



La producción de sentido como fenómeno de representación y actitud ante una época

The production of meaning as a phenomenon of representation and attitude towards an era

MSc. Roberto Luis Díaz Perojo 

Universidad de La Habana, La Habana, Cuba.

✉ robertodiaz@ffh.uh.cu

Fecha de recepción del manuscrito: 10/04/2024

Fecha de aceptación del manuscrito: 28/06/2024

Fecha de publicación: 19/07/2024

Resumen — El tema de la producción de sentido ha entrado en el debate filosófico contemporáneo, como un asunto de nuevas afiliaciones y de un ferviente compromiso con la filosofía práctica. Y no es menos cierto, la producción de sentido se alza como la estancia en la que el lenguaje renueva lo esencial del ser y el pensamiento. Sin embargo, el lugar de la producción de sentido como una práctica significativa para una interpretación/apertura del mundo, ha sido confinado a un momento de inmovilización. Desde esta óptica, la propuesta de restaurar/redimir la producción de sentido y viabilizarla como fenómeno de representación y actitud; al tiempo que propone una solución, determina la reestructuración interna de lo histórico-cultural, reubicando los espacios de signo y símbolo. De ahí que fenomenología y hermenéutica hayan sido insertadas por la contemporaneidad como un punto genérico para la propia lectura de las cuestiones cotidianas urgentes. Esta imagen se inserta en una situación concreta particular, dígame en el justo momento en que, la experiencia del lenguaje como práctica real del pensamiento, hace converger la pregunta por el texto sobre la pregunta por el sentido. Así, el sujeto en proceso documenta y corrige sus límites en la narrativa del mundo contemporáneo.

Palabras clave — Sentido-Fenomenología-Hermenéutica-Sujeto.

Abstract — The issue of the production of meaning has entered the contemporary philosophical debate as a matter of new affiliations and a fervent commitment to practical philosophy. Not least, the production of meaning stands as the sojourn in which language renews the essentials of being and thought. However, the place of the production of meaning as a signifying practice for an interpretation/opening of the world has been confined to a moment of immobilization. From this point of view, the proposal to restore/redeem the production of meaning and make it viable as a phenomenon of representation and attitude; while proposing a solution, determines the internal restructuring of the historical-cultural, relocating the spaces of sign and symbol. Hence, phenomenology and hermeneutics have been inserted by contemporaneity as a generic point for the very reading of urgent daily issues. This image is inserted in a particular concrete situation, that is, at the very moment when the experience of language as a real practice of thought converges the question of text with the question of meaning. In this way, the subject in process documents its internal dynamics, while correcting its limits in the narrative of the contemporary world. Therefore, it is a hermeneutic of culture.

Keywords — Meaning-Phenomenology-Hermeneutics-Subject.

Para Citar: Díaz Perojo, R. L. (2024). La producción de sentido como fenómeno de representación y actitud ante una época. Revista Publicando, 11(43), 15-30. <https://doi.org/10.51528/rp.vol11.id2417>.





INTRODUCCIÓN

El ámbito de la producción de sentido viene a argumentar la proposición de que la realidad construye la teoría acerca de ella misma, o sea, ratifica aquella máxima foucaultiana de la mixtura que existe entre las palabras y las cosas. Y no es menos cierto, la producción de sentido se alza como la estancia en la que el lenguaje renueva lo esencial del ser y el pensamiento. Aun así, la producción de sentido como una práctica significativa capaz de realizar una interpretación/apertura del mundo, ha sido confinada a una suerte de parálisis y olvido en la sociedad:

“Hasta hace poco tiempo, todavía se podía hablar de crisis del sentido, una crisis se analiza, se supera. Era posible reencontrar el sentido o al menos indicar a grandes rasgos una dirección. Hoy estamos más lejos: todo el sentido se encuentra en estado de abandono” (Nancy, 1993, pág. 5).

Al seguir las referencias analíticas abiertas por los trabajos de Lyotard, Habermas y Baudrillard, la característica fundamental que reviste la contemporaneidad es la crisis del sentido, “una anomalía factual y empírica del lenguaje hablado; es la posibilidad y la estructura interna, desde un cierto afuera del propio lenguaje” (Martínez, 2004, pág. 10). Si la inestabilidad del capitalismo postmoderno del siglo XXI ha conducido a algún sitio, este sería una instauración de paradigmas artificiales y a una inmovilización de la capacidad crítica, razón por la cual el marco epistemológico establecido por una restauración de la producción de sentido, supone un esfuerzo por corregir ese escenario. Desde esta óptica, la propuesta de restaurar/redimir la producción de sentido y viabilizarla como un fenómeno de representación y actitud; al tiempo que propone una posible solución, determina la reestructuración interna de lo histórico-cultural. Esto es reubicar los espacios de signo y símbolo para un sujeto que, si bien interviene en la decodificación del mundo, presenta grandes evidencias (cada vez más acentuadas) de una inestabilidad continua, bien en identidad directa o en contraposición a los límites impuestos por la época.

A este respecto, el objetivo de esta investigación es analizar cómo la producción de sentido ha devenido simultáneamente en un fenómeno histórico de representación y actitud en un sujeto¹ que desconoce sus efectos prácticos; o sea, persigue develar aquellos marcos teóricos e históricos que se imponen como recurso de comprensión de la época en que vivimos y que somos partícipes. Para ello se establece el innegable sistema de aciertos y desaciertos, efectos visibles que coexisten en la Modernidad, la Postmodernidad y la Transmodernidad desde una especie de conjugación limítrofe.

METODOLOGÍA

En aras de concretar este análisis antes planteado, el artículo consta de tres apartados guiados por un trabajo epistemológico: un primer momento vinculado al análisis de los lugares de enunciación del término producción de sentido y el vínculo directo que guarda con los conceptos de representación y actitud de una época; un segundo momento, en el que se aborda el problema de

¹ El término sujeto, en el caso que nos ocupa, se refiere específicamente al actor principal del mundo globalizado en el contexto del siglo XXI.



la fenomenología y la hermenéutica como herramientas necesarias para la distinción de signo y símbolo; y un tercer momento en el que se explica el lugar del sujeto como actor principal de la producción de sentido.

La enunciación del sentido

Es el lenguaje, la instancia que funge como el principal artífice en la decodificación del sistema de signos que implica la búsqueda del sentido. Por tanto, este sistema de signos depende de formaciones discursivas que aparecen y desaparecen en consonancia con las transformaciones sociales, presentando al orden del discurso como un acto continuo de revocación del lenguaje.

Siguiendo esta pauta, la producción de sentido se entiende como un proceso continuo y dialéctico, y hace referencia directa a la acción de hacer emerger a la superficie, el conjunto de significados propios de la cultura que permanecen ocultos, y que, por su importancia, son calificados como acontecimientos particulares de la existencia humana, los cuales explican la construcción del sujeto.

Sin embargo, existe un marcado condicionamiento que, pone al orden del discurso ante una situación incómoda, a saber: la libre circulación de signos, como lo llama Danielle Reggiori (1983). Este condicionamiento, respecta a una variedad de posiciones epistemológicas en concordancia con el campo teórico desde el cual se enuncie el abordaje de lo real, de manera que, la amplia gama existente de apropiaciones de la realidad, complejiza los procesos de producción de sentido: “un trabajo de síntesis que reconstruye-a partir de los datos de las ciencias socio históricas- totalidades concretas atravesadas por contradicciones” (Sacristán, 2009). Tal observación adquiere mayor relevancia en la medida que se tiene en cuenta que el proceso de resignificación del ámbito del sentido, fluctúa de acuerdo a las metodologías vinculadas a las diferentes disciplinas que engrosan las filas de los estudios sociales y espacios de conocimiento aledaños. Aspecto al que se le adhiere “además de los condicionamientos de toda praxis y, por consiguiente, de toda interpretación, la existencia de estructuras ocultas detrás de las apariencias empíricas”(Varios, 1973, pág.17).

Siguiendo esta línea, el campo de la Historia, aborda la producción de sentido desde el punto de vista del hecho histórico como fuente representativa de conocimiento; teniendo en cuenta para ello: la circunstancia, el lugar de enunciación y la circulación de signos proyectados en “un mundo en que el cambio se dé en todas partes y, más en concreto, un mundo en que el pasado se haya convertido, hasta cierto punto, en una carga de la cual los hombres pretenden liberarse” (Giddens, 1994, pág. 9). En otras palabras, la producción de sentido desde la Historia, se presenta como una instancia discursiva que permite comprender los objetos y las prácticas culturales en relación a unas prácticas sociales, tanto de forma genealógica como arqueológica en el sentido foucaultiano de ambos términos.

Por su parte la antropología, asume un *ethos* más apegado a una interpretación radical de la cultura, y como su objeto de estudio lo indica: una búsqueda del lugar del hombre, su inserción en la naturaleza y el mundo social. Por tanto, la sección de la antropología que se dedica la



producción de sentido, trabaja con aparatos categoriales, estructuras psicológicas y formas de aprehensión tradicionales inscritas en la diversidad de contextos (país, comunidad, tribu, región, hábitat) en que son enmarcados. Por consiguiente, la antropología asume códigos universales que son aplicados a instancias particulares, desenvolviéndose como una entidad interdisciplinaria que remueve cimientos, trabaja sobre debates sociales circundados por un simbolismo que hace que su tarea núcleo sea la crítica cultural en sí misma.

El campo de la sociología difiere de las demás disciplinas en lo referente a la producción de sentido, puesto que, tal como plantea Alfred Schütz (1993): confluyen una serie de matices que proveen la cualidad de una descripción/compreensión de la acción social. Esta idea remite a Marx, Durkheim, Weber y Bourdieu como pilares de la teoría social encargada de formalizar aspectos vinculados a lo simbólico. Radica en estos autores el grueso de aportes, posiciones enfrentadas, estrategias, capaces de plantear el posible significado social de los procesos de la modernidad. Así, la sociología se imbuje en la producción de sentido de una manera peculiar desde la transmutación en estructuras simbólicas del sistema de relaciones organizativas, los patrones culturales, así como las dimensiones económicas, políticas y de carácter religioso; rasgos distintivos los cuales, contribuyen al proceso de concreción y desarrollo de la estructura social.

El arte como forma especial de acceso a la producción de sentido constituye uno de los puntos más controvertidos de esta temática. El fenómeno de lo artístico desde la resolución de lo estético establece o trasciende los espectros tradicionales de la sociedad al presentarse como un espacio de libertad, de poiesis, de fractura de lo racional y apropiación de la realidad desde lo múltiple. A partir de una práctica singular y las figuras del creador-espectador, el recinto de la pintura, la literatura, la escultura, la fotografía, el teatro y el cine, etc., comparten la condición existencial primaria del sentido como elementos generadores de significado. Esto simboliza que en los dominios del arte subyace un proceso de resignificación y acrecentamiento continuo de la producción de sentido, gracias a que el campo artístico tiene la independencia suficiente para crear sus propios códigos internos-externos, y a su vez, crear las formas elementales de interpretación correspondientes a la época de la cual es espejo.

Otra de las instancias testimoniales relativa al impacto en sociedad de la producción de sentido lo constituye el ámbito de la religión. En el campo religioso, las condiciones de lo existente están supeditadas a la experiencia trascendental, o sea, se encuentran arraigadas en la idea de una entidad supraterrrenal que establece el cómo debe operar la relación del yo/sujeto con el mundo. El sistema de comprensión religioso está pautado por entidades simbólicas que, en pos de legitimar sus propias prácticas, están llamadas a resignificar los modelos de comprensión tradicionales y científicos. Por tanto, se trata de un modelo de signos-símbolos que entra en conflicto/diálogo con estructuras sociales previamente certificadas y aceptadas como norma significante. En este acercamiento al mundo, las relaciones sociales se subordinan al análisis de los fenómenos vinculados al mito, la fe, lo sagrado, la Teología, y la exégesis textual. Ernest Cassirer resume este argumento citando al fenómeno religioso como: forma simbólica proyectada en la historia, posición desde la cual parte de un lenguaje constitutivo e inherente del *homo religiosus*. De esta manera, el sujeto en el proceso de significancia religiosa articula el orden biológico y social con la



experiencia individual subjetiva y objetiva, lo cual normaliza un tipo específico de pensamiento y mantiene una postura de adaptabilidad.

Por otra parte, al pensar el movimiento de la producción de sentido en las múltiples esferas de la sociedad, es necesaria la referencia a la ciencia como un apartado clave del ser humano. Dado que la ciencia trabaja con paradigmas históricamente consolidados la producción de sentido responde a una serie de argumentaciones tales como las diferentes revoluciones científicas, las cuales no solo responden a una evolución del conocimiento, sino que están conectadas con un ejercicio reflexivo sobre la realidad y los fenómenos en ella contenidos. Ciertamente desde Copérnico hasta Popper están comprendidos algunos de los más relevantes y más precisos movimientos de la ciencia como decodificador del mundo. Expresión de ello también es el positivismo clásico comteano, que inaugura el debate sobre el alcance y límites de la ciencia para la consecución de la verdad y la percepción del mundo como un conocimiento objetivo. Particularizando a la época contemporánea, la génesis del debate bien pudiera localizarse en el papel que hoy ocupan las teorías, disquisiciones y aplicaciones prácticas de la ciencia cognitiva, la inteligencia artificial, la nanotecnología o la neurociencia. En estos últimos casos, la producción de signo y símbolo es construida desde las nociones de multiplicidad y complejidad que los cambios culturales, la propia necesidad teórica, y la metamorfosis de la naturaleza y el universo han ido fraguando.

Lo que viene a resaltar como elemento común en este conglomerado de discursos interpretativos derivado de estas disciplinas, es la no proliferación de ninguno como ente hegemónico de la producción de sentido, precisamente por el cruce, la disrupción y oposición de sus planteos tanto a nivel interno como externo:

“Y esa práctica exorbitante de un lenguaje en el cual el lenguaje mismo está desarticulado, descalificado en su operatividad discursiva, repercutió en los nuevos análisis literarios y los transformó en intentos híbridos: -injertos de saberes y conjeturas semio-lingüísticas, un laboratorio del discurso, mutación de los signos y permutación del sentido, teratología del saber y exterminación de la realidad.” (Reggiori, 1983, pág. 62).

Este entretejer de saberes y metodologías es lo que distingue la comprensión particular procedente de las anteriores disciplinas, de los campos de la filosofía y la semiótica, destacando en estas últimas, el nivel de profundidad y complejidad en los análisis, la dimensión de universalidad y las determinaciones reflexivas en lo que podría llamarse una teoría general del sentido. La filosofía por su parte, abre el espacio a la condición de posibilidad, al encuentro con el objeto significativo puesto que se presenta como hermenéutica crítica de la cultura; mientras que la semiótica ofrece las estrategias, las prácticas del lenguaje encargadas de deconstruir y explicar el símbolo. Esta relación funge también como una teoría del conocimiento, de esencia y carácter dialéctico. Por tanto, es menester en tan metódica búsqueda de claridad respecto a la cuestión del sentido, resaltar ambas disciplinas como principios activos desde los cuales desarrollar la investigación.

Ahondando en las particularidades relacionadas con una filosofía del lenguaje, en el contexto de la fenomenología, se habla de un emerger del mundo, condición que imprime a la producción de sentido la doble cualidad de representación y actitud ante una época. En el horizonte de esta



posibilidad, se encuentra la apertura a la comprensión del mundo desde lo constituido por el sujeto en su interacción con las cosas, o sea, la representación. Y en la demarcación de un ciclo histórico, se encuentra la posibilidad subjetiva de constitución del propio sujeto en tanto se enfrenta al mundo tal y como es, o lo que es lo mismo la actitud ante la época.

Por parte de la filosofía, y en apego a la puesta en escena directa de un proceso interpretativo aplicado al sistema de relaciones sociales sobresalen dos generaciones fundamentales. En primer lugar, está la vanguardia de pensadores perspicaces que engrosaban la fila de la Escuela de Frankfurt. Generación epicentro de profundos cambios sociales y teóricos en completa consonancia con el tema de la producción de sentido desde un enfoque marxista, desde la apertura de su filosofía social. Su eficacia teórica en cuanto a la cuestión del signo/símbolo radica en el flujo y reflujo de proposiciones, compromiso político, distancia crítica, e izquierda intelectual; posición que sitúa a la Escuela de Frankfurt como una de las piedras angulares de la investigación social que asumió el papel del estudio de la cultura, sin abandonar lo científico riguroso.

En segundo lugar, la tradición de pensamiento francés contemporáneo (Foucault, Deleuze, Sartre, Bachelard, Lyotard, Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, Althusser, Derrida, Lacan, etc.) resulta un capítulo singular y paradójico en la cuestión acerca de la producción de sentido, en tanto sus integrantes reinstauraron la preocupación por el signo y símbolo, utilizando un lenguaje que desestima por completo las formas clásicas de comprensión/decodificación. De ahí que, el lenguaje como una práctica signifiante entre en una posición en que necesite interrogarse constantemente acerca de su operatividad en la misión del sentido, esto es:

“[...] injertos de saberes y conjeturas semi-lingüísticas, mutación de los signos y permutación del sentido aritmética delirante cuya falsa ecuación está destinada a hacer insoluble la ecuación del signifiante y del significado, teratología del saber y exterminación de la realidad, un laboratorio del discurso” (Reggiori, 1983, pág. 62).

Lo particular de esta tradición francesa recae en la conjunción de sus perspectivas multidisciplinares ancladas al fenómeno postmoderno y al lugar del sujeto al interior del debate. Esta referencia ofrece un panorama que marca la ruta para comprender los sistemas de relaciones entre literatura y filosofía, entre arte y sociedad.

En consecuencia, el lugar de enunciación del sentido se manifiesta explícitamente gracias a la interacción dialéctica de varias entidades autónomas. La lógica de este enfoque apunta a que en la concepción del signo-símbolo como unidad lingüística, converjan un conjunto de problemáticas y tonalidades que edifican una teoría de la sociedad. Sin embargo, en la medida que este sistema de códigos del sentido entra en el proceso de su develamiento, cierta sospecha irrumpe para acrecentar las posibilidades de una verdad falseable acerca del mundo. Por consiguiente, la producción de sentido también compete al suspenso, a zonas oscuras de procedencia incierta que deben ser mediadas por la apertura o intervención puntual de un nuevo tipo de práctica signifiante. Tal posición contiene el cuerpo mismo de la instancia simbólica, o sea, la relación invariable de lo fenoménico con el proceso de comprensión de la realidad.



Fenomenología y Hermenéutica en la distinción de signo y símbolo

El debate en torno a los destinos de la fenomenología y la hermenéutica, ha tenido como corolario su inserción paulatina en los círculos filosóficos contemporáneos y sus diatribas socioculturales. Dicho proceso se ha materializado bajo la égida de que ambas tradiciones gozan de un perfecto estado de salud y el presupuesto de que ambas fungen como un punto genérico para la propia lectura de las cuestiones cotidianas urgentes. Esta imagen se inserta en una situación concreta particular, dígase en el justo momento en que, la experiencia del lenguaje como práctica real del pensamiento, hace converger la pregunta por el texto sobre la pregunta por el sentido, puesto que: “el lenguaje es un sistema de signos. Pero este sistema de signos se transforma constantemente al ritmo de los cambios sociales y a su vez incide en la transformación” (Kristeva, 1972, pág. 10).

Para ello se debe partir de la conceptualización de la Fenomenología como una nueva forma de actitud respecto de las actitudes naturales de la experiencia, actitud la cual se expresa como un método de pensamiento que lleva los fenómenos al recinto del lenguaje, intentando captar sin supuestos previos cómo vivimos y todo lo que de hecho vivimos. Igualmente, acto seguido debe pensarse a la Hermenéutica (desde su visión filosófica) como el estudio de la comprensión, como teoría de las operaciones de comprensión relacionadas con la interpretación de los textos.

En el caso específico del análisis de la producción de sentido como fenómeno de representación y actitud ante una época, la adopción de la fenomenología y la hermenéutica como métodos reguladores de una práctica significativa refleja una relación de engranaje que pretende justificar el campo de la lectura del mundo. Al entablarse un nexo entre estos dos campos filosóficos con la problemática de la producción del sentido (signo y símbolo) se produce un nuevo tipo de experiencia en el sistema representativo. El problema radica en que ambas tradiciones han instaurado un nuevo tipo de pensamiento vivo bajo la forma de una actitud sistemática, donde el objeto de estudio del interpretar no es un texto, sino el mundo fenoménico como un texto. Por tanto, la estructura fundamental de la existencia humana queda sujeta al acto de la interpretación, se inserta en “el esfuerzo por comprender la estructura del acto hermenéutico y, consiguientemente, por situar al intérprete en el ejercicio de su actividad”(Varios, 1973, pág.14); pero además se establece una relación de intercambio lingüístico y vivencial con el otro y con la circunstancia que constituye la práctica de la vida misma. Esto es ver la hermenéutica como una forma peculiar de fenomenología, y a ambas como una actitud natural.

Más esta noción comporta un riesgo, a saber, la cuestión de que el ser humano vive en una constante interpretación de su entorno. Esta cuestión hace innecesaria ante el sentido común, la impronta de un procedimiento que desenmascare todas las manifestaciones de signos cotidianos que conforman la realidad. Ante esta dificultad, la tarea de la interpretación trasciende a un plano superior en que no solo su función esencial es proporcionar el entendimiento, sino que, además se convierte en una vía de fundamentación para una ontología de la facticidad, vista esta en su conjunto como un sistema de relaciones. Esta postura solo puede entenderse desde el análisis de aquellas razones posibles que justifiquen los procedimientos interpretativos del propio sujeto y su accionar; o sea, desde la propia exposición de la ontología de la facticidad como un espacio constante que contribuye al proceso de construcción del sujeto.



En este sentido, el marco de una ontología de la facticidad, remite necesariamente a los lugares originarios de su enunciación. Esta localización de un punto de génesis, no es más que una búsqueda tematizada en las obras de Gadamer y Heidegger en pos de asumir críticamente aquellos presupuestos convergentes y de impacto. Lo que subyace inherente como punto de diálogo entre ambas filosofías, es precisamente el acotamiento riguroso del tema ontológico que implica consecuencias prácticas. Así el problema de la verdad en la hermenéutica y la preocupación por el sentido dejan abierta la discusión crítica del método y la teoría del conocimiento.

Un análisis temprano del texto fundacional *Verdad y Método*, permite acceder a esta premisa de lo ontológico que se encuentra suscrita al problema de la verdad y la fenomenología en toda su estructura. La idea que Gadamer sintetiza como aspecto primero refiere a: las directrices de su trabajo, desde una investigación de la experiencia hermenéutica que no se desliga del tamiz de lo científico, pero que se inscribe de forma distintiva en el universo filosófico. Lo que viene a ofrecer esta afirmación primera es la existencia de una dualidad en cuanto a la adopción de este espíritu científico (el método): por un lado, sugiere los efectos del posicionamiento de la ciencia como criterio paradigmático de verdad en el contexto histórico en que se encuentra inscrito Gadamer; y por el otro, está reconociendo límites de la ciencia cuya representación del mundo no está mediada por el sesgo de la comprensión, sino por el de la abstracción. La expresión cabal de este planteamiento resume al hecho de que las experiencias de la filosofía, del arte y la historia producen un tipo de verdad que le es imposible aclarar al método científico. En segundo lugar, reviste vital importancia en la empresa gadameriana el aspecto universal de la hermenéutica en tanto se entiende como el despliegue del lenguaje. Según este principio todo debe ser lenguaje: “De modo que no hay un mundo prelingüístico, sino sólo un mundo orientado hacia el lenguaje, que intenta dar la palabra a lo que se quiere expresar sin conseguirlo todo” (Grondin, 1999, pág. 16). Esta búsqueda constante sitúa al símbolo como elemento catalizador de la experiencia, al punto que el estar en el mundo solo es posible aludiendo a la parte afectiva y cognoscitiva de los significados puestos en las cosas. Dicho así, se identifica al símbolo como mediador de los procesos comunicativos capaz de traspasar los límites del sentido, o lo que es lo mismo, los límites de la cultura.

El camino al que conduce esta perspectiva, ofrece la fisonomía de una clara influencia fenomenológica en Gadamer, que se manifiesta desde una sobria crítica a Husserl y una condición de adhesión al pensamiento de Heidegger. La aproximación a la obra del padre de la fenomenología, esta mediada en Gadamer por una crítica que es precisamente, un estado negacionista del programa trascendental neokantiano, la descripción de los pasos en firme y las limitantes que tuvo la edificación del proyecto fenomenológico husserliano al abordar la relación de la conciencia con las cosas desde su pretensión de fundamentación última. Por tanto, lo que vincula a Gadamer con el autor de las *Investigaciones lógicas*, es el movimiento desarrollo y necesidad de una renovación total de la filosofía.

En contraste directo con esta crítica al trabajo de Husserl que representa una modalidad inaugural para la filosofía contemporánea, Gadamer localiza en la filosofía hermenéutica de Heidegger una transformación total del clima fenomenológico:



“[...]lo que se realizó en el filosofar de Heidegger no era propiamente la continuación y la actuación pormenorizada de un programa de investigación fenomenológico (...) eran temas fenomenológicos de Husserl que surgían de una intención fundamental puramente teórica y que estaban separados por un hiato ontológico del punto de partida de Heidegger” (Gadamer, 2016, pág.61).

Para Gadamer, el mérito de Heidegger está contenido en la mundanización del método, en la representación real de la conciencia en su enlace con las experiencias de la vida desde un análisis trascendental que justifica el *Dasein*. Cuando Heidegger introduce la cuestión del sentido como condición del ser, el problema hermenéutico universal se convierte en un principio del desvelamiento fenomenológico; y esta conversión, es lo que Gadamer subraya y asume para el desarrollo de su trabajo.

En el sustrato más íntimo de la crítica reflexiva a Husserl y Heidegger, persiste en Gadamer una influencia que ha sido opacada por su propia declaración de un distanciamiento radical de la tradición fenomenológica. Pese a este esfuerzo, su punto de vista filosófico universal le impide desechar por completo el papel metodológico consustancial heredado de dicha tradición, el cual contribuye al despliegue de su teoría hermenéutica, esto es: el problema de la inmanencia fenomenológica.² La distinción objetiva de este orden metodológico es posible gracias al planteamiento de la tarea ontológica: “el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital (...) el carácter fundamentalmente móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo”(Gadamer,2003, pág.12). De esta manera, Gadamer ve a la comprensión como un rasgo fundamental del *Dasein*, una condición previa que desencadena todo el pensar y actuar del ser humano.

El segundo marco enunciativo de la ontología de la facticidad lo simboliza el trabajo de Martin Heidegger. Con la investigación emprendida en *Ser y tiempo*, se materializa la cuestión fundamental respecto a la preocupación por el sentido, puesto que se despoja al comprender de su carga epistémica y se asocia al estar en situación con algo; pero, además, se hace una puesta en contexto histórico del estado del arte hermenéutico como práctica simbólica. Solo teniendo en cuenta estos preceptos se alcanza el sentido mismo de la obra. No obstante, aunque la obra describe un resguardo certero en la ontología fundamental, la preocupación por la investigación fenomenológica no se obvia por completo: “Heidegger nos recuerda que el término fenómeno, lejos de presentar simplemente lo dado de manera inmediata a la percepción y a la conciencia, debe entenderse en el marco de una experiencia total del sentido” (Lara, 2011, pág. 45). Al retomar la pregunta filosófica sobre el sentido del ser, Heidegger inaugura la experiencia de una hermenéutica fenomenológica, que establece un diálogo con la tradición griega, y se declara deudora/continuadora de sus preceptos. Sin embargo, en el trazado de las grandes líneas de este proyecto, también se incluyen como puntal teórico, asistiendo a su reinterpretación, las herramientas conceptuales de la fenomenología de Husserl. La presencia de ambos aparatos categoriales griegos y husserlianos, determina el carácter específico de toda la empresa hermenéutica: el transformar la subjetividad trascendental en un estudio de la conciencia inscrita en el mundo histórico del hombre. De ahí que el despliegue de todo el proyecto hermenéutico heideggeriano, tenga su leitmotiv en una analítica que indague cuáles son las condiciones de

² Término acuñado por el propio Gadamer en *Verdad y Método I*, Salamanca, Ediciones Sígueme, pág.19.



posibilidad del Dasein. Y este supuesto de una analítica de la finitud, está llamado a ser una convocatoria para renovar y sistematizar el contenido y función de la labor filosófica, teniendo como preámbulo la proclamación del fin de la metafísica con la muerte de Dios según Nietzsche.

Con la hermenéutica de la facticidad, Heidegger ha convertido una metodología del filosofar en una concepción del mundo y en una vía para conducir la vida del ser humano. Apoyándose en la imagen abierta e integradora del lenguaje como recurso, y apuntando a un vínculo con su rigor historicista, ha percibido en el horizonte de la fenomenología radical husserliana, las raíces de la ciencia de la comprensión de la existencia. Y esto es que la propia situación de la hermenéutica devuelve la concepción del ser a un ámbito originario:

“A partir de ahora, con ayuda de la historia del ser, el estar interpretado en el que se sostiene la pre-estructura de nuestro entender, debe ser llevado al nivel de la transparencia, o sea, al de la interpretación. Heidegger es tan consciente del carácter eyecto del entender humano que su pensar se dedica casi exclusivamente a la interpretación y la discusión ontológica de la tradición ontológica que nos determina” (Grondin, 1999, pág.153).

Entre las connotaciones profundas de ambos enfoques, subyace oculta una consideración metodológica de peso. Ciertamente es que lo acotado por Heidegger y por Gadamer obedece a un desvío del cometido inicial de la fenomenología de Husserl, sin embargo, en mayor o en menor medida, se establecen y se hilvanan entre sus proposiciones una identidad que va desde las líneas de la investigación científica hasta el pensamiento filosófico de lo real. Esta nueva visión denota los efectos de la práctica humana que fenomenología y hermenéutica comparten como herramientas en el logro de una cosmovisión. Su potencial radica en el examen de las premisas claves que Husserl, Schleiermacher y Dilthey esbozaron en contacto directo con una actualidad histórica singular. Pero al mismo tiempo revela el desafío de ocuparse de su singularidad, mantener ambos campos de saber en el camino del filosofar e invitar a la ciencia moderna al encuentro oportuno con sus dominios. De esta manera, la conciliación radical entre las consideraciones hermenéuticas y los planteamientos de la corriente fenomenológica, insiste en fundamentar la condición ontológica de la comprensión tal cual explicita Paul Ricoeur en su propuesta de una fenomenología hermenéutica. El ser arrojado, la objetividad de la naturaleza, el problema de la verdad, el espíritu científico y la dinámica histórica, encuentran una dimensión dialéctica a partir de la cual la conciencia afronta y restituye la tarea de la constitución del mundo como proceso. El esbozo de este discurso por sí mismo, suscribe una red vinculatoria de signos y símbolos que adopta características genéricas de los sistemas sociales para la traducibilidad de la cultura.

El lugar del sujeto contemporáneo en la práctica significativa

El ámbito que se refiere a un pacto moderno entre producción de sentido, fenomenología y hermenéutica, exige una reflexión radical que lo ubica como uno de los imperativos apremiantes de cada época histórica, en tanto que esta búsqueda del sentido de las cosas, es quien proporciona una apertura del mundo: “el sujeto no se conocía a sí mismo de un modo directo o transparente sino mediante el conjunto de signos que conformaba su imaginario cultural” (María Luz y Pintos



Peñaranda, 1998, pág. 295). De esta manera, la producción de sentido/significado, se debate como una problemática que desemboca, gracias a su propia configuración, en una teoría de conocimiento del mundo y de autoconocimiento del ser humano en su interacción con este. Como en tiempos de Kant, el debate estriba sobre condiciones de posibilidad, sobre el análisis del potencial de la humanidad adscrita de manera inherente a los distintos procesos de interpretación/compreensión que rigen su actividad real en sociedad. Este paralelo establecido entre epistemología y producción de significado, pone sobre relieve la cuestión de su principal artífice: el sujeto, que, sobre la base de los procesos de comprensión y explicación de significado, establece un análisis de su situación individual y colectiva desde la representación de cada momento histórico y su relación con el otro y la naturaleza. De ahí que, indagar por las condiciones de posibilidad del proceso de producción de sentido, no solo compete a los dominios particulares del lenguaje, sino que en vistas a develar un estar y hacer en el mundo, hace referencia a los fenómenos que condicionan la identificación ontológica del sujeto, (a medida que el sujeto es productor de sentido, se reconoce a sí mismo simultáneamente como parte de una teoría del conocimiento y por ende de una teoría del ser).

Ahora bien, la propia práctica y el devenir teórico-histórico han hecho del sujeto un término volátil vinculado a múltiples acepciones. Por tanto, para su correcto manejo, es válido hacer surgir una estrategia de análisis que lo apegue a una zona más íntima y colindante con la época presente. La eclosión del término sujeto contemporáneo aloja una singular carga simbólica y de complejidad histórica. Amén que retoma la forma griega del asunto con una disposición ontológica, su definición desde una perspectiva holística se presenta en este marco como el actor social del mundo globalizado. Este sujeto atraviesa un proceso de transformación constante en un campo donde su autoreconocimiento como individuo, ya no puede ser una simple comprensión pasiva; sino que, en el marco de su existencia, debe reconocerse como un ser humano que se encuentra insertado en una circunstancia, o sea, en un campo de acción.

Y esta cuestión se hace aún más latente cuando la propia contemporaneidad, pone en el juego de su desarrollo dialéctico a este sujeto desprovisto de herramientas, agasajado por la enajenación y sin intenciones de interpretar las consecuencias últimas de fenómenos como la globalización, el cambio climático, el ascenso del mundo digital, la pérdida de la identidad, o la capitulación de la democracia. Visto así, ¿cómo llega la producción de sentido a manifestarse como una vía de representación del mundo y por ende una instancia para asumir una actitud ante la realidad para este sujeto? Estos tópicos no se ocupan de otra cosa que no sea recurrir y reafirmar desde la filosofía como vehículo principal, a la antes mencionada ontología de la facticidad, he aquí lo que el estudio del lenguaje a nivel filosófico señala. Puesto que conceptualizaciones más antiguas comienzan a verse desechadas, la producción de sentido se enfrenta a los desafíos del presente siglo y transmuta hacia una teoría del sujeto, la cual, no solo lo ubica en contexto, sino que le expone las claves para enfrentar la vorágine del acontecimiento.



En este marco surge también lo que Fredric Jameson denomina el renacimiento de la estética,³ asunto antiquísimo y de tratamiento retorcido e inconcluso, que desde la modernidad marca en el sujeto, un espectro amplio de representación de la época. Sin embargo, las cuestiones estéticas vienen a plantear otra vez como inconveniente el problema respecto al marco histórico y la enajenación del sujeto. ¿Qué época se está viviendo?

Entre coyunturas políticas, dinámicas económicas y reestructuraciones culturales persiste la idea de las consecuencias de la modernidad, en coexistencia aleatoria con una postmodernidad rígida, seductora y para nada eficiente respecto a los relatos modernos que pretendía superar. Sin embargo, resulta vital aceptar la seductora idea del uso y apropiación de estos términos, en un contexto de exclusividad por la academia y de ciertos círculos intelectuales. Por un lado, la Modernidad representa aquel salto cualitativo en que el sujeto pudo reivindicar su proceso de autonomía y dominación de la naturaleza desde la instrumentalización de la ciencia. Por otra parte, la Postmodernidad ha asumido una postura desde la cual es vista como un paradigma vulgar disfrazado de crítica; paradigma el cual supone una ubicación histórica con nuevos matices o el nuevo relato de superación respecto a la Modernidad al que se refiere Lyotard. Al sujeto contemporáneo los términos Modernidad y Posmodernidad le son indiferentes en toda su extensión, y no son más que el resultado de la petrificación del archivo histórico en discursos carentes de sentido para su actualidad. A lo moderno y lo posmoderno no se le repudia porque se le desconoce; y es justo en este tejido donde necesita echar raíces la propuesta frankfurteana de una cultura de masas. Aun así, el consenso generalizado por parte de intelectuales y académicos, radica en la necesidad de una hermenéutica de la cultura que garantice una representación histórica loable del presente, y que tenga en cuenta la concepción del sujeto en proceso como motor de la historia.⁴ Esta imagen es una dimensión ineludible, puesto que responde a una disputa en contra de proscribir a la producción de sentido y presentarla como una práctica superflua en la experiencia del sujeto.

La conclusión parcial que aquí se extrae, es el lugar frágil sobre el que se asientan las teorías histórico-sociales que en su conjunto responden a prácticas significantes. Entonces se puede testimoniar que el sujeto contemporáneo (en el ámbito de su construcción social) omite la función simbólica inserta en/por cada época histórica.

Mas esta perspectiva de interpretar la cultura, presupone además una ruptura radical con la narrativa moderna en que Occidente es visto como faro fecundo. O sea, en ella radica la posibilidad de una nueva reconfiguración del mundo que combata, en todas sus dimensiones, aquel eurocentrismo que la modernidad afianzó en su momento desde su alianza con la burguesía, la formación de las Naciones-Estado y la aparición del mercado global. Comprender esto, no solo implica afianzar una reflexión autocrítica por parte del sujeto contemporáneo que forje un programa político distanciado de las variantes occidentales, sino que a su vez lo ubica inmerso en

³ Término acuñado por Fredric Jameson en su texto *Una modernidad singular*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2004, pág.12.

⁴ Expresión utilizada por Julia Kristeva en *El sujeto en proceso*. Colombia: Ediciones Signo. Pág.13.



el proceso dialéctico de su constitución desde la práctica significativa, como bien apunta Julia Kristeva.⁵

Bajo estas condiciones, el sujeto/ciudadano arrojado al mundo al que hacía referencia Heidegger deja de ser un mero espectador, y comienza a sumergirse en nuevas experiencias revolucionadoras que le permitirán encarar su destino como soporte y autoprodutor del proceso social. Además, esta condición pone en relieve las múltiples operaciones encargadas de generar un principio de identidad, de individualización y colectividad, así como un conjunto de comprensiones ligadas a los ámbitos de la libertad y la emancipación.

Sin embargo, una cartografía del presente, deja entrever que este discurso teórico no se encuentra ni remotamente cerca de su cristalización como sistema conceptual y práctico admitido socialmente. Este funcionamiento como entidad significativa, se encuentra en un estado de tránsito hacia nuevos procesos de comprensión pautados por el arribo de la Transmodernidad como experiencia histórica singular. Y no se trata de un momento transitorio o una fase, sino de la irrupción del acontecimiento transmoderno, se trata de toda una dinámica que se ha ido instaurando paulatinamente entre el orden social y el sujeto: la Transmodernidad se ha presentado como un espacio de disolución/superación de los cánones modernos y postmodernos. Y esta cuestión así planteada responde al movimiento de tres elementos claves: la reconfiguración de la estructura económica, la fragmentación de la organización política y una transformación/desplazamiento del paradigma simbólico real hacia el universo tecno-digital.

De esta manera y al margen de la narrativa contemporánea, el punto de anclaje de esta concepción está contenido en el impacto directo de la Cuarta Revolución Industrial en el sujeto que construye sentido. Los tiempos que corren aseguran al sujeto entre el desenfreno de la comunicación digital, la evolución de la robótica, la aparición del ciborg, las transgresiones de fronteras entre lo biologicista y lo físico, el uso de los stickers y los emojis como una representación de sensaciones, sentimientos, estado de ánimo y acciones que encarnan una manera peculiar de resumir el afuera y el adentro del hombre como ser social y que actúan como una red de símbolos universales. Generar una historia de las ideas ya no resulta en la evolución de la conciencia histórica, sino que resulta en la distinción emergente del ser cibernético, sus procesos de producción, mutaciones y nuevas variantes. La autoconciencia colectiva de la identidad ha sido suplantada por la cimentación de la identidad virtual, operación administrada por un apodíctico reconocimiento algorítmico: el verdadero yo es el de la red social. A esta realidad heterogénea se suma el proceso de informatización del mercado, que ya no solo reproduce las lógicas de consumo, sino que contempla una pluralidad de operaciones prestas a acrecentar la globalización desde una reformulación geopolítica silenciosa: el reparto del mundo puesto en la carrera científica y en la hegemonía de las criptomonedas.

Pero la lógica así expuesta no atiende a considerar a la Transmodernidad como una narrativa positiva fundamental. Bien es cierto que su irrupción supone cambios de paradigmas de desarrollo, pero a la vez ese posicionamiento lleva implícito su propia autoevaluación en pos de construir nuevas realidades y de no repetir las narrativas de la modernidad ni de la postmodernidad:

⁵ Hace referencia al ensayo antes citado *El sujeto en proceso* de Julia Kristeva.



“El modelo transmoderno en su forma más descriptiva y cínica no pretende resolver nada, es el nuevo paradigma del primer mundo, globalizado, vacío, sofisticado, high tech. Pensar con la nueva lógica es deshacer de una vez por todas de las antiguas falsas ilusiones” (Magda, 2004, pág. 15).

Lejos de ser una simple hipótesis puesta a merced de una teoría sobre el acelerado proceso de hipertecnologización de la sociedad, es promisorio el revisar tras bastidores las letras pequeñas en el contrato de la Transmodernidad a través de una práctica específica. Si los grandes sistemas simbólicos de la humanidad ya han sido metamorfoseados por sus efectos más leves, nada impide la presencia de nuevos esquemas de dominación, la neutralización de procesos culturales, la pérdida del control social y en el peor de los escenarios, la autonomía de los no vivos: expresión lógica del progreso que coloca al sujeto sumergido en su propia inhabilitación social.

En un contexto tal, lo que en realidad viene a resignificar la Transmodernidad, es esa necesidad de modelar un sujeto histórico dotado de una conciencia crítica en lo que concierne a las relaciones sociales y a la práctica humana; o sea, recolocar la figura del sujeto de acuerdo a una nueva reglamentación simbólica. La fuente por excelencia de este movimiento es la práctica significativa, cuya base conceptual reposa en las tesis de la fenomenología y la hermenéutica al estilo antes tratado de las figuras de Gadamer y Heidegger. En ello radica el sustrato ontológico que conecta al concepto con la realidad.

Una instancia de cierre: la construcción significativa del mundo social

En concordancia con lo teorizado por Alfred Schütz, una idea en relieve: el análisis respecto a la producción de sentido o el comprender el mundo de la vida, implica asumir un modelo de totalidad complejo. Lo que esta tesis indica, es la posible materialización del cometido propuesto por aquellos modelos teóricos actuales que abogan por un análisis del mundo contemporáneo desde la interdisciplinariedad, las teorías complejas y el sistema-mundo. Sin embargo, es necesario insistir en que la magnitud del asunto conlleva a una instancia que se comporta como ley universal; por tanto, el proceso de significación depende en gran medida de un correcto mapeo de los contornos histórico-sociales para un sujeto cuyo radio de acción se encuentra fuera de los órdenes de la teorización académica. Proponer y asumir esa idea como motor transversal de la producción de sentido, implica no abandonar la tesis de la existencia de una crisis de sentido; y corresponde en esencia, a reaccionar ante un prototipo de modernidad líquida y sus derroteros. Y es justamente la cualidad acuosa, volátil y movable que Bauman describe, la que hace de la época presente, una era ultracodificada, una era de signos. Dar cuenta de ello es entender como ciertas experiencias del sujeto han sucumbido ante el desmantelamiento de sus configuraciones por una mala práctica significativa. Síntoma de esta situación radica en el hecho de que las poblaciones mundiales operen en la trayectoria de una legitimación de individuos que reniegan esa condición de pertenencia a un espacio nacional que es la ciudadanía. Igual suerte corren los sistemas conceptuales de las teorías de la liberación que, en sus avanzadas más audaces, han predicado la necesidad de la industrialización pautada como norma, tanto en la experiencia real, como en el deslizamiento sospechoso y autónomo de la tecnología que suplanta al cogito. A este conjunto de experiencias se adhiere también, el espacio de las teorías conspirativas como nuevo criterio generalizado de verdad y soporte de castración al paradigma que representa el ámbito científico-gnoseológico.



Por tanto, a la concepción de un sujeto en proceso que obra desde su producción de sentido, le es indispensable la topografía de su existencia en vínculo con las relaciones sociales como categoría objetiva de acción vital; pero también precisa (como una especie de filosofía de lo social), “el despertar de la disposición para llevar a cabo un pensamiento que articule la experiencia de sí del individuo” (Theunissen, 2013, pág. 12). La noción que esta exigencia realista denota, acompaña a un ethos que reside en la verdadera comprensión de los seres humanos y que se encuentra encadenada a un ejercicio de autoemancipación. La descripción más reveladora de este proceso no solo examina este problema desde la noción de libertad, sino que abarca los fundamentos principales de la comunidad y sus valores, los momentos esenciales de la racionalización, las limitantes del sentido común como factor que produce certezas e influye en la toma de decisiones, así como aquellas cuestiones universales cuyo abordaje filosófico se presenta como vía para la consecución de un estudio ontológico.

Este anclaje directo en la filosofía, corrobora su valor agregado respecto a las otras disciplinas o campos que abordan la producción de sentido desde sus especificidades. Y no se trata de un referente elitista, sino de un status holístico que pretende dialogar con dichos campos. La filosofía en el siglo XXI continúa mostrando un determinado punto de vista reaccionario que atraviesa la historia contemporánea y que supone una actualización de las problemáticas mundiales desde una analítica del lenguaje y sus diversos campos. En un contexto tal, la práctica específica de la fenomenología y la hermenéutica viene a constituir para la comprensión del mundo, lo que las vanguardias para las artes plásticas, puesto que hacen comparecer el fenómeno trascendental en un cara a cara con su dimensión existencial mundana.

En consecuencia, las conquistas teóricas realizadas en los campos de la fenomenología y la hermenéutica parecen encaminar hacia una nueva forma ideal “que puede ser comprendido como el de una vida enteramente activa, liberada de toda dependencia respecto de la pasividad del sujeto” (Mena, Trujillo, & Muñoz, 2009, pág. 159). Ese es el dominio sobre el que se alzan los distintos axiomas y postulados que refrendan una teoría acerca de la producción de sentido, visto esto no solo en los marcos de una ontología de la facticidad y una hermenéutica de la cultura, sino también como un punto de fuga en el que se resignifica la noción de sujeto. Esta aproximación a las diversas conjugaciones de signo y símbolo utilizando los procedimientos del fenómeno y del texto, multiplica lo que Ortega llama estar en situación y comprenderla, en perspectiva y encontrarse en una circunstancia. A través de estas reflexiones vuelve sobre el tamiz la producción de sentido como fenómeno de representación y actitud ante una época; donde esta representatividad en el sujeto opera tras formas anónimas y el campo de acción de la actitud deriva de la autoexperiencia que implica esa representación. El punto que alcanza la práctica significativa, mantiene siempre abierta la gama heterogénea de mecanismos, contradicciones, radicalismos y escalas cromáticas antisistema que permean el constructo social: “esto es el sentido como representación e ideología” (Kristeva, 1972, pág. 111). Lo disímil sirve para dar curso a la objetivación social, porque lanza los procesos de comprensión fuera de su zona de confort positiva, y instauro como norma el ideal de profanación de lo establecido socialmente, de lo sagrado. De tal modo, el sujeto en proceso documenta su dinámica interna, al tiempo que corrige sus límites en la narrativa del mundo contemporáneo.



REFERENCIAS

- Gadamer, H.-G. (2003). *Verdad y método I*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (2016). *El movimiento fenomenológico*. Madrid. Editorial Síntesis.
- Giddens, A. (1994). *El Capitalismo y la moderna Teoría Social*. Barcelona: Editorial Labor.
- Grondin, J. (1999). *Introducción a la Hermenéutica*. Barcelona: Editorial Herder.
- Iván Trujillo, P. M. (2009). *El sujeto interrumpido*. Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Jameson, F. (2004). *Una modernidad singular*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Kristeva, J. (1972). *El sujeto en proceso*. Colombia: Ediciones Signo.
- Lara, F. d. (2011). *Entre Fenomenología y Hermenéutica*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- Magda, R. M. (2004). *Transmodernidad*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Maria Luz y Pintos Peñaranda, J. L. (1998). *Fenomenología y Ciencia Humanas*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Martínez, A. M. (2004). *Interpretar en Filosofía*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Mena, P., Trujillo, I., & Muñoz, E. (2009). *El sujeto interrumpido*. Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Nancy, J.-L. (1993). *El sentido del mundo*. París: Editions Galilée.
- Reggiori, D. (1983). *La producción de sentido: ¿práctica filosófica o práctica del lenguaje? Ideas y valores*, 59-79.
- Sacristán, M. (2009). *La tarea de Engels en el Anti-Düring*. In M. Sacristán, *Sobre Dialéctica*. Barcelona: El viejo topo.
- Schütz, A. (1993). *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona: 1993.
- Theunissen, M. (2013). *El otro: estudios sobre la ontología social contemporánea*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Varios (1973). *Mito y hermenéutica*. Buenos Aires: Publicaciones El Escudo.