

La neonarrativa: descentramiento del sujeto —De la fenomenología y la inclusión—

**Neo-Narrative: The De-Centering of the Subject
—On Phenomenology and Inclusion—**

GERMÁN VARGAS GUILLÉN
Universidad Pedagógica Nacional
Colombia

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen II.
Actas del III Coloquio Latinoamericano de Fenomenología / I Coloquio Iberoamericano de Fenomenología y Hermenéutica.
Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 121-135.
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá, Sociedad de San Pablo - Colombia, 2005.

La ponencia parte de la tesis de que la narrativa, en la perspectiva de Paul Ricoeur, mantiene la noción de «intropatía» desarrollada por Husserl en la quinta de las *Meditaciones cartesianas*; este planteamiento configura la noción de «sí mismo», pero impide dar el paso hacia «la inclusión del otro» —que exigirá la misma fenomenología de Husserl—. El problema, pues, es cómo preservar —a la vez— el «sí mismo» y cómo propiciar la «inclusión del otro». La polifonía que impone el «giro lingüístico» supera la metafísica de la conciencia, pero ignora la paradoja de que *nos comunicamos y no nos comunicamos*; al final, los sujetos se comprenden y pueden actuar comunitariamente porque no sólo se surca el sentido de las expresiones y de los significados, sino porque se da interacción entre las intenciones; en suma, porque los *juegos de lenguaje* están soportados por *juegos de intenciones*. La *neonarrativa* impone la *pluralidad de las voces*. Ella misma es una fenomenología de la construcción comunitaria del sentido. La ponencia examina los límites y las posibilidades de esta fenomenología y vuelve sobre la hipótesis⁴ del entendimiento y la comprensión fundada en la experiencia de dar sentido y de su constitución estética. Tras este recorrido se hace posible dar con el asunto del sujeto: cómo éste deja de ser centro —en la polifonía— y cómo se abre no sólo al diálogo, sino también a las múltiples perspectivas de la comunicación en las que se construye, comparte y realiza el sentido.

This lecture formulates the thesis that narrative, in Paul Ricoeur's perspective, maintains the notion of «empathy» developed by Husserl in the fifth of his *Cartesian Meditations*. This statement builds the notion of «oneself», but prevents from taking the step towards «the inclusion of the other» —that Husserl's phenomenology would later demand—. The problem is how to preserve «oneself» and, at the same time, how to allow the «inclusion of the other». Polyphony —imposed by the linguistic turn— overcomes the metaphysics of consciousness, but ignores the paradox that *we communicate and we do not communicate with each other*. At the end, people understand each other and are able to act together because not only the sense of expressions and meanings is searched, but interaction among intentions occurs; in sum, because *language games* are supported by intention games. *Neo-narrative* imposes a plurality of voices. It is, by itself, a phenomenology of the communal construction of sense. This paper examines the limits and possibilities of this phenomenology, and returns to the hypothesis of the understanding and comprehension founded in the experience of making sense and of its aesthetic nature. After this journey, it is possible to arrive to the issue of the subject: how he ceases to be the center —in polyphony— and how he opens up not only to dialogue, but also to the multiple perspectives of communication in which sense is built, shared and enacted.

§ 1. Introducción

El problema tratado en esta ponencia es el del sujeto. La pregunta con la cual se despliega la investigación se formula en los siguientes términos: ¿es posible una fenomenología de la inclusión que no esté determinada por la lingüisticidad?, o, en otros términos, ¿hay en la experiencia intropática una dimensión no-lingüística?

Para desarrollar esta investigación es posible recurrir a la «Quinta meditación cartesiana»², como se hace recurrentemente cuando se pretenden discutir las dimensiones de subjetividad como las de intersubjetividad en la experiencia de mundo, así como para comprender la constitución de una y otra, según la perspectiva fenomenológica.

El análisis, por tanto, se deja guiar por la hipótesis de Paul Ricoeur de que es la *Auslegung* o la explicitación³ la que funda el despliegue de la interpretación que, a su vez, tiene el carácter de fundamento de la hermenéutica, en el sentido de que, en ella, el sujeto se narra a sí mismo. Para Ricoeur, «(...) la interpretación de un texto se acaba en la interpretación de sí de un sujeto que desde entonces se comprende mejor, se comprende de otra manera o, incluso, comienza a comprenderse. Este acabamiento de la inteligencia del texto en una inteligencia de sí mismo, caracteriza la especie de filosofía reflexiva que he llamado, en diversas ocasiones, reflexión concreta»⁴.

¹ Cfr. Ziri6n Quijano, Antonio, «El sentido sin el lenguaje y la tarea de la fenomenologfa», en: *Folios*, N° 16 (2002), pp. 5-12.

² Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, traducci6n de Mario A. Presas, Madrid: Tecnos, 1986 (*Hua I*). La sigla entre par6ntesis corresponde, con indicaci6n de tomo (eventualmente se indicar6n p6ginas de ser pertinente), a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke - Husserliana*, vols. I-XXXVIII, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag: Martinus Nijhoff), 1950-2005.

³ Cfr. Ricoeur, Paul. *Historia y narratividad*, traducci6n de Gabriel Aranzueque Sauquillo, Barcelona: Paid6s, 1999; Ricoeur, Paul, *Del texto a la acci6n. Ensayos de hermen6utica II*, traducci6n de Pablo Corona, M6xico: FCE., 2002, p. 267.

⁴ *Ibid.*, p. 141.

Aparentemente, a la luz de la tradición fenomenológica, una de las discusiones a las que debería ser sometida una tesis como la anterior es, exactamente, aquella en la que se pone en juego el sentido que tiene la correlación en este tipo de consideraciones. Si la esencia de la fenomenología es mantener la correlación *noesis-noema*, habría, entonces, que preguntarse: ¿en el caso del texto, de la comprensión de sí mismo y del despliegue de proyecto —al que tiende el «arco hermenéutico» del que habla Ricoeur⁵— cómo se da la *correlación*? Resulta que el texto se da como *noema*; la proyección o el carácter de proyecto, como *noesis*; y la comprensión de sí mismo es la correlación como tal.

Sin embargo, hay otra observación del propio Ricoeur que debería ser puesta en juego para mantener esta posibilidad de respuesta: «¿Qué entendemos por relación referencial o por función referencial? Lo siguiente: al dirigirse a otro hablante el discurso dice algo sobre algo; aquello sobre lo que habla es el referente de su discurso»⁶. En todo caso, lo que interesa poner de manifiesto es el hecho de que la propuesta de Ricoeur hace énfasis en lo que se podría coincidir en llamar una *fenomenología lingüística* que es, precisamente, lo que da lugar para que se despliegue, según las propias expresiones de Ricoeur, lo que él pretende sistematizar bajo el título de una *hermenéutica fenomenológica*.

Al pensar en la *compresión del sujeto*, la pregunta por el lenguaje se puede formular en los siguientes términos: ¿sólo se comprende el sujeto en o mediante el lenguaje? Esta pregunta impone una investigación retroactiva en la que se pueda comprender el estrato fundante del lenguaje a efecto de caracterizar su autonomía o su dependencia con respecto a una estructura, si se quiere, más básica o —se puede decir con un tecnicismo fenomenológico— «irreductible».

§ 2. La herencia de la «Quinta meditación cartesiana»

En torno a la «Quinta meditación cartesiana» ha habido la polémica de si en ella se está tratando de salvar la dimensión intersubjetiva, habida cuenta de que en la serie de conferencias que la preceden Husserl ha reconstruido el llamado «camino cartesiano» —que va de las lecciones sobre *La idea de la fenomenología*⁷ (1907) a *Ideas*⁸ (1913)— o si es ella en sí misma una *teoría*.

El interés de esta elucidación radica en hacer visible cómo se da la experiencia del otro. Se trata el problema como queda formulado en el § 43 de la «Quinta medita-

⁵ *Ibid.*, p. 192.

⁶ *Ibid.*, p. 129.

⁷ Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, traducción de Miguel García-Baró, México: FCE, 1982.

⁸ Husserl, Edmund, *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de José Gaos, México: FCE, 1986 (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle: Max Niemeyer, 1913).

ción cartesiana» y se establece cómo se dan allí las dimensiones metodológicas y teóricas de la *reducción de la experiencia trascendental*. El examen se dirige, pues, al desarrollo o la propuesta de solución en el § 44.

En el § 43 la pregunta de Husserl se puede resumir en los siguientes aspectos o dimensiones: en primer lugar, es claro que a los otros «los experimento como objetos del mundo», pero, en segundo lugar, «los otros son en el mundo» y, al mismo tiempo, en tercer lugar, esos «sujetos <son> para ese mundo»⁹. En cuarto lugar, ese mundo «extraño a mí como intersubjetivo» se presenta como una pura datidad.

Ahora bien, es preciso preguntarse cómo se constituye el otro «desde mi vida intencional» y, en consecuencia, cómo se da «un desarrollo sistemático de la intencionalidad» hasta llegar a su «plenificación»¹⁰.

Queda en evidencia que al otro, desde mi posición de sujeto, no puedo más que constituirlo, puesto que no tengo ningún acceso directo al *alter* que no esté mediado por mi propio yo.

El título *trascendental o hilo conductor trascendental*, como lo llama Husserl¹¹, hace referencia, en este caso, a que, desde la esfera de mi experiencia de ser, preciso otorgar o dar sentido al *alter*; esto no significa que el otro como tal no pueda constituir su sentido o que no lo tenga por sí; quiere decir que para mí *el otro, en cuanto otro, existe en la medida en que yo lo constituyo*.

Frente a esta problemática, el § 44 da una alternativa que es, propiamente, la que está invocada por el título del párrafo: «Reducción de la experiencia trascendental a la esfera de propiedad (*Eigenheitssphäre*)»¹². La cuestión es que se requiere dar una constitución trascendental tanto al extraño¹³ como a lo extraño¹⁴. Allí el problema empieza a tener un ámbito de solución cuando se da un pleno reconocimiento de que el otro, como tal, tiene que ser constituido desde mi subjetividad; al igual que tienen que serlo las otras esferas de realidad.

Fenomenología designa, como Husserl siempre lo indicó, el «ir a las cosas mismas». Este desplazamiento no es a la *hyle*, sino a la dimensión de sentido que el sujeto experimenta del mundo y que le permite constituir sentido de esa pura facticidad, sea ella un «dato» (*factum*) o un «estrato eidético» (*eidōs*).

Si «ir a las cosas mismas» es captarlas en su darse, entonces la «experiencia intuitiva»¹⁵ es la que «funda» tanto «al extraño» como «lo extraño»¹⁶. En todo caso, este intuir es un *ver interior*. El sentido que el otro tiene para mí es el de alguien a quien

⁹ Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, p. 122.

¹⁰ *Ibid.*, p. 123.

¹¹ *Ibid.*, p. 122.

¹² *Ibid.*, p. 125.

¹³ *Ibid.*, p. 126.

¹⁴ *Ibid.*, p. 127.

¹⁵ *Ibid.*, p. 129.

¹⁶ *Loc. cit.*

intuyo —a quien veo en mí, desde mí— que se comporta como un otro yo. En esto consiste la operación reductiva: «(...) Si yo reduzco a los otros hombres a mi propiedad, obtengo cuerpos físicos incluidos en ella; pero si me reduzco a mí mismo como hombre, obtengo mi *cuerpo orgánico* y mi alma, o sea, a mí mismo como unidad psicofísica y, en esta unidad, mi yo personal, el cual, en este cuerpo orgánico y *por medio* de él, actúa sobre el mundo exterior y padece la acción de éste (...) yo he perdido mi sentido natural de ser un yo, en la medida en que permanece eliminada toda referencia de sentido a un posible 'nos' o 'nosotros' y he perdido toda mi mundaneidad, en el sentido natural. (...) Todo esto (...) es (...) lo exclusivamente propio en mi experiencia del mundo, lo que la atraviesa por todas partes y es intuitiva, y unitariamente coherentemente en ella»¹⁷.

La constitución de mundo, al igual que la constitución del sentido del mundo, se da en mí pasivamente —de manera anónima, en la esfera de la intuición— cuando todavía sin palabras, sin expresiones, sin lenguaje, experimento y realizo la experiencia, en cuanto vivo.

La expresión «conocer es vivir», tan cara a Herrera Restrepo, significa que aún sin saberlo, lo sé. Y, precisamente, eso es lo que impone e implica la denominación —fundamento de toda la fenomenología— *conciencia*. Ésta es un *saber que acompaña la experiencia de mundo*, es un saber aún sin saber que tengo experiencia de saber. Husserl observó que «el juicio encuentra su sedimentación lingüística en la apofánsis, en la proposición enunciativa»¹⁸; en fin, que toda la experiencia de mundo se da lingüísticamente sedimentada. Ahora bien, el dar (*geben*) impone una acción diferente de experimentar; la donación de la experiencia es darse (*Gegebenheit*), en ese caso, el lenguaje.

Sin embargo, la experiencia misma sin ningún estrato reflexivo, en su puro darse, en cuanto «vivencia en el vivir» —si cabe la redundancia— es constitutiva de mundo, abre el horizonte de sentido y aún no está «atravesada» por el lenguaje.

Ricoeur sostiene la presunción de que la *reducción* es un procedimiento —discutido por Husserl en la «Quinta meditación»—; como tal se tendría que restringir a un dispositivo de carácter exclusivamente metodológico¹⁹.

Como ha quedado expuesto, la *reducción* como tal es el *despliegue de la subjetividad* en el mundo de la vida; claro está, cuando pienso en el alter y cuando pienso en el mundo, ella tiene un carácter metodológico; pero cuando experimento la pura *facticidad*, la *hyle*, el mundo, en cambio, es la estructura misma del operar de la subjetividad. Experimentar subjetivamente el mundo equivale a reducir lo dado a mi esfera de propiedad, a vivirlo. *La operación reductiva* no es metodológica, *es la experiencia misma*.

¹⁷ *Ibid.*, p. 131.

¹⁸ Husserl, Edmund, *Experiencia y juicio*, traducción de Jas Reuter, revisada por Bernabé Navarro, México: UNAM, 1980, § 13, p. 64.

¹⁹ De ello ha hecho claridad tanto en su ensayo «Fenomenología y hermenéutica», en: *Del texto a la acción*, p. 64; como en su ensayo «Hegel y Husserl: sobre la intersubjetividad», en: *ibid.*, pp. 273 ss.

Pensar es discurrir reflexivamente. Tal operación se realiza lingüísticamente; es reducir la experiencia de mundo a estructuras *predicativas*, así se den —como dice L. Vigotski— como un *habla silenciosa* o un *habla interior*. *Vivir es*, en cambio, *reducir* la mundaneidad del mundo a mi esfera de propiedad. Queda en discusión la pregunta: ¿qué diferencia hay entre *una fenomenología lingüística y una fenomenología de la intencionalidad*?

Un caso extremo de la operación reductiva se encuentra si se amplía el título lenguaje hasta anular la diferencia entre una comprensión de la experiencia humana *como texto* y la *experiencia subjetiva de mundo*, al punto de identificar *experiencia con texto*. En tal reducción el *como* incluye la dimensión analógica para comprender la acción como texto. Sin embargo, el *como* presenta un *plus* en el que hay posibilidad de decir que la acción no es texto, es, como tal, *experiencia de mundo*.

Una *fenomenología de la intencionalidad* hace referencia a la experiencia de que sin palabras, anónimamente, el mundo se da al sujeto y él lo experimenta plenamente; una *fenomenología lingüística* señala que en el ámbito del darse del mundo al sujeto hay posibilidades de tematización o de racionalización que exigen el uso del lenguaje y que, consecuentemente, tales posibilidades se realizan en cuanto se toma la nuda vivencia para desplegarla en estratos de comprensión, exhibiéndolas progresivamente en estratos lingüísticos.

La tesis que se sostiene aquí es que la *fenomenología lingüística* tiene a la base una *fenomenología de la intención*: la posibilidad de comprender lo dicho está determinada por la posibilidad de comprender lo vivido.

Todavía se precisa establecer cómo se da con el otro, cómo aun sin palabras se juega la posibilidad de que él tenga sentido para mí y que yo pueda expresarme aun cuando todavía no se dé el juego lingüístico.

§ 3. Fenomenología de la intención vs. fenomenología del lenguaje

Intencionalidad designa la correlación. El «hecho» (*factum, data*) como tal no es objeto de la fenomenología. El sujeto no se enfrenta con los «hechos», él les otorga sentido a ellos. Es así como decimos que *el sujeto abre mundo*. Se debe preguntar si cuando un sujeto se expresa los otros captan las expresiones con las que intenta hacerse comprender o captan las vivencias a las que alude con sus expresiones; la cuestión que queda por discutir es si evidentemente hay, como la llama Ricoeur, una «fenomenología del acto de 'seguir un relato'»²⁰ —que se puede enmarcar en la *fenomenología lingüística*— diferente de una fenomenología intropática o *una fenomenología de la intencionalidad*.

²⁰ Cfr. Ricoeur, Paul, «Para una teoría del discurso narrativo», en: *Historia y narratividad*, p. 92.

Tratar la experiencia del *alter* como si «yo estuviera en su lugar» significa que «nunca voy a ocupar el lugar que él ocupa», que la experiencia del otro es reducida a mi esfera de propiedad —porque de hecho solamente lo puedo comprender en cuanto lo determino o lo delimito desde mi propia experiencia de vida—, pero no lo reemplazo.

El otro en cuanto *residuo* tiene carácter *irreductible*; a pesar de que el otro tiene sentido para mí en cuanto yo puedo relacionarme con el conjunto de sus manifestaciones hacia mí o de él en un mundo que me concierne, ese residuo no es la totalidad del otro. El otro es reducido a mi esfera de propiedad, pero él no es sólo lo que *yo reduzco* o delimito a mi esfera de propiedad.

El *intendere* al que alude el título intención es el estar dirigido a... Si reconozco *al otro* y lo diferencio de *lo otro*, igualmente hago la operación mediante la cual me afirmo como sujeto ante *el* y no ante *lo otro*. La expresión «yo pienso, yo existo» no tiene sentido más que ante *el* otro. Como expresión es un juego de lenguaje; sin embargo, hay una vivencia de base a partir de la cual se pueden desplegar múltiples expresiones; en éstas el sujeto se constituye como tal realizándose intencionalmente, dirigiéndose *al* otro y no a *lo* otro.

Los juegos de lenguaje tienen referente en la dimensión intencional; no es que ellos permitan desplegar la interacción, sino que la interacción es la que permite realizar múltiples juegos de lenguaje. Si bien la comprensión lingüística de la intencionalidad es posible, lo es porque en la relación con el *alter* no es plenamente comprendida ni por quien hace las veces de sujeto en primera persona, ni por quien es —se puede utilizar en ese caso la expresión de Ricoeur siguiendo a Peirce— *intérprete* de la misma.

La condición de intérprete interpretante hace que lo que el yo comprende del otro pueda ser *Erklären*, esclarecido, y *Auslegung*, explicitado; pero, una y otra son posibles, no necesarias, pues puedo, igualmente, *dar por entendido*.

En la *fenomenología de la experiencia intencional* hay un fundamento de la realización de la experiencia tanto subjetiva como intersubjetiva: dar por entendido. Al lado de esta fenomenología se encuentra la posibilidad de hacer una *fenomenología lingüística*²¹. Ésta se amplía desde una base intersubjetiva armonizada con la comprensión de que el mundo de la vida se nos da lingüísticamente sedimentado. La comprensión *también* se realiza a través del lenguaje. Éste conecta las dimensiones subjetivas de la experiencia de hablar y las dimensiones intersubjetivas de las posibilidades de escuchar, de ser escuchado, de comprender mediante la escucha y de hacerse comprender me-

²¹ Como la que puede partir de los manuscritos de Husserl titulados, respectivamente, «Origen de la geometría» y «Espíritu común». Cfr. Husserl, Edmund, «El origen de la geometría», traducción de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón, en: *Estudios de filosofía*, N° 4 (2000), pp. 34-54 (Husserl, Edmund, «Vom Ursprung der Geometrie», en *Hua VI*, pp. 365-386); Husserl, Edmund, «El espíritu común», traducción de César Moreno Márquez, en: *Thémata*, N° 4 (1987), pp. 131-158.

diante el habla. El habla, aun cuando pueda ser soliloquio, es intersubjetiva: «el *cogito* habla consigo mismo», usa discursivamente el lenguaje. La reflexión mantiene la doble posición de un *cogito* que vuelve sobre otro *cogito*, que es él mismo.

La vía de una *fenomenología lingüística* parte de las consideraciones de Husserl en las *Investigaciones lógicas*. Allí se buscaba la objetividad de la expresión y la relación entre expresión y comunicación. En el § 7 de la «Primera investigación lógica»²² Husserl trató «las expresiones en función comunicativa»; en el § 8 Husserl estudió «las expresiones en la vida solitaria del habla». *Comunicación y vida solitaria del alma* son las dos expresiones que se refieren cuando se discute la vía de una *fenomenología lingüística*. Ésta desemboca en *fenomenología de la comunicación*. La *fenomenología lingüística* enfatiza que el diálogo es el fundamento tanto de la interacción con el *alter* como de la reflexión. El soliloquio, a su manera, es diálogo del alma consigo misma; es *correlación*.

Husserl advirtió: «(...) la comunicación se hace posible porque el que escucha comprende la intención del que habla. (...) Lo que hace posible, ante todo, el comercio espiritual y caracteriza como discurso el discurso es que enlaza a dos personas, es esa correlación, establecida por la parte física del discurso, entre las vivencias físicas y psíquicas, mutuamente implicadas, que experimentan las personas en comercio respectivo»²³. Se introduce la noción de discurso comunicativo en el que hay un funcionamiento de éste como conjunto de señales que se realizan con la intención comunicativa que, a su vez, es una función notificativa²⁴.

El uso de ese lenguaje en expresiones comunicativas, en expresiones para el *alter*, busca que el otro comprenda algo que se le está notificando. La comprensión del otro sólo se puede dar intuitivamente. En ese caso, dice Husserl, «percibe que el que habla exterioriza ciertas vivencias psíquicas y percibe también, por tanto, esas vivencias»²⁵.

La *fenomenología lingüística* lleva también a pensar cómo el discurrir no necesariamente está dirigido al *alter*, sino que está dirigido a sí mismo. Es a esto propiamente a lo que se llama *reflexión*. Ésta tiene «relaciones entretejidas»²⁶ en las que hay significaciones que expresan multívocos. El sujeto realiza actos de significación que procuran la «plenitud intuitiva»²⁷. En ella la expresión «*mienta algo* y al mentarlo se refiere a algo objetivo»²⁸. El sujeto tiene referente merced a la intuición, a la representación, a los productos de la fantasía, a su relación con la objetividad, a, por así decirlo, el eco de

²² Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, traducción de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid: Revista de Occidente, 1976, p. 239.

²³ *Ibid.*, p. 240.

²⁴ *Loc. cit.*

²⁵ *Ibid.*, p. 241.

²⁶ *Ibid.*, p. 243.

²⁷ *Loc. cit.*

²⁸ *Loc. cit.*

su voz interior. La reflexión es un discurrir en el que el sujeto procura comprender explícitamente; en ella caracteriza un referente para procurar *Auslegung*, explicitarlo.

La *fenomenología lingüística* abre tanto la posibilidad de *narrar* como de *narrarse*; es vía para explicitar la vivencia. La fenomenología de la narración —de seguir una historia, el curso de un pensamiento; de mirar los nexos intraónticos del puro darse de la objetividad²⁹— es una de las posibilidades que tiene el sujeto al experimentar el mundo.

Sin embargo, existe también el *dar por entendido*.

Dar por entendido es un título que radicaliza el «ir a las cosas mismas» o la absoluta exención de supuestos; es asumir que un gesto de otro manifiesta, por ejemplo, rabia, alegría o tristeza; y que *lo doy por entendido* sin necesidad de meditar sobre el sentido de la señal. El gesto, como señal, es comprendido por el mero hecho de estar en el campo de mi experiencia, por ser *reducida o reductible* a mi esfera de propiedad. Si quiero «ir más allá» de «las cosas mismas», en el despliegue de la comprensión opero el tránsito a la apofánsis.

Si en el dar por entendido quiero hacer un análisis progresivo en el sentido de entender las implicaciones del gesto, o si pretendo hacer un análisis regresivo tratando de comprender la génesis de la expresión, entonces doy el paso del *dar por entendido* al ámbito de no dar por entendido: a la consecuencia o a la génesis. En el puro vivir, sin palabras hay comprensión; pero en el intento de mirar regresiva o progresivamente la vivencia para que se me de plenamente comprensiva introduzco el lenguaje. El lenguaje tiene, en ese caso, un papel historizante, conecta el tiempo presente con el tiempo pasado.

La fenomenología del *dar por entendido*, intropáticamente, es inclusión del otro, referencia a él. El otro es *presupuesto* y *puesto*. Ambas dimensiones del *alter* se *extrañan* cuando se da el paso a la *fenomenología lingüística* que busca esclarecer (*erklären*). Este extrañamiento pone al *alter* como tal —*alter*—; y el sí mismo se extraña, igualmente, mediante la conversión subjetiva de la mirada que me hace objeto a mí mismo mediante la *reflexión trascendental*.

Puesto en el *extrañamiento* que produce la *distancia* entre vivir y explicitar la vivencia, se abre la pregunta sobre cómo la narración puede incluir al otro; sobre todo si él no es quien ejecuta la narración. La frase, por ejemplo, «lo vi furioso» narra porque temporaliza la experiencia: indica que no está presente a mí como alguien que, como si yo estuviera en su lugar, tiene furia, y ante quien debo reaccionar procurando su calma o con algún tipo de actitud que, igualmente, sería comprensible para él, a pesar de su furia.

²⁹ Cfr. Vargas Guillén, Germán, *Investigaciones epistemológicas*, Bogotá: Técne, 1997, pp. 11, 166.

Si narro, es porque la situación ha dejado de ser presente, se ha diluido en un flujo temporal, en este caso pasado; si narro lo hago en perspectiva de elaborar perspectivas de futuro —en el ejemplo: con ese otro que en el pasado estaba furioso. «Lo vi furioso» implica —en la narración— que algo debo hacer en el futuro para restituir la relación, para reconvenirlo, para comprenderlo, en fin, para tener algún tipo de interacción en donde lo experimentado pueda ser restituido a algún flujo de acción deseable.

El problema es cómo preservar en la narración, a un mismo tiempo, el sí mismo y cómo propiciar la inclusión del otro, pues narro desde mí, otorgando significado —ya no sentido— a la experiencia del *alter* desde mi propia experiencia; la narración trae consigo la *monofonía*. El giro lingüístico ha impuesto la superación de la metafísica de la conciencia. Esa monofonía, que tiene consecuencias monológicas, es superada por la polifonía, por la dimensión dialógica.

Debe ser puesta en cuestión, sin embargo, la interacción comunicativa. En ella hay un *plus* y un *minus*. El *plus* consiste en que se dice más de lo que se manifiesta; el *minus* en que se expresa menos de lo que se dice: en la transposición del sentido en significado se pierde; en toda interpretación del significado se opera una adición. El intento de transponer el sentido en un significado hace que se pierda, que se disique y se momifique lo experimentado, su sentido pleno de experiencia; en la interpretación del significado se dinamiza la comprensión «yendo más allá» de la intención manifiesta.

Tal es la paradoja de que *nos comunicamos y no nos comunicamos*: es posible transponer en lenguaje la experiencia subjetiva de mundo, pero no es posible transponerlo todo, por una parte; y, por otra, es posible comprender lo que el otro dice, pero no es posible comprenderlo tal y como el otro lo experimenta.

El giro lingüístico opera bajo la premisa de que no debo imaginar lo que otro piensa, sino que lo interpelo para que él, en primera persona, narre. La inclusión del otro, aparentemente garantizada porque se interpela y el otro toma la palabra, se coarta, coopta y coacciona porque no se pregunta desprejuiciadamente, ni en cualquier momento, ni sin intereses; todo interrogar se basa en intenciones, intereses y motivaciones.

¿Cómo, en el diálogo mismo, se puede superar la monotonía y la monología? El diálogo encubre el ejercicio del «sacerdocio positivista».

§ 4. Neonarrativa: pluralidad de las voces

Si el lenguaje es la expresión del operar de esta razón,
 hay que decir que nuestra experiencia corpórea del
 mundo nunca se expresa en un primer momento con palabras.
 Las palabras siempre llegan tarde: ellas sólo se hacen presentes
 después de los gestos que acompañan al cuerpo en su vivencia del mundo.

DANIEL HERRERA RESTREPO³⁰

La hipótesis es que *el punto de vista del narrador* también está en discusión. El sentido es construido, y tiene que serlo, comunitariamente; el como si no solamente revela un pleno y absoluto reconocimiento del otro, sino que, además, a pesar de la dimensión subjetiva del sentido, impone una fenomenología de los sentimientos y de la sensibilidad moral. *Moral*, en este caso, indica los modos de ser sujeto —no una valoración de esos modos.

La fenomenología del sentido se refiere a la constitución del entendimiento en el ámbito de lo *todavía sin palabras*. Nos comprendemos sin hablar en múltiples circunstancias de la vida cotidiana, aunque es posible traducir esas formas de entendimiento en lenguaje.

Si entro, por ejemplo, a un ascensor y necesito guiarme a un piso determinado, basta con que el otro pulse el número al que también me dirijo para dar por sobreenendido que no necesito volverlo hacer o que el otro va para el mismo piso. El camino hacia mi salón de clase me ofrece la posibilidad de ver que otro viene en mi dirección y, sin palabras, podemos cedernos mutuamente la acera.

La transacción de sentido sin palabras significa que «el lenguaje viene tarde»³¹; el *cogito*, en sus funciones trascendentales, da sentido, y éste es experimentado de manera directa por el *alter*.

Fue Nietzsche quien afirmó que «el lenguaje es mentiroso»: cuando se apalabra o se incluye en los cánones del lenguaje una explicitación de lo experimentado, de lo sentido, de lo vivido, aparece, también, la posibilidad de ideologización, de encubrir, mediante el lenguaje, los propios intereses. Por eso la función deconstructiva tiene que ir del lenguaje a la intención, por así decirlo, de la expresión ideológica a la expresión utópica —para utilizar la terminología de Ricoeur.

En el orden de la experiencia el lenguaje es dispensable; en el de la *comprensión de la experiencia* es indispensable. La neonarración impone descender al estrato del senti-

³⁰ Herrera Restrepo, Daniel, *La persona y el mundo de su experiencia*, Bogotá: Universidad Simón Bolívar, 2002, p. 45.

³¹ *Loc. cit.*

do para ver cómo se da la inclusión del otro, para que se interrogue por qué se pregunta lo que se pregunta.

En su despliegue, la neonarrativa es la inclusión del otro a partir del examen de las motivaciones desde la cuales el otro interroga en una dirección determinada; no pone en discusión lo que dice, sino lo que quiere decir. Lo que el otro dice, traducido en lo que quiere decir, pone en relación las intencionalidades —en su diversidad— del otro y mías.

Neonarrar es, desde el punto de vista de la *fenomenología lingüística*, jugar con las dimensiones explicitadoras del lenguaje para poner en diálogo las distintas perspectivas.

Si la *fenomenología lingüística* se soporta en una *fenomenología de la intención*, entonces no se estudia lo que se dice, sino lo que se quiere decir, lo que se intenciona en la vivencia que conduce a decir; es en la interacción de un sujeto con otro que, en el descenso de la *fenomenología del lenguaje a la de intención*, se juega la esfera desiderativa que soporta el entendimiento y la comprensión; la esfera desiderativa funda la experiencia de dar sentido y de constituirlo estéticamente³².

Neonarrar es superar la *fenomenología lingüística* para recuperar la experiencia subjetiva de mundo en su dimensión comunitaria, intersubjetiva, puesto que el sujeto sólo se afirma —experiencial, vivencialmente, aún sin palabras— frente al otro. Puesto que la *experiencia se da lingüísticamente sedimentada* a la reflexión, hay que advertir que *el lenguaje es sedimento*; lo fluyente no es el mundo de la apofánsis, sino el de la experiencia humana de mundo; por eso la hermenéutica no refiere lo que se dice, sino a lo que se quiere decir. Cuando interpreto —por ejemplo, el discurso de un ministro o un parlamentario en el Senado de la República— no me preocupo por lo que está dicho, sino por lo que está en juego en términos de la intención que se quiere jugar históricopolíticamente; evalúo tal intención desde mi entendimiento, comprensión y horizonte de lo público.

Neonarrativa es pluralidad de las voces que hace un reconocimiento de las múltiples perspectivas subjetivas de mundo experimentadas por sujetos particulares que sólo pueden realizar sus intereses en la escena del mundo común.

§ 5. Lenguaje es un título amplio

Si, como lo afirma Husserl en *Crisis* (§ 50), «(...) todo se complica tan pronto como nos hacemos cargo de que la subjetividad sólo en la intersubjetividad es lo que es: Yo que actúa constitutivamente. Para el punto de vista 'Yo', esto significa los nuevos

³² Cfr. Hoyos Vásquez, Guillermo y Germán Vargas Guillén, *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión*, Bogotá: ICES, 1997, pp. 62-68.

temas de la síntesis concerniente específicamente al Yo y al otro Yo (cada uno puramente como Yo), los nuevos temas de las síntesis-tú-yo y, de igual modo pero más complicadamente, de la síntesis-nosotros³³, entonces, lenguaje es, por supuesto, lo que se dice, pero también lo que se manifiesta, en último término, lo que se expresa.

Por cierto, la obra de arte no es reductible en su sentido a palabras, aun cuando, claro, se pueda hacer un discurso sobre lo que ella pueda significar para nosotros. El gesto es susceptible de múltiples interpretaciones, pero, en ningún caso, puede reducirse a texto.

La serie de experiencias que cada sujeto tiene en el ámbito de su imaginación da para múltiples explicitaciones lingüísticas, pero ninguna de ellas abarca lo que se ha vivenciado en esa esfera.

En fin, si lenguaje tan sólo quisiera decir *logificación* o se redujera a lo que se puede explicitar mediante palabras, se estaría cerrando la dimensión de la experiencia al campo de sus posibilidades semánticas y textuales. Evidentemente, se puede hablar, no del cuerpo como texto, sino del *cuerpo como lenguaje*.

Neonarrar, en ese sentido, es asumir la experiencia de mundo tal y como se da en la intención primera del cuerpo experimentando el mundo. Se tiene, pues, que hablar de un cuerpo sin palabras —experimentando anónimamente el mundo; dándole sentido— aunque se advierta la experiencia del cuerpo como lenguaje fluente que expresa al cuerpo mismo. El cuerpo como lenguaje expresa sentido, sin recurso al habla; es expresión.

La neonarrativa es el reconocimiento de que ese cuerpo está siempre orientado al *alter*, es reconocido y reconocible por la interacción con él y es, por tanto, en primera persona *sujeto* del mundo, pero, *descentrado de sí mismo* porque sólo se constituye como tal al ser expreso o manifiesto para otro, con el otro, en medio de los otros.

En este sentido, la *fenomenología de la inclusión* refiere la posibilidad de pensar neonarrativamente el cuerpo como lenguaje y éste impone el descentramiento del sujeto, su reconocimiento comunitario como ámbito en el que la construcción de sentido está determinada por la relación que tiene el yo con el tú, por estar dirigida toda la experiencia personal o subjetiva al ámbito de las experiencias comunitarias que se despliegan en distintas formas de sedimentación como resultado de un intento de hacer una conexión entre las diversas expresiones o momentos del tiempo³⁴.

La temporalidad del cuerpo, en el tiempo presente, constituye sentido; la conexión de ésta con el pasado y con el futuro, con el *haber sido* y con el *poder ser*, abre el sentido de «volver a narrar»; se neonarra al ser sujeto del mundo —con otros, en

³³ Hua VI, p. 175 (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Crítica, 1991 [de ahora en adelante, *La crisis*], p. 181).

³⁴ Cfr. Hua VI, p. 270 (Husserl, Edmund, *La crisis*, p. 278).

medio de los otros—, en vista de *enarcar* —desde la perspectiva del «arco hermenéutico» del que habla Ricoeur— el sentido de mundo, el *porvenir*.

Con estas indicaciones se hace visible que la *fenomenología de la inclusión* es, ante todo, una fenomenología del *cuerpo como lenguaje* que reconstituye sentidos de mundo en el presente desde el *haber sido*, para el *poder ser* con otros, en medio de los otros; constituyendo y realizando el sentido de la socialidad común.