

Resumen

La primera parte de este artículo caracteriza el tema de investigación, o cosa misma; la segunda recaba el “problema de la detranscendentalización” tanto en sus alcances como en sus límites; la tercera profundiza en la descripción fenomenológica, en su base intuitiva, para presentar indicios del darse, tanto de la polifonía como de la eufonía en la experiencia subjetiva de mundo; la cuarta, y última, deriva el debate al contexto de la formación.

Palabras clave:

Detranscendentalización, lenguaje, polifonía, eufonía, experiencia subjetiva, mundo, formación.

Abstract

First part of this paper characterizes the subject of investigation, or thing itself; second part shows the “problem of detranscendentalization”: its reaches and limits; third part deepens in phenomenological description, in its intuitive base, to display how it occurs: polyphony and euphony in the subjective world experience; fourth and last part carries the reflection to the formation context.

Key words:

Detranscendentalization, language, polyphony, euphony, subjective experience, world, formation.

Constitución del sujeto y constitución subjetiva de mundo.

De los límites de la
detrascendentalización*

*Germán Vargas Guillén*¹

En 1996 Guillermo Hoyos Vásquez y yo concluimos la investigación, que luego se dio a la prensa, titulada *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión* (Cf. Hoyos y Vargas, 2002). En ella se describió genéticamente el origen del desarrollo habermasiano de la *teoría de la acción comunicativa* hacia *las ciencias de la discusión*. En ambas se sostienen posiciones intelectuales en que se argumenta la concepción según la cual el *giro lingüístico* es presupuesto para comprender, dar sentido y realizar las estrategias propias de la interacción simbólica, que construyen a la par *mundo de la vida* y *racionalidad civil*. No obstante, y según como se expuso en el estudio referido, la *cosa misma* de las *ciencias de la discusión* es, precisamente, la de realizar un horizonte tendiente a *hacer que las ciencias sociales vuelvan a ser sociales*.

El remoto punto de partida de nuestra investigación fue el hallazgo de los límites y las posibilidades de la teoría o doctrina del lenguaje en la concepción fenomenológica de Edmund Husserl. Si bien éste refiere el asunto, visto desde el *giro lingüístico* queda preso de la “conciencia monológica” e incluso le atribuye al mismo cierta legaliformidad lógica –que da con una expresión de la *nomología*–.

No obstante la limitación referida, parece incontestable el hecho de que *los sujetos del diálogo tienen que ser constituidos, plena, consciente y concretamente, para ejecutar la interacción comunicativa*; es decir, se requiere que el lenguaje sea “experimentado en primera persona” para que las expresiones y el sentido de las mismas mantengan

* Texto recibido en mayo 2 de 2006 y arbitrado en mayo 3 de 2006. El apartado II de este artículo fue leído por el autor para su ingreso como miembro de la Sociedad Colombiana de Filosofía, SCF, en el marco del I Congreso Colombiano de Filosofía. Bogotá, D. C., 19-22 de abril de 2006.

¹ Doctor en Educación. Profesor titular del Departamento de Ciencias Sociales, Facultad de Humanidades, Universidad Pedagógica Nacional. gevargas@uni.pedagogica.edu.co

por referente el *mundo de la vida*. De ahí que pueda ser ejecutada una *fenomenología del lenguaje* y, del mismo modo, una *fenomenología lingüística*. Con la primera se designa el estudio en el cual la *cosa misma* son las estructuras lingüísticas, que son expresión de la experiencia subjetiva de mundo; con la segunda se hace referencia al sujeto que realiza su cotidianidad con la mediación del lenguaje. Se preserva la correlación *lenguaje-sujeto*, en la primera vía; la correlación *sujeto-lenguaje*, en la segunda (Cf. Vargas, 2003).

En cualquiera de los casos, el resultado manifiesto es que si se abandona el sujeto y su constitución trascendental, se decapita el *ser personal* que otorga y recibe el sentido (del mundo, de los otros, de sí mismo).

Al revisitar nuestro estudio, desde luego, no sólo se da como “hecho positivo”, constatable, un relevo conceptual de las *ciencias de la discusión* por la *detrascendentalización* del sujeto, sino que hay necesidad de ampliar la *base fenomenológica* de la comprensión del lenguaje y de la experiencia subjetiva del mismo².

Así, entonces, desde el punto de vista fenomenológico, tiene sentido evaluar los alcances y las limitaciones de la detrascendentalización del sujeto. Tal evaluación pasa por “ir a la cosa misma” a partir de la pregunta: *¿sólo se autocomprende el sujeto en el lenguaje?* Este proceso metodológico acude a la descripción de experiencias mundanovitales³, que aquí he expuesto en el apartado III. A su manera, pues, en ese lugar llevamos a cabo la *tematización* —que de hecho puede ser leído como punto de partida—. Las *variaciones* y la *descripción eidética* se han expuesto en el apartado II. He reservado el último apartado para establecer las consecuencias que tiene el asunto para la *formación* —que considero el *asunto* filosófico de la pedagogía; incluso en su vertiente de *antropología pedagógica*—.

||

El desarrollo de una *personalidad* está determinado por la influencia de otra, por la influencia de pensamientos ajenos, de sentimientos ajenos sugeridos, de órdenes ajenas [...]. Los pensamientos ajenos se infiltran en mi alma, en circunstancias cambiantes pueden tener efecto diferente, un efecto inmenso o insignificante [...]. El mismo pensamiento actúa diferentemente sobre diferentes personas en “las mismas” circunstancias. Se encuentran frente a frente: pensamientos PROPIOS, que “nacen originariamente” en mi espíritu o son alcanzados por mí a partir de premisas (que eventualmente pueden apoyarse en influencias ajenas) y pensamientos ADOPTADOS.

Edmund Husserl (*Hua. IV*; v. a.: 268; v. e.: 316)

² Desde entonces, en el ambiente académico del Campo Intelectual de la Educación y de la Pedagogía, el problema del sujeto se ha venido a valorar como “acontecimiento”. En este contexto parte del asunto que todavía no se ha evaluado es la génesis filosófica del sujeto como cuestión.

³ Como metodológicamente ya lo he intentado en mi escrito *Descripción fenomenológica del dolor* (2005).

El problema. En una de sus múltiples lecturas de Hegel, Habermas sintetiza la manera en que comprende el *giro trascendental* kantiano, a partir de lo cual encuentra la necesidad de llegar a una «superación» (*Aufhebung*), que denomina con el título *detrascendentalización*. Como nuestro asunto es procurar una reflexión, desde la fenomenología, sobre esa presunta necesidad, vamos a recoger sucesivamente tanto su síntesis como su objeción:

En lo esencial el giro trascendental consiste en lo siguiente, es el mismo sujeto de conocimiento el que establece las condiciones bajo las que él puede ser afectado sensiblemente por el “mundo” o las cosas en sí. El mundo de los objetos de la experiencia posible se debe a la espontaneidad constituidora del mundo de un sujeto que no está a merced de los estímulos que en él provoca un entorno contingente, pero tampoco es capaz de crear idealmente un mundo propio para sustraerse completamente a las limitaciones que le impone la realidad. El sujeto de conocimiento crea “con plena espontaneidad un orden propio según ideas que hace concordar con las condiciones empíricas (Kant, I.; *Crítica de la razón pura*, A 548)” (Habermas, 2002: 186).

Dicho en terminología fenomenológica: el mundo es *inmanente* a la conciencia en su darse con sentido para la experiencia subjetiva; no es, pues, que no exista *en verdad* un mundo, sino que su sentido depende de las *daciones* o *donaciones* en las cuales los sujetos lo *configuran*, lo hacen pasar de su mera condición de mundo (árboles, piedras, ríos, etc.; o, “mundo uno”) a *morada* del ser humano o *mundo de la vida*.

El sujeto opera en el mundo como un elemento más del plexo de relaciones que es el mundo. [...] Un sujeto que ya de antemano *está en los otros* no tiene ninguna carencia que requiera ser compensada. Las percepciones y los juicios se articulan gracias a una red de conceptos lingüísticamente organizados; y las acciones tienen lugar dentro de los cauces de prácticas ya acreditadas por la costumbre. Un sujeto tal no puede estar consigo mismo sin estar con los demás, y es precisamente en el trato con los otros sujetos donde toma conciencia de su propio ser (Habermas, 2002: 189).

No resulta, pues, según la posición reseñada, ni creíble ni necesario, que se piense un sujeto que se pueda concebir como el núcleo basilar que sostenga el *sentido del mundo*, o del cual pueda decirse que es *estructura protofontanar* del mismo; pues tanto la génesis como los “medios” en que llega a comprenderse el sujeto son –según la tríada hegeliana comentada por Habermas– “el lenguaje, el trabajo y la interacción” (2002: 190).

Según esta versión, queda como resultado que es necesario orientarse a la superación del *giro trascendental* y, en consecuencia, consolidar la *detrascendentalización* de la razón y del sujeto.

Esta tal *detrascendentalización* se opera, entonces, como racionalidad comunicativa, en procesos dialógicos; éstos viven tanto del disenso como de la deliberación que busca comprenderlo y, en lo posible, reducirlo e idealmente superarlo.

La tesis. Visto el problema, este planteamiento quiere, ante todo, hacer visible cómo es imposible llevar a cabo la llamada *de-trascendentalización* de la razón y, en consecuencia, del sujeto.

Nuestro problema queda circunscrito al planteamiento filosófico del asunto. Partimos de la propuesta de Edmund Husserl (1984) en *Ideen II* y la ponemos en relación con el planteamiento de Mijail Bajtín (2003). Intentamos, por tanto, relacionar la fenomenología genética de la constitución con la socioestética.

Lo que busca la presente indagación es fundamentar la inmanencia de la conciencia como presupuesto de cualquier proceso de interacción dialógica; entre otras cosas, porque el sujeto no se autocomprende plenamente en sus propios procesos expresivos, incluidos entre éstos el discurso; por eso se hace necesario que se vuelva a abrir la comprensión desde su propia “interioridad”.

Uso la voz “interioridad” en el sentido de “inmanencia” (de la conciencia), como lo explicita Husserl sobre san Agustín (Cf. Husserl, 1966: 3). La cosa, pues, es que el sujeto no se autocomprende en un mero acto proposicional; como tampoco en el discurso, ni en el diálogo. Todos estos “momentos” *abren mundo*; en ellos también hay autoengaño, justificación, ideología, fe y otros ámbitos que “encubren” y en otros casos “recubren” la subjetividad; de modo que ella no se dice y no se muestra de manera transparente, ni prístina.

Así, pues, puede afirmarse que *somos lenguaje*, pero no nos agotamos en él. Hay un *plus* e incluso un *μετα* del lenguaje en que somos pasivamente constituidos; aunque este “fondo” o “transfondo” constituido sólo se halle en el lenguaje o a través del lenguaje, hay una “fuente” que no se agota en él.

Además, el sujeto mismo puede ser constituido *con* el lenguaje, pero lo que él mismo tiene –porta y comporta– es un *plus* que puede ser aquello a lo cual se refiere el lenguaje o aquello que queda insinuado por él mismo; es decir, puede tratarse de un “referente” o de un “horizonte”.

La constitución del sujeto en el lenguaje. Aunque se puede estudiar este asunto desde la *dimensión extralingüística del sentido*, concierne ahora en el análisis llevar a cabo una *tematización* de los procesos a través de los cuales se constituye el sujeto mediante el lenguaje. En el lenguaje soy los sueños, “los ríos secretos e inmemoriales/ que convergen en mí” (Borges, 1994: 314), soy la voz de mi madre que sigue hablándome desde la distancia de mi infancia o las formas de vida que aprendí anónimamente de mi padre; están en mí todas las voces que me han impactado de los libros que han marcado mi manera de pensar; soy todos los recuerdos que van haciendo de mí lo que he llegado a ser. Soy la cantidad de revelaciones que me han hecho sobre mí mismo la voz de mis amigos, e incluso de mis malquerientes.

Además de la *síntesis pasiva* que va constituyéndome, soy la *síntesis activa* que me da “palabra y voz” e incluso “entonación” para comprenderme en lo que queda como *mi* perspectiva.

Visto desde el lenguaje, esencialmente soy *polifonía*. Esa “pluralidad de las voces” en cuanto no me dedico a comprenderlas en su génesis y, en consecuencia, en cuanto no las someto a una valoración crítica: actúan como una “fuerza” o como una “determinación”, en cierto modo ciega o “inconsciente”.

Lo paradójico es que toda mi propia experiencia de vida me viene categorialmente significada por las posiciones y las expresiones que me han sido dadas (voces de los padres, de los maestros, de los libros o los autores, de la radio, etc.), pero son las mías propias; unas veces las he evaluado críticamente para establecer su alcance; en cuanto a otras, son un “transfondo” que doy por válido, de manera ordinaria, sin que llegue a precisar su alcance, aunque operen de modo tan relevante como las evaluadas.

Quizá podría decir que mi *auténtica voz* es la que emerge de lo que he evaluado críticamente. Ésta a su vez se hace *voz del álter*: son referencias, como ecos, que otros hacen de mis ideas; otros que son mis hijos, mis amigos, mis alumnos, mis lectores; aquellos, en fin, sobre quienes tengo una influencia real, aunque no me lo proponga.

Y en ese paradójico despliegue del habla va apareciendo la voz de la ciudad, de la nación, de la cultura, de la época. Con voces tan nuestras y tan ajenas se puede llegar a suscribir el aforismo de Georg Christoph Lichtenberg: “No se debería decir ‘yo pienso’: uno *piensa* como el cielo relampaguea” (L-713).

Entonces, uno se constituye de manera pasiva en el mundo del lenguaje que habla su entorno y va traspasando fronteras del lenguaje, hasta que llega a fungir en mayor o menor medida como *lugar* o como *agente* del habla. Cuando uno funge como *voz* en medio de un contexto: son los otros, a su vez, quienes le otorgan a uno ese “poder”. Sus oídos y sus ojos, sus rostros, con sus respectivos cuerpos, al dispensarnos su atención, pasivamente nos constituyen como un *lugar del habla*.

Con mayor o menor grado de comprensión aceptamos que “nuestras palabras” tomen como destino la influencia sobre los otros; pero la nuestra es una voz más en medio del contexto que experimentan los otros.

Al cabo, nuestra voz es parte de la *polifonía* de los otros.

Polifonía. El título *polifonía* implica y refiere necesariamente la voz del *álter*, sólo que ésta no es necesariamente oída en la interacción frontal inmediata con él, incluso ni siquiera necesariamente proferida por él en todos y cada uno de sus matices. En muchos casos, se trata, por tanto, de la misma voz del sujeto, en su despliegue inmanente a sí mismo. La voz del *álter* dada o conocida de modo frontal, en uno de sus fragmentos, es “completada” en su trayectoria ideal por el sujeto en su reflexión, en su mismidad.

También *polifonía* designa una misma voz: recibida por todos y cada uno de los escuchas según su propio horizonte de experiencia. Una misma voz –en la mesa familiar, en el aula o que sale impresa– es recibida y asumida por todos y cada uno de los interlocutores desde *su* perspectiva, y como una voz en medio

de otras tantas para las cuales se han tenido oídos; una voz se hace significativa en medio de muchas otras que contribuyen a la constitución del sentido, del mundo; de la subjetividad, del entorno comunitario.

Para la elección personal todas y cada una de las voces son tan sólo insinuaciones. Al cabo, quien va a decidir con mayor o menor grado de comprensión (crítica) hace suya(s) una(s) voz (voces) que explica(n) o justifica(n) o sustenta(n) la determinación propia.

Aunque haya interlocutor, *álter*, la deliberación íntima es un “diálogo”. Éste ocurre *in absentia* del *álter*, aunque él esté *zu handen*. Por ello este diálogo íntimo puede ser calificado tanto de “monólogo” como de “soliloquio”. Ahí, en una *soledad absoluta* del alma –incluso en presencia del *álter*–, el sujeto mantiene como referente no sólo las voces de los otros, sino también el horizonte comunitario, intersubjetivo.

El diálogo, simultáneamente, en la vida solitaria del alma, es *polifónico* tanto por lo que hace a la proveniencia de las voces como por lo tocante a las consecuencias de toda decisión que tome el sujeto con respecto al horizonte vital-comunitario, que es el terreno o mundo de su experiencia, en su darse concreto.

El *diálogo* en la posición que se ejecuta en la interacción verbal de dos o más interlocutores es sólo el fragmento de una *síncresis* (Cf. Bajtin, 2003: 162) o de una confrontación que se prolonga, prácticamente, de una manera indefinida en la vida solitaria del alma.

En principio, por tanto, tiene privilegio o preeminencia la *síncresis* que acontece en la deliberación íntima que lleva a cabo el sujeto, sobre la parcial, fragmentaria y esporádica, que está puesta en ejecución en los procesos en los cuales intervienen dos o más sujetos, frontalmente.

La *síncresis íntima* no sólo confronta las diversas versiones, sino que procura evaluarlas en su función de un “bien comunitario”, de una acción buena (propia o del otro), de un acierto personal (que tiene efectos sobre la vida compartida). Así, pues, uno de los *lugares* donde se halla más plenamente presente el otro es ahí, en la deliberación solitaria. No ocurre, por tanto, que el otro quede despojado de su mismidad, no es que me represente al otro –en lugar de preguntarle–, sino que el otro es tomado en su plena autonomía –en su autonomía de “personaje”⁴ (Cf. Bajtin, 2003: 23, 25, 38-39)– para considerar la trayectoria ideal tanto de su pensamiento como de su comportamiento.

Obviamente, validar el pensar sobre el otro con la perspectiva del otro supone recurrir a lo que he llamado el *fragmento de interacción frontal*, la *síncresis compartida*. En esa “validación” puede confirmarse lo que los planteamientos del otro han dado para pensar; también se puede corregir –por el otro directamente o por nosotros, nuestra interpretación o nuestra representación del otro–, ampliar, variar, generar.

⁴ “[...] él es el mismo, no meramente como tipo corporal, sino también como tipo espiritual; tiene sus peculiaridades empíricas y en cuanto tipo espiritual es una unidad comprensible.

[...] Aprendo, empero, a ver en el interior del otro, llego a conocer a la persona misma íntimamente: el sujeto de la motivación, que emerge precisamente cuando me represento al otro yo como motivado así” (Hua. IV; v. a. 273; v. e. 321).

Esa “puesta en marcha del móvil que persistentemente se traba”, a través del diálogo, en la confrontación *–frontal–* es una instancia, pues, de la validación; pero para que ello ocurra se precisa preverlo, anticiparlo, diseñarlo.

Los interlocutores también están atravesados por una *ética del diálogo* (no sólo por una *ética de la comunicación* con sus pretensiones de verdad, sinceridad, rectitud y corrección). Ésta antepone como presupuesto la falta de transparencia o de autocomprensión de parte del sujeto para consigo mismo. Como lo experimenta uno, en muchas ocasiones, en calidad de interlocutor: lo que para uno es de suyo válido, bueno, justo y verdadero, es algo en que –en ocasiones– los interlocutores ven algo turbio, con un interés que uno no ha pensado, vinculado a facetas de nuestra biografía que no estaban en el orden de nuestras consideraciones judicativas; y eso que no tenía dolo, ni asomo de tal, en nuestra posición nos aparece, por el develamiento del *áster*, como tema o posición que quizá debería ser revisada, en unos casos, o, en otros, como una pretensión de verdad que bien podría sustentarse, ser cumplida, llegar a convalidación incluso a pesar de “su origen” (nuestra biografía anclada a una tradición, una clase, una región, etc.).

Si los interlocutores esperan nuestra “corrección” porque somos de *x* o *y* tipo (más viejos, conservadores, clase media, de extracción campesina, profesores, etc.) y si, en efecto, correspondemos a uno o varios tipos⁵ de los que parece que nutren nuestra argumentación: en sí esto no es fuente ni de validez, ni de invalidez de las aserciones. A veces en los *tipos* no sólo se hallan las *motivaciones* para pensar como pensamos; también allí pueden hallarse experiencias, perspectivas o sentidos de mundo que pudieran llegar a ser universalizables.

Se trata, por tanto, de evitar lo que quede asociado a la argumentación *ad hóminem*. Como quedó descrita, es una de las maneras de combatir a otro por su origen de clase, extracción social, profesión, edad, etcétera.

Lo que cuenta en sí en el diálogo –solitario del alma o frontal en la interacción personal– es tanto lo que se dice como sus consecuencias. De ahí que se tenga que velar permanentemente por la evaluación de los argumentos. Así, pues, si en la *polifonía*, en cuanto inmanente a la conciencia, viene a nosotros la voz de la madre o del padre o del predicador o del autor, éstas tienen por sí sentido, pero todavía no han alcanzado *validez* los argumentos. Ésta sólo sobrevendrá de la *evaluación*.

*Fenomenología de lo sobreentendido*⁶. Toda esta manera de pensar, cercana al punto de vista de Mijail Bajtín, ¿qué tiene que ver con la fenomenología de E. Husserl? ¿Cómo puede establecerse un vínculo entre *polifonía* e *inmanencia de la conciencia*? ¿Hay, en efecto, algún paraje de la *polifonía* que se emparente con la *prepredicación*?

El punto basilar es que, considerado en forma fenomenológica, el sentido de mundo y de nuestro yo en el mismo se nos da pasivamente. Cuando ponemos en cuestión cualquier noción: ya la poseemos, nos ha sido previamente dada; sin em-

⁵ “A lo típico-general pertenece también que los hombres en general estén determinados experimentalmente en su comportamiento por el comportamiento anterior” (*Hua*. IV; v. a. 272; v. e. 320).

⁶ Doy unos pocos pasos adelante con respecto a nuestra investigación: Cf. Vargas, G. y Cárdenas, L. (2005), pp. 117-120.

bargo, el modo de poner en cuestión eso dado, tanto de manera pasiva como pre-predicativa, se lleva a cabo a través del despliegue de la experiencia apofántica.

Así, entonces, queda como resultado que lo prepredicativamente dado se convierte en una base para llevar a cabo la elucidación; pero, a su turno, sin una base prepredicativa –que contiene tanto la “voz de los otros” como la “experiencia subjetiva de mundo”– se carecería de contenidos para poder tomar posiciones sobre el entorno (mundo, *Umwelt*) y sobre nosotros mismos dentro de él (sujeto[s]).

La fenomenología de lo sobreentendido acude, entonces, a lo que pasivamente se da como “lo común”. La comprensión intersubjetiva está dada por la común experiencia⁷ (aceptación, rechazo, transformación) de una voz (popular, cultural; personal, familiar; ciudadana, nacional; epocal, histórica) que se haya escuchado y sea compartida por los miembros de un mismo entorno (horizonte: popular, cultural; personal, familiar; etc.).

Lo sobreentendido deja de serlo cuando la voz no designa *lo mismo* o cuando no tenemos una voz –en este caso, en el sentido de un *término*– que haga las veces de expresión comunitaria o compartida. Sea el caso: la voz “linchar” (que la RAE define como “ejecutar sin proceso y tumultuariamente a un sospechoso o a un reo”). Con ella un demócrata sólo puede entender la renuncia al Estado Social de Derecho; pero un político puede tener éxito al ofrecerla como un horizonte público porque es la petición de un *castigo*, por ejemplo, a los corruptos.

Una fenomenología de lo sobreentendido explicita lo que va de la “comprensión popular” (*linchar*) a la “comprensión política” (juicio según los criterios, los procedimientos y el régimen de penas en el Estado Social de Derecho).

Obviamente, la fenomenología de lo efectivamente dicho –no de lo que se quiso decir– lleva a comprender lo que se está pidiendo con la voz “linchar”: la ejecución de la justicia por manos propias.

Entonces, tal fenomenología lleva a corregir el rumbo de la “notificación” equivocada o errada; pero para ello hay que abandonar lo sobreentendido; y es preciso hacer ver “qué es lo entendido en lo sobreentendido”. Se trata, por tanto, de hacer *epojé* sobre lo sobreentendido. Lo sobreentendido es, sin más, lo dado en *síntesis pasiva*. Sin un retroceso a su origen, sin un ejercicio genético, que ponga en cuestión la obviedad de lo sobreentendido, lo donado y adquirido pasivamente mantiene presunciones dogmáticas de verdad –con independencia de lo correcto o lo equivocado que sea lo donado en pasividad–.

Ahora bien, es posible tal retroceso al origen protofontanal de la presunción de verdad que se ofrece, no sólo en cada título, sino también en cada proposición donde tiene sentido cada título. Sin embargo, es preciso ampliar el campo de consideraciones hasta abarcar nuestros propios sentidos de lo bello y de lo bueno, que obran, pasivamente, aunque no poseamos proposiciones ni justas ni adecuadas sobre ellos.

⁷ Aquí pueden quedar incluidos tanto el *sensus comunis* (Cf. Gadamer, 2003: 48 y ss.) como el *gusto* (66 y ss.), que son objeto de la *formación* (38 y ss.) y la *conformación* (43), que dan origen al *tacto* (45 y ss.).

Hay, entonces, otro modo de estudiar la estética –la socioestética, en el sentido dado por Bajtin a ella– y la constitución de sentido que opera en el ámbito *alógico* de la experiencia de mundo, ámbito en el cual opera la comprensión sin tener que acudir a transacciones formales de sentido mediante proposiciones. ¿Cómo ocurre esto? Es *cosa misma* para esta indagación.

Aunque no se han mencionado, también se requiere hacer referencia a los fenómenos de la *empatía* –que tiene tantos tipos– como a los de la *eufonía* –parte fundamental de la *polifonía*: ¿qué “me suena” y por qué? Son dos problemas latentes que también tienen que abordarse aquí–.



Eufonía y polifonía. Todavía me visita la voz de mi madre. Me lee con su voz fresca y clara, como si estuviera pintando el paisaje, como si de su tonalidad fueran apareciendo los personajes de los apotegmas y relatos del infante don Juan Manuel. Luego, tras limpias horas de lectura, podíamos, mi hermano Diego y yo, contemplar las páginas, las imágenes, que ilustraban los textos. No eran bellas imágenes, pues habían sido ambientadas y prefiguradas por el gusto con que ella nos los había leído; eran, en todos los casos, inferiores a las imágenes salidas de su entonación.

Por su voz pasó uno a uno los versos de Darío; aquél que contiene el quiasmo:

Juventud, divino tesoro,
ya te vas para no volver!
Cuando quiero llorar, no lloro...
y a veces lloro sin querer...

¡Cómo le impresionó siempre ese *dictum*!

Nos leía con vocación y con aprecio; nos entonaba lo que tenía ante sus ciernes. No eran lecturas elegidas para niños. Eran sus lecturas, las de ella. Era como si mostrara una parte del alma, de su alma.

Su entonación era precisa, exacta su dicción.

Creo que de ella aprendí el gusto por el saber. Así, también, creo le he leído a mis hijas: con el gusto que pasa y roza amorosamente el alma.

Ahora que lo pienso, creo que aprendí de Blanca el regusto delicado y femenino por la poesía y por la literatura. No es una valoración o visión para todo el saber; no. Es tan sólo para la delicadeza de la expresión, de la modulación de las finas palabras amorosas donde yace el sentido.

Otros saberes me fueron dados como parte del modo de ser masculino: cantar (boleros, tangos y algunos bambucos), obrar y realizar. No es que mi madre no obrara o no decidiera, es que era mi padre quien hacía casas, edificios, bodegas, etc. Al fin y al cabo, mi padre a todos sus lugares de trabajo preciso y concreto los llamaba “obras”.

Para mi padre la poesía era algo más liviano, no tenía que llevar ese nombre ni había que leerla. Venía por otras fuentes: frases poderosas, llenas de vida, que colmaban sus horas de descanso; rostros y cuerpos hermosos y saludables. Lo contrario era sólo un defecto o un final, pero no la vida, la vida en su esplendor.

La poesía, para mi padre, era el río, era la piedra, el árbol y el clavado en el río. A la orilla de éste, mi padre y mi madre hacían esos caldos fundamentales que mezclaban todos los sabores y olores gratos, para renovar la vida. Ambos cantaban. Mi padre, más propenso al baile; mi madre, al canto, a la conversación, al fascinante mundo de las palabras.

Me viene, casi con seguridad, esta, a veces, desmedida locuacidad del lado de los Guillén. En ocasiones mis estudiantes, como si se tratara de un equívoco, me llaman “Profesor Guillén”. Pocas veces siento que aciertan tanto: valoran eso que creo que es ser un profesor, ante todo un narrador que lleva al pensamiento por medio de las palabras (de preferencia, aunque no se logre, de palabras bellas).

Vuelvo al punto: los Guillén pueden ser definidos y recordados como conversadores impecables y prolíficos. De los varones tal vez el mejor fue Jaime; de las mujeres, quizá, mi madre. De ambos, sin duda ésta: en su relato no sólo había pulcritud, también había contenido y, hasta cierto punto, erudición.

Cuando pienso en la infancia todo se llena de sonidos, de sonidos bellos. Como ya he dicho: la voz encantadora de mi madre conversando, leyendo y también a veces discutiendo. La voz firme de mi padre: voz ronca que cantaba al trabajar; que se mostraba recia al ordenar, al mandar. También tengo conmigo los sonidos de la quebrada en La Trinidad; de los pájaros matutinos, de las luciérnagas con su colorido fantástico y enigmático en las noches. Son todos esos sonidos los que quedan aludidos, pero que no se alcanzan a oír, en la obra de Aurelio Arturo (Cf. Arturo, 2003: 17-68).

También lo capto ahora que lo pienso: la poesía cautivante que salió de boca de mi madre vuelvo a oírla de la boca de la mujer amada –voz que atraviesa fulminantemente la vida–.

No es que no me sorprenda el canto femenino; no. También ha llegado a tocarme el alma, pero la poesía tiene otro efecto. Tal vez a través de esas voces he vuelto a sentir la fascinación que renueva en mí el sentido de la vida (“Por eso (y por más cosas)/ recuerdo muchas veces a mi madre” –Ángel González–).

Creo que con lo descrito, como investigador fenomenólogo, puedo dar ahora unos pasos para comprender la relación entre *eufonía* y *polifonía*. En la primera aparece(n) toda(s) la(s) voz (voces) que ha(n) marcado un punto de partida para configurar *mi* mundo. Desde ahí puedo abrirme a todo contrapunto, a toda *sincresis*. ¿Qué es entonces la álteridad, la voz del otro? ¿Quién, en propia voz soy yo y quién mi madre, mi padre? ¿Cómo discernir esas voces de las de mis amigos, de las de mis maestros? al cabo, todas esas voces, ¿son acaso la mía propia y al tiempo todas mis voces-maestras?

IV

Lo interior y la subjetividad pierden la primacía frente a lo exterior y la objetividad. El ser en sí mismo está “ya siempre” mediado por el ser de los otros. La autoconciencia se forma en las relaciones de mutuo reconocimiento entre sujetos, por lo que cada uno se reconoce a sí mismo en el otro. Los procesos de formación en los que tienen su origen los sujetos, no tienen en sí mismos sujeto. Los medios a través de los cuales se consuma la historia de la detranscendentalización del sujeto de conocimiento, no pueden atribuirse a ningún sujeto y menos todavía a las manifestaciones de un sujeto en gran formato.

Habermas (2002: 213)

Aquí se halla el lugar de la pedagogía en el debate a que se ha venido haciendo referencia, siempre que ella sea entendida como *formación*.

El núcleo fundante de la formación radica en llevar a cabo una *ética del reconocimiento*. ¿Cómo, entonces, se forman sujetos y colectivos en ella y desde ella? En cierto modo es aceptable la metáfora según la cual los sujetos “entramos a un partido que ya está jugándose”. Debemos no sólo llegar a reconocer a los otros, también debemos reconocer el campo, la bola, las reglas de juego. Todos éstos, por cierto, se nos ofrecen mediante *lenguaje, trabajo e interacción*; este despliegue, que puede verse como sucesión y simultaneidad de momentos, puede designarse como *constitución del sujeto*.

Ahora bien, también debemos, *todos y cada uno* de los sujetos, llegar a un momento sucesivo de autorreconocimiento. Este momento, por igual, puede llamarse el *momento fenomenológico o trascendental* de la *constitución subjetiva de mundo*.

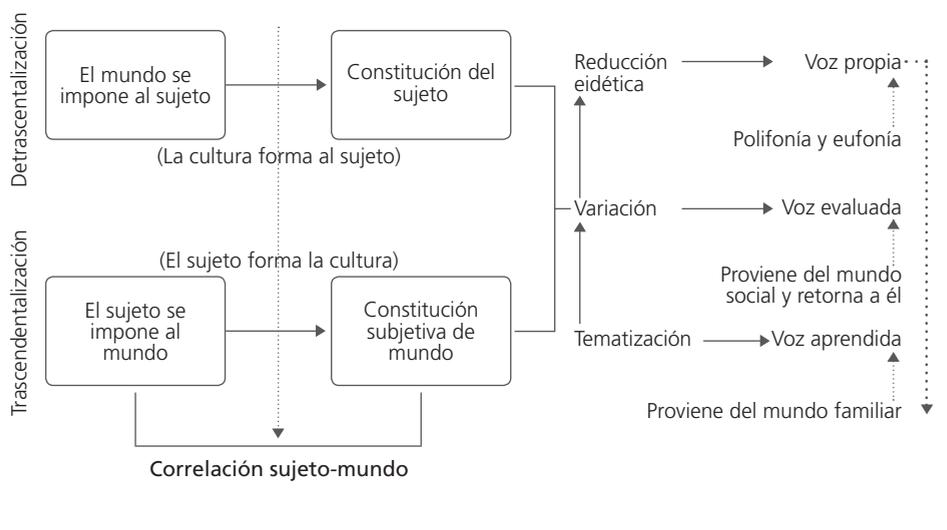
Así, para el sujeto, el mundo y los otros llegan a sentido (*Sinn*) porque unos y otro se le donan a uno como sujeto, porque están ahí; pero puede operarse el sentido en ese mundo porque a lo encontrado, igualmente, se le confiere valor o validez (*Geltung*) desde su posición de uno como sujeto, en primera persona.

Se reitera, así, el descubrimiento fenomenológico de la *correlación sujeto-mundo*. En su mutua interdependencia la *subjetividad* se forma; y, la *facticidad* se promueve a sentido. Que sólo hay *sujeto* porque hay mundo y que sólo hay mundo porque hay sujeto es, en síntesis, el anclaje mismo de la *correlación*.

¿Cómo opera el “aprender la voz” que se ofrece o se dona en el mundo de la vida? ¿Cómo llega a convertirse esa polifonía en el sentido del mundo social? Y, ¿cómo, al cabo, esa pluralidad de perspectivas llega a transformarse en la “voz propia” de un sujeto que habla en primera persona? Este proceso, por lo demás dialéctico, es el que pasa por los momentos de *tematización, variación y reducción eidética* mediante procesos de apropiación del sentido que viene del mundo al sujeto, que el sujeto evalúa en su confrontación con las expresiones de otros y con el darse de la experiencia cotidiana hasta llegar a ser sentido –“voz propia”– que significa de nuevo el mundo de la vida.

El esquema que aparece a continuación (figura 1) procura resumir las interacciones. El ciclo de la derecha muestra cómo el sujeto interviene, de nuevo, creando polifonía; de ahí que se presente el enlace entre “voz propia” con “voz aprendida”, con ello se obtiene una representación dinámica, que conserva los elementos estáticos, del modo en que opera la constitución y la interacción. Se refiere, por tanto, la complementariedad y la mutua dependencia de los momentos *destrascendentalización* y *trascendencia*. Baste, pues, el siguiente esquema para dar paso, de manera precisa, a la implicación pedagógica de la mentada *correlación* entre estos momentos.

CUADRO 1
De la complementariedad: trascendentalización - destrascendentalización.



En la formación se resuelve la contradicción aparente entre *trascendentalización* y *destrascendentalización*; y, no sólo ésta, sino que se evidencia su complementariedad mutua. Se evidencia, por tanto, que el sujeto es *formado* por el mundo; pero que, igualmente, el mundo es *formado* por el sujeto. El mundo donado, en pura pasividad, tiene que ser sometido a evaluaciones por el sujeto, hasta llegar a construir en síntesis activa la “voz propia”. No obstante, en ésta pervive no sólo la *eufonía* –aquella en la cual “a uno le suenan” las voces antecedentes, dadas–, sino también la *polifonía* –en la cual uno como sujeto, en cierto modo, es “el lugar de encuentro de la pluralidad de las voces”–.

La *formación* requiere el reconocimiento del carácter anónimo, constitutivo de sujeto, de la cultura, en el cual el mundo se da pasivamente; igualmente, se precisa dar un puesto de privilegio al reconocimiento del sujeto que hace suyo el sentido, la pluralidad de perspectivas hasta potenciarse como *sí mismo*.

Al cabo, el problema de la *formación* estriba en *ser uno mismo* (Hölderlin lo indicaba diciendo: *ser uno mismo, en eso consiste la tarea*), y esto implica tener como punto de partida el “ingreso” en el mentado partido que está jugándose; pero hacer valer el punto de vista propio, “jugar” en primera persona, potenciar la expresión del sí mismo es el asunto que requiere una constitución trascendental: el sujeto se vuelve hacia sí mismo, reconoce su mismidad, sus posibilidades de “realizar jugadas”, de “hacerse valer”. Entonces, ahí, en el ámbito de la reflexión, con total independencia, solitario, se autodefine, se autodetermina.

La *formación* vive de los ideales modernos de autonomía, libertad y subjetividad –que también pueden emparentarse con el lema de la Revolución Francesa–. Estos ideales pueden llegar a ser máximamente reformados e incluso trocados en interdependencia, saber distribuido y sociedad del conocimiento; no obstante, el momento de constitución del sí mismo (*self*) es “cosa misma” en todo el desarrollo no sólo del sujeto, sino también de la cultura.

Se trata de que el sujeto se exprese y, simultáneamente, de que se haga responsable de sí. La detranscendentalización –el lenguaje, el trabajo y la interacción– pueden verse, entonces, como presupuestos de la constitución del sujeto; queda, sin embargo, como *télos* irrenunciable el llegar a *dar cuenta de sí* y el *expresarse*, el “introyectar el mundo” hasta hacerlo propio y el “actuar dando el sello distintivo de nuestra personalidad”.

Indagar desde la perspectiva de la *formación* muestra cómo no se trata sólo de un asunto psicológico o sociológico, sino de la comprensión de las estructuras fundantes de la interacción mundano-vital; tal tránsito considera tanto la *formación* de las *personas singulares* como fundamento de las *personalidades de orden superior* –familia, comunidad, barrio, ciudad, nación, Estado, comunidad de naciones–. Estas últimas no son, claro está, extensiones o ampliaciones de las primeras; sin embargo, su correlación estructural da cuenta del hecho de que las segundas requieren de las primeras como de sus “vigilantes e intérpretes”.

La formación, entonces, es un lugar de despliegue del encuentro de *personas singulares* y *personalidades de orden superior* que de manera recíproca se afectan y co-determinan en la correlación efectual en que mutuamente se afectan y llegan a plenitud, en la dinámica de un sistema que permanece abierto y en un proceso cambiante de sentido teleológico.

Bibliografía

- Arturo, A. (2003). *Obra poética completa*. Madrid: Alca XX, Colección Archivos.
- Borges, J. (1994). Otro poema de los dones. En *Obras completas* (20ª ed.). Tomo II. São Paulo: Emecé.
- Bajtín, M. (2003). *Problemas de la poética de Dostoievski*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, Breviarios.
- Gadamer, H. (2003). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.

- Habermas, J. (2002). *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta.
- Hoyos, G., Vargas, G. (2002). *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación en ciencias sociales* (2ª ed. 1ª ed. 1997). Bogotá: Icfes-Ascun.
- Husserl, E. (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México. (Trad. Antonio Zirión Quijano). (Citado: *Hua*. IV, v. e.).
- _____, (1966). *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. In *Husserliana*, Band X, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- _____, (1984). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. In *Husserliana*, Band IV, Kluwer Academic Publisher. (Citado: *Hua*. IV, v. a.).
- Iribarne, J. et al. (2005). *Fenomenología y literatura*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, Colección Filosofía y Enseñanza de la Filosofía.
- Lichtenberg, G. (1995). *Aforismos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, Breviarios.
- Vargas, G, Cárdenas, L. (2005). *Retórica, poética y formación. De las pasiones al entimema*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, Universidad de Antioquia, Colección Filosofía y enseñanza de la filosofía.
- _____, (2005). Descripción fenomenológica del dolor. En J. Iribarne et al. *Fenomenología y literatura*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, Colección Filosofía y enseñanza de la filosofía.
- _____, (2003). *Fenomenología del ser y del lenguaje*. Bogotá: Alejandría Libros.