



Praxis Filosófica

ISSN: 0120-4688

praxis@univalle.edu.co

Universidad del Valle

Colombia

Vargas Guillén, Germán; Reeder, Harry P.
 LENGUAJE Y SENTIDO -EN LA CONSTRUCCIÓN DE LO PÚBLICO EN ARENDT-
 Praxis Filosófica, núm. 26, enero-junio, 2008, pp. 151-167
 Universidad del Valle
 Cali, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209014645008>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

 redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LENGUAJE Y SENTIDO
-EN LA CONSTRUCCIÓN DE LO PÚBLICO EN ARENDT-*

**Language and Meaning in the Construction
of the Public in Hannah Arendt**

Germán Vargas Guillén

Universidad Pedagógica Nacional, Colombia

Harry P. Reeder

Universidad de Texas at Arlington, Estados Unidos

Profesor Invitado - Universidad Pedagógica Nacional, Colombia

RESUMEN

El sentido como *cabe* o *entre* en el orden de lo público, en la *Condición humana* de Hannah Arendt, es de suyo esclarecedor de las posibilidades del lenguaje; y, de retorno, el lenguaje como fundamento para la comprensión de lo político (público); en estos dos lados se presenta como una dialéctica del fluir de la *acción* —que quizás por igual puede llamarse: la experiencia humana del mundo. Interesa, igualmente, ver la distinción entre el *fluir* —en el modo del *rio heraclíteo*— del sentido y la *emergencia* —en el modo del nacimiento del agua en una fuente. Nuestra hipótesis es que en el pensamiento de Arendt tiene más el segundo que el primer sentido. ¿Cómo se relacionan en este caso *tiempo* y *sentido*? Es, como telón de fondo, la pregunta que atraviesa nuestro “ensayo de comprensión”¹. La ponencia se desarrolla en cinco apartados; en el apartado, I *La preeminencia del derecho*, se mira el enlace entre la teoría política de la autora y juicio de Eichmann; en el apartado II, *La identidad narrativa*, se estudia la primacía de la justificación en mediante la cual el sujeto se construye en el relato y, así mismo, el ir hacia... o la apertura de sentido que ofrece el mismo; en el apartado III, *Lo público*, se estudia cómo la inter-subjetividad es terreno común para llegar a construir lo propio, la

* Recibido Diciembre 12 de 2007; Aprobado Febrero 04 de 2008.

¹ Este es un producto de la investigación *El sentido cabe fenomenología y hermenéutica* (CIUP-UPN: DCE-005-07). Fue socializado como un avance en el marco del Seminario *Lo público en el pensamiento de Hannah Arendt* (Doctorado Interinstitucional en Educación, Bogotá, 9-13 de julio de 2007), dirigido por: el Prof. Dr. Julio César Vargas Bejarano (Universidad del Valle).

esfera de propiedad; en el apartado IV, *El lenguaje*, se mira su carácter de *entre, en medio de...* o *cabe* tanto en las relaciones intersubjetivas como en la comprensión subjetiva de mundo; finalmente, el apartado V, *La persona*, y a manera de conclusión se discute la preeminencia de las tesis agustinianas sobre la persona –su carácter de *hipóstasis* al ser, al tiempo, *entre y suidad*– en cuanto *relación*, así mismo se discuten los alcances y limitaciones de la tesis de la autora siempre que se evalúen a la luz de la perspectiva *fenomenológico-genética* para el estudio de la política como *cosa misma*.

Palabras clave: sentido, cabe, fenomenología, hermenéutica, subjetividad, intersubjetividad, política, Husserl, Ricoeur.

ABSTRACT

152

GERMÁN VARGAS GUILLÉN - HARRY P. REEDER

Our theme is *meaning*, as the *between* or the *fitting together* within the public order, in Hanna Arendt's *The Human Condition*. (The Spanish term here, *cabe*, is hard to translate, it has the sense of both *between* and of the “fit” between or within two things) This theme is clarified by means of an account of the emergence of possibilities within language itself, and, in addition, of language's function as the basis for understanding the political (the public). These two elements are presented in terms of a dialectic of the flow of *action*, which perhaps can also be called the human experience of the world. We likewise distinguish between this *flow* of meaning, this *Heraclitean river*, and the *emergence* of meaning, as water emerges from a spring. Our hypothesis es that the thought of Arendt has more the second sense than the first. In this case, what is the relation between *time* and *meaning*? This question is the backdrop for our “essay in understanding.” The lecture develops in five sections: in Section I, *The Preeminence of Right*, examines the connection between the politics of Arendt and the judgment of Eichmann; Section II, *Narrative Identity*, examines the primacy of the self-justification which a subject constitutes for himself in a tale and, likewise examines the movement toward ..., or the opening of meaning offered by the tale; Section III, *The Public*, examines how intersubjectivity is the common ground for achieving the constitution of ownness, of the sphere of ownness; Section IV, *Language*, examines the character of language as the *between*, the *in the middle of*, or *fit*, in intersubjective relations, as well as in the subjective understanding of the world; finally, in Section V, *The Person*, we introduce, by way of conclusion, the

preeminent the Augustinian thesis concerning the person –his nature as *hypostasis* of being, as *between* and *in himself*, regarding his *relation* with others; we also indicate the scope and the limitations of Arendt's thesis, in terms of an evaluation from the perspective of *genetic phenomenology*, which studies the political as a *thing itself*.

Key words: meaning, *cabe* (“between” or “fit”), phenomenology, hermeneutics, subjectivity, intersubjectivity, politics, Husserl, Ricoeur.

(...) aunque no sabemos lo que estamos haciendo, no tenemos ninguna posibilidad de deshacer lo que hemos hecho. Los procesos de la acción no son sólo impredecibles, sino también irreversibles.

Hannah Arendt²

153

1. La preeminencia del derecho

Durante el interrogatorio policial, cuando Eichmann declaró repentinamente, y con gran énfasis, que siempre había vivido en consonancia con los preceptos morales de Kant, en especial con la definición kantiana del deber, dio un primer indicio de que tenía la vaga noción de que en aquél asunto había algo más que la simple cuestión de un soldado que cumple órdenes claramente criminales, tanto en su naturaleza como por la intención con que son dadas. Esta situación resultaba simplemente indignante, y también incomprensible, ya que la filosofía moral de Kant está tan estrechamente unida a la facultad humana de juzgar que elimina en absoluto la obediencia ciega (*EeJ*, p. 199).

Después explicó que desde el momento en que recibió el encargo de llevar a cabo la Solución Final, había dejado de vivir en consonancia con los principios kantianos, que se había dado cuenta de ello, y que se había consolado con pensar que había dejado de ser «dueño de sus actos» y que él no podía «cambiar nada». Lo que Eichmann no explicó a los jueces fue que, en aquel «período de crímenes legalizados por el Estado», como él mismo los denominaba, no se había limitado a prescindir de la fórmula kantiana por haber dejado de ser aplicable, sino que la había modificado de manera que dijera: compórtate como si el principio de tus actos fuese el mismo que el de los actos del legislador o el de la ley común. O, según la fórmula del «imperativo categórico del Tercer Reich», debida Hans Franck, que quizá Eichmann conociera: «Compórtate de tal manera, que si el Führer te viera aprobara tus actos» (*Die Technik des Staates*, 1942, pp. 15-16). Kant, desde luego, jamás intentó decir algo parecido. Al con-

² *Labor, trabajo, acción*; p. 106.

trario, para él, todo hombre se convertía en un legislador desde instante en que comenzaba a actuar; el hombre, al de servirse de su «razón práctica», encontró principios que podían y debía ser los principios de la ley. Pero también es cierto la inconsciente deformación que de la frase hizo Eichmann es la que éste llamaba la versión de Kant «para uso casero del hombre sin importancia» (EeJ; p. 200).

Eichmann en Jerusalén es una obra «extraña». Si se la mira como periodismo es, de suyo, excesivamente «filosófica»; si se la mira filosóficamente es, en cambio, totalmente «periodística». Se trata de una obra cuya versión original data de 1963. ¿Qué es en sí lo que extraña? Como se sabe, cinco años atrás había publicado, en inglés, la primera versión de *La condición humana*. Lo que extraña, también puede decirse: y maravilla, es la presencia de las tesis de este libro en aquél. En el fondo, ni más ni menos que, con lo detestable que pueda resultar la persona y la personalidad de Eichmann, éste siguió siendo y hasta en el último de sus actos *persona* –culpable o no. Y, por lo tanto, lo criticable *no* es que se lo hubiese sometido a un juicio; lo que resulta inaceptable es el hecho de que tal juicio perdiera, en sí, el horizonte del derecho, es decir, el sentido *abstracto* del mismo.

¿Cómo actúo el tribunal judío en este juicio?, ¿tuvo independencia de las pretensiones, válidas o no, del gobierno?, ¿se ajustó a derecho?, ¿tuvo Eichmann todas las garantías para la legítima defensa?, ¿se respetó el debido proceso? Claro está que Arendt no protesta –ni previa, ni en el curso, ni con posterioridad al juicio– de su condición de judía. No obstante, la *cosa misma* es en sí a qué tiene derecho el acusado y cómo se atienden todos y cada uno de los requisitos de la defensa.

¿Qué pasa cuando prima una noción de *patria, sangre* o *credo* sobre una de «debido proceso»? Es esto lo que evalúa la obra. Entre el *nacionalismo* –ario o judío– (o entre el *totalitarismo* –de izquierda o de derecha–) no hay, en sí, diferencia. El «error» no deviene de la proveniencia, sino del mismo, de su existencia, de sus «criterios», de los mecanismos mediante los cuales se pone no sólo en funcionamiento, sino con destino a la eficacia de éste.

¿Por qué, pues, el *nacionalismo* es un «error»? Porque los «llamados» se hacen desde los sentimientos de venganza, de odio, de fanatismo; porque lo que se defiende son intereses –de personas, de familias, de grupos de familias, de una nación, de un *Führer* o de un «Estado»–; en fin, porque prima la *sinrazón*, la necesidad, el emotivismo.

Pensar lo público, pensar en público antes que nada implican –cualquiera de las dos acciones– *pensar*. Aquí hay una relación dialéctica: *lo público* es, por anotonmasia, *lo común*, el espacio abierto de lo comunitario, el lugar de las transacciones de sentido que se validan en la relación con los otros; pero *pensar* es también una acción subjetiva, vivida en *primera persona*. Sólo, pues, que lo que la persona enfrenta como *propio* en la esfera pública resulta ser la expresión de su íntima responsabilidad por el destino de lo comunitario.

¿Hay *pensamiento* y, más concreta y completamente, *pensamiento público* en el fundamento de la acción de Eichmann? Desde luego, una cosa es *pensar* y otra repetir un *slogan*. Podía tratarse de la “adaptación” del pensamiento de Kant “para el uso casero del hombre sin importancia” o de la fe ciega en la bondad de la norma, sólo por ser norma y estar amparada constitucional o legalmente. Lo que Eichmann no calcula, no medita, no juzga desde la ética de las consecuencias: es el valor abstracto de su acción, ciertamente criminal y despiadada.

Pensar –*pesar*– también es *pesar*, en ese sentido: medida, cuenta y razón. Y, ¿qué es lo que se cuenta o se mide? En el “uso de razón” que llevó a cabo Eichmann: cuántos se podían “salvar” y por la medida de qué méritos; pero igualmente cuántos se debían transportar y cuántos cabían en un tren o en un campo o en un *ghetto*; cuánto se economizaba si se mataba “médicamente” con gas o “más despiadadamente” con bala. Es el triunfo de la razón calculadora, positiva, que sabe de cuentas.

Y, ¿qué dejó de estimar, de tomar en consideración, de someter a análisis? Dio por descontado que “esos”, “otros” –poco importó el rótulo para clasificar tal “alteridad” y servían por igual los títulos: loco, enfermo, homosexual, marxista, judío, gitano–, pudieran ser *humanos*, “mismos”; es decir, bajo todas las posibles formas de “uso de la razón” dejó de estar en consideración, tan siquiera, la posibilidad de que los “otros” pudieran tener la calidad de *personas*.

Ahora bien, que sea en el orden legal y sólo en él donde se protegen los derechos y se establecen las garantías no quiere decir, *eo ipso*, que el Estado sea justo, basado en la racionalidad civil, potenciador de la persona. El caso es patente con la “idea” de derecho del Tercer Reich. Evidentemente, se puede legislar y se legisla en muchos casos para proteger intereses particulares. También ha habido períodos de la historia en que han sido legítimas las exclusiones no sólo de los esclavos, también de las mujeres, de los homosexuales, de los extranjeros, de los que no conviven con la guerra, con el líder, etc.

Entonces la preeminencia del derecho no es la preeminencia del Estado y, mucho menos, de un Estado en particular –digamos: el del Führer, el de Stalin, el de Uribe o el de Bush; pero tampoco el Castro, el de Tito o el de Allende. No puede haber un Estado de un quien, pero, en cambio, cada quien tiene que pensar no sólo su relación *abstracta* con el Estado, sino también el Estado como *cosa misma* en tanto *res publica*.

Cierto, el derecho y, consecuentemente, el Estado son *abstracciones*; pero éstas tienen carácter en tanto no son invenciones de un quien, sino que son obra de la intersubjetividad que en su “lenguajear” va construyendo –sin que pertenezcan a nadie en particular, pero para que abarquen a todos en general– un *sistema de regulación de la convivencia*.

2. La identidad narrativa

Sin estar atados al cumplimiento de las promesas, no seríamos nunca capaces de lograr el grado de identidad y de continuidad que constantemente producen la «persona» acerca de la cual se puede contar una historia [*story*] (*Labor, trabajo, acción*; p. 106).

(...) perdonar y hacer promesas son como mecanismos de control establecidos en el propio seno de la facultad de iniciar procesos nuevos y sin fin (*Labor, trabajo, acción*; p. 107).

¿Cómo se construye la subjetividad? Acaso *narrativamente*³. Y esta *narración* acontece en el *espacio público*. Se *narrá* para otro; en la *narración* hay no sólo un proceso de *justificación* de sí mismo ante los otros, sino que, como consecuencia, el *narrador* tiene ocasión de *ser-dicho* y en ese *su-decir* se auto comprende.

156

En el *ser-dicho* la *persona* es *relación*, es *en relación*. Y este *su-decir* es *retentivo* y *protentivo* a una misma vez. En la *relación* –que tiene dos acepciones: – al mismo tiempo *es con los otros y da cuenta o relata su relación* con ellos. El motivo último de la *narración* sí es justificarse –hacerse *justicia* uno mismo– y en ese proceso inexorablemente está el *otro*. Su presencia es múltiple: tácita o explícitamente *interpela* las vivencias; las vivencias a las que se hace referencia son expresión de un *vivir-con-los-otros* (*mitsein*); los proyectos que se exponen o se elaboran mediante la narración tienen como *destinatarios* y como *horizonte* a unos otros; la justificación, aquí y ahora, busca que lo otros tengan, para nosotros: comprensión, perdón, inclusión, aceptación, etc.

De hecho, el *sonare* del *per sonare* implica una expresión del sí mismo que espera tener *eco* en el *alter*. De ahí las sucesivas tentativas de *corrección*, *complemento*, *clarificación*, etc., con las que se teje la *narración*. Son modos complementarios de ir dando curso a la expresión hasta llegar a ser del dominio del *alter*. Parece como si sólo entonces se pudiera dar una pausa y esperar, *dialécticamente*, un reinicio del *relato* –que nos mantiene en relación. De ahí que el modelo de la conversación o del diálogo sea inherente al proceso narrativo.

Y, sólo *discursivamente* se hace *evidente* el querer, el poder, el deber ser que cada quien quiere realizar y que sólo es posible ejecutar en la vida compartida. Utilizar el *discurso* implica que las aserciones no sólo expresan *deseos*, sino que, igualmente, evalúan la capacidad de acción y, finalmente, se convierten en *indicios* o *indicaciones* para la acción. Las promesas, por ejemplo, a su modo, son apertura de y hacia la acción futura; pero ellas mismas no son una

³ Ricoeur, Paul. “De la filosofía a lo político. Trayectoria del pensamiento de Hannah Arendt”. En: *Debats*, 37, 1991, 5.

“determinación”. Son sólo *indicios* de lo esperado y, al mismo tiempo, de lo comprometido.

Así, pues, el sí mismo se *enarca en el discurso*; claro está que previamente se *reconstruye*. Por eso es que la *narración* vive de la temporalidad, pero no sólo de un quien, sino de *aquellos* entre los que sucede *dialógicamente*: se reconstruye en *primera persona* la vida vivida con los *otros*, se presenta en *primera persona* la narración viva para *otros*, en *primera persona* los *otros* interpretan: *corrigen, complementan, varían*, en fin, *comprenden* lo que se ha dicho.

Tanto la *esfera narrativa*, como la *dialógica*, en sus múltiples interrelaciones, son, pues, intrínsecamente *intersubjetivas*. Y estas dos esferas son, así mismo, el escenario de *identidad* y de *continuidad*: es allí donde –al ser narrado– cada quien halla su *suidad*, donde se reconoce al ser reconocido, donde es reconocido al reconocerse, es, en fin, como un juego de espejos que se reflejan sucesiva e indefinidamente en el despliegue de la *historia de la narración* y en la *historia (política) del mundo*. La *imagen de sí* resulta, entonces, previa y posteriormente *especular*. “Ahora vemos en espejo confuso” y en cada momento del discurso y del diálogo se aclara un poco y se vuelve a confundir el sentido de ser: ésta es la tarea incesante del comprender; y si lo que se narra o se discute es el pasado, en cada nueva presentación de la historia vuelve y se varía el sentido de *lo-sido*; y es tan fabulosa la narración como cuando se *prefiguran* las posibilidades de ser.

Al *figurar* lo posible, el horizonte abierto del flujo heraclítico del mundo de la vida, se ofrecen grados claridad y un fondo o trasfondo de oscuridad que vuelve a requerir y posibilitar el despliegue del habla. Entonces lo que somos *no es* ni la fábula del pasado, ni la del futuro; sino el *acontecer* en que claridad y confusión interdependen. Presunción de claridad total es *positivismo*; presunción de confusión absoluta es *fatalismo escéptico*.

Contar una historia es mucho más y mucho menos que *contar una historia*. Es mucho más en el estricto sentido de que la *fábula*, germinalmente, contiene la *claridad* de lo visto y la potencia efectual de *poder-llegar-a-ser*⁴. Lo dicho *abre*. El horizonte de ser *posibilita*. Entonces lo dicho alberga, en ciernes, lo no-dicho que posibilita la narración y el diálogo para que sean, de nuevo, no sólo reemprendidos, sino para que uno y otro sirvan de referentes para la acción. En este sentido la narración teje sentido para ésta.

En cambio, es mucho menos porque la acción misma siempre desborda las márgenes del discurso; así mismo, el discurso no sirve, plenamente, de *referente* para dar sentido al total del ser que se realiza al obrar. El discurso es –como ya se ha dicho– *indicio*: “luego veremos cara a cara”; pero lo que

⁴ Véase Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. Madrid, Siglo XXI Eds., 1996; *passim*.

veremos es, nuevamente, una posición que aclara y deja en brumas de oscuridad *lo-sido*⁵.

Contar una historia es, entonces, el *principio hermenéutico de la acción*. Pero más allá y más acá del *discurso* está la subjetividad constituyente, la que *predica de sí* y se *identifica* al discurrir; pero la que *intuitivamente* experimenta el mundo no sólo para llegar a narrarlo o para dialogar sobre él, sino para actuar en su interior. La intuición es *protofontanal*: no sólo fuente primera para *llegar-a-narrar/dialogar*, sino también para *poder-llegar-a-actuar* con base en lo narrado y en lo dialogado o con base en lo anticipado en la narración o en el diálogo.

Con esto, queda visto, la constitución hermenéutica de la comprensión de sí mismo, de la relación con el *alter* y del mundo comunitario: exige la actividad constitutiva del *ego trascendental*. En resultas, éste es el único para el cual el vivir es inexorable –acto primero– del cual deriva y para el cual ofrece comprensión en el acto narrativo –acto segundo. Así la *filosofía segunda*, a saber, la narratológica, exige una *filosofía primera*, constitutiva, que aclara por medio de la descripción la experiencia del *ego*⁶.

158

¿Qué viene, entonces, a significar tanto el *perdonar* y el *prometer* en la vida trascendental del sujeto y su experiencia narrativa? En el primer caso, es el descubrimiento absoluto de la *voluntad*; en el segundo, el hacer *público* o *expreso* el *querer* y el *poder* llegar a ser (*Hua. I, § 27*). Así, pues, la *filosofía primera* funda a la segunda; le da fundamento. La *novedad* e *infinitud* de esta facultad humana de *mantener* el control es, precisamente, el *querer-ser-racional* (*Hua VI § 5; Appendix IV*⁷). La *narración* tiene la función de *control* sobre lo dado intuitivamente⁸ en la *vida solitaria del alma*, pero una vez expresado, dado como una objetividad plena y absoluta, vuelve y retorna especularmente la imagen de sí y el sujeto tiene, de nuevo, la posibilidad de *corregir* o *mantener* su decisión. Así, la narración y el diálogo son un *control*

⁵ Véase Reeder, Harry P. "Living Words and Concepts: Semantic Space Texture," presentado en la Segunda Reunión Internacional de la Organización de Organizaciones de Fenomenología (OOF, en inglés: OPO); Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), 15-20 de agosto de 2005.

⁶ Esto significa que la *fenomenología hermenéutica* exige como base la *fenomenología trascendental*. Estas es, en nuestro entender, la respuesta husserliana a las hermenéuticas de M. Heidegger y P. Ricoeur. Sobre esto versa nuestra investigación *El sentido cabe fenomenología y hermenéutica*.

⁷ Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, tr. David Carr, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1970; p. 14 y pp. 340-341.

⁸ Vargas Guillén, Germán. *Fenomenología del ser y del lenguaje*. Bogotá, Alejandría Libros, 2003; *Estudio III*, pp. 131 y ss.

hermenéutico que se fundan en el principio de *corregibilidad de la experiencia*⁹.

El ser *persona* implica el ir y volver de la voluntad al relato y de éste a aquélla. En la personalización de la experiencia se exige, entonces, una *fenomenología trascendental-hermenéutica* que no sólo describa la posición de existencia, sino que ofrezca la *corregibilidad* a través del control que se permite y se despliega tanto a través de la narración como del diálogo.

3. Lo público

La palabra «público» significa dos fenómenos estrechamente relacionados, si bien no idénticos por completo. En primer lugar significa que todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible. (...) La más corriente de dichas transformaciones sucede en la narración de historias y por lo general en la contraposición artística de las experiencias individuales (CH, p. 59). En segundo lugar, el término «público» significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro poseído privadamente en él (CH, p. 61). (...) Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre quienes se sientan alrededor; que el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo. La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro. (...) el mundo está entre los hombres (...) (CH; p. 62).

¿Qué no es común al *alter* y a mí? Al parecer el mundo. Éste nos une y nos separa, precisamente porque es *fuente de sentido* para todos. Él no fluye en medio de nosotros, sino que nosotros hacemos fluir su tener éste o aquél sentido, con éste o aquél valor. Y, ¿qué viene a significar en este caso el título *mundo*? De nuevo, *hylé*, pura facticidad que puede o no ser promovida: ha sentido; pero, en realidad, es la *constitución intersubjetiva* del mundo que es dicha fuente. Y este mundo, como quiera que sea, es *público*. Por tal, en este caso, es preciso entender: *intersubjetivo*. Incluso el presunto *mundo privado* es un *sí mismo* que, por poco, está referido al *sí mismo como otro* en otra posición de existencia.

Acaso lo que se tiene que deshacer es la *fábula aredtiana* de la existencia de un *presunto mundo privado*. Fenomenológicamente considerado el escenario más íntimo está proyectado hacia el *alter*, así sea el *sí mismo* en otra posición de existencia –como ya se dijo. La *fenomenología como política* es

⁹ Véase Husserl, E. *Introduction to the Logical Investigations*. Tr. Philip J. Bossert and Curtis H. Peters. The Hague, Martinus Nijhoff, 1977, p. 56 s., donde Husserl indica que aún el ver fenomenológico tiene sus decepciones a raíz de las proyecciones interpretativas, y que a él le costó décadas de investigación para aprender a evadirlas.

democracia radical (*Hua. VI*, § 7). En mí mismo delibero, contrapongo argumentos, me hago objeciones, etc.

Yo mismo vivo y me experimento *entre*. Este *entre* es mi propia experiencia de la *temporalidad absoluta* (*Hua I*, § 30), esto es, de mi propia *subjetividad*. Lo *público*, pues, *terreno* de la *eclosión* de la *subjetividad*. Tal *eclosión* ocurre en lo *abierto* –mundo– y, al mismo tiempo, *abre* –mundo– desde sí y para el *alter*. En un segundo momento, tras la *primera apertura* o la *apertura trascendental* constituyente y constituida por el *ego*, sobreviene o puede sobrevenir la *narración* y el *diálogo*.

En espacio de *lo público* acontecen tanto la *narración* y el *diálogo* como la *expresión*. Las *historias* y las *obras* quedan *ex-puestas* a la mirada del *sí-mismo-otro* o, sin más, del *alter*. Las *expresiones* abarcan, por igual, lo predicho y lo obrado; pero, evidentemente, esto último es más amplio e irreductible que lo primero.

Las expresiones *objetivan* la experiencia. La excedencia de lo *subjetivo*, sus rendimientos, queda *ex-puesto*. Lo *puesto fuera* es *tético* en cuanto queda “sentado” o “a la vista”; y, como tal puede ser visto, oído, en fin, *percibido*: la mirada del otro, ante el otro, para el otro; una voz, una queja, una interjección, etc.; la sudoración de las manos, el frío en ellas, su temblor; una obra de arte, plástica o sonora, etc. Todo lo “íntimo” se “traduce”, se “trasluce”. Y, hay que verlo, oírlo, en fin, *percibirlo*. Tener la agudeza de esa *percepción* es el *tacto*; y, hay que *formarse*, educarse, para tener la sensibilidad en la que *todo* es *indicio, señal*.

En efecto, lo que está en medio –la mesa que une y separa– es tan sólo y exclusivamente la *temporalidad*. Ella me hace distinto y prójimo de mi mismo; con tanta y mayor razón: prójimo y distinto del *alter*.

Lo que está en la *mitad, en medio, entre*: es la temporalidad, el acaecer, individuado o comunitarizado. Todo lo espacial se temporaliza. Aún las referencias o las menciones de “mundos extraños” a la experiencia que tengo en *primera persona*: introducen en mi temporalidad, en mi *esfera de propiedad, lo otro de otro*; y así para él: todas mis menciones lo “situán” temporalmente en la perspectiva de mi mención, de mi “situación” (*vid. Hua. I*, §§42-62).

Entonces, la *facticidad* viene a dejar de serlo; pierde su mero carácter de *correlato hylético*. Y, en cambio, funge como correlato de vivencias intencionales de un quien para quien tiene sentido; y las transacciones mundanales de sentido resultan ser, precisamente, lo que llamamos “mundo”. Mundo es lo que acaece, lo que -en cada circunstancia– viene al caso.

Lo que está, entonces, en medio son *fragmentos de temporalidad* más o menos compartida. Y no se puede reducir la perspectiva comunitaria a la temporalidad de un quien; y no se puede “universalizar” la vivencia de un quien. En los *fragmentos de temporalidad* la *narración* y el *diálogo* unen y separan. Cada quien tiene “su” relato: su manera de relacionarse con el *mundo* y –más precisamente– con el *sentido de mundo* que se ha *objetivado*.

El mundo común, pues, es un rendimiento parcial de la temporalidad construida *intersubjetivamente*. Sin embargo, por principio, hay una irreductibilidad del tiempo propio al comunitario; y, viceversa, el *tiempo común*, que funda el *espíritu común*, es una *personalidad de orden superior*, es decir, pertenece a todos y a ninguno.

Porque hay *mundo* y éste es comunitario o se comunitariza: hay posibilidad para la construcción de la mismidad, de ser subjetivo. Lo *público del mundo* o el *carácter intersubjetivo del mundo* es, así, condición de posibilidad de llegar a *ser-uno-uno-mismo*. Espacio común, público, para llegar a ser uno mismo. No es, pues, que la esfera privada funda la pública, sino exactamente al revés: porque hay mundo público el sujeto puede “retirarse”, “apartarse”, del “mundanal ruido” y configurar su mismidad por diferenciación.

Lo que llega a poseerse, como propio, precisamente, llega a tal estatus porque pierde su publicidad y se interna en el dominio de lo inexpresado, del silencio, de la intimidad. Lo íntimo, pues, es la construcción subjetiva que, partiendo del espacio abierto de lo público –en él, por medio de él, retirándose de él u otras variantes posibles– se queda en la esfera de la experiencia propia, en la que el sujeto “a-propia” lo que está dado, ahí, como lo común.

La subjetividad, lo más propio e íntimo que en cada caso pudiera llegar a ser uno, está posibilitado por la abierto de la intersubjetividad, de la trinariedad de la natalidad. Uno no puede narrar su propio nacimiento –como lo dice Arendt–, tampoco su muerte. Otro(s) nos narra; narran nuestro nacer y nuestro morir, precisamente, dos de los actos *determinantes* –ahí sí– de nuestra constitución subjetiva. Vivir en común es condición de posibilidad para narrar y para dialogar, igualmente, en lenguaje que se va tornando común, nuestra perspectiva individual, subjetiva de un mundo que nace, se desenvuelve y, con nuestro morir, permanece común. La comunitariedad irreductible del mundo puede imponerse hasta prácticamente arrasar la posibilidad de ser sujeto.

Las luchas por la *identificación*, por la constitución de la subjetividad, son tareas de *desprendimiento* de lo común. Lo hemos vivido siempre como niños y como jóvenes: es el esfuerzo de subvertir lo ahí dado no sólo como comunitario, sino también como una *normalidad típica*. Y nuestra adultez es un intento de dejar un rastro en el mundo común compartido: en los hijos, en los discípulos, en las obras. Y al final se descubre que todo lo “subjetivo” del “sujeto” se difumina y sólo se preserva lo puesto en común y vuelto anónimamente comunitario. Como en el verso de Borges:

Quiero ser recordado menos como poeta que como amigo; que alguien repita una cadencia de Dunbar o de Frost o del hombre que vio en la medianoche el árbol que sangra, y piense que por primera vez lo oyó e mis labios. Lo demás no importa; espero que el olvido no se demore. Desconocemos los designios del universo, pero sabemos que razonar con lucidez y obrar con justicia es ayudar a esos designios, que no nos serán revelados¹⁰.

¹⁰ Borges, Jorge Luis. “Una oración”. En: *Obras completas*. São Paulo, Emecé, 1994; p. 393.

Esta fue una idea repetida una y otra vez por Borges. También cuando habló de la metáfora dijo querer que fuera recordado uno tan sólo de sus versos, no su persona; como la bella y poderosa metáfora de la lengua castellana “tirar la casa por la ventana”; auténtica poesía que vuelve una y otra vez cuando se vuelve a usar y que, sin duda, es más importante que saber quién la produjo.

El terreno de lo público, pues, paradójicamente al mismo tiempo es lugar de constitución y de disolución de la subjetividad. Se lucha una y otra vez por llegar a ser sujeto y al cabo “la llevo perdida, perdida sin remedio” (L. de Greiff). Lo único que queda es el rastro de un sujeto que contingentemente lo recorrió. Así es, pues, la potencia de lo subjetivo en la posibilidad de *signar* y *variar* lo común, que todo lo uniforma y que siempre disuelve la *unicidad* del sí mismo.

4. El lenguaje

La acción y el discurso se dan entre hombres, ya que a ellos se dirigen, y retienen su capacidad de revelación del agente, aunque su contenido sea exclusivamente «objetivo», interesado por los asuntos del mundo de cosas en que mueven los hombres (...). Dichos intereses constituyen (...), algo del *inter-est*, que se encuentra entre las personas y por lo tanto puede relacionarlas y unirlas. La mayor parte de la acción y del discurso ataña a este intermediario, que varía según cada grupo de personas, de modo que la mayoría de las palabras y los actos *se refieren* a alguna objetiva realidad mundana, además de ser una revelación del agente que actúa y habla. Puesto que este descubrimiento del sujeto es una parte integrante del todo (...) mundial *en medio de* junto con sus intereses queda sobrepuerto y, como si dijéramos, sobrecrecido por otro *en medio de* absolutamente distinto, formado por hechos y palabras y cuyo origen lo debe de manera casi exclusiva a que los hombres actúan y hablan unos *para* otros. Este segundo subjetivo *en medio de* no es tangible, puesto que no hay objetos tangibles en los que pueda solidificarse; el proceso de actuar no puede dejar tras sí resultados y productos finales. (...) este *en medio de* no es menos real que el mundo de cosas que visiblemente tenemos en común. A esta realidad la llamamos la «trama» de las relaciones humanas, indicando con la metáfora su cualidad de algún modo intangible (CH; p. 206-207).

¿Qué es el lenguaje? En ningún caso se podrá responder: *medio*. Antes bien, resulta posible decir que es *en medio de...*; si se lo toma en su más estricto sentido fenomenológico se tendría que comprender como el ámbito mismo de la correlación: para cualquier *polo objetivo* que se enlaza con el *polo subjetivo* lo que, sobre todo, lo *hace venir a sentido* es: el lenguaje. De retorno, para cualquier *polo subjetivo* lo que le permite *promover a sentido* la *hylé* es el lenguaje. Así, entonces, lo que queda entre uno y otro *polo* es un enlace “linguístico”¹¹. En esta esfera todo lo que está entre los dos es la *dinámi-*

¹¹ Usamos, deliberadamente, este neologismo —que, al parecer, ha sido introducido por el prof. Carlos B. Gutiérrez, al traducir y explicar la capacidad de uso de lenguaje (no sólo

ca del sentido y éste, a su turno, sólo existe en su devenir en cuanto lenguaje. Y este acontecer lingüístico *no* tiene nada de privado; en su esencia es público o intersubjetivo –como ya se vio atrás.

En cuanto *inter-est*, el lenguaje *no* es un acceso a la esencia o a la intimidad o a la interioridad de lo *ente*. Es lo que teje relaciones entre *lo dado* como ente y el ente que tiene la *experiencia de ser*¹², a saber, el *sujeto*. Como se sabe por la experiencia mundanal del sujeto: lo dado cambia situacional o posicionalmente de sentido. La plasticidad de estos cambios, su dinamismo, es correlativo a los cambios en las manifestaciones de lenguaje, al *fluir* de la temporalidad en cuanto lingüísticamente asumida y realizada.

Ahora bien si el lenguaje se refiere al *mundo* tal referencia está dada o producida por la posición de existencia de los sujetos: son éstos los que lo ponen *en medio* y los que lo ejecutan. Ciento, en todo caso se halla *con respecto a...*; pero a través de sus ejecuciones trata de comprender, intenta la realización del sentido. En esta dialéctica: *sujetos-lenguaje* mutuamente se ponen en la claridad de lo abierto. Los sujetos al discurrir sobre el mundo así mismo “actúan y hablan”, ponen en ejecución su *esencia* y *esencian* la realidad del mundo con su hablar; hacen común y comunitaria la facticidad que les permite no sólo comunicarse, sino también *ser*. Hay, pues, una *primaria promoción* de la facticidad con el lenguaje.

A aquella *primaria promoción* le sucede una *segunda promoción*. Los sujetos entre sí argumentan, ponen en movimiento no *el mundo*, sino el *sentido del mundo*. Esta es la *segunda promoción*. En ella no sólo *acontece* el sentido de lo dado, en tanto promovido, sino que poco a poco, y también por escorzos, se descubre el ser dialógico de los sujetos. Aquí, por así decirlo, el mundo *pierde su materialidad* y quedan, en cuanto tal, *puras relaciones de sentido*.

Las *relaciones de sentido* son una «trama» o un conjunto de hilos que, cruzados y enlazados con los de la urdimbre, forman una tela. A esta, desde un punto de vista, digamos *hermenéutico*, la podemos, para simplificar, llamar *texto*. En el diálogo, y sólo en él, el *mundo* adquiere una *textura*¹³. Claro, en ella hay dimensiones o aspectos de *artificio*, y éste como tal puede estar ‘cargado’ de dolo o ‘confabulación’ para perjudicar a alguien; pero este es sólo un riesgo de la comunicación. Al puro comienzo, la trama sólo se caracteriza por ser *artificial*.

de “oraciones” o “frases”) en la obra de Hans-Georg Gadamer. Se quiere, pues, indicar con “lenguajico” la capacidad *signitiva* de la experiencia humana, que aparece en el modo de “expresión”, pero que no se agota en el habla.

¹² Cf. Vargas Guillén, Germán. *La experiencia de ser*. Bogotá, San Pablo, 2005, *passim*.

¹³ Cf. Reeder, Harry P. “Intención Signitiva y Textura Semántica,” trad. Esteban Marín Ávila, *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*. Año VII, Número 14, julio 2006.

Por *artificial* se requiere entender, en cada caso, el hecho de que el sentido no es un *dato* que emerge *naturalmente* de las relaciones *sujeto-objeto* o de las transacciones *sujeto-sujeto*; antes bien, es un despliegue que impone la acción deliberada de constitución, o, el sentido siempre es creado. Sin embargo, siempre termina, cada configuración de sentido, apareciendo como una disposición interna o contextura o ligazón entre las partes de un asunto u otra cosa; este sentido de la «trama» se puede ver en especial como el enredo en una obra dramática o novelesca —que, al cabo, tiene sentido y razón de ser como expresión de la vida o de algunas facetas de ella.

Propio, pues, de la *textura* del mundo es su *artificialidad*. Con ello, entonces, queda en evidencia que no hay *final* o punto de vista determinado y último. En su dinamismo: este claramente *emerge* de las relaciones *interpersonales* y en ellas vuelve una y otra vez a ser transformado. No es, pues, que el sentido ‘fluuya’, sino que ‘emerge’, ‘brotá’, ‘emana’ en medio de las relaciones *interpersonales*. Así sea fruto de la relación con los no-presentes (los autores de libros, los personajes de o en las grabaciones de video, los programadores de *software*, etc.).

164

Así, cuando leo un libro allá como un ‘virtualmente presente’ está su autor, como hablándome ‘desde una distancia’ y simultáneamente ‘en presencia’. La estructura del sentido es intersubjetiva, pero la complejidad de la relación entre el *dato* y el *sujeto* hace que ésta sea siempre como un *presente*. Al hacer las variaciones también es cierto que tengo que encontrarme con la *objetivación* de lo expresado por el otro a través un ‘dispositivo’ (libro, grabación, obra plástica, etc.). El otro puede estar ahí en la inmediatez de mi experiencia y, sin embargo, lo que ‘veo’ en él son objetivaciones de sus vivencias: miradas, gestos, voces, señales, etc.; éstas las debo volver a poner en movimiento mediante mi interpretación. Así, entonces, lo que queda ante mis ojos son, de nuevo, expresiones que requiero *reelaborar* para que lleguen a sentido para mí. De ahí que vuelva a encontrarme con la ‘emergencia’ o el ‘brotar’ o el ‘emanar’ del sentido, más que con su fluencia.

¿Qué diferencia, entonces, se debe establecer entre el ‘fluir’ y el ‘emanar’? Para este caso son buenos los títulos de *diacronía* y *sincronía*. Es evidente que no se trata más que de un ‘juego de oposiciones’ —propio de la *diacronía*. Siempre el ‘brotar’ es un presente vivo en diálogo con, al menos, dos modos de la retención: la de la propia experiencia vivida del *sujeto interpretante* (experiencia), la de la *experiencia objetivada en la expresión* (historia).

El sistema de *oposiciones* entre *diacronía* y *sincronía* también se lo puede llamar *flujo heraclítico* y *ser parmenídeo* del sentido. Ambos son, igualmente, requeridos para el despliegue del sentido. Por eso es imposible, o al menos improbable, que el *ser del interpretante* —que cada uno somos— pueda ser reducido a una forma homogénea de comprensión: nos une *lo común entre lo expresado y el interpretante*, pero no separan los respectivos mundos vivi-

dos con sus diversas formas de síntesis y de retenciones. Esta dinámica del sentido es, a su turno, vida del lenguaje.

Así, entonces, se comprende que:

La *polis* (...) es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para ese propósito, sin importar dónde estén. (...) la acción y el discurso crean un espacio entre los participantes que puede encontrar su propia ubicación en todo tiempo y lugar (CH, p. 221).

Lo que queda como ámbito para la discusión en la vida comunitaria, pública e intersubjetiva, no son, pues, las *cosas* en su *materialidad*; antes bien, lo que queda como materia de disputa es lo abierto de su sentido o su carácter de *cosas mismas*, esto es, su carácter de *cosas en cuanto significadas* “por los largos años de la vigilia humana” (J.L. Borges).

En el *espacio creado entre los participantes*, y sólo ahí, cada quien puede llegar a tomar una posición, un puesto. Cada quien es un *punto de vista* “irreducible y, al mismo tiempo, en el espacio de lo abierto.

5. La persona

(...) mundo (...) lugar adecuado para la aparición humana, para la acción y el discurso (CH; p. 227). Nuestra hipótesis de lectura es que la trilogía *labor, trabajo y acción* encarna, bajo una nueva versión, la idea misma de las hipóstasis de las tres personas, tal como la concibió san Agustín. Nuestro recorrido nos ha llevado a entender que, en efecto, así como en la *relación entre* la persona del Padre y la del Hijo el primero sólo puede ser tal por la existencia de éste; y éste tiene la cualidad de tal sólo por la existencia de aquél; queda, por tanto, que el Paráclito, a su vez, es *rúa*: hálito, voz, espíritu; el Paráclito es la *relación de la relación*.

El *per se* y el *sonare* sólo se habilitan porque “el hombre se levanta habla” –como Lázaro. Sólo el hablar, esto es, el discurrir es la *fuerza potente completa* que *engendra*. O, dicho en otros términos: “somos humanos desde que somos una palabra en diálogo” (Hölderlin). Entonces la personalización del mundo consiste no sólo en la reducción de lo dado a *esfera de propiedad*, sino en su conversión en sentido. Y para que esto ocurra se necesita que el *hablante hable*; que *hable ante sí y para sí como, en y para un otro*; que, en fin, *hable con el otro*.

Lo público, entonces, es la espacialidad del *habla*, es el espacio de la constitución dialógica de todos y cada uno de los participantes, es la posibilidad de que todos y cada uno de los *hablantes* personalicen la experiencia de mundo haciendo propio *lo común, intersubjetivo o público*.

Intersubjetivo en este caso es, en su radicalidad, *puro entre o cabe. Entre-sujetos* acontece la ‘emergencia’, el ‘brotar’ o el ‘emanar’ del sentido, *hic et nunc*; pero también *entre* ellos ‘fluye’ el sentido –de cada sí mismo, de la comunidad (política o familiar, etc.)– en cuanto y como *historia viva*.

Ser persona, entonces, no es algo *ganado* por el hecho de existir, sino que es una conquista que paulatinamente se va alcanzando en cuanto se transmuta *lo dado en propio*, en cuanto un quien promueve la facticidad –así esta sea del sentido en cuanto dato dado en su circundamuneidad– a *sentido propio*.

Para nuestra interpretación queda la pregunta de si, en efecto, ¿logra Arendt una secularización del concepto *persona*? queda, igualmente, la duda sobre la presunta existencia de un llamado “mundo privado”. Así mismo queda la sospecha con respecto a la ‘velocidad’ en los pasos que da, pues, el *sistema de categorías* –*público, privado, labor, trabajo, acción, etc.* – es eso, o, expresado con mayor precisión: ¿ofrece Arendt un *sistema de categorías* o *describe estructuras del mundo de la vida*? Si tal fuera el primer caso, lo que se encuentra es un *dispositivo analítico* que se encauza o se puede encauzar hacia la *ciencia positiva*, acaso ahora bajo la denominación de política, cultura o sociedad. Si fuera el segundo caso, queda la duda en torno de la génesis y descripción de lo dado en el *mundo de la vida* como *mundo político* en cuanto *personalidad de orden superior* que se torna en materia de una *filosofía primera*, esto es, de una *fenomenología de la voluntad personal y colectiva*.

En fin, ¿con qué se halla Arendt tras todo el trayecto de su recorrido? Con lo primero, a saber, la *persona*. Ciertamente este asunto es *cosa misma* de la fenomenología. Y no sólo la persona en sí, sino sus modos de adscripción a procesos familiares, educativos, sociales, políticos y culturales; esto es, hay tanto *fenomenología trascendental del sujeto* o *fenomenología de la persona* como *fenomenología de la vida comunitaria* o *fenomenología de las personalidades de orden superior*.

Nuestra tesis es que el camino abierto por Arendt es, principalmente, enfocado a una construcción de la positividad *lo político*; pero que se queda corta su fundamentación fenomenológica. Que, ciertamente, la fenomenología tiene que prestar atención a los hallazgos de Arendt: no nos cabría duda. Que la fenomenología se debe orientar hacia la constitución de la *positividad* de *lo político*, abandonando su íntima necesidad de ser *filosofía primera*, es, en resultas, lo que ponemos en cuestión. Este ejercicio de comprensión muestra que es posible una *filosofía primera de la voluntad política* en cuanto *fenomenología de las estructuras del mundo de la vida política*. Obviamente, se trata descripciones nuevas que exigen avanzar en el camino abierto por E. Husserl, pero que no se agotan en la exposición erudita de su obra. En fin, como *estructura del mundo de la vida* que es la *política* ella exige comprenderla y estudiarla en su ser cambiante. Fenómenos como la globalización tardía de Occidente o la interculturalidad, por poner sólo dos ejemplos, sólo de manera muy germinal e indicativa se encuentran enunciados en los manuscritos de Husserl¹⁴. La tarea, pues, es amplia y compleja; un diálogo entre la perspectiva de Arendt y la de Husserl se muestra como fecundo y necesario.

Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah. “Labor, trabajo, acción”. En: *De la historia a la acción*. Barcelona, Paidós, 1995. (Citado: *Labor, trabajo, acción*).
- Arendt, Hannah. *Crisis de la república*. Madrid, Taurus, 1999.
- Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona, DeBolsillo, 2006. (Citado *EeJ*).
- Arendt, Hannah. *Ensayos de comprensión*. Madrid, Caparrós, 2005.
- Arendt, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona, Gedisa, 2006.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1993. (Citado: *CH*).
- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus, 2004.
- Arendt, Hannah. *Tiempos presentes*. Barcelona, Gedisa, 2002.
- Borges, Jorge Luis. *Obras completas*. São Paulo, Emecé, 1994.
- Husserl, E. *Introduction to the Logical Investigations*. Tr. Philip J. Bossert and Curtis H. Peters. The Hague, Martinus Nijhoff, 1977.
- Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, tr. David Carr, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1970.
- Reeder, Harry P. “Intención Signitiva y Textura Semántica,” trad. Esteban Marín Ávila, *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*. Año VII, Número 14, julio 2006.
- Reeder, Harry P. “Living Words and Concepts: Semantic Space Texture,” presentado en la Segunda Reunión Internancional de la Organización de Organizaciones de Fenomenología (OOF, en inglés: OPO); Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), 15-20 de agosto de 2005.
- Reeder, Harry P. *La globalización y la fenomenología del lenguaje*. Morelia, Editorial Jitanjáfora & Serie Fenomenología, No. 10, en prensa, 2007.
- Ricoeur, Paul. “De la filosofía a lo político. Trayectoria del pensamiento de Hannah Arendt”. En: *Debats*, 37, 1991.
- Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. Madrid, Siglo XXI Eds., 1996; *passim*.
- Vargas Guillén, Germán. *Fenomenología del ser y del lenguaje*. Bogotá, Alejandría Libros, 2003.
- Vargas Guillén, Germán. *La experiencia de ser*. Bogotá, San Pablo, 2005.