de toda percepción efectiva lo único que se podía conocer *a priori* eran las formas puras (espacio y tiempo), dado que la sensación nos llevaba a un conocimiento *a posteriori*.⁹

⁶ Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 3ª edición, prólogo de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1984. p. 30 .

⁷ *Ibid.*, p., 96.

⁸ *Ibid.*, p. 95.

⁹ Por supuesto, habría que hacer una precisión: se habla de ‘conocimiento’ pero en sentido débil, es decir, como parte del proceso del conocer compuesto por juicios en general, en tanto proceso encaminado a un fin, pero específicamente por juicios analíticos (*a priori*) y juicios sintéticos (*a posteriori*). Sin embargo, para Kant, el conocimiento en sentido fuerte, el único que en verdad puede llamarse conocimiento, como cimiento de la ciencia y como condición de un saber que avanza y progresa, era aquel que establecía “juicios sintéticos *a priori*”, a saber, representaciones en donde se establecía la síntesis entre conceptos e intuiciones.

De hecho, la noción kantiana de la “cosa-en-sí” como una cuestión problemática y limitante para el conocimiento –y asimismo afirmada como algo que existe fuera del sujeto cognoscente para quien la existencia de ésta aparece como fenómenos– influyó en las corrientes filosóficas posteriores al idealismo kantiano (Fichte y Hegel) así como en la fenomenología (Husserl), el existencialismo (Heidegger) y la filosofía analítica y hermenéutica (Wittgenstein y Cassirer), por citar algunas. En estas corrientes, cada pensador hubo de conceptualizar las nociones sujeto-objeto-mundo, problematizando sus relaciones, limitando su ámbito de conocimiento y delineando su metodología de investigación.

Por eso, en la filosofía contemporánea, no sólo se ha mantenido el significado crítico, sino que se ha revalorado la concepción de fenómeno como revelación del objeto en sí, de la realidad misma. En esta dirección, Edmund Husserl desarrolló el significado de fenómeno al concebirlo como revelación de esencia, es decir, objetos ideales y necesarios sin realidad temporal e individual.¹⁰ De acuerdo con su método ostensivo, no se afirmaba la realidad natural de la cosa, sino el dar cuenta de su manifestación mediante la investigación fenomenológica (*epoché*¹¹ o reducción fenomenológica) cuya tarea era liberar los fenómenos psicológicos de sus características reales o empíricas mediante la negación de todo juicio¹² y llevarlas así al plano de la generalidad esencial, esto es, transformarlos en objetos ideales en el sentido de reducción eidética que manifiesta las cualidades necesarias de la cosa, por las cuales, se enuncia lo que la cosa no puede dejar de ser y es al mismo tiempo el “por qué” de la cosa misma. Por su lado, Martin Heidegger consideraba el fenómeno como el aparecer del ser-en-sí, de manera que establecía una relación de identidad con el ser de la cosa y una

distinción entre aparecer y apariencia (en su sentido esta última de ocultamiento de la realidad).

La reflexión filosófica, preocupada por la búsqueda del saber, se ha enfrentado a diversos problemas que surgen de los datos fenomenológicos, entre ellos, resulta importante resaltar el concerniente a la posibilidad de conocimiento humano que, como ya se apuntó, el criticismo kantiano resolvió por la distinción entre conocimiento a *priori* y conocimiento a *posteriori* cuya influencia fue decisiva en la primacía que la teoría del conocimiento ocupó dentro de la filosofía contemporánea, pero que más tarde se sustituyó por los procedimientos o metodología del conocimiento científico y, por ello, Ludwig Wittgenstein la definiría como “análisis del lenguaje”.¹³

Así pues, en la filosofía como metodología, se ha establecido una diferencia en la investigación del objeto entre las corrientes sintéticas y las analíticas. En cuanto a las primeras, se consideran aquéllas que producen conceptualmente su objeto y cuya validez depende de la organización interna de la misma filosofía o campos de saber respectivos como es el caso de la matemática. En cambio, las filosofías analíticas implican la experiencia como fuente y base del conocimiento, buscan en la descripción o análisis de los ‘hechos’ la resolución del objeto dentro de los elementos o condiciones que permiten entenderlo; pues en la experiencia, o intuición sensible, los objetos son datos que sólo pueden ser analizados y, por consiguiente, su elección y análisis resolutivo constituyen el problema que atañe a la determinación del campo donde se pueden o deben obtener esos mismos datos. En relación con ese campo ‘experiencial’, se distingue entre el ámbito correspondiente a la *existencia singular*, como conciencia, y la *existencia asociada*, que en el caso, por ejemplo, del criticismo kantiano corresponde a

¹⁰ Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, trad. de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid, Editorial Revista de Occidente, 1929, 4 vols.

¹¹ Para este procedimiento intelectual de reducción fenomenológica, se han encontrado diferentes formas léxicas. Aquí se ha utilizado el término “*epoché*” que cita Julián Marías, aunque en su *Historia de la filosofía* (México, Torres Asociados, 1998), el filósofo mexicano Mauricio Beuchot refiere el término “*epojé*” mientras que, en el *Diccionario de filosofía* (op. cit.), Abbagnano alude a la noción “*epoché*”.

¹² Lo cual implica, dentro del esquema husserliano, la abstención de cualquier posición existencial, en donde ni se afirma ni se niega nada ni se duda, sino que sólo se percibe algo como existente, como acto con contenido propio dentro de un método puramente descriptivo.

¹³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza, 1987 (1922).

las relaciones humanas en el ámbito de lo moral y de lo político, o del existencialismo heideggeriano, en la existencia común cotidiana. Aquí también se inscribe la filosofía como análisis del lenguaje que lo contempla como hecho intersubjetivo fundamental de la comunicación.

En este tenor de ideas, resulta pertinente subrayar que cuando se usa el lenguaje para designar objetos, las palabras no sólo sirven para denominar el objeto *per-se*, sino más bien se convierten en transmisoras de contenidos culturales que se organizan en diversos niveles de significación. Así, estos objetos o “artificios significantes”,¹⁴ organizados en estructuras semánticas, dan forma y contenido a las unidades de una cultura determinada constituyendo una organización o visión del mundo condicionada por la *mentalidad*¹⁵ que impera en los sujetos quienes habitan ese mundo específico. Por lo tanto, se puede considerar que *el objeto es comunicación*, pues el lenguaje lo convierte en “[...] un mensaje de un individuo a otro, de lo colectivo [...] a lo personal”.¹⁶

Luego, a partir de los objetos designados se abre, por un lado, una vía de aproximación para identificar, caracterizar y delimitar el mundo cultural; por otro, un campo potencial de indagación donde pueden adaptarse técnicas de investigación semiótica, porque, asintiendo con Abraham A. Moles, “[...] la noción misma de objeto está unida a una semiótica puesto que el objeto es manipulado conceptualmente a partir del nombre que sirve para designarlo”.¹⁷

Por su parte, los sentidos de la voz *sujeto*, lo mismo que los del vocablo *objeto*, se enmarcan en el sentido de mundo como conjunto de relaciones entre seres humanos, así como sus posibilidades activas y reflexivas dentro de éste. Sin embargo, amerita indicar algunos usos de tal palabra, En efecto, dos son los significados generales con los que se determina el

sentido del término en revisión: 1) aquello de lo que se habla (sujeto lógico o de predicación), también a lo que se le atribuye cualidades o determinaciones (sujeto físico), asimismo, como tema, asunto o argumento de discurso y 2) el Yo, el espíritu o la conciencia como principio determinante del mundo del conocimiento y de la acción, o como capacidad de iniciativa en tal mundo.¹⁸

Estos sentidos, que corresponden al significado del concepto sujeto como capacidad autónoma de relaciones o de iniciativa, se desdibujan en el pensamiento contemporáneo en virtud de que ya no se le atribuye a ese sujeto una función rectora y constructiva del mundo del conocimiento ya que se considera que, al disolverse en los objetos conocidos, esa función se reduce a la formación de imágenes o representaciones –y con ello se excluye su posibilidad de transformar o modificar el objeto–, o bien, se encuentra sometida a límites o condiciones pues los objetos y categorías de objetos sólo son posibles dentro de sistemas de relaciones donde éstos se enmarcan; más aún, al sujeto se le considera parte de la estructura relacional que caracteriza el mundo donde existe y al que se encuentra sometido.

De hecho, el problema que se plantea tiene que ver precisamente con el de la relación entre sujeto/objeto cuyas soluciones dentro de la metafísica moderna y contemporánea se han orientado, siguiendo la reflexión de Johannes Hessen, en cuando menos tres direcciones: el realismo, el idealismo y el análisis fenomenológico.¹⁹

A propósito del realismo, en esta corriente se acepta la existencia de cosas reales, independientes de la conciencia, y dado que en ellas hay elementos objetivos y causales que explican la aparición de estas cualidades, la realidad no puede ser probada sino sólo experimentada y vivida; por eso, en esta

¹⁴ Cfr. Umberto Eco, *Tratado de semiótica general*, México, Nueva Imagen, 1978, pp. 65-66.

¹⁵ Para profundizar sobre los rasgos sociológicos del concepto *mentalidad*, vid. Gastón Bouthoul, *Las mentalidades*, Barcelona, Oikos-Tau, 1971 (¿Qué sé?, 21)

¹⁶ Abraham Moles, “Objeto y comunicación”, en Abraham Moles et al., *Los objetos*, 2ª edición, trad. Silvia Delpy, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1974 (Biblioteca de Ciencias Sociales. Colección Comunicaciones, 13), p.10.

¹⁷ *Ibid.*, p. 9.

¹⁸ N. Abbagnano, *op. cit.*

¹⁹ Johannes Hessen, *Teoría del conocimiento*, México, Espasa-Calpe, 1988 (Colección Austral).

interpretación se asume la *existencia de un mundo objetivo*.²⁰ Por su parte, en el idealismo, se niega la existencia de cosas reales independientes de la conciencia, luego entonces el objeto de conocimiento es algo ideal, no real, en virtud de lo cual se distinguen dos tipos de objetos: los de conciencia (representaciones, sentimiento) y los ideales (objetos de la lógica, de la matemática). De esto último, resultan dos formas de idealismo: el subjetivo o psicológico²¹ –donde se afirma que las cosas son contenido de la conciencia– y el objetivo o lógico²² (como el sostenido por la Escuela de Marburgo, con Herman Cohen a la cabeza) que en buena medida corresponde a la conciencia objetiva de la ciencia, cuyo contenido es un sistema de pensamientos, juicios y conceptos que resultan de la definición lógica de lo dado en la percepción, para así convertirlo en objeto de conocimiento. En esta vertiente, toda realidad se reduce a algo lógico, pues el argumento que la sostiene es el de la inmanencia, esto es, la concepción de que toda realidad se halla encapsulada en la conciencia.

En relación con la corriente fenomenológica, se postula la existencia de cosas reales, pero se niega la posibilidad de conocer su esencia, de suerte que, junto con el realismo, se admite que las cosas son, aunque limita el conocimiento de las cosas a la conciencia, al mundo de la apariencia (tal sucede en el idealismo). Así que, ahora el mundo fenoménico es el que se nos aparece en razón de la organización *a priori* de la conciencia; en esta línea interpretativa, la reflexión kantiana gira en torno a un mundo como totalidad representada de cosas finitas, ‘fácticamente’ presentes, esto es, fenómenos o cosas en el aparecer.

Por ende, el mundo se concibe como idea en la que se representa *a priori* la totalidad absoluta de los objetos accesibles al conocimiento finito. En este sentido, de acuerdo con la interpretación de Heidegger “... el concepto de mundo (kantiano) no es un enlace óntico de cosas en sí, sino una totali-

dad trascendental (ontológica) de cosas en cuanto fenómenos [por eso]... El concepto de mundo no es una representación racional indeterminada en su ‘conceptualidad’, sino determinada como idea, es decir, como concepto sintético puro de la razón y diferente de los conceptos del entendimiento”.²³

De ahí que, con el sentido de trascendencia, Kant contemplara el concepto de mundo en términos de la posibilidad de la experiencia y también del ideal trascendental. Por eso, en términos generales, el concepto de mundo significa totalidad de la finitud de la esencia humana, esto es, un concepto antropológico de mundo y, por consiguiente, su conocimiento cae dentro de la antropología pragmática, estableciendo con ello los cimientos del humanismo moderno. En este sentido, Kant estableció la distinción entre *conocer mundo* y *tener mundo*, pero si bien ambos son conceptos ‘existensivos’, mientan algo distinto, pues el que conoce el mundo “... sólo entiende el juego que ha contemplado, el otro [tener mundo] ha tomado parte en el juego”.²⁴

En cuanto a la fenomenología husserliana, se plantean dos modos como el objeto puede darse a la conciencia: la percepción inmanente de las vivencias (procesos rememorativos o imaginativos donde el objeto se nos da en persona –conciencia del ahora) y la percepción trascendente (la representación de la cosa en el espacio a través de presentaciones sucesivas en el tiempo –pasado como recuerdo, futuro como expectación. Así, la experiencia sensible se presenta a la reflexión como algo que el individuo hace, esto es, como un movimiento (*praxis*) donde se forma un sistema constituido de los objetos que, en el mundo sensible, aparecen como cuerpos espacio-temporales y cuyas significaciones que reciben los convierte en utensilios, objetos científicos, artísticos o animales.

El movimiento y el sistema son esenciales a la percepción, entendida ésta como acto de una conciencia

²⁰ Wilhelm Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y Esbozos para una crítica de la razón histórica*, prólogo, traducción y notas de Antonio Gómez Ramos, epílogo de Hans Ulrich Lessing, Madrid, Istmo, 2000. N.E.

²¹ Vid. George Berkeley, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Madrid, Alianza Editorial, 1992 (El Libro de Bolsillo). N.E.

²² Vid., Nelson R. Orringer, *Hermann Cohen (1842-1918): filosofar como fundamentar*, Madrid, Ediciones del Orto, 2000. N.E.

²³ Martin Heidegger, *Ser, verdad y fundamento*, Caracas, Monteávila Editores, 1968, pp. 36-37.

²⁴ *Ibid.*, pp. 38-39.

inmersa en el mundo de la vida o, lo que es lo mismo, en el mundo de la percepción que toma conocimiento de las cosas en el seno de una *praxis* motivada por intereses vitales. Así, la conciencia de la cosa está inmersa en un doble horizonte: interior/singular y exterior o campo compuesto de las cosas que son copercibidas. Este horizonte exterior está incluido en una serie de horizontes más amplios que forman el horizonte universal o mundo concebido como la totalidad de las cosas existentes. Por lo tanto, esas cosas existentes, singulares, que forman parte de una pluralidad, son las cosas del mundo.²⁵

En una perspectiva diferente, Heidegger buscó separarse de las filosofías de la subjetividad y trascender la comprensión del hombre desde sí mismo para poder pensarle a partir de su relación esencial con el ser-del-hombre. En virtud de este interés, el de Messkirch plantea la cuestión desde un enfoque ontológico, cuyos conceptos analíticos²⁶ sobresalientes, *premanifiestidad* y *mundo*, le permiten mostrar que más allá del sujeto y de la conciencia existe una dimensión más originaria que los fundamenta. Este es el “fundamento ontológico” que designa propiamente el *Dasein* –el “ser-ahí”, la existencia, el modo de existir del ser humano en el mundo– en tanto expresa la relación esencial con el sentido del ser.

En efecto, el primer elemento de esta expresión (ser) alude a la existencia o forma del ser-del-hombre; en cuanto al componente “ahí” expresa la *premanifiestidad* del ser-del-hombre en relación con la del ser *simpliciter* (originante). De suerte que, por su existencia el hombre se comporta respecto a su ser y puede hacerlo porque está (en el ahí) premanifiestado a sí mismo, de donde se sigue que la conciencia y la autoconciencia derivan de, y se fundamentan en, la *premanifiestidad*. Por eso, cuando Heidegger mencionaba la voz *conciencia moral* aludía a la relación intrínseca del “ser ahí” del hombre, por la que el hombre era reclamado de su existencia anónima a su propio y auténtico “poder ser”.

En el mismo sentido, con el vocablo *trascendencia*, el discípulo de Husserl se remitía a la noción *esencia*

de la subjetividad del hombre que implicaba que el hombre trascendía al mundo, lo que significaba hacer de él la proyección de las posibles actitudes y acciones del hombre. Ahora bien, en cuanto al concepto *mundo*, contrario a la concepción husserliana como totalidad de cosas reales, Heidegger lo entendió como la condición ontológica para que los entes intramundanos salieran “al-encuentro”. A su vez, este salir-al-encuentro era correlativo a las diferentes formas de dirigirnos-a, que resultaba ser un existencial ontológico del ocuparse-de, cuya forma originaria era la *praxis* y, posterior a ésta, la contemplación.

Por eso, en el ocuparse-de como *praxis*, el ente nos sale-al-encuentro como utensilio-a-la mano, mientras que en el “ocuparse” como contemplación o conocimiento, el ente nos sale-al-encuentro como cosa-a-la vista; luego, el ocuparse-de es el componente de la estructura ontológica del ser-ahí, esto es, del ser-en-el mundo. Ahora bien, Heidegger buscaba mostrar el vínculo del ocuparse-de con el mundo del ser-en-el mundo mediante un análisis del ser del utensilio, de cuyas consecuencias establecía que el ente como utensilio sale-al-encuentro en la *praxis* –como lo servible, lo utilizable, lo consumible, lo manejable– como “algo para”. Así, el ser del utensilio remite-a otro utensilio y al final de la cadena de las remisiones entrelazadas (estructura de remisión) hay un “para qué” de un “en-favor-de”, desde donde el ser-ahí deja de ser utensilio en su funcionalidad y se muestra como lo que es.

Por tanto, el mundo es el entramado ontológico de relaciones (del en-favor, de qué y para-qué, funcionales, y de las remisiones del utensilio) que caracterizan al *Dasein* como ser en el mundo; y es por eso que el mundo se verifica como aquello por lo cual el *Dasein* mismo existe (es el *Dasein* mismo). En este sentido, Heidegger argumentaba el carácter existencial del mundo a la luz de dos conceptos: *significar* –desde el cual subrayaba la característica relacional de la remisión– y *significatividad* –desde el cual concebía el mundo como totalidad de esas

²⁵ Cfr. Javier Bengoa Ruiz de Azúa, *De Heidegger a Habermas*, Barcelona, Herder, 1992 (Biblioteca Herder), pp. 47-49.

relaciones abierto al ser ahí con su existencia. Con ello, el académico de Friburgo buscaba trascender tanto la subjetividad del sujeto como la objetividad del objeto, porque el mundo, así interpretado, no caía como ente en la esfera interna de un sujeto subjetivo, ni tampoco pertenecía a los objetos existentes, en todo caso era un “supraproyecto” previo que hacía posible que el ente se manifestara como tal.

Dentro de estas líneas de pensamiento, se abre la posibilidad de analizar al sujeto trascendental que hace posible las representaciones en general, considerando el cuestionamiento tanto de la objetividad de los objetos como de la representabilidad de las representaciones, pues cuando la metafísica de la representación se disuelve y se constituye la metafísica del objeto aparecen las filosofías de la vida, de la voluntad, de la palabra. De manera que,

el trabajo, la vida y el lenguaje aparecen ahora como trascendentales, que hacen posible el conocimiento objetivo de las leyes de producción de los seres vivos y de las formas del lenguaje.

Así pues, se abre un espacio diferente para las ciencias de lo humano, en cuya estructuración y consolidación las disciplinas han ido paulatinamente delimitando lo propiamente humano y el método para su aproximación. Es en este punto donde podemos ubicar las propuestas de Dilthey y Foucault sobre la constitución de tales ciencias, sobre el campo del que pueden o deben extraer sus datos y desde el cual puede o debe confrontarse la interpretación de esos datos: la existencia singular, la existencia asociada y el lenguaje como hecho intersubjetivo fundamental y en tanto instrumento de análisis.

Notaciones sobre el ámbito disciplinario de lo humano: Wilhelm Dilthey

Al considerar el lenguaje como instrumento de análisis, resulta necesario establecer precisiones conceptuales pertinentes para estudios posteriores. Así, a pesar del inagotable recorrido reflexivo que nos pudiese ofrecer la historia de la filosofía, en el presente artículo se acepta el concepto de *objeto* como *representación* (fenómeno, juicios y categorías), a saber, determinación y ordenamiento de la multiplicidad proveniente de las sensaciones (cosas). Esta distinción nos permite extender nuestra consideración hacia la noción *objeto-signo/signo-objeto* en tanto representación determinante con la cual se construye el mundo y los sujetos que habitan en éste. En palabras más extensas, se habla de un carácter dual del signo como representación, es decir, de *objeto-signo* (cuando se alude a aquello que está en el objeto de la experiencia, lo cual permite la significación de ese objeto dentro de un ámbito específico –individual, social, cultural o cualquier otro) y de *signo-objeto* (entendido como signo-palabra con el cual se representa el mundo y los sujetos que habitan en éste en razón de su posibilidad de evocar conceptos/ideas culturales, sociales u otras, con los

cuales se construye la materialidad, a la manera de contenido, del mundo mismo).

Por ende, y puesto que la representación se establece en términos de una relación, podemos delimitar al *sujeto* como la parte de esta relación que realiza el *acto de representar*, es decir, la parte que determina la diversidad de estímulos en un sentido apriorístico. Por otra parte, si bien esta diversidad proviene de la experiencia y se reconoce al sujeto como condición necesaria para establecer la posibilidad de la experiencia, en el sentido de que hay un “alguien” que vive la experiencia, no se puede reducir sin embargo la posibilidad de la experiencia a las condiciones particulares del sujeto. Por eso, puesto que el individuo como sujeto existe como tal sólo en sociedad, el presente escrito entenderá como *mundo* el *entramado de relaciones* abiertas que posibilitan y dirigen la representación y significación de los diversos mundos particulares de cada individuo.

Entre las características con las que se busca distinguir el conjunto de ámbitos disciplinarios dirigidos al conocimiento de lo humano, cabría aún hacer otra precisión conceptual: la de dos vocablos que desta-

can por sus significados dentro de las perspectivas y propuestas modernas y contemporáneas, a saber, los términos *vivencial* y *experiencial*.

En relación con la referencia *vivencial*, resultan importantes los planteamientos que Dilthey desarrolló sobre el conocimiento de las que el mismo bautizó "ciencias del espíritu", y a las que les asignó *lo humano* como objeto propio de su estudio. Para este filósofo, lo propiamente humano radicaba precisamente en la actividad racional que se manifestaba y desarrollaba en la *vivencia*, la *expresión* y la *comprensión*; estas últimas las consideraba tanto basamento estructural de esas ciencias como categorías metodológicas para investigar lo humano. En este tenor de ideas, es importante precisar la postura desde la cual Dilthey interpretaba y planteaba el problema del conocimiento: en términos de la relación entre el sujeto (cognoscente) y el objeto (conocido).

Como otros muchos representantes y seguidores del *realismo volitivo*, el estudioso de la hermenéutica aceptaba la existencia de cosas reales independientes de la conciencia. Aunque negaba que la realidad pudiera ser probada, asumía, en cambio, que sí se le podía experimentar y, por supuesto, vivir, pues consideraba que "[...] Así como con nuestro intelecto estamos frente al modo de ser de las cosas, a su *esencia*, existe una coordinación análoga entre nuestra voluntad y la realidad de las cosas, su *existencia* [...] Éstas se presentan a nuestra conciencia como reales [...] porque se hacen sentir como factores adversos en nuestra vida volitiva".²⁷ Este hecho lo llevó a reconocer en la intuición un medio de conocimiento, tanto por su función instrumental como por la esencia práctica del ser humano cuyas funciones dominantes eran el sentimiento, la voluntad y la representación. Por ello, el renano ponía al lado

del conocimiento discursivo-racional el intuitivo-racional (sin embargo, la intuición existencial, que en la esfera práctica tiene una significación autónoma, en la actividad teórica no se le considera un medio de conocimiento o cuando menos con los mismos derechos de la validez universal que se reconoce en el conocimiento científico racional-discursivo).

Así pues, Dilthey concebía lo vivencial como un modo de captación de vida donde su representación conceptual derivaba de las mismas referencias vitales, pues asumía que en este mundo vital la primera determinación categorial del concepto *vida* era la *temporalidad* y, en virtud de ésta, la vida se percibía como curso de existencia. De ahí que el tiempo se experimentara como avance del presente pues éste, en tanto concreción de un instante temporal con la realidad, era *vivencia*. Por eso el pasado, como vivencia del recuerdo, y el futuro, como vivencia de la expectativa, eran representaciones²⁸ que se hacían presentes en la vivencia misma.

En la corriente del tiempo, donde la representación de un pasado adquiere en la vivencia el carácter de presencia, la conexión vivencia-recuerdo constituye una unidad, la cual tiene significado unitario en el curso de la vida. Por consiguiente, este significado no sólo es una referencia vital de un Yo, sino que al formar parte de una existencia se conecta con otras referencias vitales particulares, de manera que la vida es pues una conexión estructural de *vivencias singulares*. Pero además, ese significado también constituye el punto de vista desde el cual se capta y representa la sucesión y *coetaneidad* de los cursos vitales en la historia.

Ahora bien, la captación de esa conexión de vivencias singulares era posible, según Dilthey, gracias a la unidad de la conciencia o conciencia sintetizadora,²⁹ que relacionaba la actitud perceptiva

²⁶ *Ibid.*, pp. 44-52. Cfr. M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 40-58.

²⁷ W. Dilthey citado en J. Hessen, *op. cit.*, p.78.

²⁸ Con este concepto, Dilthey se refería a toda actividad o contribución mental representativa que consistía en representar una cosa por otra, ya sea mediante explicación o aclaración (hacer explícita lo contenido en lo dado), ya fuera mediante la reproducción o copia de lo dado en la representación recortada y, asimismo, la representación de todo lo anterior en el pensamiento discursivo. Cfr. W. Dilthey, *El mundo histórico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978 (Obras de Filosofía, VII.), p.149; además de *Introducción a las ciencias del espíritu*, trad. Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

²⁹ Con respecto a las nociones de intuición, unidad de la conciencia, representación y síntesis, queda claro que una de las líneas de pensamiento que sustentan el trabajo especulativo de Dilthey es, precisamente, el idealismo kantiano, en el sentido del conocimiento establecido en la doctrina trascendental. Cfr. I. Kant, *op cit.*

del yo (lo interno) con los objetos que existen fuera del sujeto (lo externo).

En este sentido, la conciencia se concibe como instrumento de conocimiento y también como facultad representativa, mediante la cual se establece la relación entre el hombre y algo externo a él. De esta manera, en el conocimiento, como fenómeno de conciencia, se produce una relación de trascendencia entre sujeto y el objeto de donde, en el primero, surge una imagen, una idea por medio de la cual la conciencia (intuitiva, discursiva, intencional) aprehende, representa, piensa el objeto que, no obstante permanecer trascendente al sujeto, determina la imagen o el contenido del pensamiento. En cambio, el sujeto, a través de su conciencia cognoscente, tiene la posibilidad de modificar no sólo esos contenidos sino, en su proyección práctica, de orientar transformaciones en lo dado y producir nuevos objetos.

Una primera operación mental en la captación de lo dado es el *acto de concebir* o simple aprehensión, en donde no se afirma ni se niega, sólo se *compara* y surge cuando la igualdad y la diferencia contenidas en la percepción de lo dado se elevan a conciencia distinta como conceptos relacionales lógicos (formales). La segunda es la *operación abstractiva* de la inteligencia, mediante la cual el dato empírico que llega al entendimiento en forma de imagen (con los caracteres concretos del objeto físico: individualizado, localizado y temporalizado) se transforma en idea o concepto (objetivo), esto es, en objeto del entendimiento que contiene lo esencial o lo que hay de común en las cosas corpóreas.

Por último, la *operación judicativa* o actividad sintetizadora, que se sustenta en las relaciones espacio-tiempo/hacer-padecer y mediante la cual –de acuerdo con Dilthey– lo que se hubiese unido en la estructura de las cosas quedaba intelectualmente enlazado en nuestro modo de conocerlas; así, las operaciones de comparar, separar y unir permiten que lo captado se haga explícito en el pensamiento.

Una vez que lo sensiblemente percibido o vivido se explicita, aparece un nuevo tipo de relación men-

tal: la *representación recordada*, en la cual aquello que se hizo explícito es ahora reproducido. Esta relación es una etapa preparatoria del *pensamiento discursivo* (o acto por el que la mente pasa de lo conocido a lo desconocido), puesto que en ésta se vincula la expresión y lo expresado de cuya relación aparecen las formas del lenguaje y sus funciones: las palabras (que, como partes de la oración, tienen significado) y la oración (como un todo, sentido). De esta manera, en la captación que va de la palabra a la oración, y de éstas hacia el objeto que expresan, se da la conexión entre la oración y el juicio.

Luego, de acuerdo a las operaciones mentales (comparar, separar, unir) interpretadas a la luz de la vivencia (intuición) captadora, Dilthey argumentaba la relación entre lo dado (o representado) y el juicio (o pensamiento discursivo) a partir del siguiente razonamiento: puesto que en el juicio se enuncia una realidad con respecto al objeto, entonces todo juicio se halla contenido en lo dado, estableciéndose con ello una nueva relación entre las formas de captación objetiva. Esta relación se presenta bajo dos aspectos: por un lado, como representación en tanto determina mediante signos verbales la realidad contenida en lo representado (esto es, el juicio representa lo que la palabra significa); y por otro, realizando la finalidad (conexión teleológica) de la captación objetiva de aproximarse, partiendo de lo condicionado, particular y variable, a las relaciones fundamentales (lo no condicionado, general y constante) de la realidad, haciendo explícito lo que en la realidad se halla sólo como *concluable* o *inferible*.

Entonces, el objeto “[...] verifica el juicio o concepto en toda la plenitud de su existencia *intuible* [...], por lo tanto, la relación de representación implica que lo dado y lo discursivamente pensado son intercambiables”.³⁰ Así pues, en la relación de representación desde el realismo volitivo, se resuelve la existencia de los objetos reales al considerar que en toda forma de pensamiento discursivo está representado lo dado en su *intuibilidad* concreta (en su vivencia inmediata).

³⁰ W. Dilthey, *El mundo histórico... op. cit.*, p. 147.

Por su parte, en la representación culminan, al tiempo que se sintetizan, las operaciones y relaciones mentales y es gracias a ésta, por recuerdo y selección, que la captación se libera de la dependencia de los objetos de la experiencia. Por la conexión teleológica de la captación, lo particular se subordina a lo general; la variabilidad de lo intuitivamente dado es elevada a representación universalmente válida en una relación de conceptos³¹ y, por la abstracción y el análisis, lo concreto se reduce a series homogéneas. De suerte que, en este proceso, lo concreto (la variabilidad de lo particular), tanto de lo sensiblemente percibido como de lo vivido, se va haciendo cada vez más accesible al pensamiento.

Si bien las operaciones mentales descritas se dan –según Dilthey– tanto en el conocimiento de la naturaleza como en el del espíritu, en cambio, la diferencia entre las ciencias de uno y otro ámbito se establece precisamente en el modo como se da su objeto y en el método que se sigue para su captación. En las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*), su objeto suele presentarse en forma de imágenes de la experiencia y su método consiste en la construcción de un objeto físico, pues lo que se busca es su conocimiento (racional). Contrariamente, en las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), su objeto se presenta en la vivencia y su método en la producción de un objeto espiritual (vivencial), en tanto busca alcanzar su *comprensión* mediante el conocimiento intuitivo general.

En un sentido más amplio, el mundo físico que circunda al hombre le ofrece imágenes cambiantes las cuales contienen las cualidades sensibles del objeto percibido, pero la variabilidad de las imágenes no sólo se debe a las cualidades propias del objeto, sino a las modalidades como aparecen al sentido externo (por el punto de vista y las condiciones de la captación). De ahí la tarea de pensar los objetos

de tal manera que sea posible entender el cambio y lo constante que se manifiesta en éstos y, para esto, el pensamiento construye conceptos con los que reduce lo manifestado a un orden según leyes que identifica en la multiplicidad de las cosas. De aquí que en las ciencias de la naturaleza, la reducción de la realidad física se resuelve, por un lado, en la comprobación de esas regularidades mediante la inducción y el experimento; por el otro, gracias a la magnitud de lo físico a través de la construcción matemática y mecánica de los conceptos e hipótesis con los que se enuncian los soportes invariables de los fenómenos sensibles. Por consiguiente, la representación de la realidad física es algo que sobre-representamos y sobre-pensamos puesto que, mediante el enlace de conceptos abstractos, ponemos una conexión por debajo o por encima de los fenómenos físicos.

En cambio, en el mundo del espíritu, donde la conexión con los fenómenos físicos es vivida y comprendida, la vivencia de la vida convierte a hombres y objetos en referencias vitales del yo “[...] en portadores de dicha, ensanchadores de mi existencia, potenciadores de mi fuerza, constreñidores del campo de juego de mi existencia [que] ejercen una presión sobre mí, menguan mi fuerza”.³² Por esta referencia vital se establece una correspondencia entre lo que se predica de esos hombres y esos objetos y los estados de ánimo que suscitan en el individuo.

Así pues, la conciencia de la vivencia, su carácter de presencia y lo que en ella está presente para el individuo son ciertamente lo mismo. Por ello, no se buscan razones explicativas hipotéticas pues las causas de esta *mismidad* se experimentan en lo vivo, sin embargo, la captación intelectual de la vivencia requiere hacer explícito lo que en su concreción y variabilidad se haya implícito, esto es, se necesita pasar de la subjetividad de la vivencia a la objetivación de la vida. Ahora bien, la vida y el espíritu

³¹ En la “esfera de lo intuitivo”, los conceptos que se producen en el acto de concebir son universales en cuanto son representativos de algo distributivamente predicable de una pluralidad de cosas. No obstante, esos conceptos son entidades determinadas en la vida mental de un sujeto particular, pues su universalidad no es *entitativa* sino representativa. De ahí que la certeza intuitiva no pueda ser probada de un modo lógicamente convincente, sino que sólo puede ser vivida personalmente; pero esto no significa renunciar a la objetividad, aunque ésta no implica necesariamente validez universal. Cfr. Antonio Millán-Puelles, *Fundamentos de filosofía*, 10ª edición, Madrid, Ediciones Rialp, 1978, pp. 93-105; Julián Marías, *Historia de la filosofía*, 26ª edición, Madrid, Revista de Occidente, 1974 y J. Hessen, *op. cit.*, p.115.

³² W. Dilthey, *El mundo histórico... op. cit.*, p.153.

son inherentes al individuo pero también lo son a las comunidades y a sus obras; estas últimas constituyen el mundo exterior del espíritu, en el que toda manifestación de la vida singular representa algo común porque se produce y realiza en una esfera de comunidad y en este ámbito común, que conduce a lo universal y a lo general, es posible la comprensión porque la vivencia singular se convierte en una experiencia general de la vida.

Esta experiencia general de la vida contiene los juicios de la realidad, las valoraciones, las reglas de conducta, la determinación de fines y de bienes que se forman en un grupo de personas y que son comunes a ellas. Estos contenidos, como creaciones de una existencia común, afectan la vida singular y comunitaria, ejerciendo un cierto poder sobre la persona. A medida que se va adquiriendo conocimiento del significado (en las palabras) y del sentido (en las oraciones), se amplía la comunidad de lenguaje-pensamiento; correlativamente también la esfera de lo común y la posibilidad de comprensión.

De lo anterior se colige que en el proceso que va de lo particular a lo general, y de lo común a lo singular, se delimita el *objeto* y método de las ciencias del espíritu, a saber, la objetivación³³ de la vida que se convierte, como expresión de lo común, en algo comprendido, y en esa *comprensión* se vincula lo exterior –el individuo, las comunidades, sus obras– y lo interior –la vivencia singular– de los términos de esta relación. En el comprender es posible descubrir el significado y contenido de las vivencias de nuestra vida, e interpretar los contenidos vivenciales de los otros, y por esa misma posibilidad, cada persona va enriqueciendo su existencia individual.

Aun cuando la experiencia general de vida contiene los principios (juicios sobre el curso de la vida, de valor, reglas de conducta, fines y bienes) que son creaciones de la vida común (manifestándose como costumbres, tradiciones, opinión pública), en

el círculo de personas que forman una comunidad existen también diversas clases de enunciados (esto es, representaciones significadas por las palabras) que surgen por las diferencias de actitud ante la vida en tanto expresiones de esas diferencias y de las posiciones que toma el *Yo* con respecto a los hombres y a los objetos. De hecho, los hombres y objetos ocupan un lugar en la existencia del *Yo* como soportes de exigencias, de obstáculos, de deseos, de temores, de esperanzas y de metas en virtud de lo cual se convierten en referencias vitales de diversas situaciones que se expresan como juicios de realidad sobre los que descansan las valoraciones que sirven de base para la determinación de los fines.

De esta manera, las diversas formas de actitud se objetivan en los juicios como *hechos*, formando así parte del saber general y propiciando “[...] múltiples proposiciones que se nos presentan como refranes, máximas, reflexiones acerca de las pasiones, los caracteres y los valores de la vida en la sabiduría popular y en la literatura”.³⁴ En otras palabras, las mismas diferencias, una vez que pasan a la esfera de la vida común, se pueden controlar y de esta manera limitar su manifestación singular o individual.

Por lo tanto, cada persona se convierte en un centro por el cual atraviesan diversas conexiones cuyo contenido, valor y fin subsisten en el individuo pero, al mismo tiempo, lo trascienden existiendo de manera autónoma y con desenvolvimiento propio. Estas conexiones eran, para Dilthey, “sujetos de tipo ideal” que se constituían en soportes de vida y de experiencia vital junto a los que crecían asociaciones que formaban unidades organizadas donde se desplegaban reglas que normaban su existencia y su vinculación con el todo. En este sentido, dentro de estos sujetos ideales, surgen valores e igualmente se realizan fines, capaces de propiciar su consecuente desarrollo y mantenimiento. Por su parte, la adopción unitaria de fines hace de estas asociaciones la forma

³³ Las ideas que Dilthey manejaba en torno a la objetivación de la vida, nos conecta con la noción durkheimiana de hechos sociales “[...] modos de actuar, de pensar y de sentir que exhiben la notable propiedad de que existen fuera de las conciencias individuales [...] estos tipos de conducta o de pensamiento no sólo son exteriores al individuo, sino que están dotados de un poder imperativo y coercitivo en virtud del cual se le imponen, quiéralo o no.” Émile Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, trad. Paula Wajzman, Buenos Aires, Editorial Schapire, 1976. pp. 29, 30.

³⁴ W. Dilthey, *El mundo histórico... op. cit.*, p.157

más acabada de organización de una comunidad y, en cuanto tal, representa un bien que le confiere un significado propio en la conexión con lo humano.

De modo que la conexión, o sujeto de tipo ideal, va del hombre individual a la humanidad, pasando por los sistemas culturales y las comunidades, constituyendo así la naturaleza de la sociedad y de la historia; por ello, Dilthey afirmaría que “[...] los sujetos lógicos sobre los que se pronuncian enunciados en la historia son tanto los individuos, las comunidades y las conexiones”.³⁵

Por eso, de acuerdo con el de Biebrich, la comprensión, que parte de la inducción de los fenómenos sensibles, se sustenta en la conexión de la estructura psíquica la cual se expresa y describe en términos de un discurso, pues en la evidencia discursiva se verifican los conceptos que surgen de la realidad

empírica según sus relaciones fundamentales. Así, este discurso muestra lo que se ha explicitado en la comprensión y su veracidad se define a partir de la realidad empírica que, en el caso de la vida psíquica de otro, hay que reconstruir mediante la interpretación de las objetivaciones de la vida (lenguaje, costumbres, formas y estilos de vida, la familia, la sociedad civil, el Estado, el derecho, el arte, la religión, la filosofía). Esto implica que, para analizar al hombre como lugar de conocimientos empíricos remitidos hacia aquello que los hace posibles, no sólo se requiere de un análisis de tipo positivista, cuyo fundamento y modelo es la certeza intuitiva, sino también de un estudio hermenéutico que permita elevar la comprensión de lo singular tanto al conocimiento objetivo como desde donde se puedan plantear posibilidades de validez universal.

Notaciones sobre el ámbito disciplinario de lo humano: Michel Foucault

A su vez, el pensador francés Michel Foucault, al reflexionar sobre el fenómeno del conocimiento y de los problemas contenidos en su interpretación como una relación de trascendencia (entre el sujeto y el objeto) en la esfera de las ciencias humanas, enfrentaría las cuestiones que se relacionan con la determinación del criterio de verdad cuando se planteó al hombre (en su finitud) como el lugar de análisis que permitía el conocimiento en general, lo que derivó en el problema de cómo conciliar o articular las condiciones del conocimiento racional-discursivo con los contenidos empíricos del conocimiento intuitivo-racional que determina las formas de aquél y que, a su vez, se manifiesta en los contenidos de éste.

Así pues, como lo señalara Foucault³⁶, la instauración de un análisis de lo vivido surge cuando el objeto *hombre* aparece en el pensamiento moderno como un duplicado empírico-trascendental. Este duplicado se constituye en el espacio donde se busca descubrir las condiciones del conocimiento a partir de sus contenidos empíricos. De ello resultaron fundamen-

talmente dos tipos de análisis: los que, indagando en la anatomía y fisiología humanas, destacan los atributos naturales del conocimiento humano y de ahí derivan las condiciones que determinan las formas y su manifestación en los contenidos empíricos de tal conocimiento; y aquellos que, centrándose en las condiciones históricas, sociales y económicas que se forman y enlazan al interior de las relaciones humanas, sostienen la idea de un conocimiento *dado* (preestablecido) que ordena las formas del saber empírico. No obstante, estos análisis se han mantenido independientes por lo que en la búsqueda de una historia del conocimiento se ha desarrollado una vía crítica que, entre otros asuntos, ha juzgado la verdad del objeto y del discurso.

En cuanto a la reflexión sobre un discurso verdadero, se han planteado dos alternativas: o bien el fundamento del discurso verdadero es la verdad empírica (esto es, la verdad del objeto es la que ordena y dispone la verdad del discurso), y entonces se tiene un análisis de tipo positivista, o bien el

³⁵ *Idem.*

³⁶ *Cfr.* Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, trad. Elsa Frost, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1997, pp. 313-319.

discurso verdadero es el fundamento de la verdad empírica (es decir, el discurso verdadero esboza de antemano la verdad del objeto).

Por ello, el pensamiento moderno busca un discurso que, si bien mantendría separado lo empírico y lo trascendental, permitiría a su vez analizar al hombre como lugar de conocimientos empíricos pero remitidos a lo que los hace posibles; un discurso tal, que funcione como una analítica de lo vivido.³⁷

Si bien el análisis de lo vivido surge como una disputa entre el positivismo y la escatología, ello no quita que tal propuesta de análisis sea un discurso de naturaleza mixta, pues, como apuntara el de Poitiers “[...] trata de articular la objetividad posible de un conocimiento de la naturaleza sobre la experiencia originaria que se esboza a través del cuerpo; y de articular la historia posible de una cultura sobre el espesor semántico que a la vez se oculta y se muestra en la experiencia vivida”.³⁸

Foucault interpretará al hombre empírico, trascendental, como un modo de ser que recorre, de ida y vuelta, el camino de una parte de sí mismo; que no reflexiona en su existencia en cuanto tal, al acto de pensar por medio del cual recobra la certeza de su existencia. De esta manera, el pensamiento se enraiza en lo no pensado, aunque no lo ilumina; por eso el hombre es el lugar del desconocimiento pero, al mismo tiempo, a partir del discurso virtual que lo atraviesa, le permite recordar lo no-conocido. Así que pensar lo impensado sea ahora la forma moderna de pensar el hombre; en esta idea, el pensamiento ha dejado de ser teoría para convertirse en acción: pues no solamente se dirige a lo impensado, sino que va modificando y transformando el modo de ser de aquello sobre lo que reflexiona. Por eso, la obsesión de alcanzar una moral, una política, un humanismo que instauren al hombre en un saber; por eso también la carencia de una propuesta moral.

En relación con la determinación temporal de la vida, Foucault señalaría que, si bien para el hombre

lo originario es lo que está más cercano, “[...] no anuncia el tiempo de su nacimiento, ni el núcleo más antiguo de su experiencia: lo liga a aquello que no tiene el mismo tiempo que él; y libera en él todo aquello que no le es contemporáneo [...]”.³⁹

Ahora bien, si el hombre no puede alcanzar las cosas, porque le son anteriores, entonces la tarea del pensamiento será la de dudar de todo aquello que pertenece, se forma y aloja en el tiempo, para poder así –en su suspensión– girar en torno a sí mismo y convertir el origen en aquello que el pensamiento tiene aún que pensar (la repetición), siempre de nuevo (el retorno). De suerte que, frente a la propuesta de Dilthey de pensar la objetivación de la vida como espíritu, Foucault propuso el análisis del hombre en su *positividad*, como ser vivo, trabajador y hablante.

Por lo tanto, pensar el origen del hombre es pensar aquello que lo articula con el trabajo, la vida y el lenguaje, que tienen su propio origen y su propia historicidad, en cuyo contacto el hombre los revive y, en esa animación, sabe de éstos de manera limitada y parcial; gracias a este saber los hombres se comunican, se encuentran en la *red ya anudada de la comprensión*.

Para el catedrático del Collège de France, en lo tocante al ámbito disciplinario que se ocupa del hombre en su *positividad*, el dominio de las ciencias del hombre o ciencias humanas –como las denominara indistintamente, aunque subrayando que no eran ciencias de acuerdo con la concepción de la *episteme* moderna sino que sólo recibían tal título por los modelos tomados de esas ciencias– estaba cubierto por tres regiones epistemológicas que se definían por su relación con la biología (el hombre como ser vivo), la economía (el hombre como trabajador) y la filología (el hombre como hablante) de las cuales tomaba sus respectivos modelos constitutivos que, en el saber de las ciencias humanas, funcionaban como categorías.

En cada una de estas ciencias, el hombre tiene una superficie de proyección: en la biología, como

³⁷ Foucault describe la noción de lo vivido como el espacio donde “[...] se dan todos los contenidos empíricos a la experiencia y [...] la forma originaria que los hace posibles en general [...] [que] permite comunicar el espacio del cuerpo con el tiempo de la cultura [...]”. *Ibid.*, p.312.

³⁸ *Idem.*

un ser que tiene funciones y encuentra normas que le permiten ejercer esas funciones; en la economía, como un ser que tiene necesidades y deseos, que insta reglas que limitan sus satisfacciones con las que controla y promueve situaciones de conflicto; y en la filología, como un ser que quiere decir algo en tanto que todo aquello que lo rodea constituye un sistema de signos.

De estos modelos, las categorías que aseguran su enlace en la *empiricidad* son las parejas función/norma, conflicto/regla, significación/sistema, que delimitan las tres regiones epistemológicas de las ciencias de lo humano: la psicología, la sociología y el estudio de las literaturas y de los mitos, respectivamente, las cuales cubren todo el dominio del conocimiento del hombre. Desde el siglo XIX, época que Foucault fijaba como aparición de las ciencias humanas, éstas se han ido perfilando de acuerdo con el modelo adoptado y el término de la pareja *categorial* con el cual se ha analizado al hombre, a su actividad y sus productos. Por eso, el dominio de lo biológico orientó, a principios de ese siglo, sus enfoques y planteamientos en dirección de lo orgánico; el de lo económico subrayó a mediados de aquella centuria lo productivo y, a partir de su segunda mitad, la filología y la lingüística inclinaron el interés por lo simbólico.

Pero, además del modelo, el énfasis en alguno de los polos del binomio *categorial* ha posibilitado la organización de aquello con lo cual el hombre puede constituirse dentro de un saber posible. Cuando, a partir de la función, del conflicto y de la significación, se analiza respectivamente la norma, la regla y el sistema, entonces el campo de las ciencias de lo humano se divide sobre la *dicotomización* de los siguientes valores: funciones normales *versus* funciones anormales; mentalidades desarrolladas *versus* mentalidades primitivas; discursos significantes *versus* discursos insignificantes.

En cambio, cuando el análisis subraya la norma, la regla y el sistema, entonces el campo de las ciencias humanas se empieza a unificar en la medida en

la que cada ámbito de proyección se constituye en un conjunto cuya coherencia y validez surge de sí mismo. Es en esta dirección cuando se plantea el problema de la representación, pues la función, el conflicto y la significación, son la manera en que la vida, la necesidad y el lenguaje son duplicados por la representación en una forma inconsciente; en tanto la norma, la regla y el sistema no se dan a la experiencia cotidiana, aunque la atraviesan y producen conciencias parciales, no pueden ser aclaradas por un saber reflexivo.

No obstante que para Foucault la representación era el campo de las ciencias humanas y en el proyecto de éstas se encontraba la remisión de la conciencia del hombre a sus condiciones reales, entre la representación y la conciencia no había sin embargo una relación directa en virtud de que las *empiricidades* podían darse en forma no presente o de manera transparente en la conciencia.

Contrariamente, para Dilthey había una relación directa entre la representación y la conciencia, pues para él el juicio era la culminación abstractiva en donde se objetivaba la vivencia singular, surgiendo así de esta relación la representación. Si para Foucault las ciencias humanas, en la representación, trataban de pasar de una evidencia inmediata y no controlada a formas menos transparentes, pero más fundamentales, para Dilthey, en cambio, las del espíritu transitaban de una vivencia subjetiva a formas objetivas que conducían a lo común y posibilitaban la comprensión.

Ahora bien, los cuestionamientos contemporáneos sobre el pensar representativo (en cuanto impide replantear los problemas, problematizarlos a una nueva luz, y resolverlos de acuerdo con el cambio de circunstancias) giran en torno a concepciones que, como las de Heidegger,⁴⁰ interpretan el mundo exterior de la vida o de los hechos sociales no como objetos del mundo de la vida misma ni como formas condicionadas por nuestra manera de dirigirnos hacia esos objetos, sino como un entramado de relaciones dentro del cual el individuo es sujeto y objeto a un

³⁹ *Ibid.*, p.322.

⁴⁰ *Vid.* M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, Madrid, Anthropos, 1988.

mismo tiempo, capaz de descubrir y constituir lo otro (al otro) en tanto que, simultáneamente, se descubre y constituye a sí mismo.

En relación con este tema, pero en términos simbólicos, Thompson⁴¹ considera que los sujetos-objetos constituyen e interpretan formas simbólicas

(que previamente han sido constituidas e interpretadas), las cuales organizan al interior la experiencia manipuladora y simbólica de lo que se presenta como susceptible de manipulación y/o estructuración simbólica.

Consideraciones finales

A pesar de que la ruta crítica de los paradigmas fundacionales ha transitado desde la epistemología centrada en los conceptos hasta la epistemología enfocada en los signos, el cuestionamiento del fundamento último ha orientado la reflexión hacia el tema del conocimiento probable y a uno de los problemas que ello implica: la interpretación que se plantea en la hermenéutica y en el pragmatismo contemporáneos.

En relación con la hermenéutica reciente, se han delineado cuando menos dos vías de interpretación, perfiladas por la preocupación que subyace en ellas: por un lado, la epistemológica que reconoce en la comprensión un modo de conocer; por el otro, la ontológica que concibe el comprender como una manera de ser y de comportarse con respecto de los entes y del ser.

Dentro de la primera vertiente hermenéutica, el planteamiento de Dilthey dio como resultado una relación de subordinación de esta disciplina a la psicología (en el sentido de interpretación de signos externos) pues el objeto de comprensión de las ciencias del espíritu era el individuo considerado en sus relaciones sociales, aunque fundamentalmente singular. Sin embargo, para captar la vida psíquica de un 'otro' habría que reconstruirla mediante la interpretación de los signos en que se objetiva; esto es, a través de las formas o configuraciones estables (relaciones recíprocas, símbolos culturales, filosofía, arte, religión) donde se exterioriza la vida.

Aunque en la propuesta del alemán se evidenciaba, como señalara Paul Ricoeur,⁴² un conflicto latente

entre una filosofía de la vida (con su irracionalismo) y una filosofía del sentido (con similares pretensiones que la filosofía hegeliana del espíritu), aquella planteaba la interpretación de significaciones, y no la construcción especulativa del concepto, como posibilidad para superar tal conflicto. Otra de sus aportaciones fue sin duda la necesidad de ampliar el ámbito de la hermenéutica a la comprensión histórica.

En cuanto al cuestionamiento del fundamento último, la propuesta de Foucault evidenciaría una búsqueda por distanciarse de la argumentación racional que enfatizaba el valor de la verdad, mostrando a través de las diferencias entre las distintas épocas que el devenir del pensamiento no responde a una lógica lineal, es decir, a una historia unificada del pensamiento.

A la luz de estas consideraciones, el autor de *La historia de la sexualidad* planteó la noción de un *a priori* histórico, pero, a diferencia del *a priori* kantiano como estructura cognitiva inherente al espíritu, la del francés resultaba una estructura histórica porque no era universal sino que cada momento histórico, cada sociedad, debía generar un tipo de estructura conceptual a partir de la cual los sujetos pensarán y representarán el mundo; por ello, sostenía, las formas del pensamiento se relativizan. Esta fractura del conocimiento se construía, de acuerdo al Foucault estructuralista, a partir de campos del saber que, como subsuelo *categorial*, producían otras formaciones hacia la superficie (aunque hay que señalar que

⁴¹ Vid. John B. Thompson, *Ideología y cultura moderna. Crítica social en la era de la comunicación de masas*, 2a edición, trad. Gilda Fantinati Caviades, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, 1998.

⁴² Cfr. J. Bengoa Ruiz de Azúa, *op cit.*

el Foucault de la *Arqueología del saber* y de *Vigilar y castigar* ya no enfatizaría la categoría en sí, sino su uso como instrumento de poder que es más bien el ámbito de la pragmática).

Por otro lado, resulta interesante la noción nihilista (nietzscheana) que este historiador de las ideas planteara al final de *Las palabras y las cosas* en el sentido de vislumbrar un relativismo interpretativo, pues consideraba que los objetos, las prácticas y las costumbres no tenían valor esencial sino que adquirirían su significación en la multiplicidad de interpretaciones, de donde se infiere el desvanecimiento del sujeto en el proceso mismo de la interpretación.

Finalmente, los problemas que plantearon ambos autores fueron recurrentes: la objetividad (del objeto), la subjetividad (del sujeto), la transubjetividad sujeto-objeto, el *a priori*, lo dado (lo cultural, los sistemas, productos), la efectuación (procesos) y las vivencias (lo vivido).

Lo anterior nos lleva a las siguientes delimitaciones conceptuales, circunscritas a un contexto en ciernes de las ciencias de lo humano: el mundo de los

objetos y de los sujetos humanos es el mundo de lo dado culturalmente, que se ha producido socialmente en comunidad y reproducido o modificado a partir de las *mentalidades* que se han ido configurando a lo largo de la historia existencial de ese mundo y de sus habitantes; entonces, su estudio implicaría una metodología que permitiera vincular la dimensión teórica –que en este momento comprendemos como sistema de significaciones, lo cultural en todo caso– con la práctica (vivencias) mediante técnicas hermenéuticas (interpretación-recepción), semióticas (campos-mapas semánticos; lógica de la preferencia; matriz de las creencias) y sociológicas (estadísticas de las mentalidades y de las creencias). Lo anterior da pauta al otro nivel reflexivo: en torno a qué, cómo y desde qué límites estudiar los objetos/sujetos en el mundo cultural en oposición al mundo natural sin caer en el relativismo interpretativo ni en determinaciones absolutas.

Recibido el 25 de noviembre del 2008

Aceptado el 17 de febrero del 2009

Bibliografía

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, 3ª edición, trad. Alfredo N. Galletti, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Adorno, Theodor Wiesengrund y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, 8ª edición, trad. Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 2006.
- Bengoa Ruiz de Azúa, Javier, *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última*, Barcelona, Herder, 1992 (Biblioteca Herder).
- Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía*, México, Torres Asociados, 1998.
- Bouthoul, Gastón, *Las mentalidades*, Barcelona, Oikos-Tau, 1971 (¿Qué sé?, 21).
- Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*, trad. Juan Manuel García, Barcelona, Caracas, México, Ariel, 1983, tomos IV, V y VI.
- Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978 (Obras de Filosofía, VII.).
- , *Historia de la filosofía*, trad. Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- , *Introducción a las ciencias del espíritu*, trad. Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Durkheim, Émile, *Las reglas del método sociológico*, trad. Paula Wajzman, Buenos Aires, Editorial Schapire, 1976.
- Eco, Humberto, *Tratado de semiótica general*, México, Nueva Imagen, 1978.
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, trad. Elsa Frost, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1997.
- Heidegger, Martin, *Identidad y diferencia*, Madrid, Anthropos, 1988.
- , *Ser, verdad y fundamento*, Caracas, Monteávila Editores, 1968.
- Hessen, Johannes, *Teoría del conocimiento*, México, Espasa-Calpe, 1988 (Colección Austral).
- Husserl, Edmund Gustav Albrecht, *Investigaciones lógicas*, trad. de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid, Editorial Revista de Occidente, 1929, 4 vols.
- Kant, Emmanuel, *Crítica de la razón pura*, 3ª edición, prólogo Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1984.
- , *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. Estudio introductivo*, México, Porrúa, 1973 (“Sepan Cuántos...”, 246).
- Marías, Julián, *Historia de la filosofía*, 26ª edición, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- Millán-Puelles, Antonio, *Fundamentos de filosofía*, 10ª edición, Madrid, Ediciones Rialp, 1978.

Moles, Abraham, Jean Baudrillard, Pierre Boudon, Henri van Lier, Ebermand Wahl y Violette Morin, *Los objetos*, 2ª edición, trad. Silvia Delpy, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1974 (Biblioteca de Ciencias Sociales. Colección Comunicaciones, 13).

Ruiz de Azúa, Javier Bengoa, *De Heidegger a Habermas*, Barcelona, Herder, 1992 (Biblioteca Herder).

Thompson, John B., *Ideología y cultura moderna. Crítica social en la era de la comunicación de masas*, 2a edición, trad. Gilda Fantinati Caviedes, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, 1998.

Wittgenstein, Ludwig Josef Johann, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza, 1987 (1922).