



CÍRCULO LATINOAMERICANO DE
FENOMENOLOGÍA

ACTA
FENOMENOLÓGICA
LATINOAMERICANA

Capítulo 1

VOLUMEN I



Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2003

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Primera edición: diciembre de 2003

Tiraje: 500 ejemplares

© 2003 de esta edición por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú
Plaza Francia 1164, Cercado de Lima – Perú
Telefax: 330-7405; 330-7410; 330-7411
Email: feditor@pucep.edu.pe

Editora responsable: Rosemary Rizo-Patrón

Comité Editorial: Guillermo Hoyos, Roberto Walton, Antonio Zirión

Secretaría de redacción: Rodrigo Ferradas, Mariana Chu

Asistencia de edición: Cristina Alayza, Mariana Hare, Pablo Rosselló

Diseño de cubierta y diagramación: Gisella Scheuch

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Derechos Reservados

ISBN: Obra completa: 9972-42-619-x

Volumen I: 1 9972-42-620-3

Hecho el Depósito Legal N.º 1501052003-6930

Impreso en el Perú – Printed in Peru

Aristóteles, Ricoeur: la configuración del discurso filosófico

Aristotle, Ricoeur: The Configuration of Philosophical Discourse

LUZ GLORIA CÁRDENAS MEJÍA

Instituto de Filosofía Universidad de Antioquia
Colombia

Aristóteles, tal como lo hace Ricoeur en pleno siglo XX, construye al parecer su pensamiento mediante paradojas y aporías. Si esta es la forma en que los pensamientos filosóficos de Aristóteles y Ricoeur se constituyen, ¿se puede decir que esta construcción es una configuración, tal como entiende Ricoeur este término? Esta pregunta se enmarca en el debate actual entre filosofía y literatura, pues, para el pensador francés, cada una de ellas realiza esfuerzos por demarcar sus espacios, pero también existe la amenaza de que una de ellas se disuelva en la otra. En la primera parte de esta ponencia se sigue la interpretación que realiza Paul Ricoeur, desde su propia teoría del discurso, de la filosofía de Aristóteles, para desde allí abordar la pregunta por la forma discursiva del pensamiento del pensador francés.

Aristotle, just as Ricoeur does in the XXth Century, apparently assembles his thought through paradoxes and *aporia*. If this were the way Aristotle's and Ricoeur's philosophical systems were constituted, could it be sustained that this construction is a *configuration*, in the sense assigned by Ricoeur to the term? This question fits within the actual debate between philosophy and literature; since for the French thinker, each one of them endeavors to demarcate its own sphere, yet each one bears as well the threat of dissolving into the other. The first part of this paper follows Paul Ricoeur's interpretation of Aristotelian philosophy from his own theory of discourse, and then continues to examine the discursive nature of the French philosopher's thought.

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 19-36.

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

§ 1. Introducción

Paul Ricoeur, en su conferencia inaugural *Auto-comprensión e historia*, realizada en el Simposio Internacional sobre su pensamiento en la Universidad de Granada, decía reconocer en su trabajo el resultado de un acercamiento fragmentario a problemas que fueron surgiendo frente a cuestiones no resueltas por trabajos anteriores. Dicho acercamiento lo lleva a encontrar paradojas, las cuales enfrenta, avivándolas, al entrar en contacto con sus propias reflexiones. De este trabajo de pensamiento surgen aporías, desde las cuales va en busca de nuevos caminos para su investigación, realizando rodeos incesantes por diversos pensadores y por distintas disciplinas. En este deambular aparecen a la reflexión nuevas preguntas, con las cuales inaugura nuevos ámbitos de exploración. Para él, la búsqueda de sistemas absolutos y de verdades inamovibles ha quedado atrás, así lo manifiesta: «Según creo, todos pertenecemos a la era posthegeliana del pensamiento y todos hacemos a nuestra manera el difícil trabajo de guardar el luto por el sistema»¹.

Se podría decir que la forma en que él se acerca a estos problemas mediante la búsqueda que emprende, preguntando, viendo, escuchando, en tradiciones de pensamiento muy disímiles y en disciplinas diferentes, nos hace recordar la forma en que Aristóteles describe, lee, investiga, conversa y discute con sus predecesores y contemporáneos en su intento por elucidar los problemas con los que se encuentra, construyendo nuevos caminos y edificando nuevos saberes.

¹ Calvo Martínez, Tomás y Remedios Ávila Crespo (eds.), *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación. Symposium Internacional sobre el pensamiento de Paul Ricoeur*, Barcelona: Anthropos, 1991, p. 27.

Aristóteles, tal como lo hace Ricoeur en pleno siglo XX, construye al parecer su pensamiento mediante paradojas y aporías. Para Pierre Aubenque, el pensamiento de Aristóteles, contrario a lo que hasta el momento se había afirmado, no es sistemático sino aporético: «La imagen que se revela así es la de un Aristóteles aporético, la misma que los trabajos más recientes han progresivamente redescubierto»².

Si esta es la forma en que los pensamientos filosóficos de Aristóteles y Ricoeur se constituyen, ¿se puede decir que esta construcción es una configuración, tal como entiende Ricoeur este término? Una de las maneras posibles de acceder a esta pregunta es establecer la forma discursiva de la filosofía en Aristóteles, para desde allí preguntarse por la forma discursiva del pensamiento de Ricoeur. La pregunta de si la filosofía de Aristóteles es una configuración encuentra, según la propuesta de Ricoeur, su ámbito de discusión en el debate entre filosofía y literatura, pues, para el pensador francés, cada una de ellas realiza esfuerzos por demarcar sus espacios, mas también existe la amenaza de que una de ellas se disuelva en la otra.

Paul Ricoeur quiere responder a este debate que para él se inaugura con la última filosofía de Heidegger, la cual se ofrece al mismo tiempo que como una tentativa como una tentación: «Una tentativa en la que es necesario inspirarse, siempre que contribuya claramente a edificar el pensamiento especulativo según la intención semántica que animaba ya la investigación de Aristóteles sobre las acepciones múltiples del ser; y una tentación de la que hay que huir, ya que la diferencia entre lo especulativo y lo poético se encuentra de nuevo amenazada»³. Para nosotros, este debate entraña una singular paradoja. En sus orígenes en Grecia, el pensamiento exploraba nuevas formas de expresión y en esa medida se iban constituyendo artes y saberes, cada uno de los cuales fue en busca de su propia forma de expresión: «la expresión en el discurso es diferente que en la poesía. Y lo prueba lo que luego ha sucedido, dado que ni siquiera los autores de tragedias emplean ya el mismo modo de expresarse, sino que, así [como] cambiaron el tetrámetro al yambo, por ser éste, entre los metros, más semejante a la prosa»⁴. De la misma forma en que brotan en distintos espacios y ámbitos diversas formas discursivas, poéticas, dialécticas, retóricas, científicas, aparecen múltiples y diversas formas filosóficas: poema, aforismo, ironía, mito, alegoría, diálogo, prosa, etc. Ricoeur considera importante realizar una defensa de la pluralidad de los discursos y, por supuesto, de la independencia del discurso filosófico.

² «L'image qui se révélera ainsi sera celle d'un Aristote aporétique, celui-là même que les travaux les plus récents ont progressivement redécouvert» (Aubenque, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, París: Presses Universitaires de France, 1962, p. 15).

³ Ricoeur, Paul, *La métaphore viva*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980, p. 418.

⁴ Aristóteles, *Retórica*, traducción de Quintín Racionero, Madrid: Gredos, 1994, 1404 a 28-31.

§ 2. Formas discursivas en Aristóteles

Para Ricoeur, la investigación sobre la ontología que subyace a su trabajo de pensamiento está vinculada a los empleos diversos de los modos de discurso: poético, científico, religioso, especulativo, etc. Las intersecciones que se dan entre ellos lo llevarán a afirmar que, a pesar de éstas, se asegura la autonomía para el pensamiento filosófico, tomando con esto posición frente a los que intentan establecer una continuidad entre el discurso poético y el especulativo.

Aristóteles no habló propiamente de modalidades de discurso, ni elaboró una teoría del discurso, como lo hace Ricoeur; pero sí existió en él, como lo muestra Cassirer, una reflexión sobre el lenguaje: «el nombre mismo de la lógica indica que en su origen la reflexión sobre las formas de saber se interpretaba de la manera más íntima con la reflexión relativa a la forma de lenguaje»⁵. Una preocupación de tipo teórico por describir adecuadamente las formas discursivas supone, al menos, una idea general sobre discurso. Esta investigación sobre la configuración del discurso filosófico en Aristóteles pretende seguir esta orientación con el fin de mostrar cómo las descripciones que realiza Aristóteles se enmarcarían, más bien, en las concepciones contemporáneas heredadas del pensamiento de Benveniste, para quien el discurso es un acontecimiento de significación y no desde las que piensan la lengua como un hecho, tal como la concibió Saussure a comienzos del siglo XX. Sólo a partir de que tal idea sobre el discurso existe ya en Aristóteles, será posible explicar la precisión de determinadas nociones con las que se caracterizan y se describen cada una de las formas discursivas. En Aristóteles se encuentra una primera caracterización del enunciado como discurso en el tratado *Sobre la interpretación* y de los demás discursos en *Analíticos primeros*, *Analíticos segundos*, *Tópicos*, *Refutaciones sofísticas*, *Retórica* y *Poética*.

En el tratado *Sobre la interpretación* se afirma: «el habla detiene el pensamiento y el que escucha descansa»⁶. Esto, según el traductor de la edición de Gredos, Miguel Candel Sanmartín, significa detener el pensamiento sobre un significado determinado. Con la palabra, al detenerse, el pensamiento se hace figura, se presenta su expresión significativa; este acontecimiento permite al pensamiento volver sobre sí mismo, desencadenando nuevos pensamientos y nuevas determinaciones. Al producirse una significación con el enunciado, se da por lo tanto un acontecimiento discursivo y no tan sólo un hecho de lengua. Paul Ricoeur, al retomar la caracterización de Benveniste del discurso como acontecimiento, hace de la significación su punto de partida para la

⁵ Cassirer, Ernest, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 15.

⁶ Aristóteles, «Sobre la interpretación», en: *Tratados de lógica*, traducción de Miguel Candel Sanmartín, 2 vols., Madrid: Gredos, 1988, vol. 2, 16b 20.

elaboración, desde una perspectiva hermenéutica, de una teoría del discurso. Desde allí se traza una nueva ruta en la investigación sobre el pensamiento de Aristóteles. Esta es la ruta que se pretende seguir a continuación.

En esta ruta se indicará que al Ricoeur explicitar, desde su teoría del discurso, las distinciones elaboradas por Aristóteles, le es posible, primero, precisar diferentes modalidades discursivas: científica, dialéctica, retórica, poética y especulativa; segundo, construir su teoría de las intersecciones del discurso, y tercero, reflexionar sobre la manera en que se produce el conocimiento filosófico.

§ 3. Tipos de discurso

En esta primera parte se procede a caracterizar, según lo propuesto por Aristóteles, diferentes tipos de discurso en los que el pensamiento hasta entonces se venía conformando: científico, dialéctico, retórico y poético. En cada uno de ellos se señalarán las diferentes nociones e instrumentos que aparecen a la reflexión, por medio del análisis de las distintas formas discursivas en que se fueron constituyendo artes y saberes, lo cual permitió, a su vez, la aparición de técnicas discursivas específicas. Esta aparición permite explicar, igualmente, que a través de la instrumentalización que se logra sobre el discurso, los griegos adquieren conciencia a la vez de dos posibilidades: una, la de construir un camino hacia el conocimiento de las cosas y, otra, comprender el poder que la palabra tiene sobre el mismo hombre, en el ámbito de su pensamiento, de su acción y de su sensibilidad.

Para esta caracterización se tomará como punto de partida el razonamiento, desde el cual propiamente se procede a establecer distinciones en las formas de razonar. El razonamiento se caracteriza en los *Tópicos* desde la noción más general de discurso: «Un razonamiento es un *discurso* en el que sentadas ciertas cosas, *necesariamente* se da a la vez, a través de lo establecido, algo distinto de lo establecido»⁷. El razonamiento es un tipo de discurso, su diferencia con otros discursos radica en ser un encadenamiento necesario de enunciados, necesidad que se expresa y se ve posibilitada por el movimiento mismo que el pensamiento realiza al descubrir los nexos necesarios que le permiten el paso de una proposición a otra.

En los *Tópicos* se clasifican los razonamientos en demostrativos, dialécticos, erísticos y desviados. A partir de esta clasificación, es posible determinar de manera general el tipo de conexión que se establece en cada uno de los tipos de razonamiento. En

⁷ Aristóteles, «Tópicos», en: *Tratados de lógica*, vol. 1, 100 a 25. Las cursivas son nuestras.

los dos primeros, la necesidad de su articulación está garantizada por la verdad o plausibilidad de sus principios, mientras que con respecto a los segundos, encontramos un error en los principios de que parten o en la forma aparente en que se construye los nexos entre sus proposiciones.

§ 4. El razonamiento científico y la comprobación

A partir de lo que se entiende por razonamiento en general, Aristóteles caracteriza el razonamiento científico: «Hay demostración cuando el razonamiento parte de cosas verdaderas y primordiales, o de cosas cuyo conocimiento se origina a través de cosas primordiales y verdaderas»⁸. La anterior caracterización la realiza Aristóteles desde las formas en que la aritmética y la geometría de su época se fueron constituyendo. En la geometría se encuentran formas demostrativas: teoremas, que suponen nociones universales ya decantadas, como la de línea, la de punto o la de triángulo, etc., y axiomas o principios ya establecidos.

La descripción de carácter general que presenta Aristóteles del procedimiento demostrativo, le permite mostrar cómo la atribución de determinadas propiedades a determinadas cosas debe ser explicada mediante el descubrimiento de la razón que explique dicha atribución. Esto lleva a que, cuando se muestra la razón de una determinada relación, se explicita su vinculación y con ello se avance hacia el reconocimiento de la unidad que les subyace y que dará cuenta de la razón última de su vinculación, desde la cual es posible identificar un número como número, una figura como figura, un intervalo musical como musical. Establecida cada una de las unidades, ellas se identifican como géneros determinados, de esta manera se precisa la unidad desde la cual puede ser configurado el saber, como cuerpo organizado de conocimientos.

Demostraciones, principios, nociones y géneros se constituyen en componentes fundamentales de la ciencia. El género permite establecer la unidad que va a ser considerada, con ella queda esbozado el objeto del que se ocupa cada saber o arte determinado. Con las nociones y los principios se determina y configura el espacio en el cual se elaboran las demostraciones y, de esta manera, se despliega el conocimiento que con ellas se va obteniendo y así se va constituyendo cada uno de los saberes. Con la significación se hace figura el pensamiento, sobre ella se vuelve y se constituyen razonamientos. Con el género, los principios, las nociones y las demostraciones, cada figura se enlaza con otras dando lugar a una específica configuración. Artes y saberes apare-

⁸ «Tópicos», 100 a 27.

cen, la consideración de sus figuras y sus enlaces permiten elaborar nuevas y posibles configuraciones. El término configuración se entiende, a partir de lo anterior, como lo que se forma a través de un específico trabajo de pensamiento.

§ 5. La dialéctica

En los *Tópicos* se encuentra lo que se puede llamar una teoría sobre la discusión. En este texto Aristóteles presenta la necesidad de encontrar «un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles, y gracias al cual, si nosotros mismos sostenemos un enunciado, no digamos nada que le sea contrario»⁹. Discutimos sobre lo que puede ser de otra manera y no de lo que se nos manifiesta como verdadero o de lo que se demuestra a partir de lo que se manifiesta como verdadero. Un problema —πρόβλημα— no es un enunciado asertivo (forma de la proposición), «en que se da la verdad o la falsedad»¹⁰, sino un enunciado en el que aparecen las dos alternativas de una pregunta, por ejemplo: «El animal pedestre bípedo ¿es la definición de hombre o no?»¹¹.

El tipo de razonamiento apropiado para la consideración de los problemas es el que denomina Aristóteles dialéctico: «es dialéctico el razonamiento construido a partir de cosas plausibles»¹². Por medio de él, es posible tomar una a una las alternativas presentadas por el problema. Esto se hace razonando a partir de lo plausible: «son cosas plausibles las que parecen bien a todos, a la mayoría, o a los sabios, y entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados»¹³. La discusión se constituye entonces en el método que hace posible, al ir enunciando una a una las razones plausibles, determinar cuál de las alternativas propuestas a la solución de un determinado problema debe ser aceptada, en razón de la mayor verosimilitud que es capaz de mostrar, al exponerse y con ello presentar la mayor fuerza de las razones que sustentan la alternativa elegida.

Aristóteles precisa los espacios en los cuales es útil la discusión de los problemas. «A continuación se dirá para cuántas y cuáles cosas es útil este estudio. Y lo es para tres cosas: para ejercitarse, para las conversaciones y para los conocimientos en filosofía. Pero es además útil para las cuestiones primordiales propias de cada conoci-

⁹ «Tópicos», 100 a 19-21.

¹⁰ «Sobre la interpretación», 17 a 5.

¹¹ «Tópicos», 101 a 30.

¹² «Tópicos», 100b.

¹³ «Tópicos», 100b 23.

miento. En efecto, a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar (cualquier cosa), abre camino a los principios de todos los métodos»¹⁴. Discusión con nosotros mismos, discusión con los otros, examen de dificultades, cuestiones primordiales del conocimiento, son estos los espacios en los cuales formamos, aprendemos y construimos nuestro pensamiento, y con ello abrimos la posibilidad de constituir conocimiento.

La descripción elaborada por Aristóteles en los *Tópicos* del razonamiento y de la práctica dialéctica, no se hace, como en el caso del razonamiento demostrativo, sobre el procedimiento que se utilizaba en la aritmética y la geometría, sino sobre una técnica —τέχνη— que en sus inicios aparece como un ejercicio que se practicaba en la antigüedad clásica, en el marco de la *polis*, que según afirma Huizinga en su libro *Homo ludens*, se encontraba en sus comienzos vinculado con lo sagrado, expresado en la forma del enigma y en relación con la actitud lúdica de la competencia: «Lo cierto es que el que busca la sabiduría se nos presenta, desde los primeros tiempos hasta los últimos sofistas y retóricos, como un típico luchador. Reta a sus compañeros, les ataca con violentas críticas y magnifica sus propias opiniones como las únicas verdaderas, con toda la seguridad del hombre arcaico. El estilo y la forma de las primeras pruebas de filosofía son polémicos y agonales»¹⁵.

§ 6. La retórica

La nueva forma de vida de los griegos hace que ellos se vuelvan conscientes del poder que el discurso ejerce sobre sí mismos y sobre los otros. La palabra se vuelve un instrumento para ser utilizado en la solución de los problemas que surgen en la vida cotidiana de la *polis*. Por medio de ella se resuelven litigios, se delibera, se toman decisiones, se promueven valores, se construye comunidad. El discurso aparece, así, en el espacio público, ligado al ejercicio del poder y a sus decisiones, y de esta manera vinculado con la política y, por lo tanto, con la construcción de la vida de la *polis*.

El discurso público es ahora retórico, aparece como una variación de la dialéctica. La retórica «es sin duda una parte de la dialéctica y su semejante, como hemos

¹⁴ «Tópicos», 101 a 35 101 b 4.

¹⁵ Huizinga, Johan, *Homo ludens*, Madrid: Alianza Editorial, 1972, p. 140.

dicho al principio, puesto que ni una ni otra constituyen ciencias acerca de cómo es algo determinado, sino simples facultades de proporcionar razones»¹⁶. En cuanto parte de la dialéctica, proporciona razones; pero se diferencia en que las razones que expone se ponen al servicio de quien quiere persuadir a alguien a realizar una determinada acción o simplemente disponerlo a realizarla. La retórica, a diferencia de la dialéctica, es «la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer»¹⁷.

El hombre griego empieza a estudiar las formas de discurso más persuasivas; con ello la retórica como técnica persuasiva va ganando mayor precisión. Sobre esta técnica, Aristóteles elabora una descripción y con ella pretende hacer una teoría del discurso persuasivo. Lo primero que especifica son los lugares públicos en los cuales se hace presente tal discurso: en la asamblea, como retórica deliberativa; en los estrados judiciales, como retórica judicial, y en los juegos olímpicos, como retórica epidíctica. Una vez determinado esto, se procede a su descripción: en el primer tipo de discurso, se delibera sobre lo conveniente o inconveniente; en el segundo, sobre lo justo o lo injusto, y en el tercero, sobre lo digno de ser alabado o censurado. Todos estos discursos, al realizarse en un contexto particular, ejercen una específica función: al deliberar se presentan argumentos a favor y en contra, sobre lo bueno o lo malo, con el fin de tomar la mejor decisión; al enjuiciar se ofrecen argumentos sobre lo justo o lo injusto, con lo cual se establece la culpabilidad o la inocencia, y al disponer hacia lo digno de ser alabado o censurado, en el epidíctico, se presentan argumentos que permitan promover un determinado comportamiento considerado como el más conveniente.

La retórica se encuentra vinculada con la dialéctica en cuanto las dos son técnicas discursivas para proveer razones; pero también con la poética, puesto que debe ser representada. Por una parte, podríamos decir que es método y, por otra, arte. Las palabras con que se suele traducir τέχνη, técnica y arte, dan cuenta de esta doble significación.

§ 7. La poética

Aristóteles, en la *Retórica*, afirma: aquellos que al principio iniciaron la representación «fueron, como es natural, los poetas, puesto que los nombres son imitaciones y, por otra parte, la voz es, de todos nuestros órganos, el más adecuado a la imitación. Y en razón de estos se constituyeron las artes: la recitación épica y la representación

¹⁶ *Retórica*, 1356 a 30-33.

¹⁷ *Ibid.*, 1355b 25.

teatral, además de otras»¹⁸. La representación surge de la imitación —μίμησις—, ésta es connatural al hombre desde la niñez. Por medio de ella se adquieren los primeros conocimientos y es un hecho que se disfruta con las obras de imitación. Estas obras fueron apareciendo poco a poco, lo que permite ya a Aristóteles, en la *Poética*, hacer una clasificación de acuerdo con los medios que utilizan (ritmo, lenguaje, armonía), los objetos que imitan (hombres que actúan esforzados o de baja calidad) y sus diversos modos (narrando o presentando a todos como operantes o actuantes).

Pero en la *Poética*, Aristóteles sólo se ocupa de aquellas imitaciones que utilizan todos los medios, ritmo, lenguaje y armonía. Su objeto de estudio es «la poética en sí y de sus especies, de la potencia propia de cada una, y de cómo es preciso construir las fábulas si se quiere que la composición poética resulte bien»¹⁹. Se trata de construir la fábula y de componer —ποίησις— una obra. De esta manera, se hace aparecer un nuevo ser, mediante la creación, que es a la vez construcción y composición mediante la imitación.

La tragedia es la imitación de una acción completa, con esto se quiere decir que es, tal como lo afirma Aristóteles, un todo completo, pues la acción tiene un principio, un medio y un fin. Mediante la construcción de una obra como un todo, nos vamos forjando la idea de la unidad de una vida, que aparece así mediante el relato que se hace de ella, tal como parece decirlo Paul Ricoeur en su obra *Tiempo y narración*. Desde esta idea de todo concebimos un cierto orden, que ya no es el orden ni del razonamiento científico, ni del dialéctico, ni del retórico. Esta idea de orden permite la aparición de una obra visible, para quien la contempla, como una unidad. Para Paul Ricoeur, esto es posible por un «acto del juicio en el doble sentido asignado a este término por la primera y tercera *Crítica* kantianas: la función sintética de 'tomar juntos' y la reflexiva vinculada a toda operación totalizante»²⁰.

Aparece un cierto orden que genera una visión de totalidad. Es así como al definirse las partes de la tragedia (fábula, caracteres, elocución, pensamiento, espectáculo y la melopeya), Aristóteles considera la estructuración de los hechos lo más importante. «Porque la tragedia es imitación, no de personas, sino de una acción y de una vida, y la felicidad y la infelicidad están en la acción, y el fin es una acción, no una cualidad. Y los personajes son tales y cuales según el carácter; pero según las acciones, felices o lo contrario. Así, pues, no actúan para imitar los caracteres, sino que revisten los

¹⁸ *Ibid.*, 1404 a 20-23.

¹⁹ Aristóteles, *Poética*, traducción de Valentín García Yebra, Madrid: Gredos, 1992, 1447 a.

²⁰ Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración*, 3 vols., México: Siglo XXI, 1995, vol. 2, p. 260.

caracteres a causa de las acciones. De suerte que los hechos y la fábula son el fin de la tragedia, y el fin es el principal de todos»²¹.

La tragedia es imitación de una vida y ¿qué entendemos cuando hablamos de una vida? ¿Una vida se hace significativa cuando de ella se dice que es feliz o infeliz? ¿Sólo mediante estas caracterizaciones los acontecimientos que nos suceden se nos aparecen y con ellos vamos formando una figura? ¿Es pues a esta figura a la que llamamos «una vida»? Ésta se va perfilando en sus más minuciosos detalles al construirse su unidad mediante la caracterización de los personajes, de las pasiones que los afectan y de las acciones que cada uno realiza. En este ir y venir de la unidad de una vida, a los personajes, sus acciones e interrelaciones, se estructuran los hechos, se articula la trama y con ellos surge la fábula que así se compone. Fábula que muestra el transcurso de una vida, en el caso de la tragedia, de la felicidad a la desgracia, suscitando en quien la contempla sentimientos de terror y compasión.

Esta construcción y composición de una figura por medio de la cual una vida se convierte en una obra es lo que Paul Ricoeur denomina configuración. Es el trabajo de pensamiento que el creador de tragedias realiza y en virtud del cual la hace aparecer. La figura mediante la cual revestimos los acontecimientos que nos suceden y que nos aparecen caóticamente unos detrás de otros y unos al lado de otros son los materiales con los cuales construimos y componemos tanto los relatos de ficción como los históricos. Por medio de estas figuras, damos significación a los diversos sucesos que nos ocurren y vamos así forjando el sentido de nuestra vida, que no es otro que la existencia con otros (nuestros antecesores, contemporáneos y los que están por venir).

§ 8. La configuración

Si la configuración es el modo en que aparecen las distintas obras, ¿es posible utilizar este modo para referirnos a la filosofía? Ricoeur, al referirse a la configuración, encuentra que Louis Mink, teórico de la historia, realiza una exploración por lo que este término significa. La configuración fue para Boecio una forma de comprensión, derivada de la idea de *totum simul*, la cual, como tal, sólo puede ser adjudicada a Dios, pues únicamente Él puede tener tan elevada comprensión de la totalidad.

Con el fin de lograr una adecuada precisión de lo que se entiende por configuración, se precisa que la comprensión requiere, en general, de «el acto de aprender juntos en un solo acto mental cosas que no se experimentan juntas o que incluso no se pueden

²¹ *Poética*, 1450 a 15-24.

experimentar así, porque están separadas en el tiempo, en el espacio o desde un punto de vista lógico. La capacidad de producir este acto es la condición necesaria (aunque no suficiente) de la comprensión»²². Para Louis O. Mink, existen tres modos de la comprensión: teórico, categorial, configurante. «Según el teórico los objetos se ‘comprenden’ como casos o ejemplos de una teoría general: el sistema de Laplace representa el tipo ideal de este modo. Para el categorial, demasiado a menudo confundido con el anterior, comprender un objeto es determinar de qué tipo de objeto proviene, qué sistema de conceptos *a priori* da forma a una experiencia que, en su ausencia, seguiría siendo caótica. A esta comprensión categorial aspiró Platón y aspiran los filósofos más sistemáticos. Es propio del modo configurante el colocar elementos en un complejo único y concreto de relaciones. Es el tipo de comprensión que caracteriza la operación narrativa»²³.

¿Sólo es posible adjudicar a la operación narrativa este tipo de comprensión? Ricoeur, en su libro *Tiempo y narración*, considera que «las narraciones son *totalidades muy organizadas* que exigen un acto específico de comprensión de la naturaleza del *juicio*»²⁴; por el contrario, «comprender una conclusión lógica como resultado de sus premisas es una especie de comprensión que no posee rasgo narrativo»²⁵. Pero la historia es un tipo de saber específico que produce sus explicaciones de modo narrativo: «El historiador posee su propia forma de argumentar, que pertenece también al campo narrativo»²⁶; luego, existen narraciones que explican; por lo tanto, el modo configurante no es sólo específico de la poética, sino que se extiende al ámbito de los saberes. ¿Pero será este el caso de la filosofía?

Hemos venido estableciendo una serie de precisiones con respecto a las formas discursivas que nos permiten establecer las siguientes distinciones: cuando se habló del razonamiento científico, se mostró cómo éste hace parte junto con principios, nociones y géneros del saber científico. En cuanto a la dialéctica, ésta apareció como una técnica de discusión que podía ser utilizada con fines diversos. La retórica fue considerada como una técnica desarrollada para persuadir en espacios públicos, que requiere, por esto, de la representación. La poética, más que una técnica, se presentó como un arte que al crear una obra singular constituye una configuración.

Aristóteles describe las formas discursivas en las que se expresan la ciencia, la dialéctica, la retórica y la poética; pero no tenemos ningún texto en que haga lo propio

²² Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración*, vol. 1, p. 260.

²³ *Ibid.*, p. 265.

²⁴ *Ibid.*, p. 260.

²⁵ *Ibid.*, p. 266.

²⁶ *Ibid.*, p. 274.

con la filosofía. Sólo podemos asistir a los esfuerzos que realiza Aristóteles en su constitución como saber, en el acontecimiento mismo de la producción de sus conocimientos. Nos convertimos así en espectadores, lo mismo que Ricoeur, de sus construcciones.

§ 9. La filosofía en Aristóteles

Ricoeur, como espectador de la construcción de la filosofía de Aristóteles, se pregunta: ¿cómo se realiza el trabajo de pensamiento que va en busca de sus propias formas de expresión y de esta manera se constituye en pensamiento filosófico?

Aristóteles, en la *Metafísica*, se pregunta por la forma en que debe ser construido un saber sobre el ente en cuanto ente. Al no ser el ente un género, no es posible construir tal saber mediante el procedimiento científico, descrito en los *Analíticos segundos*. «Pero el ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única, y no equívocamente, sino como se dice también todo lo sano en orden a la sanidad: esto porque lo conserva; aquello porque lo produce; lo otro porque es signo de sanidad, y lo de más allá, porque es capaz de recibirla; y lo medicinal se dice en orden a la medicina. (...) Pues bien, así como de todo lo sano hay una sola ciencia, igualmente sucede esto también en las demás cosas. Pertenece, en efecto, a una sola ciencia *considerar* no sólo lo que se dice según una sola cosa, sino también lo que se dice en orden a una sola naturaleza; pues también esto, en cierto modo, se dice según una sola cosa»²⁷.

En la *Metáfora viva*, Ricoeur expone la forma en que él interpreta el pensamiento de Aristóteles, y en ella, siguiendo la interpretación de Aubenque, lo describe como un esfuerzo incesante por construir un saber sobre un objeto de investigación que no es posible caracterizar como un género, condición sin la cual, como lo ha determinado en los *Analíticos*, no es posible construir una ciencia. Presentada la anterior dificultad, Aristóteles, según Ricoeur, transita por diversos tipos de pensamiento (poético, teológico, matemático), con el fin de encontrar las nociones apropiadas que le permitan construir los conceptos necesarios para constituir un saber sobre el ente. A pesar de la apariencia de simple importación que tal traslado de nociones parece producir, Ricoeur muestra que al ingresar tales nociones a un nuevo espacio, en este caso al pensamiento especulativo, ellas se transforman y de esta manera la filosofía se constituye de manera autónoma.

²⁷ Aristóteles, *Metafísica*, traducción de Valentín García Yebra, Madrid: Gredos, 1998, 1003a 1003b. Las cursivas son nuestras.

La noción de analogía usada en la construcción de un pensamiento sobre el ente es construida desde el pensamiento poético, mediante la elaboración de un modelo no-poético de la equivocidad hecha en el *Tratado de las categorías*: «El concepto de analogía de ser procede de una desviación inicial entre discurso especulativo y discurso poético»²⁸. Es a partir de tal modelo como se hace posible una teoría no-metáforica de la analogía, tal como es mostrado por la interpretación de Vuillemin, y de esta manera se accede a la construcción del concepto y con él a la producción de un determinado orden de relaciones. Este orden no es ya ni el que se produce mediante la noción de género, ni el que se instaura por obra de la analogía. Con ello se muestra, además, cómo no existe un orden previo en el que la pregunta por el ser pueda ser resuelta, sino que en virtud de ella genera su propio orden, sus propias posibilidades de constitución según sus específicas características ontológicas.

Un indicio de que tal orden y, por lo tanto, una forma específica de saber se intenta construir, es, para Ricoeur, el ataque que Aristóteles realiza a Platón: «no hay ningún punto común entre la equivocidad regulada del ser y la metáfora poética. La participación platónica, que sólo es metafórica, debe sustituir a la equivocidad regulada: ‘Decir que las ideas son paradigmas y que las cosas son participaciones de ellas es perderse en juegos de palabras vacías y hacer metáforas poéticas’ (*Metafísica* I, 9, 991 a 19-22)»²⁹.

Otro indicio de este esfuerzo de constitución es el no utilizar propiamente la palabra analogía para hablar de las significaciones múltiples de ser, tal como una lectura medieval propondría para salvar de la aporía al pensamiento aristotélico. La noción más bien es la de $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$, con la que se intenta mostrar la forma en que las distintas significaciones de ente son referidas a esta única noción. Tal vinculación permite establecer una especie de semejanza entre la noción de género y la de lo uno, y con ello la posibilidad de establecer un orden parecido al de la ciencia y de esta manera abrir la posibilidad del nuevo saber. Las múltiples dificultades a las que se enfrenta Aristóteles en la construcción de tal saber pueden hacer creer que el mejor camino para abordarlas es utilizar la dialéctica, la cual, como ya se ha visto, es una técnica de discusión apropiada para el examen de los problemas. Para Ricoeur, esta posibilidad no es viable, pues la pregunta por el ente tiene ya una dirección y no se requiere, por lo tanto, indagar por ella: «el hombre no plantearía preguntas sino tuviera la esperanza de una respuesta... Por tanto, una cosa es la falta de perspectiva exigida de alguna manera

²⁸ Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*, p. 348.

²⁹ *Ibid.*, p. 349.

manera por la neutralidad del arte dialéctico, y otra, la inconclusión real de un proyecto que comporta por definición, la perspectiva de la conclusión»³⁰.

Una de las dificultades a las que se enfrenta tal indagación es la de observar cómo bajo la noción de ente se consideran dos realidades diversas, y cómo una de ellas (la divina), a la vez, aparece como la condición de la unidad de la otra (la sometida al movimiento). Es en este sentido que dos discursos diversos (teológico, ontológico) se acercan: «Son consideraciones propiamente teológicas, aplicadas a las 'realidades separadas' —orden astral supralunar, motor inmóvil, pensamiento del pensamiento—, las que mantienen la problemática de la unidad. El problema se hace apremiante cuando se trata de saber cómo la ontología responde a esta sollicitación. Al mismo tiempo, el encuentro, en Aristóteles, entre un problema ontológico de la unidad —derivado del diálogo con la sofística— y otro teológico de la separación —emanado de un diálogo con el platonismo— proporciona un ejemplo de alguna manera paradigmática de la atracción entre esferas diferentes de discursos»³¹. El problema aparece así dividido entre dos discursos, que se vinculan por una única noción, atribuida al mismo tiempo al ente divino y a los entes del mundo sublunar; es con respecto a estos últimos que dicha noción se abre a las significaciones múltiples, por obra del movimiento y del cambio que en él se produce.

La necesidad de dar cuenta de este desplegarse del ente en múltiples significaciones lleva a Aristóteles a tratar de comprenderla trasladando a la filosofía la noción de proporción, elaborada previamente en el ámbito de las matemáticas. Esto sólo se hace posible, según Ricoeur, mediante un debilitamiento de criterios. Tal debilitamiento se produce cuando esta noción es trasladada primero de las matemáticas a la ética. Allí es utilizada para explicar la noción de justicia, como una relación entre personas iguales o desiguales, y la distribución de ventajas o desventajas entre ellas. La relación sólo es justa si se logra establecer una semejanza entre los bienes y entre las personas, lo cual sólo se hace posible al construir equivalencias de acuerdo con la determinación de proporciones. Con este procedimiento se pasa de una relación de proporción matemática, constituida a partir de la identidad, a una noción de proporción cualitativa instaurada mediante la semejanza. La noción de proporción es utilizada también en el ámbito de la biología para elaborar clasificaciones y explicaciones de procesos vitales, en los que se procede a identificar semejanzas entre unas mismas funciones desempeñadas por órganos diferentes.

³⁰ *Ibid.*, p. 358.

³¹ *Ibid.*, p. 358.

Demostrada la fuerza explicativa que tal noción de proporción posee en diferentes ámbitos, es trasladada a un espacio especulativo, donde con ella se establecen, ya no mediante la idea de identidad utilizada en las Matemáticas, ni mediante la idea de semejanza utilizada en la Poética, sino desde la idea de *lo mismo*, los conceptos, los principios, los elementos comunes a la diversidad de los géneros y las categorías desde las cuales se pretende comprender el ente y con ello constituir el espacio de la filosofía. Pero esto sólo se ha logrado gracias al recorrido que Aristóteles hace por los distintos saberes y discursos, explicitando sus diversas formas de constitución. En virtud del pensamiento que trabaja arduamente en la transformación de una analogía de proporción a una analogía de atribución, se hace posible la constitución de un orden adecuado al espacio que la pregunta por el ente abre. Para Ricoeur, tal trabajo de pensamiento no es el de un proceder científico, pero, por otra parte, es un pensamiento que ante el fracaso de la constitución de una ciencia del ente, se esfuerza en encontrar un «lazo no genérico del ser»³². Por ello, según Ricoeur, fue «decisivo que una parcela de equívocidad haya sido arrancada, *un día*, a la poesía e incorporada al discurso filosófico, al tiempo que éste era obligado a sustraerse al imperio de la simple univocidad»³³. Una filosofía que se constituye entre lo poético y la ciencia aparece como un reto para el pensamiento.

§ 10. La forma discursiva de la filosofía

¿Y por qué volver a Aristóteles después de Hegel? Ésta era la pregunta que le haríamos a Ricoeur. Heidegger, en las lecciones que impartió en 1923 en la Universidad de Friburgo y las cuales han sido recopiladas en el texto *Ontología hermenéutica de la facticidad*, dice que con Hegel fue posible la realización de un orden universal de la filosofía, a partir de tres factores: «1. La actuación de partida: ese atravesar por completo lo objetivo de la cultura, reuniéndolo, tipificándolo, disponiéndolo como material; 2. La ubicación de la multiplicidad de tipos en un todo ordenado, asignando lugares, colocándolos; 3. La *configuración* de la propia trama de clasificación, que es lo que proporciona los lugares que luego se asignan. Este tercer factor es el elemento principal de la actuación (análogo a la conciencia histórica al tener a la vista el estilo), el que se sirve de los dos nombrados, en primer lugar, marcándoles de ese modo la orientación»³⁴. La noción de configuración aparece con Hegel ligada a la idea de un todo absoluto y cerrado sobre sí mismo.

³² *Ibid.*, p. 366.

³³ *Ibid.*, p. 367.

³⁴ Heidegger, Martin, *Ontología, hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 82.

La noción de configuración aparece también en el pensamiento de Merleau-Ponty, esta vez traída desde la teoría *Gestalt*. Ella es entendida como aquello que adquiere forma ante la percepción en virtud de las diferentes siluetas que se dibujan sobre un fondo, el cual permite continuamente la aparición de nuevas siluetas y la transformación de las ya formadas³⁵. La noción de configuración en Ricoeur pierde la quietud que tal noción tenía al ser atribuida al sistema cerrado y absoluto de Hegel. A partir de la nueva interpretación propuesta sobre la *Poética* de Aristóteles, esta noción adquiere vida y movilidad. Esto hace que se la entienda más bien como un proceso dinámico de construcción; es el «carácter dinámico de la operación de *configuración*, que nos ha hecho preferir el término de construcción de la trama al de trama simplemente, el de disposición al de sistema. Todos los conceptos relativos a este plano designan, efectivamente, operaciones. Este dinamismo consiste en que la trama desempeña ya, en su propio campo textual, una función de integración y, en este sentido de mediación, que le permite operar, fuera de este mismo campo, una mediación de mayor alcance entre la precomprensión y —valga la expresión— la poscomprensión del orden de la acción y de sus rasgos temporales»³⁶.

Esta movilidad dada a la configuración a partir de esta nueva interpretación es la que se reclama también para la filosofía; ¿pero es quizás esta consideración la que puede ser vista cómo una amenaza de disolución de la filosofía en poesía? ¿Es válido afirmar que tanto la poética como la filosofía son configuraciones? ¿Cómo entonces se responde a tal amenaza? Con la poética, gracias a la creación y constitución de una obra singular, un mundo se abre y se despliega, constituyéndose de esta manera en un algo que está ahí para ser contemplado, tal como lo afirma Gadamer: «Ahora la conformación 'está' y existe así 'ahí', 'erguida' de una vez por todas, susceptible de ser hallada por cualquiera que se encuentre con ella, de ser conocida en su 'calidad'. Es un salto por medio del cual la obra se distingue en su unicidad e insustituibilidad»³⁷.

³⁵ Cfr. Merleau-Ponty, Maurice, *Filosofía y lenguaje*, Buenos Aires: Editorial Proteo, 1969, pp. 11-14. «Cuando la *Gestalttheorie* muestra que la percepción del movimiento depende de muchos *movimientos figurales* y, finalmente, de toda la estructura del campo, designa como autor de la percepción a una especie de máquina de *pensar*, que es en nuestro ser encarnado y habitual. El movimiento efectivo, el cambio de lugar, emana de la organización del campo y sólo se comprende a través de ella. Los trabajos de Michotte muestran cómo todas las transiciones existen en la percepción del movimiento y las configuraciones y cómo, por ejemplo, los movimientos de 'natación' y 'reptación' resultan del reordenamiento mismo de los fenómenos y de su lógica interna» (p. 13).

³⁶ Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración*, vol. 1, p. 131.

³⁷ Gadamer, Hans-Georg, *La actualidad de lo bello*, Barcelona: Paidós, 1991, p. 88.

¿Pero es la filosofía una obra como la creada poéticamente? La obra poética surge de la imitación y el que imita algo, tal como lo dice Gadamer, «hace que aparezca lo que él conoce y tal como lo conoce»³⁸, mientras una filosofía que se conciba como arte de pensar debe estar siempre abierta a la pregunta. Los espacios de la poética y de la filosofía aparecen y se constituyen de manera diferente. La filosofía no crea una obra singular que aparece y es contemplada. Ella, con Hegel, pretendió realizar un proceso de racionalización en el cual, según Ricoeur, la experiencia es anulada por el concepto; por esto, después de la búsqueda dialéctica de la pregunta y la respuesta, que se constituye en un ir y venir, no queda más que la quietud del sistema. La dialéctica se hace sistema. Pero con el fin de escapar a esta tentación, la de absolutizar el pensamiento, propone Ricoeur una filosofía que después de Hegel, al volver a la intención de las significaciones múltiples del ser en Aristóteles, se pueda concebir más bien como hermenéutica en la que «la interpretación responde a la vez a la noción de concepto y a la de intención constitutiva de la experiencia que intenta manifestarse sobre el modo metafórico. La interpretación es por tanto una modalidad de discurso que opera en la intersección de dos campos, el de lo metafórico y el de lo especulativo»³⁹. Sólo así es posible mantener una filosofía que aparece como siluetas sobre un fondo en el que siempre está abierta la posibilidad de sus transformaciones y la aparición de nuevas configuraciones, en el sentido de Merleau-Ponty; un pensamiento que se enfrenta siempre a nuevas paradojas, suscitadas siempre por este volver a la experiencia; un pensamiento que al retornar continuamente recupere el dinamismo de la dialéctica, ya no como técnica de la discusión, sino como un constituyéndose por obra de las paradojas y las aporías, en su dialogar constante con el mundo, con los otros y consigo mismo, con la experiencia, las opiniones, las disciplinas, los pensadores y la propia constitución de su pensamiento. Y así como lo vuelve a considerar Merleau-Ponty, «para la dialéctica todo debe pensarse de nuevo»⁴⁰.

¿Pero qué es lo que piensa tal dialéctica? Para Ricoeur, el arte de pensar responde a una ontología que ya se anunciaba en la poética, la de la acción, la de la vida. Es preciso entonces volver a acuñar los conceptos de acto y potencia, mediante los cuales es posible dar cuenta de la vivacidad de la vida, sólo una «ontología del acto es el complemento apropiado de la fenomenología del hombre que actúa y sufre». Una filosofía que, por la fuerza de la pregunta y de la respuesta, intenta siempre mantener abierta la comprensión en virtud de la cual es posible siempre abrir nuevas interpretaciones. Pensar más es siempre abrir nuevas posibilidades de vivir.

³⁸ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Barcelona: Ediciones Sígueme, 1977, p. 158.

³⁹ Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*, p. 408.

⁴⁰ Merleau-Ponty, Maurice, *Filosofía y lenguaje*, p. 66.