

136
2ij



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO**

FACULTAD DE PSICOLOGIA

**LOS CRITERIOS DE VALIDEZ EN PSICOANALISIS:
LA EPISTEME EN LA TEORIA PSICOANALITICA Y SU
DIMENSION HERMENEUTICA**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:

LICENCIADO EN PSICOLOGIA

P R E S E N T A :

JAIME BERNARDINO LOPEZ LEON

DIRECTOR DE TESIS: FRANCISCO PEREZ COTA

REVISOR DE TESIS: RIGOBERTO LEON SANCHEZ

MEXICO, D.F.

1996

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

CON PROFUNDO AGRADECIMIENTO A MIS MAESTROS:

MARGARITA CASTILLO

FRANCISCO PEREZ COTA

A MIS AMIGOS:

CECILIA Y BETO

DR. CARLOS MENDOZA

DR. CARLOS LEYVA

PHILIPH EMMANUEL

FABIAN Y QUIQUE

A MI JEFA JUANA LOPEZ LEON CON ADMIRACION Y AGRADECIMIENTO.

A MI GENTE:

CHARLY

MARGARITA

ROBERTO Y ELIZABETH

NANCY

Y A LOS PEQUEÑOS:

ALEX Y GRISELDA

A MIS SOBRINOS:

GABY, EDUARDO, KARLA, KAREN, ALBERTO Y ...

A MI TIA ANGELA, JAVIER Y VICKY (ADRIAN)

A MI CUÑADO MELI

A ESTELA:

ESTA CARTA DE AMOR QUE HEMOS ESCRITO DESDE LO MAS PROFUNDO DE LA PIEL. LO DEMAS QUEDA EN LA ESPERA DE UN BESO.

AL MARAVILLOSO BEBETO:

...CAPAZ DE TRANSFORMAR EN TERRENO DE JUEGO EL PEOR DE LOS DESIERTOS...

A QUIENES LLEVO <<EN EL CORAZON DE MI CORAZON>>.

ESTE MUNDO ES UN INFIERNO, DONDE CADA SEGUNDO ES UN MILAGRO.

CIORAN

CON AGRADECIMIENTO POR SU *A PRIORI* DE CONFIANZA:

DR. SERAFÍN MERCADO DOMENECH

DR. PABLO FERNANDEZ CHISTLIEB

MTRO. FRANCISCO PEREZ COTA

MTRO. RIGOBERTO LEON SANCHEZ

LIC. JUAN CARLOS MUÑOZ BOJALIL

ÍNDICE

LOS CRITERIOS DE VALIDEZ EN PSICOANÁLISIS: LA EPISTEME EN LA TEORÍA PSICOANALÍTICA Y SU DIMENSIÓN HERMENÉUTICA.

INTRODUCCIÓN	3.
CAPÍTULO I	
EL DIAGNÓSTICO DE LA MODERNIDAD	
1.1. "KRISIS" DE LA MODERNIDAD	8.
1.2. HISTORIA CONCEPTUAL DE LA EXPRESIÓN "MODERNO"	9.
1.3. EL PROYECTO DE LA MODERNIDAD	14.
1.3.1. MODERNIDAD: PROYECTO DE LA ILUSTRACIÓN	17.
1.4. EL PROYECTO ILUSTRADO	20.
1.5. RAZÓN MODERNA: RAZÓN INSTRUMENTAL	27.
1.6. LA CULTURA DEL SENTIMIENTO	37.
1.7. EL CÍRCULO DE VIENA Y LA RAZÓN INSTRUMENTAL	43.
CAPÍTULO II	
CRÍTICA A LA MODERNIDAD: EN BÚSQUEDA DEL SENTIDO	
2.1. MODERNIDAD VS. POSMODERNIDAD	54.
2.2. CRÍTICA A LA RAZÓN MODERNA (INSTRUMENTAL)	55.
2.3. LA CONSTRUCCIÓN DE SIGNIFICADO	60.
2.4. ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LA HERMENÉUTICA	63.
2.5. SCHLEIERMACHER:	
PROYECTO DE UNA HERMENÉUTICA UNIVERSAL	66.
2.6. GADAMER: SUPERACIÓN DEL HISTORICISMO HERMENÉUTICO	68.
CAPÍTULO III.	
RICOEUR: HERMENÉUTICA Y PSICOANÁLISIS	
ANTECEDENTES	76.
3.1. COMPRESIÓN E HISTORIA	76.
3.1.1. DEL EXISTENCIALISMO A LA FENOMENOLOGÍA	80.

3.2. LA LINGÜÍSTICA, DESLINDE Y SEPARACIÓN CON LA FENOMENOLOGÍA: LA HERMENÉUTICA	83.
3.3. FREUD: LA CUESTIÓN DEL SÍMBOLO	85.
3.4. LA TEORÍA DEL TEXTO	88.
CONCLUSIONES	90.
REFERENCIAS.....	93.

INTRODUCCIÓN

En la formación del profesional universitario subyace un paradigma epistemológico tradicional, que consiste en un modelo de conocimiento integrado, institucionalmente, en el curriculum de los centros superiores de investigación que, por otra parte, otorga, <<...un *status* privilegiado al conocimiento sistemático, preferiblemente de carácter científico>> (Schön, 1992, p. 9). Paradigma durante mucho tiempo ajeno a un examen crítico. Sus premisas de fundamentación teórica se derivan de una filosofía positivista cuya definición se dirime, a partir de un conocimiento sistemático y procedural de contenido proposicional de las ciencias aplicadas, por antonomasia, el conocimiento científico, es decir, sientan <<...como premisa la racionalidad técnica>> (*Ibid.*, p. 21).

La preeminencia del conocimiento procedural legitima un modelo de hacer ciencia que, hunde sus raíces en lo que se ha denominado "la razón moderna" y que, en particular, alcanza su máxima expresión en las postrimerías del siglo XX, en la filosofía del positivismo lógico. El Positivismo lógico ó neopositivismo pende su credibilidad de una estructura epistemológica compleja, que se circunscribe a problemas "bien definidos" (proposiciones con sentido) e implica un "bagaje" conceptual que sienta como premisa la "racionalidad instrumental", es decir, sólo son resueltos problemas bien estructurados, funcionales, marginando situaciones "poco definidas" e indeterminadas, bajo la óptica descrita son <<carentes de sentido>>, <<... cuando su planteo es totalmente estéril>> (Carnap, 1961, p. 9). El conocimiento general, teórico y proposicional, disfruta de una posición privilegiada. En estos principios, es sobre los cuales se construye la investigación universitaria.

Así mismo, la necesidad de estudiar los problemas psicológicos desde el ángulo de una investigación (verdaderamente) científica, nació, poniendo en aplicación rigurosas disciplinas aprendidas en los laboratorios alemanes y el método de Claude Bernard, cuyo proyecto estaba, en 1865, aplicando a la medicina: no avanzar nada que no pueda ser

verificado, controlado, medido o contrastado. Bernard estimaba <<...que el deber más imperativo de la ciencia consiste en liberarse decididamente de los problemas insolubles>> (Kolakowski, 1988, p. 95), lo que exigía un rigorismo experimental, que se expresaba en la fórmula siguiente << Toda la problemática experimental conduce a una sola y única cosa: preveer los fenómenos y dirigirlos>> (*Loc. cit.*). Tales elementos han derivado, en nuestros días, en la impostación, con carácter único de validación, de la racionalidad científica, subsidiaria de la razón instrumental y, en la pretensión de su subyacente decantado, el positivismo lógico. Desestimando y reduciendo el potencial de la diversidad epistemológica.

De tal manera, la búsqueda de "madurez" científica estaba plenamente justificada, se trataba de instaurar un filtro que separase los conocimientos *metafísicos* de los *científicos*. Claude Bernard había expuesto de manera tajante el principio positivista de la separación entre las cuestiones metafísicas y las de la actividad científica. Aunado a ello, la prescripción, a quienes se ocupaban de la investigación científica, de que acentuaran al máximo su observación en <<...la formulación de las hipótesis y en la organización de la experiencia, tanto más, en la descripción de los resultados... debe delimitar al mínimo su propia intervención...>> (*Ibid.*, p. 9). Claude Bernard estimaba, que <<...la observación de los hechos es la sustancia de todo saber científico>> (*Ibid.*), ya que el espíritu del sabio -decía Bernard- se encontraba siempre, en cierto modo, situado entre dos observaciones: una le sirve de punto de partida al razonamiento y la otra que le sirve de conclusión; elementos que podemos colegir de la pretensión de los modernos, del pensamiento ilustrado: <<Mientras las cosas están sólo en nuestro entendimiento, son nuestras opiniones;... Sólo adquieren consistencia... por una cadena ininterrumpida de razonamientos, que se apoyan por un extremo en la observación y, por otro, en la experiencia...>> (Diderot, 1753/1988, p. 19). Desde entonces, el método experimental no ha dejado de desarrollarse y con él, su cohorte de técnicas de investigación y de análisis que se precian de responder a criterios precisos de rigor, objetividad, cuantificación y coherencia.

Dirimir acerca del estatuto científico de las ciencias denominadas del espíritu, humanas o sociales (historia, psicología, sociología, etc.), no es asunto de la presente investigación. Al igual que Gadamer <<Tampoco he pretendido reavivar la vieja disputa metodológica entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu>> (Gadamer, 1975, p. 11). Tienen que ver más bien con la honestidad <<científica>>, con el elemento fáctico de <<...admitir el compromiso que de hecho opera en toda comprensión>> (*Ibid.*, p. 10). Por tanto, las presentes derivaciones se circunscriben a la exposición de una concepción heredada de ciencia, que dirime los parámetros regulativos del quehacer científico y que se adscribe a la razón moderna: la razón instrumental, racionalidad técnica que sirve de marco referencial del surgimiento de la razón positiva. Al mismo tiempo que elabora categorías inevitables en el momento de pensar el conocimiento.

Es innegable que la actitud científica, en las disciplinas sociales, está inbuida por el discurso de la modernidad y que, la psicología, ansa ser partícipe de tal horizonte moderno y de la premisa que subyace al interior: la objetividad, última astucia de la razón. Por ello, es imperativo comprender la actualidad histórico-cultural, en una relectura que destaca y rescata elementos constitutivos, prefigurados en las exigencias de legitimación de la razón moderna. En tal circunstancia y a partir, de la idea de "Krisis" de una pretensión de Lebenswelt, "mundo-de-vida", se intenta dirimir, como preámbulo, el contorno del surgimiento de la modernidad, así como también, adscribir la línea de investigación: la razón moderna y su dominio, es decir, su representación y destino.

La crítica a la Modernidad, es la temática que permite hilvanar la crítica de la crítica, en una crítica de la ciencia, cuyos elementos, se subsumen en el horizonte del siglo XVIII, el siglo de las luces, reelaborando sus coordenadas a fin de llegar a la tesis regulativa de la presente investigación: la pérdida de sentido en la modernidad; derivado, en el análisis que hace Weber, del surgimiento de la <<racionalidad occidental>>. La pérdida de sentido en la modernidad y la constitución de la razón moderna, la razón científica

cohesionadora del desencantamiento de la razón sustancial. La derivación de la razón moderna en razón instrumental y la instauración de la ciencia con su pretensión en el orden fáctico, de erigirse en legitimadora del sentido, del significado.

Adscribimos la estrategia conducente, en la presente investigación. En uno de sus trabajos Habermas (1986), toma al psicoanálisis y al marxismo como ejemplos de lo que denomina ciencias reconstructivas. Su actitud epistemológica es dirimir acerca de las ciencias reconstructivas y no tanto del psicoanálisis y del marxismo. De manera análoga a Habermas, en la presente investigación, se parte tomando como referente teórico y ejemplo paradigmático al psicoanálisis, es decir, es un "pre-texto".

El psicoanálisis, como teoría científica, elabora criterios de validez que se constituyen a partir del horizonte de las ciencias crítico-hermenéuticas, dejando por sentado que se pretende una superación de la pugna entre las ciencias empírico-analíticas y las crítico-hermenéuticas, siguiendo la propuesta de Paul Ricoeur. La propuesta subsume la <<explicación>> estructuralista y la <<comprensión>> de las ciencias hermenéuticas.

Además, se da por sentado el hilo conductor del concepto sentido; tema relevante en la historia de la psicología, así como de lo que Jerome Bruner ha denominado *actos de significado*, es decir, la naturaleza de la construcción de significado, su conformación cultural y el papel esencial que desempeña en la acción humana. Elementos fundamentales en la historia moderna de la psicología, a saber, que la psicología o los problemas que de ella se derivan se constituyen a partir de la subjetividad humana, de la reflexión acerca de su *significado*.

La perifrasis precedente, nos plantea la pertinencia de hacer <<una cuestión de justa distancia>>, a decir de Benjamin, la pretensión epistemológica de la *razón instrumental*. Posibilidad que inaugura el discurso científico de la modernidad.

CAPÍTULO 1

EL DIAGNÓSTICO DE LA MODERNIDAD

*...le malaise actuel me paraît donc être une crise de l'esprit,
une crise des esprits et des choses de l'esprit.*
Valéry

1.1. "KRISIS" DE LA MODERNIDAD

El desencanto parece ser el signo de los tiempos. Signos efectivos de la puesta en duda del proyecto histórico moderno; no hemos logrado la emancipación ni la razón ha construido el mundo prometido. La crisis de lo moderno; crisis del latín "crisis" y éste a una vez del griego Krisis, que connota <<separación>>, misma que afecta nuestra condición temporal. El *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue Française*, por analogía y en una de sus acepciones nos dice, con respecto al término crisis <<...phase grave dans l'évolution des choses, des événements, des idées>> (Robert, 1980, p. 1038).

"Krisis", *fase grave* en la evolución de los acontecimientos y las ideas. Uno de estos acontecimientos es la idea de los discursos hegemónicos, puesta en tela de juicio y que se obliga, a sí misma, a pasar por el tamiz de la crítica. Premisa a su vez, la crítica, que advierte y subyace en el interregnum del pensamiento contemporáneo.

El pensamiento contemporáneo dirime en pregunta filosófica y con diferentes lecturas. La "krisis" de una pretensión de *Lebenswelt*. "mundo-de-vida", ha circunscrito una polémica, donde la modernidad deviene en objeto de reflexión.

Modernidad, término que se asocia con "separación", separación que a su vez hace pertinente conjugar la expresión "distanciamiento", que nos habla del rompimiento de una continuidad de donde recuperamos el adjetivo de "ruptura". Nos dice O. Paz, en su reflexión sobre la estética de la modernidad, <<No repetición sino inauguración, ruptura y no continuidad. La tradición moderna es la tradición de la ruptura.>> (Paz, 1994, p. 514).

Ruptura de una continuidad, continuidad de un proyecto que hace de su condición histórica una condición significativa. Historia y destino de un proyecto de concepción del mundo, de una época capaz de construir una propuesta de pretensiones universales. Esta época, *Edad de la razón*, cuyo denominador común es el desarrollo del pensamiento y su premisa básica la idea de progreso, constitutiva de la razón; el dominio que ésta tiene sobre la historia y sobre el mundo: geografía de representación y destino.

1.2. HISTORIA CONCEPTUAL DE LA EXPRESIÓN "MODERNO"

En la búsqueda gnoseológica del concepto de **modernidad**, tenemos la palabra <<moderno>>. Este adjetivo tiene su origen del latín posclásico *modernus* y significa <<...formado hace poco tiempo>> (Abbagnano, 1982, p. 814). *Modernus*, que a su vez deriva de "modo" (que significa, actualmente) (*Ibid*).

Fueron los cristianos quienes en Occidente usaron la palabra "moderno" en un sentido político-social. En el siglo V, en la época de Constantino el grande, la iglesia cristiana emplea la palabra "moderno" para hacer distancia del pasado pagano, del mundo greco-romano.

El término "moderno" acepta la acepción "actualidad" que, junto con el término "distancia", son elementos importantes en la elucidación conceptual de lo moderno. El diccionario alfabético y analógico de la lengua francesa nos dice: << *Quí est du temps de celui qui parle ou d'une époque relativement récent (par rapport á une époque plus ancienne)* >> (Robert, 1980, p. 447). De donde derivamos una época reciente en relación con una época antigua.

Es decir, lo moderno significa un distanciamiento de un pasado ya superado. Expresa siempre la conciencia de una época, con contenidos cambiantes, que se pone en relación con la antigüedad para concebirse a sí misma como el resultado de una "transición de lo antiguo a lo nuevo".

O. Paz observa en *Poesía y modernidad* que, asimismo fue el << ...cristianismo [quien] opuso a la visión del tiempo cíclico de la Antigüedad grecorromana un tiempo lineal, sucesivo e irreversible, con un principio y un fin, de la caída de Adán y Eva al Juicio final >> (*Loc. cit.*, p. 503). En *Poesía y tecnología* había dicho que el tiempo moderno era "hijo" del tiempo cristiano << El hijo y la negación: en un tiempo en línea recta e irreversible pero carece de comenzo y no tendrá fin, no ha sido creado ni será destruido >> (*Loc. cit.*, p. 302). Cada época se identifica con una visión del tiempo. Al tiempo cristiano, histórico y mortal se yuxtapone otro tiempo que es sobrenatural, << ...invulnerable ante la muerte y la sucesión: la Eternidad >> (*Ibid.*).

La edad moderna se inicia con la crítica a la Eternidad cristiana y con la aparición de otro tiempo, éste es el tiempo de la historia abierta hacia el futuro, << la rosa de la razón está crucificada, en el presente >>, diría Hegel << Su protagonista no es el alma caída sino la evolución de la especie humana y su verdadero nombre es la historia >> (*Ibid.*).

El "mundo moderno" está abierto al futuro, donde la actualidad cobra vigencia y se le percibe como la <<...historia del presente dentro del horizonte de la Edad moderna, [que] pasa a ocupar un lugar prominente>> (Habermas. *Loc. cit.*, p. 17).

El término actualidad cobra significación y vigencia, es la *cesura* que la Ilustración y la Revolución francesa hicieron evidente para sus contemporáneos más reflexivos de fines del siglo XVIII y principios del XIX, y punto de referencia de la Modernidad. "Cesura" que como el diccionario enciclopédico señala <<Del lat. *caesura*, de *caedere*, cortar>> (Sarmiento, 1995, p.422), es el corte que se inscribe como actualidad. Misma que se consume a sí misma, que ocupa la extensión de un tiempo de tránsito y que sólo puede constituirse como punto de intersección de la actualidad y la eternidad. Lo moderno está abierto al futuro en actualidad.

Prosiguiendo con la historia del concepto de modernidad tenemos que el sustantivo "modernitas" y el par de adjetivos contrapuestos <<antiquí/modernis>>, venían utilizándose ya desde la antigüedad tardía en un sentido cronológico, el adjetivo "moderno" sólo se sustantiva bastante tarde, a mediados del XIX, y esto ocurre en el terreno de las bellas artes. Esto explica que la expresión <<modernidad>>, <<modernité>> haya mantenido <<...un núcleo semántico de tipo estético>> (*Ibid.*, p. 19), acuñado en la auto-comprensión de lo que Baudelaire con un delicado sarcasmo denominaba <<d' avant-garde>>.

Cabe destacar, que no es lo mismo la modernidad como fenómeno estético que como discurso filosófico, sin embargo, es pertinente considerar que coinciden y se interfieren mutuamente. Por que es en el terreno estético, donde el análisis crítico encuentra, de alguna forma, su prueba de veracidad: en efecto, el arte <<...representa el fenómeno concreto donde se descifra la cultura en su ambivalencia>> (Assoun, 1991, p. 95). A decir de Vattimo (1989), en la edad moderna es en la obra de arte donde se anuncian y

anticipan los rasgos más relevantes de la existencia, <...el <<sentido del ser>> [se anuncia], de manera particularmente evidente, en la experiencia estética> (*Ibid.*, p. 133).

La obra de arte es un testimonio de veracidad. Es Heidegger, quien elabora la noción de obra de arte, <<como puesta en obra de la verdad>>. La obra de arte, <<...se realiza en el conflicto entre las dos dimensiones constitutivas de la obra; la exposición del mundo y la producción de la tierra>> (*Ibid.*, p. 136)

El proceso de distanciamiento respecto al modelo del arte antiguo, se inicia a principios del XVIII con la famosa *querelle des anciens et des modernes*. Los modernos reaccionan contra la propuesta de una <<belleza absoluta>> sustraída al tiempo, elaborando los criterios de una belleza sujeta al tiempo, relativa y, con ello articulan la autocomprensión del comienzo de una "nueva época". En la autocomprensión del clasicismo francés al asimilar <<...el concepto aristotélico de perfección al de progreso, que era una idea sugerida por la ciencia moderna de la naturaleza>> (Habermas, *op. cit.*, p. 19), se conjuga el fundamento de la experiencia estética en la modernidad.

Baudelaire parte del resultado de la famosa disputa entre antiguos y modernos, pero desplaza, de forma característica, los acentos entre lo bello absoluto y lo bello relativo:

<<Lo bello está hecho de un elemento eterno, invariable... y de un elemento relativo, circunstancial..., que viene representado por la época, la moda, la moral, la pasión. Sin este segundo elemento que es, por así decirlo, la envoltura jocunda, reluciente, que abre el apetito para el pastel divino, el primer elemento sería... indigerible para la naturaleza humana>> (Habermas, 1989, p. 20).

Baudelaire subraya el aspecto *de la belleza fugaz, pasajera de la vida actual* que es el carácter de lo que denomina *modernidad*. La cual se sitúa en actualidad, a decir de Habermas, en Baudelaire la obra de arte auténtica <<...permanece radicalmente ligada

al instante de su aparición; al consumirse en actualidad, puede detener el flujo regular de las trivialidades, romper la normalidad y colmar el impercedero deseo de la belleza durante el instante en que se establece esa fugaz conexión entre lo eterno y lo actual >> (*Ibid.*, p. 21).

Para Baudelaire la obra de arte ocupa un punto de intersección entre los ejes actualidad y eternidad. <<La eternidad es lo transitorio, lo fugaz, lo contingente, es la mitad del arte, cuya otra mitad es lo eterno y lo inmutable>> (Baudelaire, 1976, p. 685). Actualidad que se consume así misma y, con ello articula, la autocomprensión de la Ilustración francesa como comienzo de una época, que revela la conciencia de que el hombre está remitido sólo a sí mismo a la hora de responder a los grandes retos que le plantea la ciencia, la moral o la política.

Por ello, la modernidad comienza con una crítica radical y general a las esferas del pensamiento humano: la religión, la política y la moral. En la modernidad, subyace un elemento que es inherente y que la define: la crítica. A decir de O. Paz <<Los conceptos e ideas cardinales de la Edad Moderna -progreso, evolución, revolución, libertad, democracia, ciencia y técnica- nacieron de la crítica>> (Paz, *op. cit.*, p. 500).

En el siglo XVIII, la razón hace la crítica de sí misma. Hemos visto su impostación en la historia y, desde el ámbito de la crítica estética que Benjamin retraducirá, esa experiencia estética fundamental (La constelación de tiempo y eternidad), en una relación histórica (que formará el concepto de <<ahora>>). Con ello, una renovación enfática de la conciencia moderna donde el signo de orientación era hacia el futuro radicalizando y trastocándola en una orientación hacia el pasado.

Benjamin retoma la experiencia estética de la modernidad que elabora Baudelaire, es decir, para Benjamin la esperanza del nuevo futuro sólo se cumple mediante la memoria

del pasado oprimido, así lo hace ver en la tesis # 17 sobre la Historia,, <<...oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido>>. En el momento en que <<...se agudiza el problema del *autocercioramiento* de la modernidad>> (Habermas, 1989, p. 28), permite además, asumir una crítica radical a la *obtusa fe en el progreso*, como elemento inherente de suyo, deriva en una crítica a los sueños de la razón, de las pesadillas que estos sueños generan, que son plasmados por Goya, en la dolorosa dialéctica de la razón y la sinrazón en la sociedad humana, en *los caprichos*, cuya premisa pictórica es: El sueño de la razón produce monstruos.

1.3. EL PROYECTO DE LA MODERNIDAD

Indudablemente uno de los grandes mitos de Grecia y del mundo, es <<Prometeo>> descubridor del fuego y bienhechor de la humanidad. Según Hesíodo, Prometeo era hijo de Yepeto y de la oceánica Climene (de Tamis, según Esquilo).

Prometeo pertenecía a la raza divina de los titanes. Prometeo, "el previsor", tenía dos hermanos: Epimeteo y Atlas. Epimeteo que significa <<...el que reflexiona después de haber obrado>>. Cuenta la historia, que se desato una lucha de dioses y titanes, donde participaban sus hermanos Epimeteo y Atlas, Zeus sojuzga a los titanes revelados e impone su poder absoluto. Castiga a Epimeteo, que desposado con Pandora cometió la imprudencia de abrir la famosa caja, liberando a todos los males, que se esparcieron por toda la tierra. En el fondo quedó la esperanza. A Atlas hace cargar sobre sus hombros el mundo. Prometeo no participa en esa lucha "poco" inteligente, pero tampoco estuvo del lado del poder absoluto de quienes no aman y juegan con la humanidad, a saber, Zeus y el Olimpo.

Prometeo ve el sufrimiento de la humanidad, condenada a la autoridad y al despotismo de Zeus, y a una obscuridad total en que estaba sumida. Prometeo se conduce y se dirige a la isla de Lemnos, donde Hefestos tenía su fragua, y robo algunas centellas del fuego divino le hizo una antorcha y la dio a los humanos. En castigo es amarrado en la cima del monte Cáucaso. Una vez encadenado no se somete, por el contrario, reprocha a Zeus su actitud despótica y su crueldad, en medio de sus dolores, habla incesantemente, porque tan doloroso es referir como callar, y el desafío es mejor que el silencio, la esperanza no lo abandona.

La analogía entre el mito clásico y la pretensión de los modernos, conlleva ciertos paralelismos, a saber, la razón sinonimia del fuego divino. Los ilustrados aspiran a disipar las tinieblas de la oscuridad (oscurantismo precedente del medioevo), de la imposibilidad de ver. El programa de la Ilustración consiste <<...en liberar al mundo de la magia..., disolver los mitos y confutar la imaginación>> (Horkheimer, 1971, p. 15). Se descentra a Dios y asume el poder, la razón. Un orden teocéntrico deja su lugar, aún logocentrismo constitutivo y base de la modernidad.

De un periodo cosmológico-metafísico le sucede una época de carácter esencialmente antropológico, para ser la constante de escindidos momentos de la historia. Hacemos una analogía entre la sofística griega y el pensamiento de la Ilustración. En lugar de Atenas, se desarrolla toda la corriente del pensamiento espiritual en los pueblos culturales de Europa. Campea un ambiente de retorno al sujeto, una preferencia y un afán de investigar la posibilidad y los límites del conocimiento científico.

La progresiva emancipación de la razón del oscurantismo precedente, va dando evidencias en la cultura y en la sociedad en Europa del siglo XVIII. El progreso es el "motor" de la historia. Se sucede un cambio de <<paradigma>> que evidencia el mérito de trascender el terreno de lo teórico y se extiende a la dimensión de lo social.

Mencionamos que la modernidad comienza como una crítica radical a las esferas de la vida y el pensamiento, una crítica a <<...la religión, la filosofía, la moral, el derecho, la historia, la economía y la política>> (Paz, *op.cit.*, p. 501). El elemento fundamental es la crítica. La edad moderna nace de la crítica, de la crítica del mundo y de sí misma. Es su identidad, su sino: origen y destino, su señal de nacimiento. La modernidad irrumpe con un proyecto secularizado de la escatología cristiana del "paraíso", ¡Sí!, ¡aquí y ahora!

El fundamento que subyace en el contexto del siglo XVIII se deriva de una concepción mundana de la vida que se gestó en el Renacimiento. Son vigorosos movimientos que tuvieron efecto, en arte, religión, estado y ciencia natural. Inclusive la nueva ciencia, que encuentra su formulación metafísica en el siglo XVII, se puso al día en el marco de una concepción del mundo.

Ello lo prefigura el cuadro de Botticelli, *Alegoría de la primavera*, donde <<...el más refinado poeta de la línea que haya tenido el arte florentino...>> (Orlandí, 1978, p. 82), plasma el renacer, la distancia tomada, aprehendida, el cambio y la acción (recuperando las formas clásicas, pero ahora con un sentido de renovación y progreso). La *Nova Aetas* se plasma de manera epigramática en lo que se puede "leer" en el cuadro de Sandro Botticelli *Palas y el centauro* y es que <<...el hombre debe saber dominar su lado bestial, o sea, sus sentimientos, en nombre de la Razón>> (*Ibid.*, p. 51).

1.3.1. - MODERNIDAD: PROYECTO DE LA ILUSTRACIÓN

El contexto histórico de la Ilustración se entretreje por cuestiones claves y representativas: la fundamentación del Estado, la secularización de la política y la moral, la visión del hombre universal: Se ha secularizado la idea de igualdad entre los hombres que tenía la religión cristiana. Dice Eduardo Subirats, en *La flor y el cristal*, que la idea de modernidad, se define por la de <<secularización>>. La edad moderna nace de un proceso de secularización de la cultura, <<En las dos formas fundamentales que este proceso adquirió, la Reforma y la Ilustración, el sentido histórico de la secularización consistió en la emancipación de la cultura de los sistemas de referencia y legitimación <<sagrados>> o trascendentes, y su sustitución por valores y axiomas racionales e histórico-sociales >> (Ibid, p. 224).

La historia, será el escenario donde el progreso ensaya su representación, cuyo actor es la razón humana. La Ilustración, secularizará la idea de progreso, que en el cristianismo tenía un sentido escatológico. Progreso, que como el *Angelus Novus* de Klee mira al pasado horrorizado y se encamina al futuro. La modernidad como proyecto de la Ilustración asume la conciencia de la ruptura con el pasado, es una exigencia que se renueva constantemente, donde el progreso es el motor de la emancipación de las tutelas anteriores.

Haciendo un paréntesis y pasando a elementos más descriptivos, hacemos una topografía del desarrollo de la Ilustración, la ubicamos histórica y geográficamente en tres países: Inglaterra, Francia y Alemania. En cada uno de ellos adopta formas particulares, no obstante es innegable que la Ilustración francesa adquiere un relieve peculiar.

El Enlightenment inglés, que abarca la segunda mitad del siglo XVIII, insiste en la libertad política y la tolerancia religiosa. Es un movimiento moderado, de talante liberal,

y tiene como trasfondo el empirismo de Locke y Hume. La Lumières francesa adopta un tono más crítico y radical, que se traduce en un estilo satírico y mordaz en los escritos. Heredan del empirismo inglés, el desdén por la especulación teórica y la metafísica, pero son también subsidiarias del rigor racionalista de Descartes. La *Aufklärung* alemana, es la recuperación del espíritu de la época, en la medida en que es ilustrada y, que encuentra una reflexión genuina y vigorosa, se califica ya como prerromántica.

En la *Aufklärung* se encuentra una sensibilidad especial por los temas estéticos que anuncia ya el romanticismo, así como un mayor respeto por la tradición religiosa. La corriente filosófica predominante es el racionalismo, por mediación del sistema leibniziano-wolfista y de la estética de Baumgarten. Domina la especulación positiva sobre la crítica. La Ilustración alemana es tardía y breve. Lessing anticipa el tránsito del racionalismo al *Sturm und Drang*.

Pero volvamos a la recuperación histórica y al <<espíritu de época>>. Entre la Revolución liberal inglesa de 1688 y el surgimiento del *Sturm und Drang*. El siglo XVIII es, por antonomasia, el *Siglo de las luces* donde la maquinación del trabajo provoca grandes cambios cuantitativos y cualitativos, a la par que subyace una sensación de dominio sobre la naturaleza y de progreso en la sociedad, pero su costo humano se hace evidente, comporta la aparición de una gran masa de población que queda excluida de este avance y que expresa el lado oscuro del progreso.

En el ámbito de la política se suceden cambios evidentes, aparecen los primeros sistemas parlamentarios. La Revolución inglesa de 1688 repercute en Francia, el *Ancien Régime* desembocará en el conflicto de 1789. La Revolución francesa con sus ideales "liberté, egallté, fraternité", son consecuencias del pensamiento ilustrado.

Los pensadores ilustrados, nacidos en el seno de la burguesía de la época, se alimentaron de las inquietudes de su tiempo e influyeron en ellas al ser capaces de darles una formulación explícita y argumentada, exigieron un protagonismo político acorde con su potencia económica y leyes que les permitieran el libre desarrollo del comercio, tenderán a situar la *liberté* por encima de la *égalité* y la *fraternité*. Con el parlamentarismo político y el mercantilismo económico, nace un fenómeno de capital importancia en la sociedad contemporánea: el liberalismo, que acentúa la primacía del individuo e insiste en la necesidad de organizar racionalmente la sociedad, que para Max Weber será evidente de suyo el carácter intrínseco de lo que llamó modernización.

Los cambios son insoslayables: se dictan las primeras constituciones modernas, se sientan las bases del Derecho internacional y se promulga, en 1789, la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, antecesora de los Derechos humanos actuales. La premisa de que todo individuo es poseedor de unos derechos inalienables es, pues, heredera del *siglo de las luces*.

La época ilustrada denominada *siglo de las luces*, metáfora que plasma la idea de que la razón es esencialmente luz, claridad; en una polaridad opuesta la ignorancia es la oscuridad, es la creencia ciega de la tradición, de los sistemas vigentes y caducos que se desenmascaran por las luces de la razón. Nace "las luces y las sombras", una garantía por medio de la cual el progreso siempre se cumple.

1.4. EL PROYECTO ILUSTRADO

Prometeo entregó a los hombres el fuego sagrado de la fragua de Hefestos. El fuego divino convirtió a los humanos en amos y señores de su existencia: no estaban sometidos a las incertidumbres del azar y a los caprichos divinos, sino podían modificar el mundo a su conveniencia. Con ayuda de la razón, versión moderna del fuego divino, los ilustrados aspiran a disipar las tinieblas del oscurantismo medieval, plagado de prejuicios y supersticiones.

Análogamente al mito clásico, en la Ilustración subyace una intención prometeica. Se abandona, ya definitivamente, el orden teocéntrico anterior y la razón asume el poder. Se sientan las bases de la modernidad, donde la razón moderna, deriva en una "racionalidad", que se constituye en premisa de la existencia de los seres humanos.

La Ilustración comporta un cambio de paradigma en la cultura y en la sociedad de Europa, a saber, recuperando la analogía de cambio <del Medievo a la Ilustración> es, en definitiva, lo que T.S. Kuhn ha llamado el cambio entre dos paradigmas incommensurables. Es decir, al atender a elementos psien-sociales, se atiende a la <<...completa constelación de creencias, valores, técnicas, y así sucesivamente, compartidos por los miembros de una comunidad dada>> (Kuhn, 1975, p. 268). Y aquellos clásicos y románticos del siglo XVIII habían <<...roto de modo irreparable la continuidad entre su presente y el mundo de las tradiciones vividas inmediatamente, tanto de procedencia griega como cristiana>> (Habermas, 1988, p. 13), no sólo no se conformarán con tal "ruptura", antes bien, buscarán <<...su *propio* camino mediante una *apropiación reflexiva* de la historia>> (*Ibid*).

Ya desde finales de la época medieval, se había asistido a una progresiva emancipación de la razón en el ámbito del conocimiento. Pero sólo a partir de la Ilustración se da una

<<...diferenciación de las esferas axiológicas de la ciencia, la moral y el arte>> (Ibid., p. 273). En la medida, en que subyace una fragmentación de las concepciones del mundo, de la *ratio* sustancial <<...que se expresa en las imágenes religiosas y metafísicas del mundo ...>> (Habermas, 1987, p. 462) se disocian, a partir de la Ilustración, en "tres momentos".

Max Weber define a la cultura de la modernidad a partir de un proceso de independencia y autonomía de los valores. A decir, de Pérez Gay, <<En la modernidad asistimos a la desintegración de la *ratio* sustancial, encarnada en la religión y la metafísica>> (Pérez Gay, 1996, p. 35). Los problemas legados por la tradición a partir de ahora se podrán tratar <<...como cuestiones de conocimiento, o como cuestiones de justicia, o como cuestiones de gusto...>> (Habermas, 1988, p. 273).

En la esfera de lo moral y, específicamente en las cuestiones que se dirimen en el ámbito de la religión, ésta había articulado la acepción de individuo universal, es decir, un concepto del individuo y su universalidad en el imperio cristiano. Desde entonces, todo el pensamiento occidental tenía sus bases en un concepto universal <<Este concepto de una humanidad universal se refiere además a la igualdad de todos los seres humanos frente a Dios>> (Kurnitzky, *op. cit.*, p. 24). La Ilustración secularizará el concepto de igualdad de todos los seres humanos y formará la idea y, después, el concepto de los derechos humanos universales.

En Voltaire la religión es la antítesis de la razón ilustrada y, frente al más allá predicado por el cristianismo, los ilustrados reivindicarán el aquí concreto de la existencia humana, <<El radical principio de la autonomía de la conciencia individual transformó la aspiración trascendente en una voluntad positiva de transformar y valorar el mundo humano>> (Subirats, 1986, p. 140).

El hombre moderno no renuncia a los fines incondicionales de la existencia tanto que: <<No por ello, (...) cree menos en lo infinito, en lo absoluto (...), reivindicó positivamente la dimensión de lo absoluto, pero como orden moral y social de la vida, no como postulado ontológico>> (*Ibid*). Los modernos no conocen conciliaciones, comienzan por oponerse a la idea cristiana de trascendencia y redención. No había lugar en el nuevo pensamiento para la esperanza de conciliación con <<... la irrealidad de un reino metafísico, sino la idea de la historia como elaboración objetiva de esos conflictos, es decir, como progreso>> (*Ibid*, p. 141).

A la redención se le opone la crítica que abre la brecha y asume la distancia de la ruptura con el pasado, asimismo dio lugar, a la acción y a una ética revolucionaria. La trascendencia quedó resuelta en la <<muerte de Dios>> y <<...abrió al mismo tiempo, la realización moral de la persona y los valores últimos de la existencia al acontecer social e histórico>> (*Ibid*). En el mundo desacralizado del hombre moderno subyacen una serie de elementos *iridiscentes*, en la que él <<...perdió la fe en una sustancia inalterable del mundo y de sí propio, en la misma medida en que conquistó la apertura del universo a un devenir ilimitado, a una libertad infinita, a la polémica de su inagotable creatividad>> (*Ibid*).

En la propuesta ilustrada, subyace un doble trabajo, por una parte, una función crítica y, por la otra, la consecución de un proyecto social, una sociedad libre y feliz sobre dos fundamentos: razón y progreso. El proyecto de los modernos es muy optimista, la realidad se ve como algo que se puede asir. Para los hombres de la Enciclopedia, por medio de la razón, sociedad y hombre, cambiarán radicalmente.

El afán ilustrado de sistematización se hace evidente con la pretensión de La Enciclopedia dirigida por Diderot y D'Alembert. A partir de 1747 La Enciclopedia pretende poner al alcance del público una exposición ordenada y exhaustiva del saber universal. El proyecto de la *Encyclopédie*, había comenzado a perfilarse a partir de 1746

y, entre 1751 y 1753, aparecerán los tres primeros tomos, en 1757 sale el tomo séptimo, en 1765 se dispone ya de los 17 que constituyen el cuerpo teórico del ciclo.

La ciencia moderna -exaltada por los ilustrados- vivifica el planteamiento interno del enciclopedismo, que se constituye en monumento al progreso. Ejemplo del talante y de la pretensión ilustrada serían los *Pensées sur l'interprétation de la nature*, colección de párrafos, donde Diderot dialoga sobre la actitud y la práctica científica.

Diderot establece un marco definido de su discusión y, es a partir de Bacon, quien afirmaba: << (...) lo que en verdad significaría y enaltecería el conocimiento sería que la contemplación y la acción estuviera más íntimamente y más estrechamente ensambladas y unidas de lo que han estado >> (Diderot, 1988, p. 50).

En *Pensées sur l'interprétation de la nature*, Diderot comienza por definir mediante aproximaciones sucesivas (apartados del I al XXXI), lo que a su juicio debería ser la investigación científica -en donde se conjugarían espíritu filosófico y ánimo práctico. Dice Diderot en el párrafo XV:

<< Disponemos de tres medios principales: la observación de la naturaleza, la reflexión y la experiencia. La observación de la naturaleza ha de ser continua, la reflexión los combina, la experiencia verifica el resultado de la combinación. La observación de la naturaleza ha de ser continua, la reflexión profunda, y la experiencia exacta... >>

Elementos que denotan una preocupación por el adelanto de la ciencia y que también son constitutivas del progresismo ilustrado. Donde reconocemos los coetáneos impulsos de las ciencias experimentales.

La contraposición entre lo claro y lo oscuro, propia de las *lucres*, resalta en el comienzo del libro VI de Lucrecio en *De rerum natura*: << (...) preciso es que nosotros desterremos estas tinieblas y estos sobresaltos, no con los rayos de la luz del día, sino

pensando en la naturaleza >> (Diderot, 1988, p. 1). La ciencia del siglo XVIII, es indudablemente la de la naturaleza. Naturaleza y la razón serán los nuevos absolutos, alternativas del pensamiento teocéntrico y, por consiguiente, principio último que fundamenta la moral, la política y el conocimiento. La naturaleza y la razón, armonía entre el individuo y la naturaleza.

La naturaleza y la razón conformarán la "metafísica ilustrada" donde la realidad es prefigurada como un orden y éste es racional. Los Jardines de Versalles son una correspondencia del universo ilustrado: proporción, regularidad, medida y orden. Las cosas ocupan su lugar en completa armonía, la relación de armonía entre el individuo y la naturaleza incide en el ámbito de la estética, que es la expresión del orden racional del mundo.

Como hemos mencionado en la propuesta ilustrada subyace, una doble tarea, la razón es esencialmente crítica y desocultadora, pero también iluminadora y normativa. El proyecto de los modernos es muy optimista y bastante pretencioso, ellos confían en que a través de la razón se posibilite un cambio radical de la sociedad y del hombre.

Habermas (1988) describe el proyecto de la Ilustración, que consistió en:

< <...desarrollar las ciencias objetivadoras, los fundamentos universalistas de la moral y el derecho y el arte autónomo, sin olvidar las características peculiares de cada uno de ellos y, al mismo tiempo, en liberar de sus formas esotéricas las potencialidades cognitivas que así se manifiestan y aprovecharlas para la praxis, (es decir) para una configuración racional de las relaciones vitales >> (p. 273).

En la dimensión de lo político se da el nacimiento de los sistemas parlamentarios y el ocaso del *Ancien Regime*. Se abre la posibilidad de la reflexión sobre los fundamentos del Estado moderno. Donde la <<libertad de la voluntad>> será un elemento sustancial; a decir de Hegel:

< <Se considera el derecho y la eticidad como algo fundado sobre el suelo presente de la voluntad del hombre, pues antes sólo se imponían externamente como mandato de Dios, o sólo estaban escritos en el Antiguo y Nuevo Testamento, o en forma de derechos especiales en viejos pergaminos, es decir, como privilegios, o sólo estaban presentes en los tratados > > (Citado en Habermas, 1989, p. 30).

En la fundamentación del Estado moderno sólo quienes constituyen la sociedad, los individuos, elegirán a sus gobernantes. En un contexto, en el que subyace un contrato entre los individuos, un acuerdo común en <<libertad de la voluntad>>, es decir, el contrato social.

La idea del contrato social abreva de las reflexiones de Hobbes y Locke, en sus planteamientos de concepción política nueva. Ahora, el poder político no será entendido como una cesión divina, sino como una elección en <<libertad de la voluntad>> de los ciudadanos para con sus gobernantes que, cuya misión será mantener el orden social y, en caso contrario, la sociedad lo demandará.

El contrato social es consecuencia de la necesidad de buscar y de <<Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por lo cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes>> (Rousseau, 1969, p. 61). No supone, que sean convenciones las leyes sociales, tal que las leyes, como dice Montesquieu <<...son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas. (...) Derivan únicamente de la constitución de nuestro ser ... La ley, en general, es la razón humana ... >> (Montesquieu, 1972, p. 46).

En tal contexto, a la historia se le percibe desde la óptica de saber científico, y no como cronología de fábulas. Subsiste la imperiosa necesidad de exponer el curso racional de los acontecimientos. A la historia se le observa como un proceso lineal con tendencia hacia el progreso, cuyo dínamo será la razón. Razón que, como hemos visto, mantiene una relación intrínseca con la actualidad (*infra*); entonces, <<Si la razón no es algo dado

para siempre, atemporal, sino algo que tiene que ver con la actualidad, la razón es histórica, se da en la historia, en lo mudable >> (Reyes Mate, 1990, p. 34). Por lo tanto, es en la historia, escenario, donde la razón despliega sus operaciones: **La historia camina.**

En el siglo XIX se gestan toda una serie de reflexiones teóricas, de especulaciones críticas en las que subyace la pretensión de los modernos. En el socialismo utópico de Saint-Simon y en el de Marx, la creencia en el progreso se dirime a partir de una secularización escatológica cristiana, es decir, el progreso histórico será una analogía y una correspondencia con la realización progresiva del "Reino de Dios" (una sociedad libre, feliz y justa). Esto declara, nuevamente, un matiz cristiano en la ilustración.

La *vorágine* de acontecimientos se suceden: la Reforma protestante, la Revolución francesa y la conmoción del *siglo de las luces*, dando nacimiento a la <<subjetividad>>, que a decir de Hegel, es el *principio* de la Edad moderna. En la tentativa hegeliana de aprehensión y autocercioramiento de la modernidad y, que, además, tal tentativa lleva implícita, en su traslación en concepto, la crítica, se hace evidente de suyo la impostación natural como <<principio>> de la modernidad el concepto de <<subjetividad>> que es, según Hegel, un <<modo>> en que se relaciona el sujeto consigo mismo.

Dice Hegel: <<El principio del mundo reciente es en general la libertad de la subjetividad, el que puedan desarrollarse, el que se reconozca su derecho a todos los aspectos esenciales que están presentes en la totalidad espiritual >> (Habermas, 1989, p. 29). La voluntad subjetiva se asume autónoma, pues tan <<...sólo en la voluntad, como subjetiva, puede la voluntad o voluntad que es en sí ser real>> (*Ibíd.*, p. 30).

En la modernidad, en la fragmentación de la razón sustancial en esferas de valor, las manifestaciones de la experiencia vital, a saber, la ciencia, la moral y el arte, se <<...tornan

en otras tantas encarnaciones del principio de la subjetividad>> (*Ibid.*, p. 31). Esto tiene inmediatas consecuencias, en las que subyace una escisión entre tiempos de experiencia y horizontes de expectativas. Pero donde la fuente de lo normativo será el principio de la subjetividad, que lleva impostada como tesis natural la reflexión del espíritu.

Hegel es el primer filósofo que eleva a la modernidad al rango de problema. En la necesidad de autocercioramiento, la modernidad sólo extrae esos criterios de sí mismo, es decir, es a través del <<saber absoluto>> que se satisface <<...la necesidad de autofundamentación que aqueja a la modernidad al precio de una devaluación de la actualidad y de una neutralización de la crítica>> (*Ibid.*, p. 59).

Además, Kant había sometido la razón a la crítica con ello rompe el optimismo ilustrado. La razón tiene límites y por lo tanto Kant asume un escepticismo respecto al progreso del mundo, sin embargo, es él quien define a la Ilustración: <<Sapere aude>>, es decir, <<tén el valor de usar tu propia razón>>.

1.5. LA RAZÓN MODERNA: RAZÓN INSTRUMENTAL

La frontera con el mundo antiguo que empieza a definirse con Bacon, implica la independencia con todo un armazón escolar del pensamiento y una cultura clásica que había sido puesta a luz por el trabajo renacentista. Subyacía a la altura del siglo XVI, condiciones sociales y culturales para que se realizará el <<giro copernicano>> de la ciencia.

El universo ya no era un conjunto de instancias con sus propiedades y poderes, la concepción del mundo, fruto de la nueva forma de mirar, "ve" un flujo de acontecimientos que son explicables por medio de leyes. La nueva mirada de la ciencia moderna es visible en hombres como Galileo y Bacon:

<< Los nuevos ojos de la ciencia moderna están transidos de ansias de poder y control de la naturaleza. El centro no es ya el mundo, sino el hombre. Por esta razón su mirada cosifica, reduce a objeto para sus necesidades y utilidades, a la naturaleza >> (Mardones, 1988, p. 18)

Este interés pragmático, mecánico-causalista, sustituirá el hecho del comprender teleológico, asumiendo el <<cómo>> de los fenómenos y sus consecuencias prácticas, por un <<por qué>> y <<para qué>> que daban cuenta de la causa final o *telos*, del orden aristotélico.

En el <<umbral de la nueva ciencia>> que va desde *De revolutionibus orbium coelestium*, obra de Copérnico que aparece en el año 1543, hasta 1638, año de los *Discorsi* de Galileo, se <<...cristalizó un nuevo método científico, una nueva forma de considerar qué requisitos tiene que cumplir una explicación que pretende llamarse científica >> (*Ibid.*).

Y es en la labor artesanal de recuperación, por parte de los *humanistas*, de la tradición pitagórica-platónica, que emerge en el pensamiento occidental, un cambio que implicó la *Aurora* de la matemática y de la nueva física; fue, a saber, la sustitución de las explicaciones físicas cualitativas de Aristóteles por las formulaciones matemáticas de Arquímedes, aunado con ello, la fe cristiana en el creador que posibilitaba ver a la naturaleza, a semejanza de los pitagóricos, como un libro real escrito en lenguaje matemático. <<No habrá que buscar tanto la sustancia subyacente a los fenómenos cuanto las leyes matemáticas que nos desvelen la estructura real del mundo físico >> (*Ibid.* p. 19). El representante típico de la nueva "mentalidad" será sin duda Galileo.

Pero como nada ocurre de la noche a la mañana, los acontecimientos mencionados no se hubieran logrado a no ser por una serie de circunstancias socio-culturales y de cambios en la historia de las ideas. Las condiciones sociales serán determinadas por un <<capitalismo incipiente>>, que rompe el control de los gremios en cuanto a la

en otras tantas encarnaciones del principio de la subjetividad>> (*Ibid.*, p. 31). Esto tiene inmediatas consecuencias, en las que subyace una escisión entre tiempos de experiencia y horizontes de expectativas. Pero donde la fuente de lo normativo será el principio de la subjetividad, que lleva impostada como tesis natural la reflexión del espíritu.

Hegel es el primer filósofo que eleva a la modernidad al rango de problema. En la necesidad de autocercioramiento, la modernidad sólo extrae esos criterios de sí mismo, es decir, es a través del <<saber absoluto>> que se satisface <<...la necesidad de autofundamentación que aqueja a la modernidad al precio de una devaluación de la actualidad y de una neutralización de la crítica>> (*Ibid.*, p. 59).

Además, Kant había sometido la razón a la crítica con ello rompe el optimismo ilustrado. La razón tiene límites y por lo tanto Kant asume un escepticismo respecto al progreso del mundo, sin embargo, es él quien define a la Ilustración: <<Sapere aude>>, es decir, <<en el valor de usar tu propia razón>>.

1.5. LA RAZÓN MODERNA: RAZÓN INSTRUMENTAL

La frontera con el mundo antiguo que empieza a definirse con Bacon, implica la independencia con todo un armazón escolar del pensamiento y una cultura clásica que había sido puesta a luz por el trabajo renacentista. Subyacía a la altura del siglo XVI, condiciones sociales y culturales para que se realizará el <<giro copernicano>> de la ciencia.

El universo ya no era un conjunto de instancias con sus propiedades y poderes, la concepción del mundo, fruto de la nueva forma de mirar, "ve" un flujo de acontecimientos que son explicables por medio de leyes. La nueva mirada de la ciencia moderna es visible en hombres como Galileo y Bacon:

<< Los nuevos ojos de la ciencia moderna están transidos de ansias de poder y control de la naturaleza. El centro no es ya el mundo, sino el hombre. Por esta razón su mirada cosifica, reduce a objeto para sus necesidades y utilidades, a la naturaleza >> (Mardones, 1988, p. 18)

Este interés pragmático, mecánico-causalista, sustituirá el hecho del comprender teleológico, asumiendo el << cómo >> de los fenómenos y sus consecuencias prácticas, por un << por qué >> y << para qué >> que daban cuenta de la causa final o *telos*, del orden aristotélico.

En el << umbral de la nueva ciencia >> que va desde *De revolutionibus orbium coelestium*, obra de Copérnico que aparece en el año 1543, hasta 1638, año de los *Discorsi* de Galileo, se << ...cristalizó un nuevo método científico, una nueva forma de considerar qué requisitos tiene que cumplir una explicación que pretende llamarse científica >> (*Ibid.*).

Y es en la labor artesanal de recuperación, por parte de los *humanistas*, de la tradición pitagórica-platónica, que emerge en el pensamiento occidental, un cambio que implicó la *Aurora* de la matemática y de la nueva física; fue, a saber, la sustitución de las explicaciones físicas cualitativas de Aristóteles por las formulaciones matemáticas de Arquímedes, aunado con ello, la fe cristiana en el creador que posibilitaba ver a la naturaleza, a semejanza de los pitagóricos, como un libro real escrito en lenguaje matemático. << No habrá que buscar tanto la sustancia subyacente a los fenómenos cuanto las leyes matemáticas que nos desvelen la estructura real del mundo físico >> (*Ibid.* p. 19). El representante típico de la nueva "mentalidad" será sin duda Galileo.

Pero como nada ocurre de la noche a la mañana, los acontecimientos mencionados no se hubieran logrado a no ser por una serie de circunstancias socio-culturales y de cambios en la historia de las ideas. Las condiciones sociales serán determinadas por un << capitalismo incipiente >>, que rompe el control de los gremios en cuanto a la

producción y distribución. La incipiente producción se regulará con base en la estructura de la oferta y la demanda, lo que favorecerá <<... la acumulación del capital y el fortalecimiento de una nueva clase social urbana: la burguesía>> (*Ibid*). La peculiaridad de esta nueva clase social será el gusto por una cultura secular, y una propensión a los hechos concretos y su sentido del orden, además de un interés pragmático.

Anteriormente, la sociedad de la baja Edad Media, se organizaba sobre la base de una producción agraria de estructura feudal que, en cuyas ciudades, se debía a gremios de artesanos con mercados locales y a un comercio que emprendía grandes distancias al estar orientado al consumo de lujos; por otra parte, tales acciones desbordaban la capacidad de control y regulación de las formas de dominación política del feudalismo. Dando pauta para que, en la resolución de esos problemas, contribuyese la <<...forma de producción centrada en torno al núcleo institucional que es la *empresa capitalista*>> (*Ibid*, p. 446), aúñado y tan pronto como se desarrolló un *poder estatal moderno* que aseguraba el orden del derecho privado burgués. Con ello, se institucionaliza el <<...medio dinero, y, en general, las condiciones de existencia de un proceso económico despolitizado, liberado de normas éticas y de orientaciones en función de valores de uso, y [que estaba] destinado a mercados de un determinado orden de magnitud...>> (*Ibid*), es decir, del orden de magnitud del territorio estatal.

En el nacimiento de las sociedades modernas, sucede una <<...diferenciación del sistema económico respecto al régimen de dominación política del feudalismo europeo>> (Habermas, 1987, tomo II, p. 443). Ahora, se adscribirán a imperativos funcionales, resultado de las nuevas formas de producción y que definirán el Estado moderno. La economía de este primer capitalismo es centralizada, apolítica y regulada a través del mercado. El Estado será el gestor que organice y asegure <<...el tráfico jurídico entre contendientes económicos que son portadores del proceso productivo a título de personas privadas>> (*Ibid*). De tal manera se constituyen dos fenómenos que

se institucionalizan, la empresa capitalista y el moderno aparato estatal. Para Weber, fenómenos necesitados de explicación.

Cuando se quiere explicar el nacimiento de las sociedades modernas, el <<racionalismo occidental>> se convierte en fenómeno clave. Y es un tal racionalismo que se desprende del tráfico económico capitalista como de la administración moderna. Cuya estructura formal se define, en la evolución del <<...carácter planificado de las decisiones económicas orientadas al lucro y basadas en la contabilidad racional>> (*Ibid.*). A decir de Weber, es el carácter intrínseco del <<espíritu del capitalismo>>, es decir, <<...aquella mentalidad que caracteriza la acción económica racional de los empresarios del primer capitalismo>> (*Ibid.*, p. 444).

En la vertiente de la dinámica del crecimiento capitalista, con su "secuela de modernización" capitalista, que Weber vislumbra en el sistema de acción exclusivamente bajo el aspecto de *racionalidad con arreglo a fines*. Obligó a que otros ámbitos de la existencia, se acomodaran a las formas de racionalidad económica y administrativa, lo que llevó a una *modernización de la sociedad*. Es decir, la racionalidad las imágenes del mundo condujo a la racionalización de los sistemas de acción social, a la modernización de la sociedad, como consecuencia de la racionalización de las imágenes del mundo a que se arriba en Occidente. Entonces, subyace en tal circunstancia un patrón de racionalización que deriva de la modernización capitalista.

El patrón que sigue la modernización capitalista desbordará los parámetros circunscritos por la economía y el Estado. Extendiéndose, como hemos mencionado, a otros ámbitos de la existencia que son obligados a acomodarse a las formas de racionalidad económica y administrativa. La economía y la administración estatal se adscriben, ahora, a criterios de decisión racional con arreglo a fines, que permutan en la dimensión de formas de integración social. La manera en que se integra el tipo de acción con arreglo a fines, en

los ámbitos sociales, se da a través de procesos de aprendizaje, es decir, en una dinámica evolutiva que convierte en "lugar común" dichas formas.

Tal racionalidad con respecto a fines la denominamos *cognitivo-instrumental* porque, además de adquirir su primacía sobre la racionalidad práctico-moral y práctico-estética (otros dos momentos en los que la razón sustancial se fragmenta), se inscribe en la reproducción simbólica del mundo de la vida, en el momento en que se institucionaliza la acción económica y administrativa. Que Weber ve, como una <<...tendencia a una burocratización que todo lo penetra>> (Habermas, 1989c, p. 360).

La burocratización, para Max Weber es un fenómeno clave para entender a las sociedades modernas, y se caracteriza, en efecto, por <<...la aparición de un nuevo tipo de organización: la producción económica queda organizada en términos capitalistas con la ayuda de empresarios que calculan en términos burocráticos, con la ayuda de empresarios que calculan racionalmente, y la administración pública queda organizada en forma de empresa o de instituto>> (*Ibid*). Donde los medios materiales de producción, quedan en manos de patrones o propietarios y la pertenencia a la organización, se torna independiente de su característica adscriptiva. Las organizaciones cobran con ello un alto grado de flexibilidad al interior y de autonomía hacia el exterior. Por ello, en virtud de su eficiencia, las formas de organización descritas se hacen extensivas, imponiéndose, en otros ámbitos. En la actividad de las organizaciones modernas subyace, entonces, un tipo de acción racional con arreglo a fines, <<...que se cumple en las formas de organización que representa la empresa y el <<instituto>>...>> (Habermas, 1987, T. II., p. 434).

El nacimiento de las sociedades modernas (de las sociedades capitalistas modernas), exige que se materialicen institucionalmente, con el anclaje motivacional de ideas jurídicas y morales convencionales. Weber describe como proceso de racionalización la

<<...organización racional de los sistemas de símbolos, en particular, de las interpretaciones religiosas y de las ideas morales y jurídicas>>(Habermas, 1989c, p.373). Situando la problemática de la racionalización, de las estructuras de conciencia, en el plano de la cultura y del sistema de la personalidad. Para Weber, las <<...estructuras modernas de conciencia se filtran desde el plano de la cultura al plano del sistema de la personalidad y, en términos típico-ideales, se encarnan en el tipo de acción racional con arreglo a valores y, simultáneamente, racional con arreglo a fines...>>(Ibid. p.375). De la ética protestante del capitalismo, Weber (1987), deriva, en la praxis vital, un modo metódico-racional de vida y que encarna en una conciencia moral regida por principios, lo que tendrá por consecuencia una erosión de las actitudes basada en la ética profesional y una expansión de las actitudes instrumentalistas frente al trabajo profesional.

Weber elaborará el concepto de <<racionalidad formal>> es decir, de la creciente <<racionalidad>> de la acción social, a partir del análisis que extrae de la acción racional, en la que priva, el derecho privado burgués, asociado con criterios de la ciencia así como de la técnica y ante la interrogante siguiente; <<¿qué encadenamiento de circunstancias ha conducido a que apareciera en Occidente, y sólo en Occidente, fenómenos culturales que (al menos tal y como tendemos a representárnoslos) se insertan en una dirección evolutiva de alcance y validez universales?>> (Weber, 1987, p. 11). La elección que hizo para responder a tal interrogante es la dimensión que se caracteriza como <<...una forma de racionalismo que contiene en sí ciertos elementos que lo impulsan a un creciente dominio de los campos de actividad humana en que se desarrolla>> (Gil, 1978, p. 90).

El proceso de *desencantamiento* de las imágenes religioso-metafísicas del mundo se traducen en una <<...racionalización de las imágenes del mundo>> (Habermas, 1987, p. 249). Decía Max Weber (1987) que dicho proceso de <<desencantamiento>> era un fenómeno universal porque, al parecer, se cumplía en

la historia de las grandes religiones y a su juicio, satisfacía <<...las condiciones internas necesarias para la aparición del racionalismo occidental,...>> (*Ibid*, p. 198). Implicó, además, la pérdida de la capacidad de los seres sociales de orientar su acción; ello abrió la posibilidad, de que la razón, se erigiera cohesionadora de tales elementos secularizados como referente regulativo de la acción social e individual.

La creciente <<racionalidad>> de la acción social se institucionaliza con el progreso científico y técnico, acorde con el afán de dominar la naturaleza por medio de un interés pragmático, es decir, implicó que los ámbitos sociales se adscribieran a los criterios de la decisión racional. Para Weber, <<racional>>, será, entonces, un proceso de *desencantamiento*, en la cultura occidental <<...del desmoronamiento de las imágenes religiosas del mundo resultará una cultura profana>> (Habermas, 1989, p. 11).

Además, elabora el concepto de racionalidad, y define como <<...la forma de la actividad económica capitalista, del tráfico social seguido por el derecho privado burgués, y de la dominación burocrática>> (Habermas, 1989, p. 53). De ello deriva y entiende <<racionalización>> como la ampliación de la acción racional a los ámbitos sociales, con lo cual éstos quedan sometidos a los criterios de decisión racional. Paralelamente a tal <<racionalización>> sucede que la industrialización del trabajo social significa, que los criterios de acción instrumental, penetren <<...en otros ámbitos de la vida (urbanización de las formas de existencia, tecnificación del tráfico social y de la comunicación)>> (Habermas, 1987, p. 274), que derivan en la implantación del tipo de acción que es la racional con respecto a fines.

La acción racional con respecto a fines, cuya definición es:

<<Actúa racionalmente con arreglo a fines quien oriente su acción por el fin, medios y consecuencias implicados en ella y para lo cual sopesa racionalmente los medios con los fines, los fines con las circunstancias implicadas y los diferentes fines posibles entre sí; en todo caso, pues, quien *no actúe* ni afectivamente (emotivamente en particular) *ni* con arreglo a la tradición>>. (Weber, 1987, p. 21).

Dice Weber que Occidente, se ha visto sometido a un proceso de racionalización, es decir, aún predominio creciente del tipo de acción racional con arreglo a fines, <<...en el transcurso al desarrollo histórico que podemos abarcar panorámicamente, hemos de comprobar, (...), un ordenamiento racional con relación a fines, cada vez más extendido, del actuar por consenso obtenido mediante estatutos, y en particular una creciente transformación de los grupos en instituciones ordenadas de manera racional con relación a fines>> (Weber, 1987, p. 218).

En esta progresiva <<racionalización>> de los ámbitos sociales subyace la institucionalización del progreso científico y técnico, como uno de los procesos de racionalización producto de la fragmentación de la razón sustancial en esferas de valor, con una legalidad que le es propia. En la medida en que se institucionaliza la ciencia y la técnica, es decir, en que penetran en los ámbitos institucionales de la sociedad, sucede una transformación de las instituciones lo que implicó, un desmoronamiento de las viejas legitimaciones, o sea, la racionalización de las imágenes del mundo. En esta racionalidad, <<...el principio económico y funcional ligado al conocimiento científico, que tuvo una dimensión técnica específicamente ligada a la producción, trascendió rápidamente a modelo organizativo para la sociedad en su conjunto (Subirats, 1989, p. 53).

Las vías de racionalización, propias de Occidente, elaboraron aportaciones originales, entre las que podemos contar, a la <<...ciencia moderna con su tipo de teoría matematizada y sujeta a control experimental...>> (Habermas, 1989c, p. 372). Punto de referencia de la racionalización serán las ciencias experimentales modernas. La ciencia moderna incorporará el <<interés pragmático>>, que conllevó el intento de dominio sobre la naturaleza lo cual implica una actitud <<tecnológica>> del conocimiento y sus aplicaciones. Es decir, se destaca la llamada *ars mechanica* que será luego propiamente la <<técnica>>, será definida como la habilidad ó *téchne* que incorpora

ciertas reglas, por medio de las cuales se consiguen fines determinados, denota, pues, el <<...aprovechamiento ordenado de los recursos y fuerzas naturales fundado en el conocimiento de la naturaleza y puesta al servicio de la satisfacción de las necesidades del hombre>> (Brugger, 1978, p. 458).

La técnica significó en la antigüedad, como también en la Edad Media, *ars*=arte, que era la habilidad para realizar cosas sensorialmente perceptibles, <<...la habilidad o destreza tanto para lo necesario (producir cosas) como para lo bello (hacer visible una idea)...>> (*Ibid*). Derivado de ésta acepción, el sentido del vocablo <<técnica>> en la época moderna implicó abrir una dimensión histórica al desarrollo científico y tecnológico. El empleo de la máquina, que desde Descartes, era concebido como <<...la expresión máxima y el medio decisivo del poder humano sobre la naturaleza y, en consecuencia, como un instrumento emancipador>> (Subirats, 1989, p. 53). El carácter liberador de la máquina proviene tanto de su <<...potencial técnico como medio de extender el dominio humano cuanto de la racionalidad que le es intrínseca>> (*Ibid*). El sentido actual de la técnica se deriva especialmente desde la *Encyclopédie* francesa donde se incorporan las técnicas, y en particular las técnicas mecánicas, al saber (la ciencia). A partir de tal incorporación que se ha considerado <<...no tanto que la técnica es un saber, sino más bien que es el saber es fundamentalmente técnico>> (Ferrater, 1981, p. 3199).

El saber racionalizado se torna práctico con la técnica y en las formas metódicas de conducirse en la vida, es decir, la técnica <<...sirve a la dominación del mundo objetivo, el modo metódico de vida a la dominación del mundo social y del mundo interno>> (Subirats, 1989, p.53). El tipo de racionalidad que sólo se refiere al empleo posible de la técnica en situaciones específicas, y que es del interés pragmático de la ciencia moderna, es un tipo de acción que implica dominio, ya sea sobre la naturaleza o sobre la sociedad. La racionalidad de éste tipo se refiere a una <<...correcta elección

entre estrategias, a la adecuada utilización de tecnologías y a la pertinente instauración de sistemas (en situaciones *dadas* para fines *dados*) > > (Habermas, 1989a, p. 54).

Weber llama también racionalización, a <<...la ampliación del saber empírico, de la capacidad predictiva, de la capacidad de dominación instrumental y organizativa de los procesos naturales>> (habermas, 1989c, p. 374). La ciencia moderna se caracteriza por una objetivación de la naturaleza, que surge por una <<...combinación altamente improbable de pensamiento discursivo de formación escolástica, de matemática, de trato experimental y de actitud instrumental de origen artesano...>> (*Ibid.*). Frente a la naturaleza, esos procesos de aprendizaje, se tornan reflexivos, a este nivel, la innovaciones técnicas, se retroalimentan conectados con el desarrollo de la ciencia.

Por último, al tratar de explicarnos el horizonte al cual se adscribe y que describe a la modernidad, fenómeno clave es, la razón instrumental, a fin de cuentas, la razón moderna. La institucionalización de dicha razón, en un "espíritu" positivo, aspira a dirimir epistemológicamente al saber, es decir, a la ciencia. Entendemos, de la lectura de Habermas (1989a), que **razón instrumental**, es el tipo de razón que discierne a partir de regularidades nomológicas y, así mismo, predice y vislumbra las consecuencias empíricas de diferentes cursos de acción, también valora los procedimientos de decisión racional, calculando el coste de los medios competentes para alcanzar los fines especificados.

La tradición galileana aparece en el siglo XIX con el ánimo de cumplir los sueños de la Ilustración. En la pretensión Ilustrada subyacía una conexión intrínseca y necesaria entre el crecimiento de la ciencia, el dominio de la naturaleza y la felicidad humana. Ahora, del brazo de la burguesía se quiere demostrar que <<...la búsqueda de conocimiento culmina en el dominio de la naturaleza y en el progreso material>> (*Ibid.*, p. 75). La *razón* estimada por el siglo de las luces capacitaría científicamente para explicar el mundo natural (e incluso el social). Pero el pensamiento ilustrado y la racionalidad

abstracta que predica, se encuentran en circunstancias tales, que el sueño de la ciencia , al dominar a la naturaleza, la sustituye, se encuentra <<...ante un horizonte en el que los supuestos ideales de fraternidad, justicia y libertad se engarzan en un <<mundo de la vida>> que establece condiciones de posibilidad radicalmente distintas de aquellas que, más o menos coherentemente, establecieron las fronteras del humanismo>> (Gadamer, 1990, p.9).

1.6. LA CULTURA DEL SENTIMIENTO

En la misma latitud que subyacía el mito de una posibilidad ilimitada de la razón y el progreso coexistían voces disonantes con el júbilo ilustrado. Las primeras se ubican en la Contrarreforma y el Romanticismo. Para Weber lo que era propio y específico de la Reforma, es <<...el haber acentuado el matiz ético y aumentado la prima religiosa concedida al trabajo intramundano y profesionalmente ordenado>> (Weber, 1987, p. 78). Semejante concepción contrastaba en extremo con la concepción católica que rechazaba el aprecio de la actividad mundana; de manera subrepticia la crítica a la modernidad se hilvanaba. La relación que establece el romanticismo con la modernidad es polémica <<El Romanticismo es la gran negación de la Modernidad tal como había sido concebida por el siglo XVIII y por la razón crítica ...>> (Paz, 1994, p. 503). El romanticismo hace la crítica a la razón crítica que es sobre todo acción sobre razón; el romanticismo representó, una reacción contra el racionalismo del siglo XVIII. Más tarde, de la decepción de la modernidad, el desencantamiento que, a través de la cultura, muestra su verdadero rostro: *Viena-fin-de-siècle*.

Si la modernidad, como dice Casullo (1991), es una forma de leer un tiempo en la cultura entonces, la Viena *Fin-de-Siècle* plásmo un fresco abigarrado de signos y prosódias que evidencian la puesta en jaque, la problematización del proyecto Ilustrado. El Imperio Austro-Húngaro, Viena, es el destino de una ilusión-disolución donde se fractura la

utopía moderna, revelación de la modernidad como <<ruptura>> y permanente <<desasosiego>>.

La dicotomía se erige en cuestión. Según el diccionario enciclopédico <<Cuestión (Del lat *quaestio*, -onis), es la oposición de razones sobre un mismo tema...>> (lexipedia, 1994-5, p. 591); la cuestión se dirime, en la <<...tensión entre la racionalidad científica y la utopía estética...>> (Janik y Toulmin, 1983, p.14), y se erige en antinomia. Antinomia que se dirime a través del material histórico cultural que proporciona la Viena de <<Fin-de-Siècle>>, marco donde se constituye la anómica y labil identidad moderna.

La Viena decimonónica, paradójicamente, resulto ser con sus grandes innovaciones -en música y filosofía, en economía y arquitectura y por supuesto, el psicoanálisis- una ruptura con una concepción histórica inherente a la cultura liberal del siglo XIX, cultura heredera del racionalismo ilustrado. Asimismo, es en la Viena finisecular, donde se hace evidente la incapacidad de proyectar utopías satisfactorias después de la Revolución Francesa. Subyacen, en tal contexto, elementos complejos antitéticos donde la "continuidad" se fragmenta: voces impostadas y disonantes en tesitura <<...en un remolino de infinita innovación, en el que cada campo proclamaba su independencia del todo y, a su vez, cada parte se separaba en partes>> (Schorske, 1981, p. 13). A partir Nietzsche, se había hecho evidente, una "fragmentación tibia" de categorías consolidadas en la heurística de una visión que correspondía al horizonte prefigurado en el proyecto moderno; en términos de Arnold Schoenberg, lo que sucedía era <<una danza de la muerte de los principios>>.

En su estudio *Viena Fin-de-Siècle*, Schorske (1981), nos presenta la brusca ruptura de un vínculo con el pasado, en términos psicoanalíticos significó una rebelión generacional contra los padres y la búsqueda de un rostro propio, que conjuga el ócaso del proyecto moderno. Por un lado el racionalismo de la ilustración y por el otro la irracionalidad

estética de la Contrarreforma barroca, Ilustración y Barroco; valores antitéticos que confluyen en la herencia cultural austríaca. La cultura burguesa liberal -burguesa, legalista y racionalista-, a la vez que perseguía un proyecto modernizador capitalista, nutría a una cultura estética -aristocrática, católica y estética-. Es en la *Viena-Fin-de-Siècle* que tal síntesis cultural, enfrentó su crisis de << función y significado >>.

La antinomia de la modernidad, Razón y Arte, iluminismo y barroco. Son dos las tradiciones que el investigador americano identifica, la cultura racional y la estética, y que no son privativas de la historia austríaca, la dicotomía mencionada es una <<...característica de la modernización europea en general y de la separación de esferas valorativas particulares>> (Berman, 1989, p. 19). La crisis, a mediados del siglo XIX, de la cultura liberal fue una consecuencia del fracaso del proyecto de modernización, de la reducción de la racionalidad iluminista a la razón instrumental y a la lógica del mercado, y de la transformación del liberalismo político en el liberalismo económico de la doctrina del *laissez-faire*.

La cultura burguesa liberal se centraba en el hombre racional de cuyo dominio científico sobre la naturaleza y exigencia moral se pretendía la creación de una mejor sociedad. La *haute bourgeoisie* con su cultura moral y científica:

<<Moralmente era firme, recta y represiva; políticamente le interesaba el imperio de la ley, bajo el cual estaban incluidos tanto los derechos personales como el orden social. Intelectualmente se sometía al dominio de la mente sobre el cuerpo y a un volterrianismo moderno: hacia el progreso social a través de la ciencia, la educación y el trabajo arduo >> (Schorske, 1981, p. 28).

Los liberales austríacos, en 1860, dieron su primer gran paso hacia el poder político en la porción occidental del imperio de los Habsburgo, Viena. Transformando las instituciones estatales de acuerdo con los principios del constitucionalismo y los valores culturales de la clase media, es decir, una <<...transformación de las instituciones y de la sociedad a su propia imagen...>> (*Ibid.*, p. 37). La cultura racional del derecho, era una cultura

moral y científica. virtuosa y represiva; en el plano político se adscribía a la sujeción, de los derechos individuales y el orden social, a la ley. En el plano intelectual -nos dice Schorske- <<...se remitía a la hipótesis del Siglo de las Luces, según el cual una estructura racional es inherente a todas las cosas...>> (Ibid, p. 37).

La cultura liberal austríaca, tenía como referente <<la razón y el derecho>>, el *homo juridicus* sólido y el *homo sapiens* razonable. Los burgueses austríacos ilustrados se afiliaban a una cultura de la razón y la ley. Considerando a la naturaleza como un campo a ser dominado mediante la imposición del orden bajo la ley divina. Schorske dice que dos circunstancias diferenciaron a la burguesía austríaca de la francesa y de la inglesa <<...aquella no logró destruir a la aristocracia ni fusionarse plenamente con ésta y, a causa de su debilidad, siguió siendo dependiente y profundamente leal al emperador como padre distante pero necesario...>> (Ibid, 29).

La fragmentación úbicua, de la que hablaba Nietzsche, se refiere a que el todo se quebró en partes y esas partes volvieron a dividirse en más partes, <<Cuando la ley ignora el instinto, el instinto se rebela y subvierte el orden>> (Ibid, P. 43). Hofmannsthal lo describe de tal manera, sin lugar a dudas, <<...la naturaleza de nuestra época (...) es la multiplicidad y la irresolución. Sólo puede reposar en *das Gleitende* (lo que se mueve, lo que se desliza) y sabe que lo que otras generaciones consideraba firme es, en realidad, *das Gleitende*>> (Citado en Schorske, 1981 p. 41).

La cultura tradicional de la aristocracia austríaca era profundamente católica, una cultura sensual y plástica; consideraba a la naturaleza como un escenario de placeres <<...una manifestación de la gracia divina que debía glorificarse en el arte>> (Ibid, p. 29). La *Gefühlskultur* (cultura de la intuición), manifestaba en el teatro, un *sentido* a su universo; donde, <<...su forma estética y sensible persistía en las estructuras del sentimiento y la expresión>> (Ibid, p. 37). Además, la cultura estética, representaba el camino a seguir que procuraba un *signo* distintivo de status social.

Dos vertientes confluyen en la alta cultura austríaca, la tradición teatral de la aristocracia y la sustancia liberal de la burguesía y, para decirlo en palabras de Heidegger, se *exponen* en el arte. La vieja universidad de Viena, construida en 1773, de estilo renacentista, era un símbolo inequívoco de la cultura liberal. Era la ciudadela del racionalismo láico, en sus inicios, marco acorde a las nuevas reglas empíricas y científicas de la cultura jurídica. En 1848, el liberalismo austríaco, libró una lucha heroica contra la aristocracia y el absolutismo barroco. El 12 de marzo de 1848, los estudiantes constituyeron, en asamblea, un proyecto de sociedad, que haría <<...de la ley el fundamento, no sólo del orden administrativo sino también de la libertad política y cultural >> (Ibid, p. 38).

En 1860 los liberales, gobiernan Viena y, -dice Schorske- celebran su triunfo arquitectónicamente construyendo el gran complejo urbano de la *Ringstrasse*; de los conflictos políticos sólo el *Burgtheater* fue salvado. A través de la cultura, llegó a ser un <<gozne>> institucional entre la burguesía y la aristocracia. El corazón de la <<ciudadela estética >>, era el *Hofburgtheater*, que Klim con su pintura decorativa, haría emerger, con su función social y su sustancia cultural, en su máxima expresión.

Pero las expectativas heredadas de un mundo más racional eran desbordadas por los acontecimientos. El desencanto provocado por el liberalismo se manifestaba en cuatro direcciones diferentes, la frustración nacional, la injusticia social, la depresión económica y la corrupción política. Por otra parte, los liberales eran confrontados, además por sus hijos, que se habían refugiado en la cultura estética ante la hostil realidad social.

En los años de 1880, la cultura estética, tomaba una importancia como generadora de valores, en la <<...defensa de los derechos del instinto contra el espíritu

racional...>> (*Ibid*, p. 40). Era una cultura <<dionisiaca>> en la que coexistía un aspecto político y uno psicológico. Elementos que confrontaban la autoridad del liberalismo como generadora de un sistema sociocultural de valores, que el espíritu positivista creía reconocer en el triunfo de la razón. Richard Wagner y, en menor medida, Nietzsche, se convirtieron en héroes culturales de los jóvenes rebeldes.

La tendencia de la *cultura del sentimiento* afirmaba su autonomía, con respecto a la cultura ético-científica, continuó desarrollándose hasta ganar el dominio con el surgimiento de *die Jungen* (Secesión). La Secesión, se hace presente, en el terreno de las bellas artes y las artes aplicadas, Gustav Klimt fue su espíritu rector. La Secesión fue, <<...ese gran movimiento de renovación estética que marcó el esplendor del arte austríaco de cambio de siglo y tuvo en el propio Klimt uno de sus integrantes paradigmáticos>> (Huici, 1989, p. 5). El talante reformista de la Secesión, permitió confrontar, al positivismo liberal encarnado en la Viena de la *Ringstrasse*. La Secesión <<...cuestionará tanto una visión progresista de la historia y la ciencia como la propia validez del realismo, oponiendo una concepción del arte en la que éste asume un papel trascendental como instrumento de conocimiento, donde... el símbolo y el mito son utilizados como medios para trascender y transformar la realidad>> (*Ibid*, p.11). En la modernidad subyace una ruptura con la tradición, la modernidad se erige, paradójicamente, como la tradición de la ruptura (*infra.*). Dos voces yuxtapuestas que se contemplan y que se saben necesarias la una de la otra. Viena es el *aleph* borgeano donde se manifestó la explicación.

1.7. EL CÍRCULO DE VIENA Y LA RAZÓN INSTRUMENTAL

Desde Galileo hasta la ciencia moderna y el poderoso empuje de las ciencias en el siglo XIX, llevó a aplicaciones técnicas tan amplias, que empezó a hablarse de <<revolución industrial>>, la cual fueron confrontadas en la Viena finisecular. En esta época el positivismo hace irrupción, constituyendo un contorno, sino preciso en cuanto límites si categórico en cuanto a definición: la ciencia era ciencia exacta o no era ciencia.

Definiremos *grosso modo*, un contorno histórico-conceptual, de los elementos que confluyeron en la constitución del círculo de Viena, y la conexión que tiene éste con la razón instrumental. La expresión **Positivismo** va asociada a la obra de Augusto Comte, a quien se considera el fundador de la <<filosofía positiva>> aunque sus raíces se hunden en la Edad Media, sobre todo en el siglo XVI, localizándose el punto de arranque efectivo -según el mismo Comte- en la obra del inglés Francis Bacon, que a decir de Voltaire <<Es el padre de la filosofía experimental>> (1981, p. 57).

Kolakowski (1988) en el prólogo de su excelente obra *La filosofía positivista* nos dice:

<<El término <<positivismo>> posee una pluralidad de acepciones: además de una doctrina filosófica que no se reconoce ni como doctrina ni como filosofía, esta palabra designa también cierto punto de vista dentro de la teoría del derecho, cierta corriente históricamente conocida en literatura, así como una cierta posición en ciertas cuestiones teológicas>> (p. 11).

Podemos colegir, que el uso de tal palabra, con sus diferentes acepciones se adscribe a una <<...orientación intelectual común a los fenómenos en cuestión>> (*Ibid*).

El positivismo, postura que sí no resuelve *sensu stricto* los problemas relativos al modo de adquisición del saber sí, constituye un conjunto de reglas y criterios de juicios sobre el conocimiento humano. El denominador común del horizonte positivista se desliza

persiguiendo la tradición galileana de la ciencia. Pero el concepto de *positivismo* se ha vuelto escurridizo, porque se puede aplicar a una serie de autores, que van desde Hume hasta Popper y sus discípulos hoy día. Haciendo una esquematización de sus rasgos característicos, cuatro serían los aspectos que configuran el contenido de este vocablo acuñado por Comte:

El monismo metodológico. Los objetos abordados por la investigación científica pueden ser, y son de hecho, diversos, pero hay, como diría Comte, unidad de método y homogeneidad doctrinal. Es decir, sólo se puede entender de una única forma aquello que se considere como una auténtica explicación científica.

El modelo o canon de la C. Naturales exactas. Para Comte, Mill, la unidad de método, el llamado método positivo, tenía un cañon o ideal metodológico frente al que se confrontaban el grado de desarrollo y perfección de todas las demás ciencias. Este baremo constituía la ciencia físico-matemática. Por él vendría medida la cientificidad de las nascentes ciencias del hombre.

La explicación causal o Erklären como característica de la explicación científica. La ciencia trata de responder a la pregunta <<por qué>> ha sucedido un hecho, es decir, responde a la cuestión acerca de las causas o motivos fundamentales.

El interés dominador del conocimiento positivista. Desde P. Bacon <<scientia et potentia in idem coincidunt>>, A. Comte pondrá el énfasis en la predicción de los fenómenos. El control y dominio de la naturaleza constituye el objetivo del conocimiento positivo. (Mardones y Ursua, 1986, p.11)

Este positivismo científico va a pretender hacer ciencia social, histórica, económica..., siguiendo la tipificación ideal de la ciencia física-matemática, acentuando la relevancia de las leyes generales para la explicación científica y tratando de subsumir bajo el mismo y único método a todo saber con pretensiones científicas.

La Viena del 900, es una prefiguración de muchas paradójicas que, hoy en día, atenazan, el pensamiento contemporáneo. La cultura liberal, heredera de la cultura científico-racional de la ilustración, fue consolidándose, hasta constituirse en una confirmación con carácter único de la cultura austriaca, en el **Círculo de Viena**.

Una de las aventuras más apasionantes en el pensamiento contemporáneo tiene nombre propio: *positivismo lógico*. Sinónimo de esta expresión, son los nombres de <<empirismo consistente >>, <<empirismo científico>>, <<empirismo lógico>> y <<neo-positivismo>>. Bajo estas acepciones se pretende incluir una determinada corriente filosófica que comprende principalmente tres escuelas distintas, aunque ideológicamente vinculadas entre sí, las llamadas <<Círculo Viena>>, <<Grupo de Berlín>> y <<Grupo de Varsovia>>.

El más característico de dichas acepciones y a quien nos remitiremos casi exclusivamente es el Círculo de Viena, constituido en torno a Moritz Schlick, Kolakowski en su obra *La Filosofía Positivista* nos dice <<El centro más activo del positivismo lógico fue, de entrada, Viena, donde, desde el comienzo de los años 20's funcionaba un grupo de especialistas de las ciencias de la naturaleza y de matemáticos agrupados alrededor de la persona de Moritz Schlick...>> (Kolakowski, 1988, p. 214). El Círculo de Viena a través de su existencia, tuvo una relación polémica y fecunda con actores de diversas disciplinas: ciencia, filosofía, lingüística, psicología, sociología, etc., relación que se estableció con el ideario y el <<paradigma>> de ese grupo de pensadores.

En 1907, Otto Neurath economista y el matemático Hans Hahn además de Philipp Frank (físico) formaron un grupo informal, cuya temática se hacía extensiva a los aspectos de la filosofía de la ciencia; el objetivo común <<...estribaba esencialmente en ofrecer una versión de la ciencia que hiciera justicia a la lógica matemática y a la física teórica (tomando encuentra) la doctrina general de Mach de que la ciencia es fundamentalmente la descripción de la experiencia>> (Casañ, 1984, pp. 9-10).

1922 es el año en que se constituye formalmente el Círculo de Viena, año en que Schlick ocupará la cátedra de filosofía de las ciencias inductivas, creada *exprofeso* para Ernest Mach, quien la había ocupado hasta 1901. Pérez Gay (1996), describe ese ambiente exigente y polifacético:

<<El profesor Moritz Schlick, fundador y crítico del Círculo, había logrado reunir a un grupo de teóricos expertos en lógica, física y matemáticas que se daban en cita los jueves por la noche: Otto Neurath, Rudolf Carnap, Herbert Feigl, Friederich Waismann, Victor Kraft, Karl Popper; el psicoanalista Heinz Hartmann, el jurista Felix Kaufmann y los matemáticos Kurt Gödel y Karl Menger>> (p. 42).

Schlick y Waismann mantenían, también, una estrecha relación de trabajo con Ludwig Wittgenstein. <<Esta composición trajo consigo un nivel desacostumbradamente alto. La orientación matemática (...) fortaleció la tendencia hacia el rigor y la pureza lógica>> (V. Kraft, 1966, p. 12). Los teóricos del Círculo en una cuestión eran enfáticos: <<...la ciencia es, ante y sobre todo, ciencia exacta>> (Pérez Gay, 1996, p.42).

Decisiva fue la llegada a Viena por medio de Reichenbach, de Rudolf Carnap en 1925, con el fin de explicar durante un breve periodo de tiempo su <<Aufbau>> *Der Logische Aufbau der Welt*, y su posterior permanencia desde finales de 1926 hasta el verano de 1931. Seguiremos de cerca el desarrollo del "representante" más propio del empirismo lógico.

En 1926 este conglomerado de pensadores se dio a sí mismo el nombre de <<Sociedad de Ernest Mach>> que hacía evidente su conciencia de ser un grupo, un círculo que pretendía <<propagar y desarrollar el pensamiento científico>> y <<crear los instrumentos intelectuales del moderno empirismo>>.

La publicación de la revista *Erkenntnis* (1930) les permitió establecer una relación con grupos similares: el Círculo de Berlín (Hans Reichenbach) y la escuela de Upsala. También entraron en contacto con el Círculo de Varsovia (Tarsky), el grupo de Helsinski, así como con filósofos norteamericanos (Ernest Nagel, Charles Morris, Willard van Orman Quine) e ingleses (John Wisdom y Alfred J. Ayer).

Ya el manifiesto programático *Wissenschaftliche Weltanschauung. Der Wiener Kreis, 1929* (La concepción científica del mundo. El Círculo de Viena), mostraba claramente la ingente pretensión de este equipo de reflexión. Se trataba <<...de ofrecer a la humanidad una visión científica del mundo, con todo lo que esto implica en cuanto al conocimiento, el lenguaje, la "realidad", la historia, el hombre, la sociedad...>> (Porta, 1983, p. 11).

El objetivo compartido de los miembros del Círculo de Viena fue el de una <<ciencia unificada>> que condujera a una unidad de método. La unidad metodológica de la ciencia se ponía de manifiesta por dos aspectos fundamentales:

1. Las disciplinas científicas deben buscar unidad de método, en la formación de conceptos y en la comprobación de las teorías.
2. Las teorías científicas deben tener la misma estructura.

Observamos la expresión de una nueva concepción de la estructura epistemológica del conocimiento teórico, cuya estructura, se dirime en el análisis de los términos del lenguaje científico. Tales términos se conciben fundamentalmente en tres grupos:

1. Términos lógicos, de la matemática pura.
2. Términos observacionales.
3. Términos teóricos.

Esencial en la concepción neopositivista fue el binomio teórico-observacional. Los términos teóricos se caracterizan por referirse a entidades, propiedades y relaciones, que eran posible observar de manera relativamente simple y directa, bien porque podían ser percibidos directamente por los sentidos, bien porque estos contaban con la ayuda de

aparatos muy simples. Las palabras que denotaban propiedades, tales como <<azul>>, <<duro>>, <<frío>>, <<volumen>>, etc., y los que denotaban relaciones, como <<más caliente>>, <<a la izquierda de>>, <<más largo que>>, etc., eran términos observacionales. Los términos teóricos se referían a entidades que requerían de la intervención de instrumentos sofisticados para su observación: <<carga eléctrica>>, <<campo electromagnético>>, <<fusión de ondas>>, <<protón>>, <<temperatura>>, etc.,.

El binomio teórico-observacional elaborada por Carnap (1923), se erigió en la auténtica piedra angular de la filosofía científica del círculo. Dos fueron los motivos para tal circunstancia, uno, porque <<...en su especificación incorporaban necesariamente el tema analítico-sintético, con lo que se actualizaba la antigua distinción kantiana>> (Casañ, 1984, p. 16), el otro, porque <<... con su utilización se posibilitaba la no introducción de las entidades metafísicas en la ciencia y la filosofía, con lo que culminaba el viejo sueño empirista>> (*Ibid.*).

La filosofía del siglo XVIII engendró una orientación que llevaba los presupuestos *empiristas* hasta sus últimas consecuencias, el autor del empirismo, el inglés David Hume, <<...una de las mentes más agudas que hayan producido los Tiempos Modernos y, a la vez, el verdadero padre de la filosofía positivista...>> (*Ibid.*, p. 46). Para Hume, los contenidos cognoscitivos de la mente son las <<impresiones>>, es decir, los contenidos dados de inmediato por la experiencia, y las <<ideas>>, es decir, las percepciones más débiles, amnésicas o imaginativas.

Los filósofos franceses del siglo de las Luces, <<...reconocían la impotencia del conocimiento humano para aprehender la <<sustancias>> escondidas fuera de la experiencia inmediata>> (Kolakowski, 1988, p. 44). Con ello introducían de nuevo el mundo de las <<sustancias>>, pero únicamente con el fin de decretar que eran

innaccesibles al conocimiento. El culto de la ciencia engendro el culto de los <<hechos>>.

La tesis del positivismo lógico, en palabras de Carnap, es que <<...el análisis lógico ha revelado que las pretendidas proposiciones de la metafísica son en realidad pseudoproposiciones>> (1961, p. 9). Las investigaciones de la lógica aplicada o de la teoría del conocimiento, tuvo un propósito para los teóricos del círculo, era esclarecer por medio del análisis lógico el contenido cognoscitivo de las proposiciones científicas y, a través de ello, el significado de las palabras que aparecen en dichas proposiciones. Lo que conducía a un resultado positivo y a uno negativo. El resultado positivo, es elaborado, en el campo de la ciencia empírica; se esclarecen los conceptos particulares de distintas ramas de la ciencia, se explicitan tanto sus conexiones lógico-formales como las epistemológicas.

La tesis positivista es entorno a su rechazo total a la *metafísica*, para ellos las proposiciones de la metafísica son <<pseudoproposiciones>>, para tal circunstancia, se hace necesario un lenguaje específico que evite la irrupción de proposiciones gramaticalmente correctas pero, que sin embargo, son carentes de sentido, <<...su planteo es totalmente estéril>> (*Ibid.*, p. 8). <<No podemos, pues, responder a cuestiones de esta clase de ningún modo, sino solamente establecer su sin sentido>> (Wittgenstein, 1918, p. 71).

Las elaboraciones de los teóricos del Círculo de Viena, se encaminaban a desestimar aquellas proposiciones que no resistieran el criterio de *verificación*, para ello elaboran una <<sintaxis lógica>>. Con una sintaxis lógica se buscará una relación de correspondencia con la sintaxis gramatical, esta última tiene un carácter polisémico. Parten de dos preguntas esenciales <<¿En qué consiste entonces el significado de una palabra?, ¿Qué estipulaciones deben establecerse respecto a una palabra para que está tenga un significado?>> (Carnap, 1961, p. 9). El primer paso es fijar la sintaxis de la

palabra, es decir, la forma proposicional más simple, su *proposición elemental*. El segundo paso, con respecto a la proposición elemental P que contiene a la palabra:

- (1). ¿De qué proposiciones es derivable P y qué proposiciones pueden derivarse de P?
- (2). ¿Bajo qué condiciones debe ser P verdadera y bajo qué condiciones debe ser falsa?
- (3). ¿Cómo puede ser verificada P?
- (4). ¿Cuál es el sentido de P?

Dice Carnap que (1) es la formulación correcta; (2) es la formulación de acuerdo con la terminología de la teoría del conocimiento; (3) es la formulación de acuerdo a la ciencia; (4) es la formulación de acuerdo con la filosofía.

Por medio de esta serie de elementos, se estipulaba su derivabilidad, <<...sobre su criterio de verdad, el método de verificación, el sentido>> (*Ibid*, p. 10). El criterio derivabilidad, significaba que cada palabra de un lenguaje específico es retrotraible a otras palabras y finalmente a las palabras que aparecen en las llamadas "proposiciones de observación" ó "proposiciones protocolarias". A través de tal circunstancia de retroalimentación, adquiere su significado una palabra, <<... una palabra sólo tiene significado cuando las proposiciones en las que pueda aparecer son retrotraibles a proposiciones protocolarias>> (*Ibid*, p. 11). Es decir, el significado de una palabra se establece mediante un criterio de aplicación, en otras palabras es sus relación de derivación de una proposición elemental, mediante su condición de verdad, y mediante el método de su verificación.

Para Carnap, <<Si la sintaxis gramatical tuviera una exacta correspondencia con la sintaxis lógica no podría formarse pseudoproposiciones>> (*Ibid*, p. 11). Que son palabras que están desposeídas de significado. Lo que lleva a enunciar la tesis central de la <<sintaxis lógica>> y es, <<...las proposiciones de la metafísica son

pseudoproposiciones, en un lenguaje construido de un modo lógicamente correcto la metafísica no podría expresarse >> (*Ibid*, p. 18).

A partir de los años sesenta el modelo de la filosofía de la ciencia propugnada por el neopositivismo fue objeto de fuertes críticas, algunas de ellas de acertadas crítica, que promovió, alternativas a la concepción <<heredada>> de ciencia. Lo sustancial de la polémica surgió en torno a la distinción <<analítico-sintético>>. Suppe (1974), decía al respecto, que no se debe seguir manteniendo la racionalidad de la distinción teórico-observacional porque, no hay una superación entre lo analítico y lo sintético. La consideración neopositivista de que cualquier ciencia que se precie de serlo, debería ser susceptible de ser <<axiomatizada>>, mediante una lógica de primer orden con identidad, fue confrontado con el argumento, de que ello que impide reflejar el carácter dinámico de la ciencia (Kuhn y Feysrabend).

Por otra parte, el principio de <<verificabilidad>> de los enunciados científicos y, que <<...había sido adoptado como criterio de significación de los enunciados sintéticos>> (Casañ, 1984, p. 92). Fue sustituido por un criterio de <<confirmabilidad>>, que significaba, <<...la posibilidad de reducir los predicados descriptivos a predicados observacionales>> (*Ibid*, p. 93). Pero el ataque más directo fue contra la distinción entre los términos teóricos y términos observacionales. Los neopositivistas no lograban establecer la distinción teórico-observacional, ya que tal distinción es *insostenible*, porque <<...a lo sumo la única distinción que puede establecerse es entre términos observacionales y no observacionales>> (*Ibid*).

En respuesta a la concepción neopositivista dominante en las disciplinas del pensamiento contemporáneo, Apel (1985) propone pensar un concepto de <<ciencia>> más amplio que el de la <<logic of science>> -que opera siempre de acuerdo con el modelo de la ciencia natural y que elimina toda pregunta por las condiciones trascendentales del conocimiento a la manera de Kant. Las condiciones trascendentales (a

priori) del conocimiento científico se reducen a la posibilidad de intervenir en la naturaleza con determinados *instrumentos* de observación, medición y experimentación. Que según Apel, es lo que distingue a la moderna ciencia de la naturaleza de la "ciencia" clásica, tanto griega como renacentista, el uso sistemático de instrumentos técnicos que vienen a funcionar como condiciones a priori del conocimiento científico.

En el discurso de la modernidad subyace una cuestión de suma importancia, y es, <<cómo es posible un conocimiento fiable>>. A través de la problemática lógico-transcendental kantiana, la teoría del conocimiento se hace cuestión de sí misma. Después de Kant la ciencia sólo puede ser comprendida epistemológicamente, es decir, como una de las categorías del conocimiento posible y es, sólo así, que se convierte en comprensible y legítima desde ese horizonte del conocimiento posible. Con el positivismo, la teoría del conocimiento es sustituida por una metodología ejercitada desde la autocomprensión *cientifista* de las ciencias. Para Habermas el <<cientifismo>>, es y <<...significa la fe de la ciencia en sí misma, o dicho de otra manera, el convencimiento de que ya no se puede entender la ciencia como *una* forma del conocimiento posible, sino que debemos identificar el conocimiento con la ciencia>> (Habermas, 1982, p. 13).

Habermas (1982) nos lleva a la reflexión del proceso de disolución de la teoría del conocimiento y su sustitución por una teoría de la ciencia. La problemática kantiana acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento aspiraban también <<...a la explicación del sentido del conocimiento en general>> (*Ibid*, p. 75). El positivismo, en cambio, elimina esta cuestión, por carecer de sentido, <<...gracias a la existencia de las ciencias modernas>> (*Ibid*). Ante tal circunstancia el conocimiento es supeditado por la realidad de la ciencia, y la problemática lógico-transcendental acerca de las condiciones del conocimiento posible, se entenderán desde la óptica de <<...una investigación metodológica sobre las reglas de constitución y de comprobación de las teorías científicas>> (*Ibid*). Es decir, el neopositivismo se fundamenta en el principio

cientificista de que <<...el sentido del conocimiento es definido por lo que las ciencias efectúan y puede ser explicitado de manera suficiente mediante el análisis metodológico>> (*Ibid.*, p. 76). Lo que trae por consecuencia que el sujeto cognoscente deje de funcionar como sistema referencial.

El <<cientificismo>>, según Apel, es una postura que consiste en reducir el sujeto humano de la ciencia a un objeto de la ciencia. Y el positivismo, aspira a disgregar el sujeto de la ciencia al convertirlo en objeto y por ende a la disolución de la dimensión pragmática en favor de un sistema semántico. De esta manera el sujeto es abstraído de su dimensión pragmática y se le inserta en un sistema semántico en tanto objeto de estudio, en tanto sujeto de conocimiento. Subyace la sustitución de la pregunta kantiana, sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento, por el cuestionamiento del análisis del significado de los enunciados sobre el conocimiento científico. El yo kantiano sustituido por el lenguaje.

CAPITULO II

CRÍTICA A LA MODERNIDAD: LA BÚSQUEDA DEL SENTIDO

2.1. MODERNIDAD V.S. POSMODERNIDAD

El pensamiento contemporáneo, ha llevado a cabo una profunda crítica de los supuestos en que se fundamenta el proyecto de la modernidad. Signado por el desencanto, escépticos frente a los logros de la ciencia y la técnica, la condición actual de tales elementos nos conduce a una obligada vuelta de tuerca.

El espíritu de la época, es el presentimiento diversamente manifiesto de crisis de la razón, aparejado con un escepticismo ontológico y epistemológico, elementos que se subsumen en una crítica de la modernidad. Donde, se toma conciencia desesperanzada de la realidad presente, en la que subyace un abandono de la concepción de una progresiva liberación del hombre y de conceptos esenciales tales como <<emancipación>>, <<progreso>>, <<razón>>, <<utopía>>, etc.

La <<posmodernidad>>, término de batalla que se ha generalizado, a raíz de una publicación del filósofo francés Jean-Francois Lyotard (1984). En *La condición posmoderna*, Lyotard define, de entrada, el término <<posmoderno>> y es, <<...una actitud escéptica e incrédula de todas las metanarrativas>> (1984, p. 7). Para Vattimo (1990), el término posmoderno, tiene una relación intrínseca con una sociedad de <<mass media>> y, se habla de posmoderno porque, <<...en algún aspecto suyo esencial, la modernidad ha concluido>> (Vattimo, 1990, p. 9).

Vivimos en una época de sospecha de la razón, que se hace evidente en un afán contra el humanismo y el legado de la ilustración, el prefijo <<pos>>, se ha vuelto inherente en las discusiones en el ámbito de pensamiento, en torno a la modernidad. A partir de un planteamiento de W. Benjamin, su escrito del año de 1938, <<Tesis sobre la filosofía de la historia>>, donde refuta la idea de la historia, concebida como un decurso unitario, Vattimo elabora la hipótesis, de que la modernidad deja de existir, cuando <<...desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria>> (*Ibid.*, p. 10).

2.2. CRÍTICA A LA RAZÓN INSTRUMENTAL

Considerar la crisis de la razón en su efecto político impone el de una crítica de la razón histórica y asumir el poshegelianismo en el destino histórico de la modernidad. Lo cual conduce a confutar el horizonte de la Ilustración a partir de lo que le es inherente: *la crítica*; nota fundamental que ha legado la Ilustración a la reflexión contemporánea, porque lo más opuesto a la libertad es la *no crítica*.

A partir de un examen del destino de la Aufklärung, es decir, <<... en el sentido mas amplio del progreso>>, regulador ideal de la modernidad occidental, Horkheimer y Adorno, dan forma al proyecto de una hipótesis política: reconsiderar la historia misma a la luz de la <<dominación>>, <<...entender por qué la humanidad... zozobraba en una nueva forma de barbarie>>, teorizando una "dificultad" mayor: *la autodestrucción de la Razón*.

La *Dialéctica del Aufklärung* (1946), publicado simbólicamente con la liberación de los territorios ocupados por el régimen nazi, es el primer resultado de una investigación, tan fragmentada como sea, donde los representantes más conspicuos de la Escuela de Frankfurt, Horkheimer y Adorno, intentan mostrar la implicación paradójica de la razón

occidental: <<...el mito mismo es ya Razón y la Razón se vuelve mitología>> (p.11). Para tal propósito, hacen un desmontaje de la *mitología* de la modernidad burguesa, bajo la siguiente premisa en donde la filosofía de la historia radicaliza la crítica: <<La Razón no sólo es la referencia del análisis, sino su objeto, como Razón penetrando en conflicto con ella misma en el corazón de la historia >> (*Ibid.*, p. 88).

La figura que destaca, sin duda, es la de *razón instrumental*, cuyo rastro se encuentra en la astucia de Ulises, el Génesis mismo, y después en su florecimiento en el ideal de las Luces en sentido estricto. Ese ideal se sustenta en la concepción del hombre como amo de la naturaleza. De alguna manera, es este ideal racional de la dominación, lo que sella la suerte de la razón y la dominación, además de lo que Horkheimer denomina <<razón subjetiva>>, porque sustrae <<...la trama social global de intereses en la que se eligen estrategias, se utilizan tecnologías y se instauran sistemas a una reflexión y reconstrucción racionales>> (Habermas, 1989, p. 54). A través de una <<Crítica de la Razón Instrumental>>, Horkheimer y Adorno se dedican a señalar el origen de ese descubrimiento de la razón, el que implique un tipo de acción de dominio, aparte del contraste más trágico entre la vocación emancipadora aparente del *Aufklärung* y la barbarie que, *de facto*, brota según los teóricos de la Teoría Crítica. La crisis de lo político se reubica pues, en una crisis histórica del *logos* mismo.

La contradicción central es la de una razón instrumentándose al transformar la Naturaleza en instrumento, mientras que la Naturaleza busca vengarse periódicamente contra ese sometimiento. En el dominio de la Naturaleza subyace la *artificialidad* y la sustitución de la Naturaleza y a su vez el dominio de la humanidad sobre la humanidad. La lógica <<oculta>> de esta forma de racionalización es una lógica de dominio y represión que va en aumento. El análisis de la *razón instrumental*, nos lleva a elaborar la siguiente hipótesis: la razón instrumental se erige testamentaria de un progreso desvirtuado, en la que subyacen formas ocultas de dominio y represión, con pretensiones imposibles.

Al desvanecerse la razón sustancial que daba sentido cohesionador a los seres humanos, al diluirse las formas de la razón objetiva en el sentido de Horkheimer, Weber ve cómo desaparece la fuerza unificadora no coercitiva que las convicciones colectivamente compartidas poseen. En su lugar se erige una *razón subjetiva*, que deriva de procesos de racionalización, con una tendencia a la burocratización, que caracteriza a las sociedades modernas, se impone de tal suerte <<...tanto una forma suprema de racionalización social como la subsunción más completa y eficaz de los sujetos agentes bajo el poder objetivo de un aparato autonomizado por encima de sus cabezas>> (Habermas, 1987, T II, p.435). Que elabora la tesis de pérdida de la libertad.

La *racionalización* de la vida, que se finque según criterios de tal racionalidad significa, nada menos que, <<...la institucionalización de un dominio que se hace irreconocible como dominio político>> (Habermas, 1989, p. 55). Lo que provoca, un declive de las estructuras simbólicas del mundo de la vida. En la acción racional con respecto a fines, es elemento consustancial, la *razón técnica*, razón que no se desprende de su contenido político ni de su afán de dominio.

Herbert Marcuse (1965), a partir de su crítica a Weber, reconoce que éste concepto *razón técnica*, se asocia con criterios de la acción racional con respecto a fines, y es <<...quizá él mismo ideología. No sólo su aplicación sino que la técnica misma es dominio sobre la naturaleza y sobre los hombres: un dominio metódico, científico, calculado y calculante>> (Habermas, 1989, p. 55). Cabe notar que los intereses de dominio no se advienen a la técnica *a posteriori* y desde fuera, pues ya están implicadas en la construcción misma del aparato técnico.

Para Marcuse la técnica es también, en cada caso, un proyecto histórico-social. Es decir, que en dicho proyecto se inscriben, además de intereses que dominan, el propósito que tiene una sociedad de hacer con los individuos y las cosas <<Un tal propósito de

dominio es material, y en este sentido pertenece a la forma misma de la razón técnica >> (*Ibid.*).

El marco institucional de la racionalidad de dominio se instaura en el aumento de las fuerzas productivas y se legitima por el progreso científico y técnico, mientras tanto tiende a perder su carácter explotador y opresor para tornarse *racional*. Al mismo tiempo las relaciones de producción instaladas en las coordenadas precedentes, representan una imposición de cargas innecesarias e irracionales. Al respecto, Marcuse ilustra la condición superflua de tales circunstancias, en la <<...intensificación del sometimiento de los individuos al inmenso aparato de producción y distribución, en la desprivatización del tiempo libre, en la casi irresoluble fusión de trabajo social productivo y destructivo>> (*Ibid.*).

Por otra parte, la conciencia en la población, de la represión, está oculta en una fisura ideológica, es la <<...creciente productividad y creciente dominación de la naturaleza, que también proporciona a los individuos una vida más confortable>> (*Ibid.*). Sucede lo que lo que R. D. Laing (1979), al emplear el esquema teórico de Marx y, aplicándolo a las relaciones interpersonales, su concepto de <<mistificación>>, y que en una acepción activa ha denominado como un acto de <<...confundir, ofuscar, ocultar, enmascarar lo que está ocurriendo, ya se trate de una experiencia, de una acción, de un proceso, o de cualquier cosa que constituya "el asunto en cuestión">> (Laing, 1979, p. 398). Se representan las formas de explotación como si fueran de benevolencia y, se legitiman las relaciones de producción existentes, que se <<...presentan como la forma de organización *técnicamente necesaria* de una sociedad racionalizada>> (*Ibid.*, p. 57).

Marcuse (1964) dirá al respecto, que subyace una <<...forma de pensamiento y conducta que es inmune a cualquier orden que no sea la racionalidad establecida>> (p.172). Pensamiento y conducta expresarán, una falsa conciencia, que se traducirá en la preservación de un falso orden de hechos. Lo que significa que, ésta falsa

conciencia, <<...ha llegado a estar incorporada en el aparato técnico dominante que a su vez la reproduce>> (Ibid.). En la medida que se constituye la legitimación de la racionalidad en el sentido de Weber, aumenta su criterio apologético y disminuye su fecundidad crítica, <<...la racionalidad queda neutralizada como instrumento de la crítica y rebajada a mero corrector *dentro* del sistema>> (Ibid.).

Habermas (1989) aborda la cuestión anterior como una racionalidad específicamente restringida, tal es la racionalidad de la ciencia y la técnica. Esta etapa de desarrollo científico-técnico constelada con las fuerzas de producción <<...ya no operan en favor de la Ilustración como fundamento de la crítica de las legitimaciones vigentes, sino que se convierten las mismas en base de la legitimación>> (Ibid.), esto es históricamente nuevo. Una racionalidad restringida, es además, la racionalidad que está al interior de la ciencia y la técnica. Y que contiene en su seno un *a priori* material, que surge históricamente, para Habermas (1989) por tanto, superable.

Marcuse (1964) al respecto afirma:

<<Los principios de la ciencia moderna estaban estructurados a priori de forma, que podían servir como instrumentos conceptuales para un universo de controles productivos que se ejercen automáticamente. El operacionismo teórico vino al cabo a corresponderse con el práctico. El método científico, conducía a una dominación cada vez más eficiente de la naturaleza, proporcionó después también tanto los conceptos puros como los instrumentos para una dominación cada vez más efectiva del hombre sobre el hombre a través de la dominación de la naturaleza. Hoy la dominación se perpetúa y atajilla no sólo por medio de la tecnología, sino como tecnología; y ésta proporciona la gran legitimación a un poder político expansivo que engulle todos los ámbitos de la cultura. En este universo la tecnología proporciona también la gran racionalización de la falta de libertad del hombre y demuestra la imposibilidad técnica de la realización de la autonomía, de la capacidad de decisión sobre la propia vida. Pues esta ausencia de libertad no aparece ni como irracional ni como política, sino más bien, como sometimiento a un aparato técnico que hace más cómoda la vida y eleva la productividad del trabajo. La racionalidad tecnológica, en lugar de eliminarlo; respalda de ese modo la legalidad del dominio; y el horizonte instrumentalista de la razón se abre a una sociedad totalitaria de base racional>> (pp. 177 y ss.).

Para Habermas la <<racionalización>> de Weber es, aparte de un proceso de mutación de las estructuras sociales a largo plazo, <<racionalización>> en sentido de

Freud, lo que significa, un dominio <<oculto>>, bajo la invocación de imperativos técnicos.

El <<desencantamiento del mundo>> llevó a cabo la destrucción de los sistemas de significado <<objetivo>>, el mundo queda desprovisto de significados y valores, la razón subjetiva=instrumental, hace que <<...la vida humana se mecanice careciendo de libertad y significado>> (Wellmer, 1993, p. 77). Los pensadores de la Ilustración, <<...mantenían una conexión necesaria y fuerte entre el crecimiento de la ciencia, la racionalidad, y la libertad humana universal>> (Bernstein, 1988, p. 20). el legado de la Ilustración fue el triunfo de la *Zweckrationalität* -de la racionalidad instrumental deliberada. Cuya lógica <<oculta>>, es una lógica de dominio y represión.

2.3. LA CONSTRUCCIÓN DEL SIGNIFICADO

El sueño de los modernos era que, a través de la razón, de su uso liberador, posibilitara al hombre, liberarse de <<...sus pasiones, su inconsciente, su historia y tradiciones...>> (Rabinow y Sullivan, 1979, p. 1); tema recurrente en las denominadas ciencias sociales. Y el tema más profundo del siglo XX, quizá sea <<...el rompimiento de la visión triunfante de la historia que heredamos del siglo XIX>> (*Ibid*). La razón positiva que para Comte era la realización del hombre, Weber lo vió como una <<jaula de hierro>>.

En las ciencias sociales, la expectativa de una ciencia finalmente establecida, se ha diluido, en interminables discusiones metodológicas. En cambio, el poder de la ciencia natural se ha consolidado. Dicho poder, estriba en el hecho de ir más allá de tales discusiones, al <<...desarrollar paradigmas generales compartidos, los cuales definen los problemas y procedimientos>> (*Ibid*). La falta de consenso, en las disciplinas

sociales, se explica, en que no han podido alcanzar <<...el nivel extraordinario de acuerdo básico que caracteriza a la ciencia natural moderna>> (*Ibid*). Para Kuhn (1970), tales acuerdos son constitutivos de lo que él ha denominado, la etapa <<paradigmática>> de la ciencia, que es un momento de expansión y desarrollo de la <<...capacidad explicativa de un paradigma en común>> (*Ibid*), resultado de una etapa caótica que Kuhn denomina <<pre-paradigmática>>. El argumento de Kuhn emerge como una posible explicación, del surgimiento de disciplinas con pretensiones de paradigmas, esperando que algunos de ellos, en las ciencias sociales, emerge como paradigma con <<autoridad newtoniana>>.

Actualmente, en la psicología, se evidencia una fragmentación, en la que <<...ha perdido su centro y corre el riesgo de perder la cohesión necesaria para asegurar que se produzca ese intercambio interno que podría justificar la división del trabajo entre sus partes>> (Bruner, 1991, p. 11). Cada parte se asume como identidad, más que autónoma, hermética, donde se encierran en su propia retórica y se <<...aislan en su propia parroquia de autoridades>> (*Ibid*). Porque para ser sinceros las normas que regulan a dichos grupos se asemejan en mucho a la estructura jerárquica de la Iglesia. Con ello se corre el riesgo de que éste "autoencierro", delimite la posibilidad de establecer vías de intercambio y discusión con otras investigaciones dedicadas a la comprensión de la mente y la condición humana.

El propio Wundt nos exhortó a abrazar un enfoque más histórico e interpretativo para entender los productos culturales del hombre. En la actitud mencionada subyace una reacción contra el estrechamiento de la psicología.

El <<desencantamiento del mundo>>, por otra parte, significó, la destrucción de los sistemas de significado <<objetivo>>, es decir, el mundo quedó desprovisto de significados y valores, lo que hace que <<...la vida humana se mecanice careciendo de libertad y significado>> (Wellmer, 1993, p. 77). Y la necesidad íntima por parte del

espíritu humano de una cohesión del Todo que explicase a la vez el sentido de la propia vida y las propias aspiraciones en armonía con la <<naturaleza>>, no pudieran satisfacerse a través de la ciencia y de su justificación teórica.

A tal circunstancia, que Habermas (1982) denomina <<cientifismo>>, es expresión de una actitud que ha enfatizado la unidad metodológica de las ciencias naturales y de las ciencias sociales. Sostiene, que las ciencias sociales, se deben adscribir a los métodos y cánones de las ciencias de la naturaleza. Esto es, que se deben construir explicaciones causales del comportamiento humano, explicaciones basadas en teorías y leyes generales que sean verificables por la observación empírica e independientes de los valores personales del investigador. En la psicología, debido a su naturaleza de su objeto de estudio, no se pueden adecuar a la lógica de las ciencias empírico-analíticas, tal que, las <<...las creencias y las prácticas, las normas y los valores, los roles y las instituciones son inherentemente significativas>>. (Pérez Cota, 1993, p.1). Es decir, se deben a una racionalidad que abarca de aspectos culturales e intenciones subjetivas. Por tanto, es pertinente dar por sentado, en el marco de las disciplinas sociales, la psicología, debe <<...explorar el complejo de 'significados' que forman el contexto de las acciones, prácticas y representaciones del ser humano>> (*Ibid*).

Ahora se han planteado de nuevo la cuestión sobre los grandes temas e interrogantes que habían preocupado a la psicología, <<...cuestiones que atañen a la naturaleza de la mente y sus procesos, cuestiones sobre cómo construimos nuestros significados y nuestras realidades, cuestiones sobre la formación de la mente por la historia y la cultura>> (*Ibid*, p. 13). Y la respuesta la encontramos, en los *actos del significado*, en los aspectos del *sentido*, en las posibilidades de la hermenéutica. Es decir, a la gama de posibilidades de sentido (en cuanto significado). En tanto, que <<...el acontecer de sentido... ..acaee en la apertura lingüística del mundo...>> (ApeI, 1985, p. 7).

2.4. ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LA HERMENÉUTICA

En el siglo XIX sucede un despertar análogo al conocido por las ciencias naturales en la centuria de la ciencia moderna. El estudio sistemático del hombre, de su historia, lengua, usos e instituciones sociales, adquiere en este tiempo una altura comparable a la alcanzada por la ciencia galilaico-newtoniana. El auge, de los estudios culturales, sociales y humanos, sucede en el momento en que la sociedad europea hace crisis, como lo demuestra el abigarrado fresco de *Viena-fin-de-Siècle*, se convirtió en un problema para sí misma a nivel de la práctica (modo de organización) y se hizo evidente la ignorancia teórica (modo de comprensión). De esta manera quedaba libre el camino para surgimiento de las ciencias del hombre en las sociedades occidentales y, en particular, de las que conciernen a la sociedad, que se enfrenta, con la necesidad de una nueva reordenación.

Nos encontramos, por tanto, a mediados del siglo XIX con una ciencia natural asentada, cada vez más fuerte sobre los pilares de la tradición galilcana y unas ciencias humanas con grandes logros y con pretensiones científicas. En tales circunstancias, Von Wright, dirá <<...resultó natural que una de las principales cuestiones de la metodología y filosofía de la ciencia del siglo XIX fuera la concerniente a la relación entre estas dos importantes ramas de la investigación empírica>> (von Wright, 1980, p. 20).

Como problemática de la interpretación y la comprensión, la hermenéutica es una cuestión a la vez muy antigua y muy nueva. Problemática que ha sufrido una serie de transformaciones a lo largo de su evolución.

La palabra hermenéutica proviene del griego ἑρμηνεύω, a cual a su vez remite al sustantivo ἑρμηνεύς que a su vez remite al dios Ἑρμῆς quien es el mensajero de los dioses. El mensajero no se limita a repetir un mensaje, sino también a recitarlo y

posteriormente a interpretarlo. Será este el caso, primero del poeta y después del filósofo, quien interprete a los intérpretes en Grecia.

Los orígenes de la actividad hermenéutica, se sitúan en el momento en que se afirmaba la existencia de una palabra o logos privilegiado y en la que subyacía una verdad oculta o que era digna de ocultación por su misma magnificencia. Era necesario por tanto proteger como administrar su develamiento, ya que, necesitaba del filtro de la explicación o interpretación de los depositarios de su administración social. Tales depositarios de las reglas y normas para su traducción y transmisión al conjunto de las personas.

La hermenéutica por tanto nace de la necesidad de administrar lo esotérico y lo exotérico, de administrar una verdad no inmediata o que necesitaba de mediaciones y filtros, de dotar de *significado* al enigma que adquiría a través de tal circunstancia de mediación, su sentido.

La problemática hermenéutica se hace presente a través de su capacidad de develamiento y significación en mitos órficos, oráculos, profecías, los libros sagrados o herméticos, la astrología, la *kabbalah* judaica, etc. La interpretación como tal, cobrará cuerpo y desarrollo con los teólogos judíos, islámicos y cristianos, quienes serán los primeros en desarrollar el arte de la interpretación de las sagradas escrituras.

En la tradición cristiana, a través de la búsqueda de elementos (una preceptiva) para la exégesis bíblica y teológica (que se convirtieron en el principal incentivo) se profundiza en la cuestión de la interpretación. <<El análisis y explicación de las alegorías, metáforas, analogías y símbolos (y de los discursos alegóricos o analógicos, de las parábolas y los simbolismos) era la tarea encomendada>> (Trullo-Herrera, 1991, p. 14).

El objetivo de su reflexión era develar, comprender y explicar, la *significación* profunda que se supone subyacía detrás de las palabras, los textos, los logos. El presupuesto era, en términos psicoanalíticos, el de la existencia de una *significación* que subyacía latente, debajo de la manifiesta o más evidente, de una "verdad oculta" bajo una apariencia de logos. Luego entonces la hermenéutica será definida como La disciplina (arte) que buscaba descubrir las reglas de la *interpretación correcta*. Será luego entonces una <<preceptiva>>.

Los *humanistas* del Renacimiento a su vez se adherían a la misma intención teosófica, pero ahora la interpretación giraba en torno a la búsqueda de una interpretación veraz de textos láicos greco-latinos y asimismo de la fragmentación de la razón sustancial en esferas de valor, que comporto su lógica interna para cada momento en que se escindía, se abrió la posibilidad de <<...procesos de aprendizaje de acuerdo en cada caso con la diferente legalidad interna de los problemas teóricos, estéticos y práctico-morales>> (Habermas, 1989, p. 11). En estas circunstancias, con las teorías del derecho fundadas en principios, los juristas harán uso de la hermenéutica como técnica de la interpretación de las leyes escritas.

La intención de la hermenéutica jurídica será la de eliminar la ambigüedad que subyacía en los textos del derecho sustantivo y ofrecer, tácitamente, el <<espíritu de la letra>>. La hermenéutica en ésta circunstancia será definida <<...una disciplina concreta (regional) que intentará solucionar básicamente problemas prácticos y específicos dentro de determinadas disciplinas: cómo interpretar bien o correctamente el texto o discurso X>> (Trullo-Herrera, 1991, p. 14). Se trata, pues, de una acepción positiva cuyo horizonte se proyecta a la búsqueda de un saber riguroso.

Actualmente la acepción hermenéutica circunscribe cierta exigencia semántica, a saber, <<conjunto de reglas que guían la interpretación>> lo que dirime al objeto de estudio que solicita la hermenéutica que es el lenguaje textual.

G. Vattimo señala la relevancia de la hermenéutica, en el pensamiento filosófico actualmente y, que significa <<...el horizonte común del pensamiento filosófico...>>. (Trullo-Herrera, J. 1991. p. 7). Es la *nuova koiné*, a partir, de que ha devuelto <<...la responsabilidad del pensamiento al intérprete -finito y condicionado-, que efectúa de vez, eventualmente, el acto mismo de pensar>> (*Ibid*, p. 10).

2.5. SCHLEIERMACHER: PROYECTO DE UNA HERMENÉUTICA UNIVERSAL

Según Gadamer el estudio de la teoría de la experiencia hermenéutica, arranca de los planteamientos vigentes en las postrimerías del siglo XVIII. Fue Fr. D. E. Schleiermacher, <<...quién operó un giro copernicano en la historia de la hermenéutica>> (Gadamer, 1976, p. 12), abriendo nuevas perspectivas de la experiencia hermenéutica. Antes de esto la hermenéutica se circunscribía a ser una preceptiva de disciplinas dedicadas a la interpretación de textos legales, literarios o religiosos.

Schleiermacher da un nuevo giro a la tarea que hasta entonces eran del dominio de hermenéuticas particulares. Su aportación, es el de una hermenéutica de carácter universal, es decir, subroga de una sistematización en la hermenéutica de pretensiones universales, como arte del comprender mismo. Ricoeur dice de Schleiermacher, que antes de él, <<...había, por un lado, una filología de los textos clásicos, principalmente aquellos de la antigüedad grecolatina, y por el otro, una exégesis de los textos sagrados, el Viejo y el Nuevo testamento. En cada uno de estos dominios el trabajo de la interpretación variaba con cada uno de los textos. Por tanto, una hermenéutica general requiere que el intérprete vaya más allá de las aplicaciones particulares y discerna las operaciones que son comunes...>> (Citado en, Pérez Cota, 1993, p. 45).

Schleiermacher, (al igual que Gadamer, como veremos más tarde) se propone elaborar una teoría universal del comprender y de los modos de toda comprensión. Una teoría general de la hermenéutica no deja de tener repercusiones en las hermenéuticas de las ciencias particulares.

La discusión en torno al problema hermenéutico alcanza una extensión considerable y no se circunscribe únicamente a las ciencias humanísticas tradicionales, que desarrollaron una hermenéutica y una metodología propia. Los planteamientos de la hermenéutica que nos interesan se inscriben en la fundamentación y la discusión sobre el estatuto de una ciencia social crítica (Habermas y Apel).

En siglo XIX se suscita la polémica entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Dilthey alumno de Ranke, quiere fundamentar la historia y demás ciencias que se relacionan con el hombre en cuanto ser histórico y social. Descubre que la teoría del conocimiento de las ciencias naturales no hacía justicia a su peculiaridad. Por esta razón tratará de fundamentar lo que denomina << ciencias del espíritu >>. El objeto de estas ciencias no es lo externo o ajeno al hombre, sino el medio en el que el hombre está inserto. Este hecho hace que el hombre pueda captar su mundo histórico-social como desde dentro. De esa singularidad de relaciones entre el sujeto y el objeto de las ciencias del espíritu frente a las ciencias naturales, deducirá Dilthey su diferente metodología.

Pero la propuesta diltheyana se ha convertido en una vieja disputa. Frente a ella, Popper propone con claridad las razones que avalan la unidad de método. Nos hallamos en la postura antitética.

2.6. GADAMER: SUPERACIÓN DEL HISTORICISMO HERMENÉUTICO

La pretensión de Gadamer -discípulo de Heidegger- será elaborar una teoría universal del comprender y de los modos de toda comprensión. Además, pretende una pregunta universal que afecta a las ciencias humanas, a la ciencia como tal, y su modo de experiencia, que se inscriben en la totalidad de la experiencia humana y de la praxis vital.

Gadamer radicaliza la escisión decimonónica entre las ciencias del hombre y las ciencias del espíritu; pero en tal pretensión, subyace una superación de la línea hermenéutica diltheyana, a saber, como metodología general de las ciencias del espíritu, por una preocupación que para expresarlo kantianamente, buscará la línea crítica epistemológico-ontológica de toda *interpretación* y sus condiciones de posibilidad. Al respecto, nos dice que <<...lo que tenemos ante nosotros no es una diferencia de métodos sino una diferencia de objetivos de conocimiento>> (Gadamer, 1976, p. 11).

El énfasis transita de la interpretación correcta hacia qué significa interpretar. Es decir, cuales son sus límites y sus posibilidades. A través de Heidegger, para Gadamer, la concepción hermenéutica del mundo, no admite <<...la constitución de certeza alguna al margen de la interpretación, que hace posible nuestro acceso a las cosas en un campo ya dado previamente por la estructura original de la comprensión>> (*Ibid*).

Gadamer (1976) elabora el concepto de <<hermenéutica>>, a partir, de la analítica temporal del *estar ahí* humano en Heidegger, en la que <<...la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí>> (p. 12). A través de una indagación exhaustiva en su obra *Verdad y Método*, Gadamer constituye una definición categórico-conceptual de la <<hermenéutica>> y que, designa <<...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>> (*Ibid*). En la *comprensión* sucede un movimiento abarcante y universal, que está en la naturaleza misma de la cosa.

El sentido de la investigación gadameriana se adscribe a lo que es común a toda comprensión pasando a mostrar que <<...la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo respecto a un <<objeto>> dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es, al ser de lo que se comprende>> (*Ibid*, p. 14). Ante la pregunta, de cómo es posible la comprensión, Gadamer apunta, la pregunta <<...precede a todo comportamiento comprensivo de la subjetividad, incluso al metodológico de las ciencias comprensivas, a sus normas y a sus reglas>> (*Ibid*)

Para Gadamer la experiencia de la comprensión supera cualquier historicismo, la pretensión de universalidad hermenéutica no tolera restricciones, aun tratándose de múltiples intereses históricos, ya que está, detrás, en cada caso de la <<pregunta histórica>>, premisa en la que destacamos su sentido de *aplicación*, en cuanto que <<...la aplicación es un momento de la comprensión misma>> (*Ibid*, p. 15). El sentido de *aplicación* aparece, según Gadamer, en toda forma de comprensión. La aplicación será entonces <<...más bien la primera verdadera comprensión de la generalidad que cada texto dado viene a ser para nosotros>> (*Ibid*, p. 414).

Procediendo de una manera analógica Gadamer subraya, desde la experiencia histórica, que el modo en que se comprende está mediado por la tradición, los prejuicios y los intereses que constituyen la historia efectual. A la historia la experimentamos desde el estar ahí, es decir, hallándonos inmersos en la experiencia histórica, que implica la experiencia de ser y estar; sin poder separarnos de la historia porque es la nuestra propia.

A Gadamer lo anterior lo lleva a elaborar y concebir la *interpretación*, la *comprensión* y la *aplicación* como parte de un mismo proceso unitario, en el cual, el pasado ejerce su

influencia sobre un presente en el que estamos inmersos. Pues la <<...comprensión es una forma de efecto y se sabe a sí misma como efectual>> (*Ibíd.*, p. 414).

En la comprensión formamos parte de la historia, que nos sujetamos a su continuidad, y se revela más clara a nuestros ojos a través de la actividad hermenéutica. La historia efectual constituye, la anticipación de *sentido* o de pre-comprensión en la que el interprete está inmerso y que le sirve de guía en la clarificación de su situación hermenéutica. Al concepto de *situación hermenéutica*, en consecuencia, le pertenece esencialmente el concepto de *horizonte*. Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un punto determinado. Pero el horizonte del intérprete puede ensarcharse, ampliarse hasta su fusión con el horizonte del objeto que se desea comprender. Tal fenómeno es posible, en definitiva, porque toda palabra o texto pronunciado en el pasado lo ha sido en un contexto de algún modo común al presente que es la historia, la historia común de la humanidad o, mejor, el mundo histórico.

En la <<fusión de horizontes>>, el horizonte del presente nunca está cerrado, sino que se encuentra en proceso constante de formación. Se desplaza con nosotros y comprender será siempre el proceso de fusión de horizontes, el nuestro con el pasado. Esta es la razón en virtud de la cual mediante los mundos históricos (el pasado y el presente) aquello que se representa es siempre una comunidad de vida. La unión de estos mundos se realiza merced a la tradición.

En Gadamer, la comprensión es histórica en cuanto abrevia en la tradición. La comprensión se opone a la tradición para apropiársela y concebir así la conciencia de la historia efectual: <<...por una parte lo producido por el curso de la historia y a la conciencia determinada por ella, y por la otra a la conciencia de este mismo haberse producido y estar determinado>> (Gadamer, 1976, p. 281). En tal circunstancia, la tradición se constituye como elemento fundamental de la comprensión humana. <<El

comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición en el que el pasado y el presente se hallan en continua medición>> (*Ibid.*, p. 360)

La tradición aparece, también, como un acontecimiento moral con carácter de persona que habla por sí misma, igual que lo pudiera hacer un "tú". <<...la tradición no es simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es lenguaje, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú. El tú no es objeto sino que se comporta respecto a objetos>> (*Ibid.*, p. 434)

La tradición se presenta caracterizada por la lingüisticidad y adquiere pleno significado ahí donde se hace escrita, ya que la tradición escrita, desde el momento en que se lea y se describa, se actualiza cancelando el espacio y el tiempo. Desde esta perspectiva, Gadamer concibe al lenguaje como un centro en el que se representan y reúnen el yo y el mundo, manifestándose ambos en su ser original (*Ibid.*, p. 567). Al respecto dice, <<...esta fusión de horizontes que tiene lugar en la comprensión es el rendimiento genuino del lenguaje>> (*Ibid.*, p. 466). Así, el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. Es por esto que <<...la lingüisticidad de la comprensión es la concreción de la conciencia de la historia efectual>> (*Ibid.*, p.p. 457-458)

Llegamos así, a la cuestión fundamental de la hermenéutica gadameriana. Esta hermenéutica aparece como una teoría filosófica de la comprensión, la cual nos abre los ojos a <<...una estructura universal-ontológica, a la constitución fundamental de todo aquello hacia lo que puede volverse la comprensión. El ser que puede ser comprendido es lenguaje>> (*Ibid.*, p. 567). Por ello considera al lenguaje, como hilo conductor de la ontología hermenéutica, un horizonte natural. La naturaleza lingüística de los seres (en particular, la del hombre), es la palabra la luz que hace que las cosas aparezcan de manera de que sean en sí mismas luminosas y comprensibles, porque <<...la relación

humana con el mundo es lingüística y por lo tanto comprensible en general y por principio >> (*Ibid.*, p. 568).

La hermenéutica de Gadamer incorpora así las tesis de la historicidad y el carácter lingüístico de toda comprensión. La comprensión histórico-lingüística es reconocida como un modelo de conocimiento teórico y de interacción práctica. De esta manera, toda forma humana de conducta, en tanto es significativa, tiene una fundamentación lingüística. Lo lingüístico se asocia siempre sin embargo con la comprensión, pues el significado comunicado en el lenguaje se hace tangible sólo así:

<<La hermenéutica filosófica aspira a la universalidad. Basa esa aspiración en el hecho de que la comprensión y la interpretación no significan principal ni originalmente un acercamiento entrenado de forma metódica a los textos, sino que son la forma en la que se consigue la vida social humana -esa vida que en última instancia es una comunidad de lenguaje nada se excluye. Ninguna experiencia del mundo, sea cual fuere, ni la especialización de la ciencia moderna y sus actividades esotéricas en aumento, ni el trabajo material y sus formas de organización, ni las instituciones políticas de dominio y administración que mantienen el ordenamiento de la sociedad, caen fuera de este medio universal de la razón práctica (y sinrazón)>> (*Ibid.*, p. 76).

Habermas (1989) en particular, ha aceptado la conexión que hay entre la comprensión hermenéutica y la práctica social viviente, para moverse del entendimiento al consentimiento o del diálogo al reconocimiento recíproco de los interlocutores como sujetos. Donde, la hermenéutica reflexiona acerca de las experiencias fundamentales de un hablante comunicativamente competente. Tal competencia comunicativa se entiende como la capacidad del hablante nativo para participar en las comunicaciones cotidianas entendiendo y hablando. Desde esta perspectiva, la hermenéutica se inscribe en la dimensión pragmática en la que <<langue>> se transforma en <<parole>>.

En *La Teoría de la Acción Comunicativa*, Habermas precisa la cuestión:

< <...la hermenéutica filosófica investiga la competencia interpretativa de hablantes adultos bajo el punto de vista de cómo un sujeto capaz de lenguaje y acción puede hacerse entender en un entorno extraño, repleto de manifestaciones que le resultan ininteligibles. La hermenéutica se ocupa de la interpretación como *labor de excepción*, que sólo es necesaria cuando fragmentos relevantes del mundo de la vida se vuelven problemáticos, cuando las certezas del propio trasfondo cultural se vienen abajo y los medios normales de entendimiento fracasan > > (1987, Tomo 1, p.p. 182-183).

En este sentido, un fragmento relevante del mundo de la vida que se ha vuelto problemático es el de las relaciones entre la ciecicia, en su caracterización en razón instrumental, y el mundo de la vida. Aquí encuentra Habermas una nueva dimensión del problema hermenéutico que cuestiona la pretendida universalidad de la hermenéutica, así como la concepción de verdad de Gadamer.

La pretensión de universalidad de la hermenéutica trata de satisfacer esta necesidad: poner en relación el saber técnicamente utilizable con la conciencia práctica del mundo de la vida. Sin embargo, los enunciados de la ciencia no constituyen un elemento del habla, las informaciones que de ellos pueden deducirse se alejan del mundo de la vida articulado en el lenguaje natural.

Habermas apoya sus reflexiones en la epistemología genética de Piaget y en el psicoanálisis de Freud. Por otra parte, Piaget pone al descubierto las raíces del pensamiento operacional independientes del lenguaje. A la luz de Freud, Habermas ha puesto énfasis sobre los procesos que se dan a partir de una pseudocomunicación, o comunicación distorsionada o patológica. He aquí otro límite de la hermenéutica. La conciencia hermenéutica pertenece incompleta mientras no recoja en sí la reflexión acerca de los límites de la comprensión hermenéutica. La experiencia hermenéutica del límite se refiere a manifestaciones vitales específicamente ininteligibles. La conciencia hermenéutica se revela insuficientemente en los casos de comunicación sistemáticamente distorsionada: la ininteligibilidad resulta aquí de una deficiente organización del habla misma. La autocomprensión de la hermenéutica se ve sacudida si resulta que el patrón

de la comunicación sistemáticamente distorsionada también puede reconocerse en el habla "normal", digamos: en el habla cuya patología no nos resulta evidente. Así ocurre en el caso de la pseudocomunicación. La experiencia hermenéutica del límite consiste, pues, en que descubrimos como tales, malentendidos generados sistemáticamente -pero sin poder entenderlos trayéndolos a concepto.

Aquí se encuentra el núcleo de la controversia Gadamer-Habermas. Mientras el segundo ha encontrado el límite de la hermenéutica en los malentendidos, para el primero la comprensión hermenéutica es equivalente a evitarlos.

<< Gadamer se pregunta: ¿Queda bien definido el fenómeno de la comprensión si digo que comprender significa evitar malentendidos? ¿No antecede en realidad a todo malentendido algo así como un acuerdo que le sirve de sistemación? "Estamos de acuerdo en la respuesta afirmativa, pero no estamos de acuerdo en cómo ha de entenderse ese consenso previo.>> (Ibid, p. 300).

Habermas pone en cuestión la idea de que un consenso que en apariencia haya podido ir instaurándose de forma "racional", puede ser también resultado de pseudocomunicaciones. En este sentido, la crítica de Habermas a Gadamer se centra en el hecho de que el diálogo que, según Gadamer, << somos >>, es también un plexo de poder y que por lo mismo no es diálogo alguno. Así, la pretensión de universalidad de la hermenéutica sólo puede mantenerse si se parte de que la tradición como lugar de verdad posible y de acuerdo fáctico es también el lugar de la no-verdad fáctica y de la perpetuación del poder.

<< Sólo tendríamos derecho a equiparar el acuerdo sustentador que según Gadamer antecede en cada caso a nuestros fracasos en el intento de entendernos, con el estar-de acuerdo a que en cada caso fácticamente se llegue, si estuviésemos seguros de que el consenso a que nos hacemos en el medio del lenguaje se sin coacciones y sin distorsiones. La experiencia de la hermenéutica profunda nos enseña que en la dogmática del plexo de tradición no solamente se impone la objetividad del lenguaje en general sino también la represividad de las relaciones de poder que deforman la intersubjetividad del entendimiento como tal y distorsionan sistemáticamente la comunicación lingüística cotidiana. De ahí que todo consenso en que la comprensión termina quede en principio bajo la sospecha de haber sido impuesto pseudo-comunicativamente... >> (Ibid, p.p. 301-302).

En este punto, Habermas concuerda con Apel en el hecho de que la comprensión hermenéutica, sólo puede servir al cercioramiento crítico de la verdad en la medida en que suponga el principio crítico regulativo de llegar a un entendimiento universal, en el marco de una ilimitada comunidad de interpelación. Pues la verdad consiste en la peculiar coacción que nos fuerza a un reconocimiento universal y sin coacciones; y este reconocimiento va ligado a una situación ideal de habla. Se funda así <<...la utopía hermenéutica de un diálogo universal e irrestricto en un mundo de la vida habitado por todos>> (Habermas, 1987, p. 187).

En suma, Habermas critica la vuelta a la tradición y la función dominante del pasado histórico, al mismo tiempo, que acusa a la exposición hermenéutica de la pre-comprensión que guía todo pensamiento consciente, incluso a las ciencias, de preferir de manera oculta el conservadurismo. <<Esta identificación de comprensión y acuerdo ha favorecido, cuando menos, la orientación tradicionalista que la hermenéutica de Gadamer adopta...>> (*Ibid*, p. 189).

CAPÍTULO III

RICOEUR: HERMENÉUTICA Y PSICOANÁLISIS

3.1. COMPRENSIÓN E HISTORIA

<<el símbolo invita a pensar>>
Ricoeur

A diferencia de posturas que abrevan y prescriben en las disciplinas sociales, en el paradigma normativo del método científico, adscribimos una propuesta que trasciende la pugna epistemológica, ya de antiguo, entre las ciencias explicativas y las ciencias comprensivas; nos referimos a una propuesta abierta al potencial de la diversidad epistemológica: la hermenéutica psicoanalítica de Paul Ricoeur.

Ricoeur en su reflexión sobre el psicoanálisis, y que asume como filósofo, elabora una alternativa epistemológica en el horizonte hermenéutico de una <<ontología militante>>; en la que subsume explicación estructural y comprensión hermenéutica. En la reflexión sobre el psicoanálisis, Ricoeur parte del elemento fáctico, de que la <<...reconstrucción del fondo epistemológico libera la discusión sobre el psicoanálisis de las ideas quiméricas que los especialistas de las ciencias humanas tienen gala de fabricarse acerca de las ciencias duras que se ingenian en imitar>> (Ricoeur, 1987, p.216).

En las disciplinas sociales, los especialistas de las ciencias humanas, en la búsqueda de una "certificación" científica, han pretendido erigir una propuesta que cambie su <<...infancia humanística por la madurez de las ciencias duras>> (Rabinow y Sullivan, 1979, p.1). Que es, a decir de Rabinow y Sullivan (1979), <<...el sueño de la mayoría de los científicos sociales>> (*Ibid.*).

Partimos de que, como elemento constitutivo de todo diálogo propositivo, la crítica immanente hegeliana en la elucidación de horizontes epistemológicos que se adhieran a la premisa de pensar el conocimiento sin olvidar la convicción ontológica, de que el yo, < <...antes de ser sujeto de conocimiento, es "afirmación originaria" > > (Maceiras, 1990, p. 100).

La Obra de Paul Ricoeur será la línea, conductiva y regulativa, a la cual se adscriba la presente investigación. En muestras < <sendas perdidas> > trataremos de elaborar y desarrollar las líneas tangenciales de una dimensión hermenéutica psicoanalítica, que para expresarlo kantianamente, analizar los límites y posibilidades de la teoría psicoanalítica y su dimensión hermenéutica.

Elegimos la obra de Ricoeur, porque intenta conjugar de manera ejemplar el diálogo "cordial y sincero" con todas las corrientes del pensamiento, de manera especial las que imperan en las ciencias humanas (-lingüística, psicoanálisis, sociología-) con un rigor intelectual que le hace inmune a las seducciones de modas pasajeras.

El filósofo, nacido en Valence, Francia en 1913, de su obra, decimos que asemeja la iridiscencia provocada por el haz de una luz, a través de un prisma, debido a las múltiples inspiraciones que la animan. Por ello definir una "intención unitaria" entraña una dificultad metodológica ingente y difícil de resolver. Es innegable, por otra parte, que en esencia subyace en su obra, un único y coherente propósito, a saber, < <...la explícita pretensión de identificar, en los límites de lo posible, el ser de un yo auténticamente humano> > (Maceiras, 1990, p. 98). Un yo, que se conduce, limitado corpóreamente y que desespere en el seno de su existencia, pero que a su vez, alberga inefables inquietudes espirituales, esperando no sean ilusión o quimera. Un yo, que a la manera kantiana, y < <...más allá de los límites de su entendimiento, está dotado de razón y libertad abiertos a posibilidades que desbordan las de todo conocimiento objetivo

y de toda experiencia sensible >> (*Ibid.*, p. 98). Y que Ricoeur, tiene cuidado de no hacer equivalentes, los actos fundantes de la subjetividad con el sujeto trascendente del conocimiento objetivo, porque el yo no es sólo sujeto de conocimiento.

El Itinerario, como el mismo Ricoeur confirma, es <<...solicitado por fuerzas contrarias y fidelidades opuestas: de un lado, Gabriel Marcel con la añadidura de Emmanuel Mounier, y de otro, Edmund Husserl>> (Ricoeur, 1987, p.27), que lo lleva, por un lado, a la búsqueda existencialista con los temas que le ocupan, a saber, la encarnación, el compromiso y el diálogo de invocación; por el otro, la exigencia reflexiva, que conlleva la preocupación de exigencia intelectual, el análisis riguroso y las articulaciones complejas del campo fenoménico, a la luz de la racionalidad cartesiana y kantiana.

En ésta primera confrontación, Ricoeur, al mismo tiempo que trata de complementar a la *Phénoménologie de la perception*, se instala en árbitro de polaridades opuestas, <<Al negarme a elegir entre mis maestros, yo estaba condenado a seguir mi propio camino al precio de un trabajo de actitud arbitral y de mediación tan costoso que a veces requería los largos rodeos...>> (*Ibid.*), por un lado, Husserl, a quien Ricoeur debía la metodología designada con el término "análisis eidético" y a Marcel a quien debía la problemática de un sujeto contingente, cotidiano, en suma, un sujeto <<...dueño de sí y servidor de esa necesidad configurada por el carácter, el inconsciente, el nacimiento y la vida>> (*Ibid.*, p.26).

Entre dos vertientes frontales entre sí y a través de un largo rodeo se ha constituido, un estilo que ha permanecido como una constante, a lo largo de una vida intelectual y filosóficamente comprometida, <<...me encuentro -dice Ricoeur- siempre combatiendo en dos frentes o reconciliando adversarios recalcitrantes al diálogo. Los frentes variaron a través del tiempo, existencialismo contra racionalismo neo-kantiano en el comienzo de mi carrera; estructuralismo contra filosofía del sujeto en el período mediano; influencia de la

filosofía del lenguaje contra la defensa por la acción; filosofía analítica contra hermenéutica; en fin, más recientemente, deconstrucción contra argumentación>> (*Ibid.*, p. 27). En efecto, ese largo camino *-makros logos-*, sin anclajes que es el diálogo.

El estilo de mediación de Ricoeur, elabora una tensión constante que confluye y se hace explícita en una obra dilatada, roza con sorprendente unidad de pensamiento los problemas fundamentales de la crítica filosófica de nuestro tiempo. Y sin embargo, posibilita delinear una problemática filosófica, misma que excede el destino personal de nuestro autor. A decir de Ricoeur, se pertenece a la era poshegeliana de pensamiento, a la que cada cual guarda, a su manera, "luto" por el sistema fenecido. Sucede pues, una <<...alternancia entre lo que Karl Jasper llamaba una sistematicidad sin síntesis final y un modo de pensamiento deliberadamente fragmentario>> (*Ibid.*). En la comprensión de sí, su horizonte teórico, Ricoeur se sitúa, como saliendo del segundo estilo, y a través de éste, satisfacer el primer estilo. Es iluminador cuando el filósofo francés nos dice, <<*J'insiste aujourd'hui sur le caractère fragmentaire de mon approche des problèmes*>> (*Ibid.*).

El punto de partida del *itinerario* de Ricoeur, Inmerso en una dialéctica que es una invariable en el tránsito de su obra, de un trabajo de mediación definidos por las influencias contrarias que lo animan, sobre todo en *le volontaire et l'involontaire*, son Husserl y Marcel, que es presentado como la primera parte, de un proyecto total que tiene como título *philosophie de la volonté*. Después, a partir de *Finitud y culpabilidad* elabora una concepción que se orienta hacia la vertiente fenomenológica; en tal vertiente y a través del lenguaje, Ricoeur encuentra, el camino que lo conducirá a identificar al <<... ser de ese yo que, reducido a sujeto trascendental en Kant es al tiempo para él libertad-moralidad, y también es espíritu en Hegel, vida en Bergson, "ser en el mundo" en Heidegger, "inconsciente" en Freud, y viandante esperanzado en Marcel>> (Maceiras, 1990, p. 99).

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

3.1.1. DEL EXISTENCIALISMO A LA FENOMENOLOGÍA

En el prólogo de *Finitud y culpabilidad* (1991), encontramos que su antecedente inmediato, es un estudio publicado en 1950, cuyo título es *Du volontaire et de l'involontaire*. En el cual, la temática de la culpa y de toda la experiencia del mal humano, se delimitó, en afán de una <<...neutralidad de la descripción pura (que) infundía automáticamente a todos los análisis una tonalidad abstracta deliberadamente buscada>> (p. 13).

Sin embargo, el tema apuntado anteriormente, quedaba a la espera de nuevos recursos metodológicos que permitieran la apertura a nuevas temáticas y nuevos métodos de enfoque y abordaje del problema del mal.

El mismo Ricoeur señaló la preocupación fundamental que lo anima a tratar el problema de la culpa que <<...no es un rasgo de ontología fundamental que este en la misma línea de homogeneidad que los otros factores que revela la descripción pura - motivos, potencias, condiciones y límites- sino que constituye un cuerpo extraño incrustado en la eidética del hombre>> (*Ibid.*, p. 14).

Finitud y culpabilidad posibilita a Ricoeur, <<...recurrir al lenguaje cifrado de una mítica para hablar de las "pasiones" que afectan a la voluntad>> (*Ibid.*). Y empalma, la <<...empírica de la voluntad -que se erige en indicios concretos y no en una descripción esencial o eidética- y, la mítica>> (*Ibid.*).

En la manera en que Ricoeur aborda el mito, se percata, de que integrarlos en una construcción filosófica, entraña una dificultad de confusión sino se reajustan previamente en su propio mundo discursivo y expresivo. El mito que se comprende aquí, como elaboraciones secundarias inmediatas y que remiten a un lenguaje más fundamental, lo

denomina el lenguaje de la confesión *-le langage de l'aveu-*; presenta una particularidad notable, y es que resulta totalmente simbólica del mal -en el cual los símbolos más especulativos, a saber, materia, cuerpo, pecado original, remiten a símbolos míticos- como la lucha entre las fuerzas del orden *versus* caos, el destierro del alma aún territorio corpóreo y finito, la caída de Adán, etc. Estos últimos, a su vez remiten <<...a los símbolos primarios de mancha, pecado, culpabilidad>> (*Ibid*, p. 15).

La meditación de la mítica de la voluntad mala se transforma en una simbólica del mal. La simbólica del mal ocupará la parte central de finitud y culpabilidad, con la siguiente reflexión, ¿Cuál es el "sitio" humano del mal, es decir, su punto de inserción en la realidad humana?. En un "esbozo de antropología filosófica Ricoeur, trata de responder la pregunta.

El elemento temático gira en torno al concepto de labilidad, es decir, <<...de esa debilidad constitucional que hace que el mal sea posible>> (*Ibid*). Lo que permitirá gracias al concepto de labilidad, que un umbral de inteligibilidad haga comprender como el mal, por la acción del hombre, ha podido <<entrar en el mundo>>, prosigue nuestro autor, <<...pero pasando ese umbral de inteligencia comienza el enigma de un alumbramiento, al que no tiene acceso el raciocinio sino a través de conceptos indirectos y cifrados>> (*Ibid*).

En el *Volontaire et l'involontaire* la simbólica del mal representaba una expansión de la mítica; la teoría de labilidad constituye una expansión, a la vez que una investigación mucho más amplia sobre las estructuras de la realidad humana. La dialéctica subyace, tanto en el horizonte teórico de nuestro autor, como en el dualismo entre lo voluntario e involuntario y de manera precisa <<...en esa estructura de mediación entre el polo de finitud y el polo de infinitud del hombre (...) donde fuimos a buscar la debilidad específica humana y su labilidad esencial...>> (*Ibid*, p.16). La

pretensión de Ricoeur es la de integrar la simbólica del mal dentro del razonamiento filosófico, para ello elucida el concepto de labilidad y recurre a la hermenéutica, que provoca un cambio en los métodos: **el símbolo da que pensar**.

Volontaire et l'involontaire, es el eje en el que se apuntan las reglas, para transportar la simbólica del mal a un nuevo tipo de razonamiento filosófico <<...en él se indica cómo es posible respetar el carácter específico del mundo simbólico de expresión y expresar al mismo tiempo no "por encima" del símbolo, sino "partiendo de él">> (*Ibid*)

Amén de la pretensión epistemológica de Ricoeur, va siendo evidente una preocupación ontológica ineludible con un carácter marcadamente axiológico: que posibilitará las implicaciones de la problemática del mal como paradoja en la problemática del poder: <<Después de haber presenciado y vivido como parte integrante la historia espantosa que culminó en las hecatombes de los campos de concentración, en el imperio del terror de los regímenes totalitarios y en la amenaza nuclear, no cabe ya dudar de que la problemática del mal afecta también a la problemática del poder ...>> (*Ibid*, p. 17).

El pensamiento entablado en los símbolos, son el referente necesario en la asunción de un carácter epistemológico en las ciencias humanas por donde fluye, y de manera particular en el psicoanálisis, <<...cualquier estudio reflexivo sobre la culpabilidad - que, por lo demás, hace justicia a los modos simbólicos de expresión- se enfrenta con él el psicoanálisis, tanto para aprender de él como para discutir con él su propia inteligibilidad y los límites de su validez>> (*Ibid*, p. 16).

El tema final a que llega Ricoeur en su investigación sobre el símbolo, es, y, a partir de abordar una dificultad fundamental <<...encontrar el equivalente especulativo de los temas míticos ...>> (*Ibid*), es la crítica de los conceptos especulativos, pecado original, materia mala, "nada", que conducen <<...a la elaboración de signos

especulativos capaces de coordinar, dentro de la ontología fundamental de la realidad humana, la descripción del mal como "no-ser" específico y como posición de fuerza: el enigma "ciervo albedrío". Es decir, de un <<...libre albedrío que se encadena a sí mismo y que se encuentra en adelante ya siempre encadenado>> (*Ibid.*, p. 17).

3.1.2. LA LINGÜÍSTICA, DESLINDE Y SEPARACIÓN CON LA FENOMENOLOGÍA: LA HERMENÉUTICA.

En el pensamiento del filósofo francés, la problemática de la fenomenología y la hermenéutica, Ricoeur no se limita a repetir la filosofía hermenéutica de Heidegger y Gadamer sino que devela en ella una dimensión crítica. La primera está ligada al análisis de fenómenos humanos, ya que lo humano en Ricoeur está ligado al mundo y es trascendente. Lo segundo, que marca una segunda fase de su pensamiento, Ricoeur explora la condición ontológica de la comprensión. En este último sentido, y contra la pretensión husserliana de intuición básica, Ricoeur postula la mediación de la interpretación.

La filosofía de Ricoeur, bien podría ser llamada <<una filosofía sobre el sentido del sentido>>, es decir, significa que el <<...lenguaje usufructúa el sentido que es patrimonio del yo>> (En el prólogo de *Tiempo y Narración*, Ricoeur, 1987, p. 18). Para su filosofía el lenguaje, los signos, los textos, van a ser el polo objetivo en el que, se apoya la reflexión para identificar la realidad de la conciencia intencional.

La hermenéutica ricouriana parte de la fenomenología de Husserl. Quien pretendía fundar las condiciones de posibilidad de todo conocimiento -de toda ciencia- en una polémica contra el psicologismo, el naturalismo y la antropología de su época, en una dimensión no psicológica que Husserl denomina *fenomenología*, libre de todo supuesto positivista y naturalista. La fenomenología, por medio de la *epojé*, <<...pretende

alcanzar... ..un ámbito de sentido que prescinde de las cosas y de cuestiones de hecho>> (*Ibid*, p. 12). Es decir, de un fundamento subjetivo, tarea inalcanzable.

Ante tal circunstancia, Ricoeur hecha mano, por otra parte, de Heidegger, quien le señala que <<...el ideal de una justificación última de toda ciencia encuentra su límite fundamental en la <<condición ontológica de la comprensión>>> (*Ibid*, p. 13). Radicaliza -Paul Ricoeur- la distinción husserliana entre fundamentación trascendental y justificación última. A través de Heidegger, Ricoeur, se percata de que, <<...la hermenéutica parte del reconocimiento de una relación de inclusión y pertenencia mutua del sujeto, pretendidamente autónomo, y del objeto que se le opone>> (*Ibid*). Lo que significa que, el sujeto que se interroga debe ser considerado como perteneciente a la cosa sobre la que interroga, el <<ser en el mundo>>, y después podemos preguntarnos por su sentido.

El <<comprender>> tiene una significación ontológica, pertenece al <<Desein>>. Subyace que, la pertenencia, es anterior a la subjetividad, esto hace posible un segundo movimiento, <<...la posibilidad de una distancia entre el yo y los actos en los que se objetiva>> (*Ibid*). Distancia que es la exigencia dialéctica de la pertenencia, lo que hace posible, <<...el movimiento reflexivo que va del signo al acto y de éste al ser del yo>> (*Ibid*).

Retomando la <<ontología de la comprensión>>, Ricoeur, no continuará el camino de la <<vía corta>> de Heidegger, la cual se dirige a la analítica del <<Desein>>. Donde la comprensión, es la misma por la que <<este ser>> se comprende de como ser, entonces, será en el lenguaje donde aparece la comprensión como modo de ser. El *Makros-logos*, es donde, toda comprensión de sí, queda mediatizada, por el <<...análisis de los signos, los símbolos y los textos en general>>.

El pensador francés, en *le volontaire et l'involuntaire*, iniciado con los presupuestos fenomenológicos husserlianos, cambia de método, en su búsqueda del concepto de <<misterio>>. En el *L'home faillible*, reclama el auxilio del lenguaje simbólico. A partir de éste método, el análisis del lenguaje, Ricoeur, entiende el sentido del yo se <<deducirá>> del *a priori* de los símbolos -en sentido kantiano.

El precio que paga la hermenéutica es, su renuncia a toda *hubris* de reflexión, en definitiva, a toda pretensión de trascendentalidad y justificación última de toda ciencia. En tales avatares ontológicos, reconoce, sin rodeos, que la interpretación esta sujeta a una triple contingencia, <<...la de los símbolos y textos escogidos... la de su carencia de univocidad significativa y la de la individualidad del intérprete>> (Ibid, p. 15).

3.3. FREUD. LA CUESTIÓN DEL SÍMBOLO

Los problemas específicos del lenguaje, en la problemática del mal y de la culpa, derivado de ello el problema del símbolo, lleva a Ricoeur a Freud. Se centra primero en su problemática del lenguaje dentro de una hermenéutica de la cultura, pues el psicoanálisis, desde el comienzo apareció como una iluminación por debajo y una impugnación de nuestro hablar.

<<Me alentaba en esa empresa -dice Ricoeur- lo que me parecía la riqueza prefilosófica del símbolo. El símbolo... no reclama la interpretación... sino verdaderamente la interpretación filosófica. Si eso no se ha pensado antes es porque nos hemos limitado hasta ahora a la estructura semántica del símbolo, a saber, a ese aumento del sentido que procede de su 'sobredeterminación'>> (Ricoeur, 1991, p. 13).

El aspecto semántico se entiende como el aspecto más abstracto del símbolo, en el fondo, las expresiones lingüísticas están incorporadas no sólo a ceremonias de una

religión (rito) o a emociones, sino también a mitos o relatos fabulosos, a relatos que tratan del principio y fin del mal. El símbolo mismo plantea el sentido (no le viene como imposición desde fuera); además, en él todo está formulado en forma de enigma. El símbolo, consecuentemente, requiere una interpretación.

Ricoeur estudió ciclos de esos mitos: el mito del caos original, el mito del dios malvado; los mitos del alma desterrada en un cuerpo malo y los mitos de la falta histórica de un antepasado que sería al mismo tiempo prototipo de humanidad. Los rasgos que aparecen son sugerencias para una hermenéutica. En primer lugar, Ricoeur parte del hecho que esos mitos introducen personajes ejemplares (Prometeo, Anthropos, Adán) que nacen de generalizar la experiencia humana a nivel de un universal concreto, gracias a la estructura del relato que cuenta acontecimientos ocurridos "en aquellos tiempos", nuestra experiencia recibe una orientación temporal, un impulso tendido entre un comienzo y un fin. Nuestro presente se carga, en expresión de Ricoeur, de una memoria y de una esperanza.

Para el pensador francés, esos mitos cuentan a modo de acontecimientos no históricos la ruptura irracional, el salto absurdo, que separa dos confesiones que tratan una de la inocencia del devenir y la otra de una culpabilidad de la historia. A este nivel, dice Ricoeur:

< <...los símbolos no sólo tienen valor expresivo, como al nivel simplemente, sino valor heurístico, ya que confieren universalidad, temporalidad y alcance ontológico a la comprensión de nosotros mismos. La interpretación, pues consiste simplemente en el desprendimiento de la segunda intención, que está dada y enmascarada a la vez en el sentido; trata de tematizar esta universalidad, esta temporalidad, esta exploración ontológica implícita en el mito >> (Ibid. p. 14).

En este sentido, el símbolo sigue siendo prisionero de la diversidad de las lenguas y las culturas, y liga su destino a su irreductible singularidad. Esto da razones, para ver a la hermenéutica como manifestación y restauración de un sentido que se ha dividido como un mensaje, un proclamo o como un kerygma. De otro lado, Ricoeur, la concibe como

desmitificación, como una reducción de ilusiones. De este lado se sitúa el psicoanálisis, por lo menos en una primera lectura. Esta es una tensión que para Ricoeur expresa nuestra modernidad. Nos dice:

<< La situación que se ha creado hoy al lenguaje implica esta doble posibilidad, esta doble sollicitación, esta doble urgencia: por un lado, purificar al discurso de sus excreencias, liquidar los ídolos, ir de la ebriedad a la sobriedad, hacer la balanza de nuestra pobreza; por otro lado, usar el movimiento más 'nihilista', más destructor, más iconoclasta, para dejar lo que una vez, lo que cada vez se dijo cuando el sentido apareció nuevo, cuando el sentido era pleno ... Somos hoy esos hombres que no han concluido de hacer morir los ídolos y que apenas comienzan a entender los símbolos... quizá el iconoclasmo extremo pertenece a la restauración del sentido >> (*Ibid*, p. 15)

Por tanto, el psicoanálisis, está implicado <<...en los problemas lingüísticos derivados del uso de las estructuras simbólicas de las que hecha mano>> (*Ibid*, p. 18). Así también, amplía su campo de análisis hasta el ámbito universal de los símbolos culturales y mitos religiosos. El psicoanálisis, además de ser una energética, puede entenderse como una hermenéutica o exégesis del sentido aparente, que se explica por el recurso a lo latente. Con ello reconoce nuestro autor, que: <<Actualmente estamos [...] divididos por dos grandes estilos de interpretación. Uno es el el estilo de la sospecha, el estilo desmitificador: tal es el caso de las hermenéuticas nacidas en el siglo XIX bajo la influencia de Marx, Nietzsche y Freud, que son los tres grandes maestros de la hermenéutica moderna>> (Ricoeur, 1970, p.9).

3.4. LA TEORÍA DEL TEXTO

En la <<teoría del texto>>, Ricoeur (1971) elabora la noción de texto, con la intención, de convertirlo, <<...mediante una generalización que la libere de su terreno de origen (los textos escritos), en paradigma del estudio de la acción humana>> (Bengoa, 1992, p. 106). Además de conciliar, por medio de tal generalización, la oposición entre explicar e interpretar: <<...el estructuralismo supone un desplazamiento de la subjetividad como lugar del sentido hacia las estructuras lingüísticas y semióticas>> (Ricoeur, 1987, p. 23), en sentido categorial, no psicoanalítico.

Ricoeur, tratará de incorporar el aporte estructural como una llamada a la objetividad. Donde la relación, entre el momento de la explicación objetiva del texto y la apropiación subjetiva, se convierten en una preocupación, con el reconocimiento del significado objetivo del texto.

En la *fonction herméneutique de la distanciation*, Ricoeur, utiliza esta noción, <<distanciación>>, para conciliar por medio de ella la oposición entre explicar e interpretar. Considera que <<teoría del texto>>, es una aportación específica a la filosofía hermenéutica postheideggeriana y la establece con la intención de que sirva para mediar entre las dos posibilidades mutuamente excluyentes de interpretar-explicar, que en estos casos revestía la forma de una oposición entre los métodos de análisis estructural y la forma de comprensión hermenéutica (Donde vemos una vez más, el intento de mediación, que ha impulsado su pensamiento).

La Hermenéutica buscará, la confluencia de dos discursos: el del texto y el del intérprete. El discurso, en consecuencia, se situará en una <<isotopía de discurso>>, un nivel homogéneo de sentido. Alcanzando, con ello, el concepto <<fusión de horizontes>> gadameriano (*infra*).

El propósito de la función hermenéutica de la distanciaci3n, en t3rminos gadamerianos, intenta superar la alternativa entre la distanciaci3n alienante y la pertenencia. La expresi3n “*distanciaci3n alienante*” es la *Verfremdung* de Gadamer, que serfa la actitud objetivista de las ciencias. <<Pertenencias>> segun Gadamer, constituye nuestra forma de inmersi3n en el mundo, ya que es, <<... mucho m3s, que un caso particular de comunicaci3n humana, es el paradigma de la distanciaci3n en la comunicaci3n>> (Citado en Bengoa, 1992, p. 107).

Ricoeur desarrolla, 3sta noci3n de texto, en torno a cinco temas encadenados, entre s3, formando, una elaboraci3n progresiva de la noci3n de distanciaci3n: <<...la realizaci3n del lenguaje como *discurso*, la realizaci3n del discurso como *trabajo estructurado*, la relaci3n de *lo oral y lo escrito* en el discurso y en el trabajo del discurso; el trabajo del discurso como *la proyecci3n de un mundo*; finalmente, el discurso y el trabajo del discurso como *la mediaci3n de la auto-comprensi3n*>> (Beuchot, 1989, p. 49).

CONCLUSIÓN

Dirimir acerca del estatuto de cientificidad no era la intención de la investigación expuesta. Sí, reflexionar en una relectura Hermenéutica sobre el horizonte al que se adscribe la investigación en las disciplinas psicológicas.

Muchos investigadores, con el afán de dirimir un "status" de cientificidad para las disciplinas sociales y, en lo particular, las disciplinas psicológicas, han fincado su trabajo de investigación en el anhelo de <<una nueva era finalmente establecida>>, fundamentándose en elementos que abrevan de las tradiciones del estilo de pensamiento positivista, al adscribirse a reglas fundamentales que delimitan y excluyen cuestiones que no posean un valor heurístico para el *saber positivo*. Tales reglas: la observación, la medición, y la receptividad de los hechos, permitirán explicar los fenómenos y formular las leyes que los rigen. Elementos indudables del horizonte teórico que se sitúa en la concepción positivista tradicional; concepción que adquiere un matiz preciso y definitivo, a partir del marco de la razón moderna, motor y heredera indiscutible del ingente proyecto del siglo XVIII o, en su derivación, en una razón que subsume en categorías jurídico científicas las premisas de la razón moderna: **razón instrumental**, que norma el <<sueño de la mayoría de los científicos sociales>>.

A través de un <<largo rodeo>>, a la manera de Ricoeur, se trató de aprehender del contexto histórico -al cual según Hegel nadie escapa- las circunstancias histórico-culturales que gestaron el tránsito de la razón moderna en razón instrumental. Razón que se erige testamentaria y norma el criterio de cientificidad de las disciplinas sociales, y específicamente de las disciplinas psicológicas.

El telón de fondo y marco de la "cuestión" fue, el proyecto de la modernidad, en la que subyacía la elección de la razón como cohesionadora de la fragmentación de la *ratio sustancial* (metafísica y religión). De las constantes de un proyecto, que implicaba una

relación intrínseca entre la ciencia y la felicidad humana, a su resolución fáctica, y la crítica que ello implicó.

Ubicando en un contexto histórico-cultural a la modernidad, elaboramos conceptualmente, un fresco descriptivo desde la crítica estética y sin ánimo de diversión dispersiva, asumiendo así, una exigencia intelectual en la crítica que se articula de la estética de Walter Benjamin. La constelación estética, parte de la tesis benjaminiana sobre *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, que da cuenta de una transformación ontológica de la obra de arte moderna. Conjugándose, a propósito de la poética moderna, con las elaboraciones de autores críticos de la modernidad como Charles Baudelaire en primer término y O. Paz y sus elucidaciones tan sugerentes. Y tomando de suyo la noción de Heidegger sobre la obra de arte, como << puesta en obra de la verdad >>, lugar donde se realiza la exposición del mundo.

Asimismo, se ha dirimido el carácter de dicha crítica tomando como constantes la yuxtaposición de voces, por un lado la racionalidad técnica y por el otro la cultura estética del barroco. Nos hemos adentrado en la crítica y recuperación de un proyecto inacabado, así como también recuperamos las voces disidentes que confluyeron en lo que se ha denominado la << cultura del sentimiento >>.

Por otra parte, a través de una "actitud haberinasiana", hemos tomado como ejemplo al psicoanálisis, como "pre-texto", en la que se a elucida sobre la propuesta de retorno al sentido por medio de la crítica que hacen los teóricos del significado.

El último capítulo es la propuesta de Paul Ricoeur, que queda planteada en su teoría del texto, que trasciende la pugna, ya de antiguo, entre las ciencias crítico-hermenéuticas *versus* las ciencias empírico-analíticas. Una propuesta que subsume la explicación estructural y la comprensión, que recuperamos para explicitar alternativas que se

opongan a la reducción y petulancia que hacen quienes dirimen y certifican sobre lo científico.

Finalmente, llegamos a la conclusión, de que la moderna epistemología se fundamenta en un tipo de racionalidad, que se caracteriza por los "hechos" como prueba de su verificabilidad. Exigencia, necesaria para el psicoanálisis, si quiere acceder a una validación con carácter de científicidad. Pero estamos convencidos que la validación que cabe exigir al psicoanálisis, no es del tipo de verificación empírica de las ciencias empírico-analíticas. La obra de Paul Ricoeur nos ha enseñado, la <<...diferencia de verificación que conviene exigir a cada tipo de ciencia>> (*Ibid.*, p. 141). Y el psicoanálisis tendrá, al igual que las disciplinas sociales, un tipo de verificación que depende de la propuesta ricœuriana de la hermenéutica. Ante la imposición de una concepción "heredada" de ciencia, en la psicología, por parte de la tradición de los positivistas lógicos y los filósofos analíticos.

El recorrido era harto prometedor, los logros obtenidos o llegar al final, es lo que después del recorrido, no importa.

REFERENCIAS

- ▣ Abbagnano, N., (1961/1982) Diccionario de Filosofía, México: F.C.E.
- ▣ Assoun, P. L., (1991) La Escuela de Francfort, México: Publicaciones Cruz, Colección: ¿Qué se?.
- ▣ Apel, K. O., (1985) La Transformación de la Filosofía.
Análisis del lenguaje. Semiótica y Hermenéutica, Madrid: Taurus.
- ▣ Bartra, A., (1982) Diccionario de Mitología, Barcelona: Grijalbo.
- ▣ Baudelaire, Ch., (1977) Diarios Íntimos, Buenos Aires: Arca-Galerna.
- ▣ Beuchot, M., (1989) Hermenéutica, Lenguaje e Inconsciente, Puebla: U. N. P.
- ▣ Benjamin, W. y Scholem, G., (1987) Correspondencia 1933-1940, Madrid: Taurus.
- ▣ Bernstein, J. R., (1988) Habermas y la Modernidad, México: Cátedra.
- ▣ Bernstein, J. R., (1991) Perfiles Filosóficos, México: Siglo XXI.
- ▣ Beuchot, M., (1989) Hermenéutica, lenguaje e inconsciente.
Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.
- ▣ Beuchot, M. y Blanco, R., (1990) Hermenéutica, Psicoanálisis y Literatura, México: UNAM.
- ▣ Brugger, S. I., (1981) Diccionario de Filosofía, Barcelona: Herder.
- ▣ Casañ, P., (1984) Corrientes Actuales de Filosofía de la Ciencia, Valencia: Nau Llibres.
- ▣ Casullo, N., (1991) (COMP). El Debate Modernidad-Posmodernidad, Buenos Aires: Puntosur.
- ▣ Carnap, R., (1961) La Superación de la Metafísica por Medio del Análisis Lógico del Lenguaje, México: U.N.A.M.
- ▣ Diderot, D., (1992) Sobre la Interpretación de la Naturaleza, Barcelona: Anthropos.

- ☐ Ferrater, M. J., (1981) Diccionario de Filosofía. Tomo IV, Madrid: Alianza Editorial.
- ☐ Gadamer, H. G., (1990) La Herencia de Europa. Barcelona: Península.
- ☐ Gadamer, H. G., (1984) Verdad y Método. Fundamentos de una Hermenéutica Filosófica. Salamanca: Sígueme.
- ☐ G. H. Von Wright., (1980) Explicación y Comprensión. Madrid: Alianza Universidad.
- ☐ Habermas, J., (1982) Conocimiento e Interés. Madrid: Taurus.
- ☐ Habermas, J., (1987) Teoría de la Acción Comunicativa. Madrid: Taurus. II Tomos.
- ☐ Habermas, J., (1988) Ensayos Políticos. Barcelona: Península.
- ☐ Habermas, J., (1968/89a) Ciencia y Técnica como "ideología". Madrid: Tecnos.
- ☐ Habermas, J., (1989b) El Discurso Filosófico de la Modernidad. Madrid: Taurus.
- ☐ Habermas, J., (1989c) Teoría de la Acción Comunicativa. Complementos y Estudios Previos Madrid: Cátedra.
- ☐ Habermas, J., (1993) La Lógica de las Ciencias Sociales. México: Rei Península.
- ☐ Horkheimer, M. y Adorno, T. W., (1971) Dialéctica del Iluminismo. Buenos Aires: Sur.
- ☐ Horkheimer, M., y Adorno, T. W. (1976) Sociológica. Madrid: Taurus.
- ☐ Huici, F., (1989) Klimt. Madrid: Anaya.
- ☐ Jerome Bruner, (1990) Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva. Madrid: Alianza Editorial.
- ☐ Kolakowski, L., (1988) La Filosofía Positivista. Madrid: Cátedra.
- ☐ Kraft, V., (1977) El Círculo de Viena. Madrid: Taurus.
- ☐ Kuhn, T.S., (1975) La Estructura de las Revoluciones Científicas. México.

- Kurnitzky, H., ¿Que Quiere Decir Modernidad?.
La Jornada Semanal. Núm. 288 (18 de dic. de 1994).
- Liberman, A., (1982) Gustav Mahler o el Corazón Abrumado. Madrid: Altalena.
- Maceiras, F. M. y Trebolle, B. J., (1990) La Hermenéutica Contemporánea. Bogotá:
Cinzel-Kapelusz.
- Mardones, J. M., (1982) Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales: Materiales
para una Fundamentación Científica. México: Fontamara.
- Maestre, A., (1992) Modernidad. Historia y Política. Navarra: verbo Divino.
- Montesquieu, Ch., (1972) Del Espíritu de las Leyes. Madrid: Tecnos.
- Orlandi, E. Onotti, M. y Rizzatti., (1978) Botticelli. Barcelona: Marin.
- Paz, O., (1990) La Otra Voz. Poesía y Fin de Siglo. Barcelona: Seix Barral.
- Paz, O., (1974) Los Hijos del Limo. Del Romanticismo a la Vanguardia. Barcelona:
Seix Barral.
- Paz, O., (1994) Obra Completa. (Tomo I).
- Porta, M., (1983) El Positivismo Lógico. Barcelona: Montesinos.
- Pérez Gay, J.M., (1996) El Imperio Perdido. México: Cal y Arena. 5ta ed.
- Rabinow, P. W.M. Sullivan, (Eds.) (1979) Interpretative Social Sciences:
a Reader. California: University of California. Press.
- Robert, P., (1980) Dictionaire Alphabetique et Analogique de la Langue Francoise.
Paris: Societe du Nouveau Litre.
- Ricoeur, P., (1988) El Discurso de la Acción. Madrid: Cátedra.
- Ricoeur, P., (1991) Finitud y Culpabilidad. Madrid: Taurus.
- Ricoeur, P., Ideología y Utopía. Barcelona: Gedisa.
- Ricoeur, P., (1970) Freud: Una Interpretación de la Cultura. México: XXI.

- ☐ Ruiz de Azúa, (1992) De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y Fundamentación Última en la Filosofía Contemporánea. Barcelona: Herder.
- ☐ Rousseau, J., (1969) El Contrato Social. Madrid: Taurus.
- ☐ Subirats, E., (1986) La Flor y el Cristal. Ensayos sobre Arte y Arquitectura Modernos.
Barcelona: Anthropos.
- ☐ Subirats, E., (1989) El Final de las Vanguardias. Barcelona: Anthropos.
- ☐ Schorske, C. E., (1981) Viena Fin-de-Siècle. Política y Cultura. Barcelona: Gustavo Gili.
- ☐ Trullo-Herrera, J. L., (1991) Los Sentidos de la Hermenéutica. Barcelona: PPU.
- ☐ Toulmin, S. y Jank, A., (1983) La Viena de Wittgenstein. Madrid: Taurus.
- ☐ Voltaire, F.M., (1981) Curtas Filosóficas. Madrid: Edaf.
- ☐ Vattimo, G., (1990) La Sociedad Transparente. Barcelona: Paidós. I.C.E.
- ☐ Weber, M., (1987) El Espíritu del Capitalismo. Madrid: Taurus.
- ☐ Wellmer, A., (1993) Sobre la Dialéctica de Modernidad y Posmodernidad. La Crítica de la Razón Después de Adorno. Barcelona: La Barca de la Medusa.