

EL JUICIO ESTÉTICO
COMO MODELO DE LA *FRÓNESIS*.
LA CRÍTICA DE ALBRECHT WELLMER A HANNAH ARENDT

Mario Teodoro Ramírez
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Partimos aquí de la intuición de la pensadora alemana Hannah Arendt de que la concepción kantiana del “juicio estético” nos proporciona un modelo inigualable para comprender la acción e interacción humanas en sus diversos ámbitos, particularmente en el de la vida política. Dice Arendt: “ya que Kant no escribió su filosofía política, la mejor forma de averiguar lo que pensó sobre esta cuestión estriba en volver a su *Crítica del Juicio Estético*, donde al discutir la producción de las obras de arte en su relación al gusto que las enjuicia y decide sobre ellas, afronta un análogo y similar problema”.¹ Al hilo del planteamiento arendtiano consideraremos la crítica que le hace Albrecht Wellmer, precisando la disputa entre lo que llamaremos una concepción “subjetivista” y una concepción “discursivista” de la facultad del juicio. Trataremos de hacer ver que la concepción kantiana del juicio estético guarda todavía referentes y matices que pueden ayudarnos a salir de estas contraposiciones y a repensar la capacidad humana del juicio en toda su amplitud y profundidad, calando en sus consecuencias para una redefinición del ser del pensar y de las cualidades irreductibles de la praxis humana.

El discurso de la voluntad. Kant según Arendt

Como es sabido, uno de los aportes más relevantes de la filosofía de Hannah Arendt tiene que ver con su insistencia en observar la compleji-

dad de la acción humana (*la vita activa*).² Y aunque de su concepción se desprende claramente una crítica al pensamiento puramente abstracto (al “pensamiento profesional”), ella nunca se conformó ingenuamente con denostar la *vita contemplativa*; por el contrario, su última obra, *La vida del espíritu*, se planteaba precisamente la tarea de una redefinición adecuada del “pensar” y de las facultades humanas espirituales —con clara influencia kantiana en cuanto a la intención y el marco general de su reflexión. Asumiendo de manera radical la distinción heideggeriana entre el “conocer” (o “razonar”) y el “pensar”³ (distinción de raigambre kantiana y hegeliana), Arendt insiste en concebir al “pensar” como un acto originario, propio, que tiene que ver con la capacidad humana para estar a tono con la dimensión siempre novedosa y aleatoria de la experiencia y la acción humanas. Pensar tiene que ver con aquello que no ha sido definido previamente, con lo que remite a circunstancias y relaciones concretas, imprevistas e imprevisibles. De ahí que la conducta moral, la capacidad para distinguir el bien y el mal y actuar en consecuencia, tenga que ver, para Arendt, con la capacidad de pensar; de ahí también la importancia de recuperar en nuestra época esta capacidad.⁴

El carácter singular, vital y práctico del “pensar”, su sentido de una “toma de posición” del sujeto y, por ende, su vínculo con la “voluntad”, en fin, su diferencia radical con otras facultades de la mente como la intelección, el razonamiento o la actitud cognoscente, llevan a Arendt a buscar en la “facultad del juicio”, y en particular en la teoría kantiana del “juicio del gusto”, una referencia, un posible modelo para precisar su reflexión.⁵ La capacidad del juicio estético para remitirse a lo particular, a lo concreto, sin ninguna determinación o guía previa, sin tener una categoría en la cual subsumir lo dado, esto es, la capacidad para juzgar sin asideros, poniéndose en juego todo el compromiso, la convicción y la situación del sujeto, es lo que hace de la facultad del juicio la forma y el modelo del pensar en toda su especificidad y verdad. Nada compromete tanto al sujeto en su entera singularidad y en su decisión como el juicio del gusto. Y nada como la “facultad de juzgar” nos muestra la intrínseca ligazón que puede darse en el espíritu humano entre la “voluntad” y el “pensamiento”.

Como sabemos, Kant lleva a cabo una rigurosa delimitación de las facultades cognoscitivas del espíritu humano: Entendimiento, Razón, Juicio. Existe una distinción fundamental entre las dos primeras y la tercera. Mientras aquellas tienen por objeto un “ente” espiritual —los conceptos para el entendimiento (o Intelecto) y las ideas para la razón, la última tiene por objeto cosas o hechos del mundo (es decir, entes extra-espirituales). El “juicio” es para Kant la facultad de la mente humana que nos conecta con la realidad exterior. Ahora bien, existen dos formas fundamentales en que esta conexión se realiza y que delimitan así dos tipos de juicio: el juicio determinante y el juicio reflexionante (y en éste se distinguen a su vez dos clases: el juicio estético o juicio del gusto, y el juicio teleológico). El juicio determinante consiste en la capacidad de la mente para subsumir un caso particular en un principio universal: bien una Ley del Entendimiento (científico-natural) o bien en una Ley Moral (por ejemplo, respectivamente: “‘Furulais’ es un mamífero”, “La acción de Vicente es injusta”). El juicio reflexionante, por el contrario, es una facultad de los particulares puros, esto es, de aquellos que no se dejan subsumir bajo un principio universal o bien para los cuales no poseemos ese principio (teórico o normativo). El juicio tiene que realizar aquí una especie de “abducción”, es decir, una especie de hipótesis acerca del universal que da (daría) cuenta del caso particular. A pesar de su apariencia, el juicio “esta rosa es bella” no se sustenta en ningún juicio universal (como “todas las rosas son bellas”: no tendría sentido), se sustenta, en todo caso, en la pura posibilidad o expectativa de tal universalidad: quisieramos que otros llegaran a compartir y convalidar nuestra apreciación.⁶

La voluntad de discurso. La crítica de Wellmer

Albrecht Wellmer valora la recuperación que hace Arendt de la facultad del juicio, pero, en el marco de una reflexión sobre las condiciones de la experiencia ético-política, cuestiona las implicaciones, para él, demasiado subjetivistas y voluntaristas del tratamiento arendtiano. Según Wellmer, Arendt se queda atrás de la concepción aristotélica de la frónesis y se

encuentra demasiado comprometida con los supuestos cognitivistas y cienticistas subsistentes en la filosofía kantiana. La radical contraposición que asume entre “razonar” y “pensar” le resulta exagerada. Pues acepta como única posibilidad de la racionalidad aquella que se presenta en la actividad teórico-científica o en la actividad técnica. Por el contrario, Wellmer señala, basado en la teoría habermasiana, a la posibilidad de otro tipo de racionalidad —intersubjetiva, comunicativa, argumentativa—, que es la que se pondría en juego en una concepción del juicio que no desatendiera o eliminara sus componentes culturales, discursivos e intersubjetivos.

Interpretando a su modo la concepción kantiana del juicio, Wellmer sostiene que tal facultad no excluye la posibilidad de la “argumentación”, siempre que no entendamos a ésta bajo los criterios puramente formales y deductivos, y, más bien, la entendamos en la forma más común y usual en que se presenta. Como lo expresa Wellmer: “La argumentación racional —lo que *llamamos* argumentación— raramente corresponde de hecho al modelo de razonamiento deductivo e inductivo (en el que premisas últimas vendrían dadas, o bien por intuición, o bien por evidencia empírica, o bien por construcción o simple *fiat*), que tan amplia aceptación ha tenido como modelo de racionalidad en el pensamiento moderno”.⁷ Por el contrario, una forma de argumentación más liviana, más circunstancial y difusa, es la que puede mediar entre la facultad del juicio y la idea del acuerdo intersubjetivo, esto es, la exigencia de comunicabilidad del gusto que el propio Kant estipulaba como una de las características del juicio estético. Wellmer destaca, contra Arendt, esta posibilidad de ejercicio de racionalidad discursiva e intersubjetiva, que aminora y media la excesiva autonomía y autosuficiencia que la filósofa alemana quiere adjudicarle al juicio. Al tener que mediarse con las razones de los otros —lo que el propio Kant llama la “extensión del espíritu” en sus máximas del uso de la razón—⁸ el juicio estético no niega sino que implica un ejercicio de racionalidad y puede, de esta manera, asumirse como un efectivo modelo de la *frónesis* en el sentido de Aristóteles, como deliberación prudencial o como razón práctica.

Ahora bien, aunque nos parece claramente válida la preocupación de Wellmer por cuestionar cualquier postura puramente subjetivista e insis-

tir en el carácter interhumano, intersocial, del gusto y de la facultad del juicio en general —algo con lo que ni Kant ni Arendt desacordarían esencialmente—, consideramos no obstante que la solución apuntada por Wellmer en términos de la habermasiana teoría de la racionalidad comunicativa deja de lado aspectos importantes de la teoría kantiana del juicio del gusto, que también resultan significativos para una comprensión de la facultad del juicio y de la dimensión interhumana de la praxis. El punto estriba en si esta comprensión sólo puede efectuarse mediante una racionalización del gusto y la experiencia estética y a través de la expurgación temerosa de cualquier elemento “irracionalista”.

Negar cualquier concesión a lo “irracional” ha sido una postura casi obsesiva de la segunda Escuela de Frankfurt —se encuentra en Apel, en Habermas y en Wellmer: ciertamente en menor grado en este último, como lo ha demostrado su simpatía por el pensamiento más “negativo” y anti-racional de Adorno.⁹ En el mismo texto de Wellmer que hemos estado refiriendo se plantea un deslinde crítico respecto a una teoría del consenso demasiado “pesada” como la de Habermas —sobre todo si se busca mediarla con una concepción del juicio como la que propone Arendt. En otras palabras, para Wellmer, la teoría procedimental de la racionalidad propuesta por Habermas debe ser mediada con la teoría arendtiana de la autonomía de la facultad del juicio tanto como esta última, según apuntamos antes, debe ser mediada con una teoría de la argumentación intersubjetiva.

Mediar —relativizar— la teoría habermasiana implica que no es posible asumir un “estándar formal de validez intersubjetiva” como el supuesto por Habermas si se quiere ser congruente con la exigencia kantiana de un ejercicio libre y no normativamente predeterminado del juicio. Esto implica, agrega Wellmer, “abandonar la idea de basar la idea de *racionalidad* en alguna suerte de estándar *formal-universal* de *validez* intersubjetiva”.¹⁰ La argumentación discursiva no posee así carácter definitivo ni concluyente. “Los únicos criterios de validez que tenemos —explica Wellmer— son aquellos que nos acontece tener, herederos de una cultura existente de la razón. El día de mañana nos podría muy bien demostrar que lo más racional que podemos hacer es abandonar o modificar algunos de ellos; sin embargo, no puede haber criterio *externo* de verdad, ni tampoco lo

necesitamos”.¹¹ Así, son características de la racionalidad discursiva el operar “en contextos que no están organizados en forma lineal, sino en términos holísticos. La fuerza compulsiva de un argumento depende siempre, por tanto, de presuposiciones contextuales”,¹² y no hay, por ende, conclusiones irrefutables ni argumentos concluyentes.

Pero entonces cabría preguntar, bajo esta definición “suave” de racionalidad, ¿cuál sería su necesidad? ¿En que se distingue realmente el “carácter en cierto modo irracional, retórico y meramente persuasivo” (Wellmer) de las concepciones que simplemente rechazan mantener un concepto de razón para aprehender la función del pensar, la facultad de juicio y las relaciones intersubjetivas? ¿Cómo es que sigue siendo todavía racionalidad? Y, en cualquier caso, ¿cuál es pues su valor y su aporte en cierto modo irrenunciable?

Quizá la respuesta nos la proporcione el propio Kant. La “resolución de la antinomia del juicio del gusto” consiste esencialmente en subrayar la distinción entre los conceptos de *disputar* y de *discutir*. Kant asume que efectivamente sobre cuestiones de gusto no se puede “disputar” (argumentar de modo concluyente) pero si se puede “discutir”, lograr un cierto consenso o acuerdo intersubjetivo, bajo la modalidad de un “concepto indeterminado” —el de lo bello precisamente— que en tanto se encuentra a medio camino entre el “concepto determinado” (i.e. un concepto de la facultad del “entendimiento”) y la “ausencia total de concepto” es la clave para resolver la antinomia.

La discusión es un intercambio de *razones* (y la discusión en el ámbito público de lo político es en realidad un intercambio de *opiniones*, según la “realista” visión de Arendt) que se asumen claramente como relativas y no concluyentes. En verdad, en la discusión humana (estética y política) no hay manera de distinguir con toda exactitud razones de opiniones, razones de motivos (pues la subjetividad está irremisiblemente comprometida, de otra manera aquellas formas de la praxis no existen simplemente).

Todavía cabría preguntar por la función de este proceso de argumentación “suave”, “simulada”, o, francamente, de pseudoargumentación. La respuesta nos la proporciona una vez más el propio Kant cuando en uno de los más sugerentes apartados de la *Crítica del juicio* (el 54: “Nota”)

enumera diversas modalidades de la experiencia humana cotidiana que tienen un matiz estético; habla del juego, del humor, de la risa y hasta cuenta algunos chistes (alemanes), habla también del arte de la mesa y, lo que nos interesa, del valor social de la conversación. En este punto podríamos retomar nuestro asunto. La interacción lingüística, para ya no hablar de una interacción racional y argumentativa, esto es, el conversar bajo el modelo de un esclarecimiento del sentido y una profundización de las experiencias, y no tanto bajo el modelo (artificioso finalmente) de un argumentar y justificar juicios o proposiciones, nos hace ver con claridad el significado de la dimensión intersocial de la experiencia estética: la socialización civilizada de los sujetos, la formación y el refuerzo de la vida en comunidad y de un plausible *sentido común* de la humanidad. Suponer que esta función de socialización *sólo* puede ser cumplida bajo la égida precisa de algún tipo de racionalidad implica ser demasiado suspicaz respecto a la condición humana y seguir queriendo vencer el salvajismo de la irracionalidad con el barbarismo de la razón formal.

Ahora bien, la contingencia de la socialización, vía una conversación sin preceptos formales ni objetivos definidos, tiene ciertamente la desventaja del malogro, pero no es mayor que la desventaja de una discusión teleológica y ordenadamente conducida donde el arribo al objetivo queda cada vez pospuesto. En otras palabras, mientras que en el proceder de la argumentación siempre operamos con la separación entre medios y fines —el razonamiento argumentativo es el medio para alcanzar el fin del “acuerdo intersubjetivo”— en la conversación no normada medio y fin se confunden, y se realizan, si se realizan, inmanentemente y de forma real. El “acuerdo intersubjetivo” lo estamos ya efectuando cuando conversamos (el consenso está atrás y no adelante, dice Gadamer),¹³ cuando intercambiamos juicios, apreciaciones, gestos y otros componentes estéticos de nuestro interactuar con los demás. Otra ganancia que esta experiencia conlleva respecto al razonamiento argumentativo es que hay siempre la posibilidad de que tales acuerdos sean además novedosos e interesantes, es decir, creativos. Y es, precisamente, el elemento de la *creatividad* aquello que, presente en la estética kantiana, ni Aristóteles, ni Arendt ni Wellmer se han ocupado en subrayar suficientemente. En este concepto nos detendremos en el siguiente apartado.

Teoría del genio

Junto con el de gusto, el concepto de genio aparece como uno de los aportes más relevantes de la estética de Kant, de honda repercusión particularmente en el romanticismo y en diversas concepciones y actitudes de la modernidad. La idea del “genio”, esto es, del carácter espontáneo, inexplicable y no reglado por esencia de la actividad creadora del artista, señala el elemento “romántico” de Kant y el rasgo incomparable de la experiencia estética. En el caso de la obra de arte, la actividad del genio agrega al rasgo de la particularidad irremontable de lo “bello”, el rasgo de la “creatividad” irreductible. Hemos de juzgar comprometidamente una obra de arte no solamente porque estamos ante un “particular” cuyo significado universal no está prescrito, sino también porque estamos ante un “producto” de la actividad humana que no puede deducirse mecánicamente de sus causas y antecedentes, que no puede ser “reducido” a algo previo, que es, pues, “nuevo”.

Razonablemente Kant sostiene que en la relación entre genio y gusto existe una prioridad del segundo sobre el primero. “El gusto es, como juicio en general, la disciplina (o reglamentación) del genio”, dice.¹⁴ Gracias al “gusto”, esto es, a la recepción sensible e interhumana, la obra del genio adquiere sentido, realidad y validez; de otra manera la creación, actividad sin norma, permanecería en el vacío de la indeterminación, de la mera posibilidad. El gusto actualiza, por así decirlo, el acto creador; lo “asienta”, lo reconoce y establece como tal. Todavía más, y como diversos teóricos contemporáneos de la estética han planteado, el gusto, la recepción estética, posee un carácter de re-creación, de reposición de la actividad creadora del genio.¹⁵ El propio Kant no insiste suficientemente en esto: que hay un carácter de creatividad en el juicio del gusto. Cuando el sujeto tiene que juzgar sobre algo para lo cual no tiene parámetros, o cuando la comunidad tiene que acordar sin tener previamente definidos los objetivos y las normas para alcanzar el acuerdo, o cuando el “pensamiento” tiene que captar lo “aún no pensado”, lo que esto quiere decir es que “eso” debe ser creado. Sólo en el riesgo de la aventura y la contingencia algo nuevo puede llegar a emerger. La creatividad es en verdad —no

la particularidad, la subjetividad, la sensación privada— el componente irreducible e innegociable, “irracional” de la experiencia estética, y, por ende, del “juicio”, del sentido común, de la praxis y del “pensar”.

Respecto al pensar, hay quienes asumen sin reticencias este carácter; Gilles Deleuze, por ejemplo, quien sin ambages declara: “Se tiene una idea equivocada del irracionalismo si se cree que lo que esta doctrina opone a la razón es algo distinto al pensamiento: los derechos de lo dado, los derechos del corazón, del sentimiento, del capricho o de la pasión. En el irracionalismo tan sólo interviene el pensamiento, tan sólo el pensar. Lo que se opone a la razón es el propio pensamiento: lo que se opone al ser razonable es el propio pensador”.¹⁶ Pues pensar tiene que ver esencialmente con crear, con “crear conceptos” explica Deleuze en otro lugar;¹⁷ con crear experiencias, con crear mundo, querríamos agregar nosotros.

Si el pensar es la modalidad “teórica” de la frónesis, esta última, esto es, el “juicio”, es la modalidad “práctica” del pensar. Como intuye Arendt: el secreto no dicho del pensar, de la historia de la filosofía pues, es el “juicio”, la comprensión de la vida activa, lo que “hacemos” cuando no hacemos. Y lo que esencialmente tienen en común el “pensar” y el “juicio” es el rasgo de la creatividad, la “misteriosa facultad humana” de la invención. Y éste es también el rasgo impensado de la praxis humana, ese misterio de la praxis que ningún sistema teórico ha podido destrabar, particularmente cuando, como ha sido dominante en la filosofía occidental, se ha querido acceder a la praxis bajo los supuestos ya de una visión metafísica o ya de una visión instrumentalista, esto es, bajo los supuestos de una teoría de la actividad humana como “tekne”, como actividad técnico-instrumental, según el esquema de la separación más o menos tajante entre un ámbito normativo, intencional, estructural o axiológico y un ámbito de acción e interacción desnudas, donde el primero poseería las claves y orientaciones, la razón de ser del segundo. Esta obsesión por una concepción predeterminada de la acción, que es la obsesión por una acción predeterminada, preordenada, es el sino del pensamiento metafísico, el sino de la “pre-determinación”, de la “pre-destinación”. No podremos abandonar la estructura del pensamiento metafísico mientras no arribemos a re-pensar la acción humana en su irreductibilidad y novedad; no

pensaremos la acción humana en su potencia y posibilidades positivas mientras no abandonemos en serio toda predeterminación metafísica.

En el campo de la teoría social diversos pensadores contemporáneos, que iniciaron su discurrir teórico desde el ámbito epistemológico del “estructuralismo”, han trazado líneas hacia una comprensión, más o menos radical, de la originalidad de la praxis interhumana, de la creatividad de la acción humana. Cabe mencionar, por ejemplo, la redescipción que hace el sociólogo Pierre Bourdieu de la dualidad estructura-praxis en los términos más relativos y complejos de la dualidad *campus-habitus* así como su insistencia en pensar al sentido de la práctica como sentido encarnado, como “sentido práctico”, revirtiendo así, en teoría social, tanto las concepciones objetivistas (racionalistas o naturalistas) como las concepciones subjetivistas (idealistas o voluntaristas) de la acción, y asumiendo sin rodeos la paradoja que constituye el intento de querer “pensar la acción”, particularmente desde la perspectiva de una disciplina como la sociología. La práctica no es acción desnuda; todo lo contrario, se encuentra siempre demasiado revestida, conlleva incluso una lógica, una “lógica práctica” inmanente que es el colmo de la paradoja. Dice Bourdieu: “la idea de la lógica práctica en sí, sin reflexión consciente ni control lógico, es una *contradicción en los términos* que desafía a la lógica lógica. Esta lógica paradójica es la de toda práctica o, mejor, la de todo *sentido práctico*: atrapado por *eso de lo que se trata*, totalmente presente en el presente y en las funciones prácticas que en él descubre bajo la forma de potencialidades objetivas, la práctica excluye el retorno sobre sí (es decir, sobre el pasado), ignorando los principios que la guían y las posibilidades que encierra y que no puede descubrir más que convirtiéndolas en acto, desplegándolas en el tiempo”.¹⁸

El proyecto de Bourdieu y otros parecidos y más radicales —como el del filósofo alemán Hans Joas de pensar una teoría no teleológica de la intencionalidad de la praxis que presenta en su obra *La creatividad de la acción*—, nos permiten entender el significado y alcance de aquella revelación primigenia de Martin Heidegger de asumir el misterio de la “acción humana” en términos no de una “realización” (de códigos, normas, valores) sino de una “consumación” o “plenificación” del ser, el sentido y la

verdad del ser humano, que es, en fin, plenificación del ser y la verdad en cuanto tales.¹⁹ Un inmanentismo radical ciertamente difícil de aceptar, pues parecería dejar sin trabajo a los “pensadores profesionales”.

Notas

1. Hannah Arendt, *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 523.
2. *Cfr.* Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.
3. *Cfr.* Martin Heidegger, “¿Qué quiere decir pensar?”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, pp. 113-126.
4. Sobre el significado moral del “pensar”, *cfr.* Hannah Arendt, “El pensar y las reflexiones morales”, en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 109-138.
5. *Cfr.* Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003.
6. Sobre la teoría del juicio estético de Kant, *cfr.* Gustavo Leyva, *Intersubjetividad y gusto*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2002.
7. Albrecht Wellmer, “Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón (1985)”, en *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra, 1996, p. 334.
8. Sobre las máximas kantianas, ver A. Wellmer, “Intersubjetividad y razón”, en León Olivé, *Racionalidad. Ensayo sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*, México, Siglo XXI, 1988, pp. 225-266.
9. *Cfr.* A. Wellmer, *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Madrid, Visor, Madrid, 1993.
10. A. Wellmer, “Hannah...”, *op. cit.*, p. 335.
11. A. Wellmer, *op. cit.*, p. 336.
12. *Ibid.*, p. 334
13. *Cfr.* Georg-Hans Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1988; ver prólogo.
14. Kant, *Crítica del Juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1977, p. 226. Ver párrafo 50: “De la unión del gusto con el genio en productos del arte bello”.
15. Sobre este tema, *cfr.* Rainer Warning (ed.), *Estética de la recepción*, Madrid, Visor, 1989.
16. Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971, p. 132.
17. *Cfr.* Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993.

18. Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991, p. 154.

19. Tal como lo ha esclarecido el hermeneuta colombiano Carlos B. Gutiérrez, en su texto “La interpretación heideggeriana del actuar humano, crítica radical de valores y patrones normativos”, en *Temas de filosofía hermenéutica. Conferencias y ensayos*, Bogotá, Univesidad de los Andes / Universidad Nacional de Colombia, 2002.