



Jaime Rubio Angulo

# ALGUNAS PREPOSICIONES DE JAIME RUBIO ANGULO\*

ALGUMAS PREPOSIÇÕES DE JAIME RUBIO ANGULO

SOME PREPOSITIONS OF JAIME RUBIO ANGULO

Jaime Andrés Palacios Rengifo\*\*

*El artículo revisa a manera de homenaje el aporte a la historia de la filosofía colombiana del profesor Jaime Rubio Angulo. Se identifican los hitos en la producción de su obra y bajo la lupa de la vivencia con el maestro (como uno más de sus estudiantes) se caracteriza su pensamiento, sus intereses académicos y su labor como investigador y docente. Se concluye con la relación entre hermenéutica y contexto desde la perspectiva del maestro Rubio.*

*Palabras clave: Jaime Rubio Angulo, filosofía latinoamericana, pensamiento colombiano, intelectuales colombianos.*

*O artigo revisa como forma de homenagem a contribuição para a história da filosofia colombiana do professor Jaime Rubio Angulo. Identificam-se os marcos na produção de sua obra e sob a lupa da vivência com o mestre (como mais um de seus estudantes) se caracteriza seu pensamento, seus interesses acadêmicos e seu trabalho como pesquisador e docente. Conclui-se com a relação entre hermenêutica e contexto desde a perspectiva do mestre Rubio.*

*Palavras-chave: Jaime Rubio Angulo, filosofia latino-americana, pensamento colombiano, intelectuais colombianos.*

*The article reviews, as a form of tribute, the contribution to the Colombian history of philosophy of Professor Jaime Rubio Angulo. Under the personal experience as one of his students, the author identifies and characterizes the landmarks in the Maestros' production, thought, academic interests, and work as researcher and teacher. Finally, he shows the relationship between hermeneutics and context from the Maestro's perspective.*

*Key words: Jaime Rubio Angulo, Latin American philosophy, Colombian thought, Colombian intellectuals.*

\* Este artículo es producto del trabajo de investigación realizado por el autor para optar por el título de Magíster en Filosofía Latinoamericana.

\*\* Filósofo, Magíster en Filosofía Latinoamericana. Actualmente se encuentra vinculado con el programa de Tecnología en Investigación Criminal de la Universidad Manuela Beltrán, Bogotá (Colombia). E-mail: elquetraelaluz@hotmail.com

El profesor Jaime Rubio Angulo (11 de marzo de 1949-26 de febrero de 2005) trabajó en instituciones como la Universidad Santo Tomás (Facultad de Filosofía), en la Universidad Nacional de Colombia (facultades de Artes y Arquitectura), en la Universidad Javeriana (facultades de Comunicación Social y Filosofía), entre otras. Puede afirmarse que las principales áreas de interés del profesor Rubio fueron la fenomenología, la hermenéutica, la filosofía política, la estética, la comunicación social y, en este campo específicamente, el tema del símbolo, sobre el cual siempre afirmó “da qué pensar”. Igualmente se interesó en gran medida por el pensamiento y la historia de América Latina, especialmente por la obra del filósofo mexicano Leopoldo Zea; del mismo modo, fue un gran lector e intérprete creador de la obra de Paul Ricoeur, quien por azares de la vida falleció en el mismo año que el profesor Rubio<sup>1</sup>.

## ENTRE FENOMENOLOGÍA Y HERMENÉUTICA

Es preciso decir al empezar este despliegue de relaciones que lo que se decía de Hestia, de Hermes, de la hermenéutica, vale también para circunscribir y delinear el campo en el que se encontraría la posición filosófica del profesor. Rubio también está entre el límite de elementos diferentes, contrapuestos, pero con afinidades, homologías y simetrías. Puede decirse que hay distintos *entres* en medio de los que se ubica. De un lado, hace parte relevante de aquellos que desde Colombia han trabajado fructíferamente con los planteamientos de Paul Ricoeur, de manera que también él ha pretendido hacer propio lo extraño,

abrir espacio a la diferencia en vista de una nueva configuración. Por otra parte, se encuentra en medio del tiempo en el que se sentía con mayor furor la presencia de las discusiones en torno a la filosofía latinoamericana.

Filosóficamente hablando, Jaime Rubio se encuentra entre la fenomenología y la hermenéutica: está a veces en la una o en la otra y en ambas a la vez. Esta situación, que en adelante se indicará, constituye uno de los pilares fundamentales en el desarrollo de lo planteado por el profesor. Quizá este quiasma sea el origen, el “hágase la luz” de su quehacer, quizá no, pero es un modo desde donde puede observarse una trayectoria explorable, un hilo conductor a través de sus propuestas.

Para poner en la mira el cruce entre fenomenología y hermenéutica desde el cual avanza el profesor, se acudirá al tratamiento que de esta articulación realiza Ricoeur al principio de *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II* (2002). Aquí se muestra no sólo la crítica hermenéutica al idealismo husserliano, sino también lo fenomenológico que impregna a la hermenéutica, así como los presupuestos hermenéuticos de la fenomenología. También se apelará a un artículo de Rubio en el que se trata la misma interrelación: “Fenomenología y hermenéutica” (1984). No sobra decir que no se tratará en extenso la historia y devenir tanto de la fenomenología como de la hermenéutica, sólo se apuntarán aquellas relaciones que se encuentran más estrechamente ligadas con lo sostenido por el profesor Rubio.

Un primer circuito que va de la fenomenología hacia la hermenéutica

está interconectado gracias a la primacía del sentido. Son las *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl (1985) el lugar donde se trabajan conceptos como los de *expresión, significación, conciencia, intencionalidad*, que todavía no presentan un matiz idealista y que hacen parte de lo que la hermenéutica toma para sí.

Lo que se pretende en la primera investigación lógica es captar cómo pueden articularse sentido y subjetividad, dicho de otro modo, mostrar cómo, mediante y en la actividad de la conciencia, se va configurando un sentido a través de sus facetas. No se impone el sentido, se lo descubre; consiste en explicitar, desenvolver algo que está ya ahí antes de que se lo tematice o no. Sentido y subjetividad, noema y noesis, lo que aparece y los diversos actos de la conciencia por los que se da tal aparecer.

Lo que está implícito en el hecho de que algo signifique es una relación intencional entre las formas de la conciencia y su propia actividad; la conciencia es constituyente del sentido y lo logra en cuanto pensamiento; en la palabra se funde la relación entre el pensamiento y lo pensado, entre la continua actividad y las diferentes intencionalidades de la conciencia.

El objeto no es un hecho psicológico, es una unidad ideal de sentido resultado de la actividad intencional de la conciencia. Unidad ideal que significa dar sentido, identificar algo como lo mismo, es el resultado de la actividad de la conciencia que procura alcanzar alguna identidad en la multiplicidad. Así lo expresa Levinas citado por Rubio: “[...] la subjetividad no es abordada como un contenido de la conciencia, sino como una

noesis que piensa cierta unidad objetiva, que la alcanza en cierta medida o en un cierto sentido” (1984: 48).

Con ello, se reconoce que la conciencia está fuera de sí misma, antes de llegar a ser conciencia de sí siempre es conciencia de algo, fuera de sí, ya que hay variadas formas (sentido) de dársele las cosas; no es lo mismo percibir el árbol y percibir el árbol: ante una reflexión atenta el mismo árbol puede aparecer como recordado o imaginado, o concebido como algo que puede ser explotado; se puede hablar entonces de *sentido de la voluntad*, *sentido de la percepción*, *sentido de la imaginación*.

Hay que acentuar el hallazgo de que la conciencia está constantemente volcada hacia el sentido, y no sólo eso, sino que el sentido está presente antes de ser para una conciencia, y con mayor radicalidad, que permanece allí aun antes de que la conciencia sea idéntica a sí misma. Tal permanencia del sentido es crucial en la propuesta de Rubio, porque es el sentido de una palabra, de un texto, de una obra, de un símbolo ya dicho y en marcha el que hay que interpretar.

Preeminencia del sentido con Heidegger si se recuerda que la pregunta ontológica que está en el olvido es la pregunta por el sentido del ser, cuestión que enlazará con una filosofía de la interpretación por cuanto dice Ricoeur:

Sólo es una pregunta hermenéutica en al medida en que ese sentido está encubierto, no por cierto en sí mismo, sino en todo lo que nos impide acceder a él. Pero para que se convierta en una pregunta hermenéutica —pregunta sobre el sentido encubierto— es preciso

que se reconozca que la pregunta central de la fenomenología es una pregunta acerca del sentido (2002: 54).

Tal pregunta por el sentido encubierto es la misma que plantea Rubio, pues para él, como se mostrará, en la historia de América Latina se realiza la historia de la ocultación del ser; por estas y otras “razones” emerge su invitación a dirigirse a desentrañar el sentido de los símbolos, de los textos, de los monumentos, encaminarse hacia la diferencia, hacia la exterioridad, hacia lo otro que ofrece una palabra a la que la filosofía podría disponer su escucha, descentramiento como momento interpretativo en la tarea de reapropiación de nosotros mismos, de nuestras posibilidades y proyectos.

Para seguir situando ese entre en el que Rubio se encuentra, hay que decir que sus planteamientos poseen como trasfondo la tradición de la filosofía reflexiva que, dicho generalmente, involucra a personajes como Descartes, Kant, Fichte, las profundizaciones alcanzadas por la fenomenología de Husserl, las transformaciones de Heidegger y Gadamer, tradición que cuenta con los problemas filosóficos relativos a la comprensión de uno mismo, sea en actos de conocimiento, voluntad o valoración, etcétera.

Con la fenomenología se ahonda en esa vuelta sobre sí mismo, en captar las intencionalidades de la conciencia en medio de su propio fluir; tan radical es esta pretensión, que se llega a afirmar un sujeto trascendental en cuya reflexión puede fundamentarse últimamente un conocimiento. Sin embargo, la fenomenología en su proceder mismo en procura de alcanzar esa fundamentación lle-

va a su propia crisis, descubre que el último reducto de la conciencia del mundo es inalcanzable, que la tarea de explicitación de presupuestos estará siempre por recomenzar.

Como arena entre las manos se le va su anhelo, porque la intencionalidad, como se veía, al articular de diferentes maneras la experiencia mediante unidades de sentido que hay que extraer, identificar y reidentificar, cada vez se sume en los abismos de la constitución de sentido de diversos objetos, hasta llegar a encontrar en este camino retrospectivo un resto de síntesis activas que proyectan la constitución de sentido hacia la indeterminación.

La fenomenología queda así atrapada en un movimiento infinito de interrogación hacia atrás en el que se desvanece su proyecto de autofundamentación radical. Incluso los últimos trabajos consagrados al mundo de la vida designan con este término un horizonte de inmediatez que nunca se alcanza. El *Lebenswelt* nunca está dado y siempre se presupone. Es el paraíso perdido de la fenomenología. Por eso decimos que esta teoría ha subvertido su propia idea conductora al tratar de realizarla. En esto reside la grandeza trágica de la obra de Husserl (Ricoeur, 2002: 29).

Esta crisis a la que la fenomenología misma se lleva es de singular importancia para la hermenéutica, y también para la delimitación del campo en el que opera Rubio, pues constituye un punto central en el encuentro, conexión y separación entre fenomenología y hermenéutica.

Se puede ahondar más en esta crisis de la fenomenología sin ningún

ánimo de crítica devastadora, desde otro ángulo de enfoque como el que presenta Rubio en su artículo titulado “Fenomenología de la vida”. En este texto del 2001, el profesor muestra cómo las propuestas de Michel Henry superan y a la vez infunden nueva vida a los trabajos fenomenológicos.

Clásicamente se ha considerado la fenomenología como una ciencia de los fenómenos, y más precisamente, como esa parte de la filosofía que atiende no tanto a las cosas ahí, sino a cómo es que éstas se dan en su diversidad de manifestaciones ante una conciencia que a su vez las toma como fenómeno. No obstante —y ya inician los inconvenientes fenomenológicos—, la fenomenología ha de considerar el cómo de la donación misma, es decir, el aparecer, no el cómo es que los objetos aparecen en sus maneras.

“Porque si no apareciera, nada podría aparecer” (Rubio, 2001: 116), esto es, dirigirse a considerar cómo es posible que apareciera algo ahí delante; el objeto de la fenomenología no es cómo se dan las cosas, sino la manera como se da la donación misma de esas cosas, a este respecto, la fenomenología muestra una falta al no dar cuenta del modo por el cual hay algo así como fenómenos.

En las propuestas de Michel Henry, siguiendo a Rubio, pueden apreciarse reformulaciones de algunos de los conocidos principios de la fenomenología clásica que abren nuevos recorridos al proceder fenomenológico y que, por otro lado, permiten mostrar un elemento relevante dentro de los planteamientos de Jaime Rubio en cuanto a la her-

menéutica y la filosofía efectuadas desde estas latitudes.

De “tanta apariencia, tanto ser” de Husserl, a “tanto aparecer, tanto ser” de Henry. Este desplazamiento es decisivo, ya que ahora el punto central es el aparecer, no el ser o el sentido, de éste depende toda existencia, porque en el aparecer es posible que el ser también se muestre; se resuelve el equívoco del principio husserliano entre entender la apariencia como el contenido de lo que aparece o como el aparecer mismo. De igual manera, si se esgrimiera el principio de que hay que ir “a las cosas mismas”, ello no podría ser posible sino por el aparecer que permite volver a esas cosas, sean las mismas o no, sean consideradas desde la actitud natural o desde la reducción trascendental.

A juicio de Henry, el modo como se fenomenaliza la fenomenalidad, esto es, el aparecer que deja que algo se muestre, ha permanecido sin tratamiento en la fenomenología, gracias a una enfermiza confusión: creer que la percepción ordinaria de los objetos del mundo es el aparecer, confundir este aparecer con “la esencia del aparecer posible” (Rubio, 2001, 117), es decir, con la posibilidad latente de que algo pueda aparecer; con otras palabras, el aparecer siempre abriga el poder de ser al mismo tiempo acto y potencia.

Es más, la intencionalidad cumplida plenamente y al modo como la entiende Husserl es la manera por la cual se instituye la noción de *fenómeno*, es el “fuera de sí” de la intencionalidad del que antes se hablaba lo que permite la aparición de su correlato, la identificación como lo mismo, y afirma Rubio: “Este desbordar fuera de sí no es otra cosa

que la revelación. Revelar, en semejante venida afuera, en una puesta a distancia, es ‘hacer ver’. La posibilidad de la visión reside en esta puesta a distancia; es hacer ver” (Rubio, 2001: 118).

Por ello, Rubio, siguiendo a Henry, afirma que es problemático definir la fenomenología por su método, porque la reducción fenomenológica que prometería una elucidación intencional de resultados evidentes, ya pone su objeto de estudio, lo constituye, es decir, considera al aparecer como un objeto del pensamiento, como algo que puede ser pensado en conjunto por una conciencia.

Lo que se viene diciendo plantea cuestiones centrales a la intencionalidad que abren nuevos caminos para la reflexión, por ejemplo: “¿Cuál es el modo de aparecer y de relacionarse consigo mismo de la intencionalidad?” (Rubio, 2001: 118). ¿Cómo es la relación que mantiene con ésta misma al considerarse también como fenómeno? ¿Cómo es este salirse de sí para darse cuenta a qué es lo que apunta en tanto intencionalidad plena de sentido? ¿Cómo ser mero correlato intencional sin ser al mismo tiempo eso que aparece? Y más generalmente: ¿cómo es posible una autorrevelación de la conciencia? O ¿cómo es que puede constituirse intencionalidad en medio del flujo continuo? ¿Cómo es la relación de la intencionalidad con su propia duración y permanencia? ¿De qué manera ocurren o influyen intencionalidades sobre el flujo temporal mismo que siempre está pasando?

Y ahora el punto neurálgico por el que se viene tratando a Henry a partir de Rubio. Husserl no descarta la evidencia absolutamente, sólo la que no es evidente o no puede llegar a



Jaime Rubio Angulo, 1985

serlo. Descartes sí prescinde de ésta: “[...] ¿qué permanece si todo lo que puedo ver con los sentidos o con el espíritu es reputado dudoso? Al menos —dice Descartes— me parece que veo” (Rubio, 2001: 119). Es decir, son diferentes el aparecer que admite ver lo que se ve ahí delante, y el hacer ver, o el modo por el cual el ver es dado a sí mismo; este desdoblamiento y atisbo de una bifurcación de la conciencia está señalado en *Las pasiones del alma* (Descartes, 2005): el temor experimentado durante un sueño es cierto con la condición de que este temor que se da a sí mismo nada tenga que ver con lo aparecido en el mundo, que puede ser dudoso; en otra grafía, ¿de qué modo podría salirse fuera de sí la conciencia para ver de qué y cómo es que es consciente de algo ahí afuera ahora?

Esta perspectiva de buscar salirse de la conciencia para intentar ver cómo se es consciente o perdidamente inconsciente del algo, está realizada prolíficamente en materia reflexiva y filosófica a lo largo de *Rayuela* de Julio Cortázar. Para la muestra he aquí un botón:

Me quedo pensando en todas las hojas que no veré yo, el juntador de hojas secas... en tanta cosa que habrá en el aire y que no ven es-

tos ojos... lo llamaré paravisiones, es decir (lo malo es eso, decirlo), una aptitud instantánea para salirme, para de pronto desde fuera aprehenderme, o de dentro pero en otro plano, como si yo fuera alguien que me está mirando... Cuando es eso, ya no estoy mirando hacia el mundo, de mí a lo otro, sino que por un segundo soy el mundo, el plano de fuera, lo demás mirándome. Me veo como pueden verme los otros. Es inapreciable: por eso dura apenas. Mido mi defectividad, advierto todo lo que por ausencia o por defecto no nos vemos nunca. Veo lo que no soy. Por ejemplo (esto lo armo de vuelta, pero sale de ahí): hay enormes zonas a las que no he llegado nunca y lo que no se ha conocido es lo que no se es (1984: 370).

Estos desvaríos de Oliveira, a quien le duele el mundo, exploran precisamente aquellas zonas de indeterminación de la fenomenología clásica en relación con su paciente entrega al análisis reflexivo en torno a lo que aparece y que puede ser considerado como fenómeno, procuran acercarse al máximo a ese “fuera de sí” de la conciencia por medio del cual ésta es y en el que queda atrapada; intentar vivir sin sucumbir en medio de ese “fuera de sí”, una entrega total y en contra de las manifesta-

ciones mismas del acaecer, y para sacarle más jugo a éste, a la falta de conciencia y a la conciencia.

¿Cuánto no podrá ver la conciencia guiando su intencionalidad cumplida en la que cree?, ¿cuántas constituciones de sentido sin realizar revoloteando en el aire, invisibles?; fenomenología de la impercepción; ¿cuánto confío en la memoria de este computador?

En estas paravisiones hay mucho por indagar porque es como si los correlatos de la conciencia cobrarán vida propia, como si eso que la conciencia intenta se encontrara en algún punto con lo que intentan a su vez las cosas o el aparecer. Paravisiones que buen provecho harían a la fenomenología en su tarea de descentramiento, para hurgar más en cómo es que es eso del darse los fenómenos.

Intencionalidad plenamente consciente de que en su puesta en movimiento interviene modificando aquello a lo que tiende, intencionalidad desdoblada como un bolsillo salido y al revés; propuesta directa de ir a las cosas mismas mediante confrontación con éstas y, sobre todo, con uno mismo. Como disponer mi intencionalidad con el sentido de imaginación y ver a Husserl metido

en su bata de noche, babuchas, y escribiendo en cuanto papel encuentra los resultados de un sinnúmero de reducciones y constituciones.

De otro lado, se “percibe” en estos momentos un instante propicio para seguir acudiendo a la nigromancia y poner a dialogar a Husserl con Cortázar, situándoles como tema la descripción: ambos saldrían enriquecidos de este compartir. Es preciso salirse de sí para ver lo que se hace, experimentar cómo podría salirse de sí la conciencia y mirar cómo entre sus manos acaricia sus preciados correlatos. “Picasso toma un auto de juguete y lo convierte en el mentón de un cinocéfalo” (Cortázar, 1984: 355).



Jaime Rubio Angulo y Leopoldo Zea. Bogotá, 1980

Pero hay que volver a Henry, se retornará luego a Cortázar. Ahora bien, Rubio dice que los planteamientos de Henry giran en torno a lo que él ha considerado como tarea del pensamiento, acceder a un dominio de origen del que depende todo cuanto existe, pero el cual no depende de nada; eso originario no debe obedecer a algún principio abstracto puesto mediante una encumbrada reflexión, designa más bien la realidad en su efectividad.

El aparecer puede darse ahí gracias a una autodonación. “Esta autodonación es la vida. La vida no es más que esto: lo que se da a sí, o lo que es donado a sí, lo que se experimenta a sí mismo” (Rubio, 2001: 120). En el vivir se vive la vida a sí misma y, por ello, se puede decir que sabemos que estamos en la vida experimentándola o padeciéndola, pero no como un saber que

hoy es un día en el calendario. Que el intento de captar la vida fracase, sea por el método fenomenológico o por otros métodos, da testimonio de que dejando de lado el esfuerzo intelectual, o la propia mirada, o el mundo mismo, la vida se da y se revela en su propio aparecer y según sus condiciones. “La vida no ‘es’. Adviene y no cesa de advenir” (Rubio, 2001: 123).

Autoengendramiento, proceso eterno de la vida al darse y dar su poder de ser por el que ésta misma se vive y permite vivir. Es la única capaz de hacer que haya algo afuera ahora, es la condición sin la que no habría aparecer o fenómeno alguno, posibilidad de que cualquier logos comience a hablar de fenómenos.

La vida, como un comentario de otra cosa que no alcanzamos, y que está ahí al alcance del salto

que no damos. La vida, un ballet sobre un tema histórico, una historia sobre un hecho vivido, un hecho vivido sobre un hecho real. La vida, fotografía del número, posesión en las tinieblas (¿mujer, monstruo?), la vida, proxeneta de la muerte, espléndida baraja, tarot de claves olvidadas que unas manos gotosas rebajan a un triste solitario (Cortázar, 1984: 414).

O, para decirlo con otras palabras y con otro autor, no hay un advenimiento de la conciencia sino es por el “hecho” de que un objeto haga aparecer a un sujeto y a su vez la conciencia haga aparecer un objeto; aquí ambos son trascendentes, están más allá del instante en el que

son súbitamente engendrados en el momento de aparecer la relación; lo que hay es plano de inmanencia que escapa a todo sujeto u objeto:

Se dirá de la pura inmanencia que es una vida, y nada más que esto. No es inmanencia en la vida, pero lo inmanente, que no es nada más, es en sí mismo una vida. Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta: ésta es potencia, beatitud completas [...]. Una vida es por sobre todo, en todos los momentos que atraviesa tal o cual sujeto viviente, y que miden tales objetos vividos: vida inmanente arrastrando los acontecimientos o singularidades que no hacen más que actualizarse en los sujetos y los objetos [...] (Deleuze, 2005: 12-13).

Se ha hecho este breve comentario en relación con la vida porque hace

parte de uno de los puntos gravitacionales de los planteamientos del profesor Rubio, no como uno de los temas sobre los cuales se dedique a escribir, sino como punto de origen que pone en movimiento el pensamiento filosófico; en esta vida es donde aparece el sentido, en ésta arraigan los símbolos que se deben interpretar y que expresan el deseo de ser y el esfuerzo por existir de hombres y culturas.

Aunque, en principio, la hermenéutica parece distante de la fenomenología, hay un momento en el que cambia su orientación de indagar por el sentido de los textos, sean sagrados, jurídicos o poéticos, y gira su atención hacia una pregunta más general, ¿qué es comprender? Tiempo después esta indagación por la comprensión recibirá grandes aportes de la fenomenología con su investigación acerca de la constitución del sentido a través de la intencionalidad. Mientras que la fenomenología trabajaba en la dimensión epistemológica y perceptiva, la hermenéutica se ocupaba del mismo problema epistemológico pero en el plano de la historia y las ciencias humanas con Dilthey. Si bien pueden seguir pareciendo alejadas, hay un punto común que las fusiona: “[...] el de la relación entre el sentido y el sí mismo, entre la *inteligibilidad* del primero y la *reflexividad* del segundo” (Ricoeur, 2002: 30).

Punto en común que puede ser una filosofía reflexiva que pone delante las operaciones por las cuales se constituye un sentido de la percepción, sentido del tiempo, sentido de los actos lingüísticos, y, por qué no, aludir a su semejanza de las ciencias históricas, sentido histórico, encadenamiento de la vida histórica. Además, las críticas al historicismo,

por mantener también una actitud natural ante el mundo, no son ajenas a la fenomenología de Husserl; esta línea puede perseguirse.

Pero la afinidad y alejamiento va más allá que la de los actos significantes. La hermenéutica parte precisamente desde la metástasis de la fenomenología; aquello que a ésta se le va de entre manos es lo que origina un nuevo comienzo para la hermenéutica; como toda necrosis que contiene en sí el germen de la vida. De esta muerte y regeneración celular ambos organismos salen beneficiados. Por ello, tanto Rubio como Ricoeur hablan del *injerto* de la hermenéutica en la fenomenología.

El mundo de la vida, como dice Ricoeur, es asimilado por la hermenéutica de modo afirmativo, entendiéndolo como condición previa e insuperable. Este tejido es realizado por Heidegger y la hermenéutica posheideggeriana, que enriquece y despliega problemas no concebidos aún por Dilthey. Para decirlo con las palabras que Jaime Rubio usaba en sus clases: primero ¡somos!, después filosofamos o trabajamos o repetimos. Pertenecemos activamente al mundo, en segundo lugar es que ponemos la pretensión de obtener algún conocimiento o ejercer algún poder.

La pertenencia es preposición, condición insuperable en la que se está y desde la cual es posible comenzar toda fundamentación, justificación, o cualquier trabajo que busque afirmar la objetividad científica. Frente a la fenomenología y su persistente búsqueda de la unidad de sujeto y objeto en una subjetividad que los constituye, la hermenéutica afirma y alega que hay una relación que los incluye en su presunta autonomía y

objetividad. Esa presencia de algo englobante y previo es la conocida condición ontológica de pertenencia, la cual señala que el que pregunta o desea comprender algo hace parte a la vez de aquello por lo que se pregunta. Además, es necesario hacer énfasis en esta condición de finitud en el conocer, porque ya se ha levantado la pretensión de una subjetividad en erigirse como fundamento último.

En este sentido, en un capítulo de *Hermenéutica y ciencias humanas* titulado “Heidegger: la ontología del comprender” (Rubio, 1982), y a partir de la analítica del *Dasein*, a Rubio le parece que es posible articular una filosofía del “yo soy”, entendido ese *yo* no como un sujeto que conoce, sino como parte inherente del desarrollo mismo del preguntar, como un ser al que le es dada la palabra, que anclado proyecta y avizora y que con absoluta anterioridad a cualquier preferencia lingüística está ya lanzado al existir. De esta manera se señala cuál sería el supuesto irrechazable, el arraigo mismo desde el cual comenzaría la reapropiación de sí.

Allí mismo, en el capítulo “La hermenéutica en la obra de Hans-Georg Gadamer” también se alude a esa pertenencia que es preciso reconocer. Sea de agrado o de repudio es incontestable el hecho de pertenecer a tradiciones, estar, en muchos casos, hasta irreflexivamente sumidos en éstas; es innegable aunque susceptible de ocultarse esta experiencia de ser llevado por tradiciones, de estar ya ahí aunque no lo parezca. Esta anticipación constituyente de estar en el seno de tradiciones se radicaliza aún más al decir que es posible escucharlas gracias a la constitución lingüística del mundo. Pertenecemos al logos, somos de él, aceptando

esta determinación es posible aguzar el oído y dejarse afectar por lo que ha sido transmitido. Así lo afirma Ricoeur citado por Rubio:

El carácter universalmente lingüístico de la experiencia humana (con esta palabra puede traducirse más o menos felizmente la *Sprachlichkeit* de Gadamer) significa que mi pertenencia a una tradición o a tradiciones pasa por la interpretación de los signos, de las obras, de los textos, en los que las herencias culturales han quedado inscritas y se ofrecen a nuestro desciframiento (Rubio, 1982: 131).

Estos son algunos esbozos de la nueva vida que la hermenéutica extrae de las limitaciones de la fenomenología al radicalizar la brecha hallada por ésta entre una fundamentación trascendental y una epistemológica. La hermenéutica remite a la fenomenología apelando a la noción de *distanciamiento* para ponerla en contraste con la de *pertenencia*. Esta noción puede semejarse a la *epojé* sin ninguna connotación idealista, como dar un paso atrás, volver sobre algo vivido; tendencia humana de otorgar algún sentido a lo que se vive o recuerda sin ánimo alguno de fundamentación.

Apela al *distanciamiento*, concepto proveniente de la comprensión histórica, ya que la pertenencia a una tradición determinada es posible gracias a la relación dialéctica entre alejamiento y proximidad. Se pertenece a una tradición en la medida en que se hace parte de ésta, pero también en la medida en que se puede tomar distancia.

Se han recordado esas palabras para apuntar a una realización de lo que éstas mismas significan, esto es,

cómo a partir de la pertenencia que Jaime Rubio mantiene con la tradición, puede entablar diálogo con ésta. Muestra también de qué manera el que quiere comprender está vinculado al asunto por el que indaga para su comprensión. Asimismo, este es uno de los lugares de la hermenéutica, la preposición o la posición entre extrañeza y familiaridad que se vive al estar ante tradiciones que figuran como punto medio entre la distancia en el tiempo y la pertenencia actual.

Al decir *tradiciones* se convoca de golpe a América Latina, ya que además de las propias que han logrado permanecer, se ha tenido contacto fecundo con otras tradiciones provenientes de otros lugares, redoblando así el trabajo interpretativo. Este trabajo de escucha tanto de lo propio como de lo extraño y sus mutuas relaciones es el que nos presenta el profesor a través de sus escritos. Disponer el oído, dejarse decir por ese silencio revelador que habla del deseo fundante en el que se basa la existencia y que ha sido promulgado tanto por la oralidad como por la escritura, por los monumentos o las obras.

Además de esta dialéctica que está presente con un matiz metodológico en el modo de articulación de distintos escritos del profesor, puede decirse que cierto tipo de *epojé* también tiene lugar como un componente mediador. Desde luego Rubio no lo dice explícitamente, pero se puede leer en el movimiento que ejecuta al plantear en textos de la primera década, un paso atrás, un distanciamiento de la situación de dependencia, del olvido de nuestro ser, una ruptura con la cotidianidad, una crítica expresa al modelo racionalista cartesiano dominante que ha hecho parte de este encu-

brimiento. Esta táctica de utilización de la puesta entre paréntesis se muestra en diversos textos como un instante en la reflexión, puede decirse que en general en su obra aparecen movimientos fenomenológicos, en sentido musical, y también movimientos hermenéuticos.

Con este recurso al distanciamiento, la hermenéutica prolonga y completa la crítica del objeto hecha por la fenomenología con una crítica del sujeto que, al parecer de Ricoeur y también de Rubio, puede dirigirse a la crítica de las ideologías, al psicoanálisis, para dar cuenta cómo la presunta transparencia del autoconocimiento también puede ser puesta en tela de juicio porque el propio diálogo consigo mismo puede estar distorsionado, violentado, y por esta vía, la autocomprensión entorpecida.

Asevera Ricoeur que una “hermenéutica de la comunicación” es la que puede asimilar la propuesta de la crítica de las ideologías y ponerla al servicio de la autocomprensión mediante el señalamiento del papel que desempeñan las precomprensiones en el acercamiento a objetos culturales. Estos planteamientos están en estrecha relación con las propuestas de Rubio, ya que buen número de sus artículos y algunos de sus libros se encuentran dedicados a la investigación de la comunicación humana, investigación que fue llevada a cabo desde la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Javeriana; se trata de trabajos que también muestran qué tan prolífico puede llegar a ser para la filosofía salir de sí misma, o de lo mismo, para dejarse decir de lo no filosófico.

En fin, el tema del *Lebenswelt* de la época de la crisis de las ciencias europeas y la fenomenología tras-

cidental es el que la hermenéutica lleva a su radicalización máxima, pues intenta llevar el retorno que la naturaleza objetivada tiene que hacer al “mundo de la vida”, a las ciencias del espíritu, y señalar que las ciencias histórica y sociológica también están ancladas en un resto de experiencia histórica, lingüística y artística que son el soporte de las explicaciones. Tal importancia dada al *Lebenswelt* como bisagra decisiva entre la fenomenología y la hermenéutica, y que constituye de otro lado el entre en el que se desplaza el profesor, está atestiguado en estas líneas:

El regreso al mundo-de-la-vida juega un papel paradigmático para la hermenéutica en la medida en que este mundo-de-la-vida designa al “excedente” de sentido de la experiencia vivida como hemos dicho antes. Así, al “mundo-de-la-vida” fenomenológico corresponde la “conciencia expuesta a los efectos de la historia” para emplear la categoría de Gadamer. Es más, la dialéctica, propiamente hermenéutica, entre distanciamiento y apropiación es una figura de esa otra que a nivel fenomenológico, se establece entre “actitud natural” y “reducción” (Rubio, 1984: 63).

De igual manera, y desde lo adelantado por Rubio, podría decirse que ese retorno al mundo de la vida se semeja a su proyecto de dirigirse a interpretar los signos, los símbolos, la palabra de lo otro, la diferencia, lo no filosófico, y también puede haber cierta homología en la dialéctica entre distanciamiento y apropiación con su invitación a realizar una arqueología del sujeto y, a su vez, una teleología del espíritu como momentos de la reapropia-

ción de sí que puede ser realizada desde América Latina.

Puede darse otra cercanía entre fenomenología y hermenéutica si se atiende a la coincidencia entre intuición y explicitación, dice Ricoeur: “La experiencia fenomenológica es una evidencia que se explicita, una explicitación que despliega una evidencia” (2002: 70). No es otra la tarea de articular sentido y subjetividad. Algo me es dado, lo que sigue es averiguar todas las implicaciones que están subsumidas bajo ese “me es dado”. O si se quiere, la intencionalidad de la conciencia alcanza en sus actos cierta unidad, cierto sentido, lo que sigue consiste en desarrollar, extender esa unidad que está ya ahí delante.

En un corto y sugerente párrafo adicional que marca la diferencia entre el mismo texto que aparece en *Universitas Philosophica* y el que está en *Hermenéutica y ciencias humanas* (1982), Rubio deja tres interrogantes que permiten afirmar la situación de encuentro entre fenomenología y hermenéutica:

Un pensamiento de Pascal nos podrá ayudar: “Una villa, una campiña, de lejos es una villa, una campiña; pero a medida que uno se acerca, son casas, árboles, tejas, hojas, hierba, hormigas, patas de hormiga hasta el infinito. Todo esto es lo que se engloba bajo el nombre de campiña”. ¿No será la intuición lo que se engloba bajo el nombre de campiña? ¿Y el detalle, “las patas de hormiga hasta el infinito” no será la constitución? ¿Y no será éste el campo de la hermenéutica mientras que la intuición sigue siendo el campo de la fenomenología? (Rubio, 1982: 74).

Aquí en este lugar preciso y después de esta cita, vale recordar lo dicho en la “Introducción” acerca de albergar nada más que una presunción, una intuición, un atisbo de creer que en la campiña que son los textos de Rubio, pueden encontrarse las patas de hormiga que serían los movimientos entre Hestia y Hermes, y por allí, unas posibles conexiones entre la hermenéutica y la filosofía latinoamericana. Y segundo, recordar de nuevo la abstinencia de proporcionar de antemano un método, esto es: mi objeto en principio sería una villa, tal vez una campiña, y según este reporte que yo mismo hago propongo la práctica de tal o cual método, pero infortunadamente me doy cuenta más adelante de que lo que había era patas de hormiga hasta el infinito.

## HERMENÉUTICA Y CRÍTICA

Siguiendo con estos recorridos hay otra relación firme en las propuestas de Jaime Rubio que aparece, entre otros lugares, en una ponencia presentada en el IV Foro Nacional de Filosofía en 1980, titulada: “Fenomenología, hermenéutica y crítica. Sobre las tendencias actuales de la filosofía en Colombia” (Rubio, 1981). De este discurso, y para los propósitos del presente trabajo, es relevante el camino crítico-hermenéutico que el profesor marca como derrotero posible para el filosofar, para el andar latinoamericano. “¿Nos lleva, nos deja plantados?”.

Este texto también se encuentra en la misma línea de las consecuencias generadas por las críticas al aparente idealismo husserliano. El punto de arranque es proponer una superación de las limitaciones señaladas a la fenomenología que se han he-

cho desde nuestro medio, y que han descubierto estos problemas por el estudio de la fenomenología como objeto mas no como método. Comentando a Kant y a Habermas, el autor afirma que hay dos ideas directrices que han estructurado el filosofar latinoamericano: el *reconocimiento del límite* y la *formulación del interés*.

Primero lo segundo. Kant distingue entre el concepto escolástico de *filosofía* y el concepto cósmico, el primero consiste en considerar la *filosofía* como la máxima sistematización del conocimiento, aquí el objeto es ésta misma y sus propios problemas, pero el otro concepto funda este primero y radica en considerar a la filosofía como

[...] la ciencia de la relación que tiene todo conocimiento con los fines esenciales de la razón humana, y el filósofo no es un artista de la razón sino el crítico de la razón [...] [y dice Rubio] la filosofía queda así definida por una relación de interés, el supremo interés del existir (Rubio, 1981: 120).

La filosofía se encamina hacia la praxis, hacia los fines esenciales que encuentran cumplimiento en lo social y en lo político, estas manifestaciones que están ya ahí delante son el ámbito en el que propiamente se realiza la filosofía, pues allí se articulan acción y sentido. Este *interés práctico* no sólo no depende de una estricta lógica del conocimiento que subordinara las determinaciones de una razón especulativa, sino que es un concepto fundante debido a que el interés más elevado que persigue la razón es lograr fundir lo teórico y lo práctico, aún más, tal interés es condición de posibilidad del uso de la razón y del movimiento de la voluntad.

Lo que se viene diciendo no es una mera abstracción, pues en la historia y las sociedades se concretan la diversidad de intereses; el filósofo, por su parte, está abocado a pensar estas manifestaciones, a tomar su sociedad como fuente renaciente de su quehacer, como tiempo y espacio en los cuales disponer un trabajo interpretativo. Ante su irracional y viciosa sociedad, Kant propone una filosofía crítica que ponga a la vista la desintegración, el desorden, la frustración de los individuos y, a la vez, una filosofía liberadora porque busca una salida a esa apremiante situación.

La importancia del interés como lugar previo al inicio de cualquier empresa, sea política, cultural o filosófica, aparece constatada también en *Hermenéutica de nuestra conciencia histórica* (1989), a propósito de la cuestión en torno a ¿cuál es el interés que pone en movimiento y guía la acción de narrar?, allí se pregunta Rubio: ¿cuál es el interés que anida en el trabajo del símbolo? Un interés por la comunicación, ya que el trabajo del narrador busca conservar lo memorable, sean valores, acciones humanas o instituciones:

Este interés que anima la narración no es otro que el interés por la liberación de las potencialidades del presente. En este sentido, la repetición de relatos “significa retomar nuestras potencialidades más adecuadas, tales como son heredadas de nuestro propio pasado, bajo la forma de un destino personal y colectivo” (Rubio, 1989: 27).

Tal referencia no es accidental porque es este mismo interés el que abriga y persigue Jaime Rubio a través de su obra: acercarse a lo no filosófico, a lo simbólico, al núcleo ético

mítico, como él dice, para adelantar una interpretación que permita reapropiarnos de nosotros mismos, interpretación que en este texto y aludiendo a Carlos Fuentes, se dirigirá hacia:

Cien años de soledad, literatura; discurso teórico de nuestros procesos históricos subversivos. “Teatro de la memoria” en donde los papeles se invierten. “Imágenes que integran todas las posibilidades del pasado, pero también representan todas las oportunidades del futuro, pues sabiendo lo que no fue, sabremos lo que clama por ser” (Rubio, 1989: 10).

Segundo lo primero: el interés práctico que motiva la reflexión se encuentra en tensión con el reconocimiento de los límites. La pregunta por ¿qué nos es lícito conocer o esperar? apunta a atajar las ansias totalizantes de conocimiento, dice Rubio. “Reconocimiento del límite y formulación del interés: tal es a mi modo de ver el núcleo en torno al cual se ha venido estructurando el filosofar latinoamericano contemporáneo y para volver, otra vez a Kant, la única ‘ruta posible’ esto es, con sentido para nuestro filosofar” (1981: 121).

Siguiendo los pasos de este camino crítico-hermenéutico, Habermas, dice Rubio, toma del sistema de eticidad de Hegel desarrollado en Jena, las diferentes relaciones generadas por la dialéctica de simbolización lingüística, trabajo e interacción, que constituyen los intereses del conocimiento, las sociedades, los sujetos, deviniendo en fuerzas productivas, tradición cultural, e instancias que la sociedad puede aceptar o rechazar. Esto a su vez genera distintas acciones: instrumental, comunicativa y emancipativa, esta última

entendida como autorreflexión que permite al individuo tomar distancia de la dependencia.

Autorreflexión que ha de acompañar también la acción comunicativa, pues en ésta se exhiben las perturbaciones ocasionadas por las relaciones de poder en las cuales los individuos están inmersos sin haberlas creado. Dominación, alienación que, instaladas en medio de la conversación, desimbolizan a los individuos, obstruyendo el ejercicio de su autorreflexión, igualándolos violentamente por la vía de la homogenización ideológica ejercida por el poder de la voz que más grita y que en muchas ocasiones solapadamente se la identifica con la mayoría.

Puede decirse que la alienación también reviste un aspecto simbólico, ya que la violencia y la dominación hacen parte activa en las distorsiones de la comunicación que afectan a los individuos en las sociedades. Con vista en estas negatividades, el profesor propone:

Si la alienación es una desimbolización, sólo la podemos suprimir por un trabajo de resimbolización, que no es otra cosa que la reconstrucción crítica del sentido de la interacción humana. Así un continente como el nuestro no es sólo testigo sino realizador de eso que se puede llamar “el trabajo simbólico” (Rubio, 1981: 124).

Y hay que decir que el profesor dedica la mayor parte de su vida como investigador y docente a la lectura y escucha atenta de este trabajo simbólico que desde tiempo atrás viene realizando América Latina. Igualmente, es ésta la meta última que quisiera alcanzar el presente escrito y respecto de las imbricaciones en-



Jaime Rubio Angulo. Bogotá, 2004

tre la hermenéutica y nuestro contexto particular.

En este campo, como con Jaime Rubio se ha venido mostrando, es de singular importancia lo señalado desde la teoría crítica, ya que ha buscado revelar las artimañas de la dominación, tanto en sus aspectos lógicos como sociales, y denunciar abierta y explícitamente al hombre que se ha tornado autoritario.

Con la reconstrucción crítica de la interacción social que se propone, se llega a una conexión con la hermenéutica, en la medida en que los intereses que rigen relaciones como las de lenguaje-trabajo-poder no hacen parte de alguna aprehensión a simple vista, lo que no los priva de realidad, de efectividad. Hermenéutica, como ejercicio de sospecha, hermenéutica de las profundidades para decirlo con Habermas, contra la integración filosófica

y política. Y también por procurar devolverle al individuo su participación reflexiva que ha sido minada por la desimbolización.

Afirma Rubio (1981) que esos intereses son similares a lo mostrado por la analítica existencial de Heidegger, en el sentido de que es lo más próximo, lo más cercano, y allí mismo lo encubierto, lo disimulado o simulado, lo que permite el comienzo de un trabajo de desocultamiento, de reconstrucción, de explicitación, de remoción.

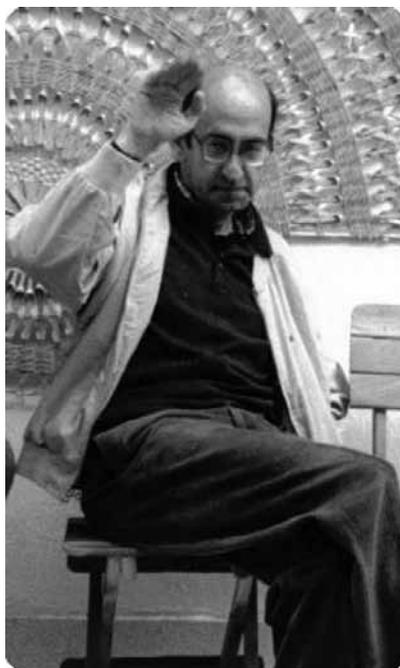
Sin embargo, el proceso de interpretación, de reconstrucción crítica no ocurre aisladamente, pues la dialéctica misma entre ocultamiento-desocultamiento es posible gracias a la situación y a la pertenencia; en este espacio es donde a la vez se realiza tanto una comunicación distorsionada como una auténtica y significativa. No sobra volver a las

enseñanzas de Heidegger acerca de la fundación ontológica del comprender que se articula con las categorías de *situación, comprensión e interpretación*.

Asiente Jaime Rubio: “La situación es la condición ontológica previa a la comprensión y a la interpretación” (1981: 122), no sólo está relacionada con un lugar preciso y ubicable, sino que también apunta a un *sentirse* previo al optar, este sentimiento de la situación dice que lo primero es la pertenencia: “[...] estamos enraizados; antes de ser un animal que se desplaza, el hombre es un ser que tiene raíces, una planta que tiene suelo” (Rubio, 1981: 122). A partir de esta vital preposición, es posible comprender y atreverse a adelantar proyectos.

El comprender, como momento dentro de la interpretación que propone Heidegger, posee un carácter ontológico, como una acción del ser que lanzado al mundo, comprende mediante la apuesta por proyectos esbozados desde su situación particular. Precisamente esta comprensión presupuesta que está en la raíz de la incertidumbre al plantear proyectos es lo que hay que explicitar, guardando en la medida de lo posible, la precaución de no entregarse a las anticipaciones previas sino de ir las elaborando a modo de presupuestos. Termina esta jornada con unas palabras de Rubio que señalan explícitamente hacia dónde conduce este camino crítico-hermenéutico.

La liberación sólo se puede dar y proyectar dentro de la interpretación creadora de la herencia cultural. Quien no es capaz de asumir lúcidamente el pasado no podrá proyectar concretamente



Jaime Rubio Angulo. Chía, 2003

el interés por la liberación. La hermenéutica comienza cuando no satisfechos con pertenecer a la tradición transmitida, interpretamos esta relación de pertenencia con el fin de darle significado (1981: 126).

Finalmente, y para volver a Kant con Ricoeur, Rubio afirma que ya no es posible hablar de una crítica de la razón práctica sino de una razón práctica como crítica. La razón práctica tendrá que estar presente en los procesos por los cuales las instituciones crean una distancia entre sus intereses particulares, administrativos, y los intereses de los individuos en busca de la satisfacción de sus deseos o de sus servicios. Este es otro punto de conexión entre hermenéutica y crítica, ya que la primera asume la tarea de “desenmascarar los mecanismos disimulados de distorsión mediante los cuales las objetivaciones legítimas del vínculo comunitario se convierten en alienaciones intolerables” (Rubio, 1981: 126).

## NOTA BIBLIOGRÁFICA

A continuación se suministra un listado de los textos de Jaime Rubio que se encuentran disponibles y repartidos en varias bibliotecas del país.

### LIBROS EDITADOS

1976, *Introducción al filosofar*, Bogotá, Universidad Santo Tomás-Centro de Enseñanza Desescolarizada.

1976, *Antropología filosófica*, Bogotá, Universidad Santo Tomás-Centro de Enseñanza Desescolarizada.

1979, *Historia de la filosofía latinoamericana*, Bogotá, Universidad Santo Tomás-Centro de Enseñanza Desescolarizada.

1992, *Interpretar la comunicación*, Bogotá, Significantes de Papel. Este texto está disponible en la Biblioteca General de la Universidad Javeriana, al parecer fue escrito mientras Jaime Rubio era profesor de la Facultad de Artes de la Universidad Nacional de Colombia.

2005, *El museo: memoria y virtualidad*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. Fue publicado un mes después de su muerte.

### LIBROS INÉDITOS

#### Manuales de clase

Permanecen sin editar en la Biblioteca de Teología y en la Biblioteca General de la Universidad Javeriana, respectivamente. El segundo hace parte de la colección privada del padre Joaquín Sánchez S. J.:

1982, *Hermenéutica y ciencias humanas*, Bogotá, inédito.

1987, *Explicar-comprender. Hermenéutica y ciencias sociales: problemas metodológicos*, Bogotá, inédito.

**Texto producto de la Beca Francisco de Paula Santander**

Financiado por Colcultura y el Ice-tex. Está disponible en la Biblioteca Luis Ángel Arango de Bogotá:

1989, *Hermenéutica de nuestra conciencia histórica*, Bogotá, inédito.

**Apuntes de clase ofrecidos en la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Javeriana**

También permanecen inéditos en la Biblioteca General de la Universidad Javeriana:

1990, *Organización y sociedad*, Bogotá, inédito.

#### ARTÍCULOS

##### No localizados

1970, “El hombre en el pensamiento actual”.

1971, “Filosofía y teología en Martín Heidegger”.

1972, “Antropología y subjetividad”.

1973, “Martin Heidegger: antropología o analítica”.

**Disponibles en las bibliotecas de las universidades Nacional, Santo Tomás o Javeriana**

1974, “Hermenéutica. Ciencias humanas y liberación”, en: *Análisis*, Vol. 8, No. 20, julio-septiembre, pp. 197-210.

1976, “Filosofía latinoamericana. Elementos metodológicos”, en:

*Revista Javeriana*, No. 428, pp. 75-79.

1977, “Nueva visión del hombre colombiano”, en: *Revista Javeriana*, T. XC, No. 432, marzo, pp. 47-52.

1977, “Fe y política”, en: *Revista Javeriana*, Vol. 90, No. 436, julio, pp. 43-48.

1977, “Paul Ricoeur y la filosofía latinoamericana”, en: *Revista Javeriana*, Vol. 90, No. 439, octubre, pp. 73-79.

1978, “La Iglesia en el proceso político colombiano”, en: *Revista Historia*, Vol. 1, No. 6, julio, pp. 19-27.

1979, “Historia e ideas en América”, en: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, No. 1, octubre-diciembre, pp. 5-18.

1980, “Rostro y ser: E. Levinas y la metafísica”, en: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, No. 2, enero-marzo, pp. 33-41.

1980, “Tradición y práctica de la filosofía en Colombia”, en: *Universitas Humanística*, No. 12, junio, pp. 201-211.

1980, “Fenomenología, hermenéutica y crítica. Sobre las tendencias actuales de la filosofía en Colombia”, en: *Universitas Humanística*, Vol. 10, No. 14, noviembre, pp. 118-127.

1980, “Producción filosófica latinoamericana”, en: *Universitas Humanística*, Vol. 10, No. 14, marzo, pp. 111-117.

1982, “La filosofía en Colombia. Una crisis que da que pensar”, en: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, No. 12, julio-septiembre, 48-55.

1982, “Sentido y significado”, en: *Signo y Pensamiento*, Vol. 1, No. 2, pp. 47-55.

1983, “Hermenéutica, ciencias humanas y filosofía latinoamericana”, en: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, No. 14, enero-marzo, pp. 48-57.

1983, “La *ereignis* y la experiencia del pensar”, en: *Universitas Philosophica*, Año 1, No. 1, septiembre, pp. 65-71.

1984, “Fenomenología y hermenéutica”, en: *Universitas Philosophica*, No. 2, pp. 47-64.

1984, “Autorreflexión y meta-hermenéutica en Jürgen Habermas”, en: *Signo y Pensamiento*, No. 4, pp. 49-56.

1985, “El trabajo del símbolo (hermenéutica y narrativa)”, en: *Universitas Philosophica*, Vol. 3, No. 5, diciembre, pp. 37-56.

1986, “Escribir navegar. Prácticas viles oficios populares”, en: *Signo y Pensamiento*, No. 9, pp. 9-19.

1986, “Subversión-reflexión: filosofía y cultura popular en Latinoamérica”, en: *Universitas Philosophica*, No. 7, diciembre, pp. 103-111.

1987, “Comunicación-cultura: complejidad y ambigüedad”, en: *Signo y Pensamiento*, No. 11, pp. 5-8.

1988, “El mensaje: de la semiótica a las prácticas de la cultura”, en: *Signo y Pensamiento*, No. 12, pp. 11-25.

1988, “Semiótica y seducción”, en: *Signo y Pensamiento*, Vol. 7, No. 12, pp. 171-174.

1988-1989, “El don del ser. La poética en la obra de Paul Ricoeur”, en: *Universitas Philosophica*, Nos. 11-12, diciembre-junio, 89-103.

1989, “Habermas y Rawls: discusión, consenso y tolerancia”, en: *Signo y Pensamiento*, No. 15, pp. 123-127.

1990, "Prácticas populares, ficciones narrativas y reflexión filosófica en América Latina", en: *Revista Estudios de Filosofía*, No. 2, noviembre, pp. 99-113.

1990, "El mensaje II. Ruidos-señales-mensajes", en: *Signo y Pensamiento*, Vol. 9, No. 16, pp. 21-25.

1991, "El mensaje: un ícono problemático", en: *Signo y Pensamiento*, Vol. 10, No. 18, pp. 5-19.

1991, "Cultura y organización", en: *Signo y Pensamiento*, No. 19, pp. 33-40.

1991-1992, "Lo sublime", en: *Universitas Philosophica*, No. 17-18, diciembre-junio, pp. 37-49.

1992, "Los 'juegos' de la recepción", en: *Signo y Pensamiento*, No. 21, pp. 43-57.

1992, "Como filosofar hoy", en: *Uni-*

*versitas Philosophica*, No. 19, diciembre, pp. 77-92.

1993, "La ciudad. Lugar y símbolo de comunicación", en: *Signo y Pensamiento*, No. 22, pp. 11-17.

1993, "Jaime Hoyos Vásquez, S. J. Lector de Heidegger", en: *Universitas Philosophica*, No. 20, junio, pp. 113-115.

1994, "Familia: conflicto y tolerancia", en: *Pastoral Xaveriana*, Vol. 1, junio, pp. 43-52.

1995, "Espacios pre-posicionales", en: *Signo y Pensamiento*, No. 26, pp. 97-108.

1998, "Escuchar", en: *Signo y Pensamiento*, No. 33, pp. 13-20.

1998, "Investigación-creación en arte", en: *Investigación: fundamento para la*

*Universidad Nacional del siglo XXI*, Bogotá, Dirección Nacional de Investigación/UNAL, pp. 147-156.

1999, "Libertad y potencia en Spinoza", en: *Universitas Philosophica*, No. 32, junio, pp. 183-195.

Notas como director de la *Revista Arte Facto* de la Facultad de Artes de la Universidad Nacional de Colombia, años 1999 y 2000.

2001, "Fenomenología de la vida", en: *Universitas Philosophica*, No. 37, diciembre, pp. 113-126.

2002, "Hans-Georg Gadamer: un filósofo en diálogo con su siglo", en: *Revista Javeriana*, mayo, pp. 70-72.

2003, "Filosofía y deseo", en: *Revista Temática de Arquitectura*, No. 4, enero-junio, pp. 62-63.



## NOTAS

<sup>1</sup> Debo decir que como recopilador de toda su obra, debo a él mis intereses investigativos que inician en el pregrado y continúan en el posgrado, pues en el trabajo de grado de maestría dediqué toda mi atención a realizar un análisis de algunos aspectos relevantes de su obra filosófica.

<sup>2</sup> En el sentido de que el profesor Rubio posee textos que surgieron como resultado de las prácticas de algunos seminarios, ya en la Facultad de Filosofía o en la de Comunicación Social o en otras universidades en las que trabajó.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. CORTÁZAR, Julio, 1984, *Rayuela*, Bogotá, Oveja Negra.
2. DELEUZE, Gilles, 2005, "La inmanencia: una vida...", en: Jaime Toro (comp.), *Pensamiento y experimentación*, Bogotá, Carpe Diem/Tejer.
3. DESCARTES, René, 2005, *Las pasiones del alma*, Buenos Aires, EDAF.
4. HUSSERL, Edmund, 1985, *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza.
5. RICOEUR, Paul, 2002, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México, Fondo de Cultura Económica.
6. RUBIO, Jaime, 1981, "Fenomenología, hermenéutica y crítica. Sobre las tendencias actuales de la filosofía en Colombia", en: *Universitas Humanística*, Vol. 10, No. 14, marzo, pp. 118-127.
7. \_\_\_\_\_, 1982, *Hermenéutica y ciencias humanas*, Bogotá, inédito.
8. \_\_\_\_\_, 1984, "Fenomenología y hermenéutica", en: *Universitas Philosophica*, No. 2, pp. 47-64.
9. \_\_\_\_\_, 1989, *Hermenéutica de nuestra conciencia histórica*, Bogotá, Colcultura/Icetex.
10. \_\_\_\_\_, 2001, "Fenomenología de la vida", en: *Universitas Philosophica*, No. 37, diciembre, pp. 113-126.