

21011
11

**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS
PROFESIONALES "ACATLAN"**

**HACIA UNA APERTURA DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO
SECULAR PARA EL ANÁLISIS DE ALGUNOS PROBLEMAS
FILOSÓFICOS CONTEMPORÁNEOS.**

SEMINARIO-TALLER EXTRACURRICULAR

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LIC. EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

GUSTAVO JUANDIEGO

ASESOR: LIC. ERASMO CERVANTES MÉNDEZ

NAUCALPAN DE JUÁREZ, EDO. DE MEX. 2003

A



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

- En su opinión, Pascal, ¿qué puede curar la imaginación?
- La purificación del intelecto y del corazón.
- Pascal, ¿qué es la purificación del intelecto?
- Tres cosas: la ciencia estricta, la sabiduría crítica y la fe pura, la que no busca sentir. No oponer nunca estos valores de espíritu, ya que forman un sistema y una se debilita sin la ayuda de las dos otras.

Jean Gitton

Con agradecimiento especial a los profesores: Sara Luz Alvarado, Ernesto de Icaza, Luis Antonio Velasco, Arturo Salcedo y Erasmo Cervantes por su paciente conducción a lo largo del Seminario-Taller y por situarnos con claridad en la problemática filosófica actual.

B

**Con un corazón agradecido para
cuatro mujeres decisivas en mi
existencia:**

Carmen

Noemi

Edna

Vera

Y un amor infinito para dos sonrisas divinas:

Arely

Alejandro.

C

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1. El concepto de "revelación" en el pensamiento de Walter Benjamin y Michel Henry.	6
1.1 Presentación del problema.	6
1.2 El concepto de "revelación" en Walter Benjamin.	9
1.3 El concepto de "revelación" en Michel Henry	18
1.4 Crítica de los puntos de vista de Walter Benjamin y Michel Henry.	25
CAPÍTULO 2. El concepto de "tradición" en la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot.	29
2.1 Presentación del problema	29
2.2 La hermenéutica analógica.	31
2.2.1 La hermenéutica.	31
2.2.2 La analogía.	34
2.2.3 La hermenéutica analógica.	36
2.3 Sobre el concepto de tradición en la filosofía de la ciencia.	38
2.3.1 Karl Popper.	39
2.3.2 Thomas khun.	40.
2.3.3 Larry Laudan.	41
2.3.4 Georg Gadamer.	42
2.4 El concepto de "tradición" en la hermenéutica analógica.	44
2.5 Crítica al concepto de "tradición" en la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot	48
CAPÍTULO 3 El concepto de "progreso" en la filosofía de la historia De Karl Löwith y Nicolai Berdiaev.	51
3.1 Presentación del problema	51.
3.2 El concepto de "progreso" en la filosofía de la historia de Karl Löwith.	54
3.3 El concepto de "progreso" en la metafísica de historia de Nicolai Berdiaev	59
3.4 Aspectos comunes y diferencias de los conceptos de "progreso" de ambos filósofos	63
3.4.1 Ideas comunes entre ambos filósofos	63
3.4.2 Diferencias entre los conceptos de progreso de Löwith y Berdiaev	64
3.5 Crítica a los conceptos de "progreso" de Löwith y Berdiaev.	66

CAPÍTULO 4.	Algunos tópicos de la hermenéutica gadameriana	68.
4.1	Presentación del problema.	68
4.2	La hermenéutica en el pensamiento de Schleiermacher Dilthey y Heidegger.	70
4.2.1	Schleiermacher.	70
4.2.2	Dilthey.	74
4.2.3	Heidegger.	76
4.3	Análisis de algunas ideas importantes en la hermenéutica gadameriana y su interrelación.	80
4.3.1	La tradición.	80
4.3.2	La autoridad.	84
4.3.3	El diálogo.	87
4.3.4	El oír.	90
4.4	Crítica a las anteriores ideas gadamerianas.	93
CAPÍTULO 5.	Hacia una ética materialista de la mettriana.	95
5.1	Presentación del problema.	95
5.2	Su pensamiento materialista.	99
5.3	Su concepción materialista del hombre.	101
5.4	Su ética materialista.	105
5.5	Crítica a la posible ética de la mettriana.	108
CONCLUSIONES		112
BIBLIOGRAFÍA		122

INTRODUCCIÓN

Dado el título de este trabajo: "Hacia una apertura del pensamiento filosófico secular para el análisis de algunos problemas filosóficos contemporáneos", conviene comenzar precisando el término "secular". Etimológicamente, esta palabra viene del latín "saeculum" cuyo significado original era "siglo", mas en el lenguaje latino eclesiástico significó "mundo", oponiéndolo a la palabra "iglesia". Expresa pues ese tránsito de la iglesia al mundo. La secularización aparece aplicada en ámbitos diversos como las instituciones, la economía, el Estado, el saber y aquí nos interesa la secularización en el saber.

Es sabido que en la Edad Media, cualquier tipo de saber estaba supeditado al saber religioso, al grado de que pensadores como Sn. Agustín y Sto. Tomás, más el primero que el segundo, nos hacen evidente el papel secundario de la razón y la filosofía con respecto de la fe y la teología. Es con esta tutela con la que el pensamiento moderno pretende romper.

Buscando pues una definición con la cual compaginemos, cabe mencionar la dada por el pensador español Luis González-Carvajal. Dice este pensador que la secularización "es el proceso por el cual diversos ámbitos de la vida social son sustraídos a la dominación que la iglesia venía ejerciendo sobre ellos".¹

1 - González-Carvajal, Luis, Ideas y creencias del hombre actual. Sal terrac. Bilbao. p 47

Gianni Vattimo arguye que el mismo fin o estado de crisis de la modernidad, es decir, de las comprensiones universales y absolutas, da pie de modo necesario a una reconsideración de lo religioso, siendo eso lo que da cabida a un tipo de secularización- por ejemplo el de él y el cual yo comparto- que no rechaza pues el fenómeno religioso. Dice Vattimo:

"El hecho es que el fin de la modernidad o , en todo caso, su crisis, ha traído consigo también la disolución de las principales teorías filosóficas que pensaban haber liquidado la religión: el cientifismo positivista, el historicismo hegeliano y, después, marxista. Hoy ya no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión."²

Así pues, aquella secularización con la cual no estoy de acuerdo y a la que aludo en el título de este trabajo y que, a mi juicio, necesita una apertura hacia el pensamiento de filósofos creyentes, es la que niega radicalmente lo religioso y que por este motivo recibe el nombre de secularismo.

Es así que en algunos capítulos de los cinco que conforman este trabajo, se muestra de modo evidente el análisis que de un mismo problema hacen tanto filósofos no creyentes como filósofos creyentes. En otros capítulos, si bien no es tan evidente este tipo de tratamiento de un problema filosófico, sí se aborda de tal manera el problema que se muestra la necesidad de analizarlo desde una perspectiva no secular, o bien, se nota la tendencia hacia esta segunda alternativa.

2 - Vattimo, Gianni, Creer que se cree. Paidós. Barcelona, p.22

Uno de los problemas importantes que la filosofía del siglo XX se planteó fue el del lenguaje. Pues bien, en el primer capítulo, bajo el contexto de este gran problema filosófico, centro mi atención en el concepto de "revelación" que, a juicio de uno de los pensadores que abordo-Walter Benjamin- juega un papel central en la elucidación del problema del lenguaje. Confronto las reflexiones, con respecto a este problema, de los pensadores Walter Benjamin y de Michel Henry. Pretendo mostrar que la reflexión comenzada por Benjamin tiene su probable continuidad y mayor profundización en las reflexiones de Michel Henry.

Ante la crisis de la metafísica, es decir, de las comprensiones universales y absolutas, la hermenéutica aparece como una nueva alternativa de análisis y comprensión de algunas cuestiones filosóficas. Ante el abandono y depreciación de la tradición por parte del pensamiento moderno, la hermenéutica gadameriana hace una reconsideración de esta idea que hasta cierto punto se opone a la concepción moderna.

En cierto modo intento mostrar en el segundo capítulo cómo es que la comprensión de la idea de tradición de la hermenéutica gadameriana y más la hermenéutica analógica del filósofo mexicano Mauricio Beuchot, anuncia ya, según mi punto de vista, ese secularismo de otro tipo, que ya sostiene Vattimo.

Es verdad que este mostrar no es tan explícito como en el primer capítulo.

Otro de los problemas que por la circunstancia en que se desarrolla la filosofía en el siglo XX es replanteado, es en torno a la historia. Es el capítulo tercero donde es posible, al igual que en el primero, confrontar las ideas que en relación al concepto de progreso plantean el filósofo alemán Karl Löwith y el filósofo ruso Nicolai Berdiaev. Cabe decir que el pensamiento de Löwith, dice él mismo, es de carácter crítico, mientras que el de Berdiaev, es el de un filósofo creyente cristiano.

En el capítulo cuarto abordo directamente el pensamiento hermenéutico gadameriano y en especial los conceptos de "tradición", "autoridad", "diálogo", "oír" pues, en mi opinión funcionarían como condiciones epistémicas del comprender, amén de que el tratamiento gadameriano de estos conceptos lleva implícito un rescate del sujeto que en el pensamiento posmoderno se había diluido.

En el capítulo quinto culminó la investigación con una reflexión del pensamiento de De la Mettrie, tratando de rastrear una filosofía y ética materialista, siendo el móvil principal de este afán el parecido tan impresionante de varias de sus aseveraciones con las aseveraciones hechas del lado de la biología, la genética y las neurociencias con respecto del hombre y su conducta. Otro móvil es el deseo de comprender la solidez de las refutaciones hacia la visión religiosa cristiana con respecto del hombre y su conducta moral.

CAPITULO 1

EL CONCEPTO DE “REVELACIÓN” EN EL PENSAMIENTO DE WALTER BENJAMÍN Y MICHEL HENRY

1.1. Presentación del problema.

“El filósofo que no quiere llegar a ser infiel a su finalidad de comprender el ente hasta sus últimas causas, se ve obligado a extender sus reflexiones en el campo de la fe, más allá de lo que es accesible naturalmente.”

Edith Stein.
(Ser finito y ser eterno)

Dice Walter Benjamin:

“Sin embargo, la equiparación de la entidad espiritual y la entidad lingüística, tiene tanto alcance metafísico en el concepto de la teoría del lenguaje, porque conduce al concepto que siempre vuelve a erigirse como designio propio, en el centro de la teoría del lenguaje, acordando su íntima relación con la filosofía de la religión. Y dicho concepto es el de “revelación”³”

La afirmación expuesta en la anterior cita de Benjamin, de que el concepto de “revelación” desempeña un papel central en la teoría del lenguaje, me motivó a indagar cómo es entendido dicho concepto por el mismo pensador.

³Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia*. Iluminaciones IV. Edit. Taurus, España, p 65

Después de que Walter Benjamin explica lo que entiende por entidad espiritual y entidad lingüística, se plantea el siguiente problema que es el que principalmente me ocupa en esta investigación: ¿Es equiparable la entidad espiritual con la entidad lingüística? ¿De qué modo el concepto de revelación nos ayuda a clarificar este problema?.

Así pues, en la primera parte de este trabajo procuro mostrar cómo es entendido dicho concepto por Walter Benjamin. En la segunda parte intento mostrar cómo es entendible el mismo concepto en el pensamiento del filósofo francés Michel Henry en su libro: Yo soy la verdad.⁴

Son dos las razones que me mueven a considerar también el punto de vista del filósofo francés: la primera se refiere a que ambos pensadores, considerando esa estrecha relación del concepto de “revelación” con la filosofía de la religión, en sus respectivos análisis parten del texto bíblico. Benjamin del Antiguo testamento y Henry del Antiguo y Nuevo testamento. La segunda razón es que considero que la reflexión del filósofo francés es una continuación de la reflexión de Walter Benjamin, es decir, que allí donde culmina Benjamin, Henry toma la batuta y lleva la reflexión más a fondo, siendo esto posible por la consideración del Nuevo testamento donde el filósofo francés encuentra ideas claves como la de “encarnación del verbo”.

⁴Henry, Michel, Yo soy la verdad. Edit. Sígueme, Salamanca, 2001

No es que efectivamente Henry haya partido de la reflexión de Benjamin sino que al analizar ambas comprensiones llego a pensar que la comprensión de Michel Henry podría ser esa continuación de la reflexión comenzada por Benjamin.

La tercera parte consistirá, si bien no en una crítica, si en breves comentarios que permitan cierta comprensión del modo en que tratan este tema y los resultados que obtienen.

1.2.- El concepto de “revelación” en Walter Benjamin.

Para hablar de lenguaje humano, y en específico del concepto de “revelación”, hablaré, primero, del lenguaje de modo general.

Una primera y fundamental característica que da Benjamin del lenguaje es la siguiente: “En este contexto, el lenguaje significa un principio dedicado a la comunicación de contenidos espirituales relativos a objetos respectivamente tratados: la técnica, el arte, la justicia, la religión”⁵

Es un hecho que nos encontramos en nuestra vida diaria con distintos leguajes como el musical, de la plástica, etc. Esto da cabida a que Benjamin considere al lenguaje con tal importancia al grado de afirmarlo como el principio de toda comunicación de contenidos. El lenguaje es pues el ámbito o modo como se expresan las entidades espirituales tanto humanas como de las cosas.

Si por entidad espiritual entendemos aquello que expresamos de las cosas o aquello que expresamos de la justicia, la religión, el arte o la técnica, por entidad lingüística entendemos eso que de comunicable tiene toda entidad espiritual y que se da en el lenguaje.

⁵ Benjamin, Walter, Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV Edit. Taurus, España, 2001.p.59

Esta idea no da cabida a una identidad entre entidad espiritual y entidad lingüística. Si alguna identidad hubiera entre ambas entidades, sería en el sentido de que lo comunicable de la entidad espiritual es de esa entidad y que a la vez se expresa en el lenguaje.

Por lo anterior es que no podemos decir que las entidades espirituales se comunican “por medio del lenguaje” sino “en el lenguaje”. La razón es que si la entidad lingüística es el expresarse de la entidad espiritual en el lenguaje, y si estamos hablando del expresarse de la entidad espiritual, el lenguaje es pues el ámbito, es el “en” y no “el medio” de la expresión de la entidad espiritual; la expresividad de la entidad espiritual se queda en el lenguaje mismo.

Ahora bien, si decíamos que la entidad espiritual no se expresa estrictamente ella misma en el lenguaje sino como entidad lingüística, de esto podemos derivar entonces que el lenguaje se comunica a sí mismo.

Al haber dicho que el lenguaje sólo expresa contenidos espirituales sean ya de los hombres o de las cosas, estábamos dando a entender que el lenguaje humano es un modo peculiar del lenguaje. Dicha peculiaridad consiste, más específicamente, en que el lenguaje humano es de palabras.

Así pues, podemos decir que el ser humano comunica sus entidades espirituales al nombrar a las cosas. Por esto Benjamin asevera que la naturaleza lingüística de los hombres radica en su nombrar de las cosas.

Si para el lenguaje en general se había afirmado que la entidad espiritual se comunica “en el lenguaje” y no “por medio del lenguaje”, cabe decir algo análogo para el lenguaje humano: las entidades espirituales humanas se comunican en el lenguaje; en las palabras.

Hablando de la importancia que el “nombre” tiene en el lenguaje humano, Benjamin dice que es esencial, que constituye el ser más profundo del lenguaje, al grado de que es el “nombre” donde el lenguaje se comunica a sí mismo. Esto es así porque si ya decíamos que el lenguaje humano es un modo de lenguaje en general, y si el lenguaje se comunicaba a sí mismo, vale también esto para el lenguaje humano.

Aún más, hablando del lenguaje en general, ya decíamos que las entidades espirituales no se comunican por medio de él sino en él. Hablando ya del lenguaje humano, que es uno de nuestros intereses principales, hay que decir que las entidades espirituales humanas no se comunican por medio de los nombres que da a las cosas sino en los nombres que da a ellas. Lo más que se puede hacer por medio de las palabras es señalar las cosas.

Este análisis del lenguaje en general ha permitido comprender la especificidad del lenguaje humano y ya es aquí donde el concepto de “revelación” permitirá seguir profundizando en el lenguaje humano.

Al proclamar Benjamin que el lenguaje en general comunica al lenguaje, en cuanto que la entidad espiritual tiene como único modo de expresarse la entidad lingüística, y si las entidades espirituales del hombre se expresan en el nombre, es entonces el

nombre, dice Benjamín, el ser más profundo del lenguaje. Esto último da cabida para afirmar que el lenguaje es la entidad espiritual por excelencia del hombre y , a su vez, que desde él habla el lenguaje puro.

Si el hombre es el único ser que nombra, entonces el hombre tiene acceso al conocimiento de las cosas merced a la entidad lingüística en el nombre. Al expresarlas en el nombre las conoce y al conocerlas las nombra.

Continuando con la importancia del nombre en el lenguaje humano, Benjamin da a entender que el hombre es contribuyente con Dios. Esto se entiende si nos referimos al pasaje bíblico del Génesis del Antiguo testamento en que las cosas se vuelven reales al instante que Dios las nombra, y es en el mismo Génesis donde Dios le concede al hombre la facultad de nombrar a los animales. Es pues en razón de esto que el hombre es contribuyente con Dios.

En otras palabras, Dios al nombrar crea y su nombrar es conocer. Ahora bien, bíblicamente el hombre es el único ser que no emerge del ser nombrado, no es un producto del lenguaje. Todo lo contrario, se le concedió el don de nombrar y al nombrar, de modo análogo a Dios, crea, conoce. En esto consiste, también, entre otras cosas el ser hecho a imagen y semejanza con Dios.

Debido a lo anterior, Benjamin cree conveniente preguntarse si la entidad espiritual, tanto del ser humano como de las cosas, es entidad lingüística. El planteamiento de esta pregunta, prosigue el pensador, nos lleva al concepto de "revelación".

Todo lo dicho con anterioridad fue preciso para comprender, quizá mejor, el concepto de revelación. ¿Qué significa éste? ¿A qué se refiere?

Va a ser pues el concepto de "revelación" el que permita a Benjamin continuar con el análisis del lenguaje en general y del lenguaje humano en particular.

Para esto recurre a la Biblia pero aclara que no lo hace con la intención de buscar un fundamento de su propuesta y mucho menos pretende una interpretación bíblica. Es más bien por que siendo el contenido bíblico una revelación de Dios, y si uno de sus contenidos es sobre el lenguaje, lo dicho sobre él corresponderá, necesariamente, a la naturaleza del lenguaje.

Enfrascado Benjamin en el contenido del texto bíblico, específicamente en el apartado del Génesis del Antiguo Testamento, donde se habla de la creación divina tanto de las cosas como del hombre, expresa que ahí hay dos modos de la creación: el referido a todo aquello que no es el hombre y el referido al hombre. En cuanto al primero, afirma que la relación que se da entre la palabra que Dios habla y lo que ésta nombra es inmediata; dicho el nombre, aparece lo nombrado. En este primer caso el lenguaje es hacedor, creador. Por lo tanto en Dios, dice Benjamin, el nombre es creador por ser palabra. En cuanto Dios dice la palabra, lo dicho emerge, se vuelve real. También dicha palabra es conocedora por ser nombre. Esto último lo afirma Benjamin basado en aquella frase que Dios expresa: "y vio que era bueno", después de haber dicho, primeramente, que se hiciera tal cosa.

Refiriéndonos al segundo caso, que es del la creación del hombre, expresa Benjamin que aquí el hombre no es formado por la palabra y en este sentido, dice el pensador, no quiso Dios hacer al hombre subalterno al lenguaje. Esto quiere decir que el hombre no está determinado, condicionado como las cosas lo están con el nombrar.

El hombre no es cosa y dado que los lenguajes de las cosa son imperfectos, dice Benjamin, se abren fuertes posibilidades de que el hombre sea conocedor. Es decir, que no fuera, como las cosas, producto de un nombrar. Mas bien, es un elemento material – el barro- con el cual Dios hace al hombre. Sin embargo, le concede la facultad de nombrar a los animales, la facultad de ser nombrador, distinguiéndolo así de los demás seres de la naturaleza.

El hombre nombra, este es su don, pero no crea como el nombrar divino. Sin embargo, si la palabra de Dios es conocedora por ser nombre y si el hombre nombra, entonces la palabra del hombre también es conocedora. Por esto dice Benjamín que el hombre es conocedor en el mismo lenguaje que Dios es creador, y es por esto que el lenguaje es la entidad espiritual del hombre. Ahora bien, es preciso que digamos algo del concepto de tradición pues esto permite profundizar más el concepto de “revelación”.

a.- La idea de “traducción” y su relación con el concepto de “revelación”.

Otra de las ideas de gran importancia de la teoría del lenguaje y que su comprensión permite entender más a fondo el concepto de “revelación” es la de “traducción”. Se trata de la traducción del lenguaje de las cosas al lenguaje de los hombres. Es importante el concepto de traducción pues trata de ver cómo se da el paso de lo mudo a lo vocal, de lo innombrable al nombre, de un lenguaje imperfecto a uno perfecto, llevando agregado el conocimiento pues la pretensión de esta traducción al lenguaje de los hombres conlleva la pretensión de conocer.

Cuando Benjamin aborda el problema de si la entidad espiritual debe ser considerada como entidad lingüística, responde afirmativamente cuando expresa que el lenguaje, en tanto comunicación, comunica una entidad espiritual.

Ante esta afirmación cabría preguntarse por qué entonces la existencia de varios lenguajes. Esto tiene explicación a partir de la idea del pecado original. Antes del pecado original, el nombrar de Dios crea y lo creado se identifica con su ser nombrado. Ahora bien, siendo el hombre a imagen y semejanza de Dios, antes del pecado original, el hombre se mueve bajo esta identidad entre el nombrar y lo nombrado. En este ser uno con Dios antes del pecado original hay una comunión y comunicación entre Dios y el hombre.

Ahora, a raíz del pecado original, se da la pérdida de esta unidad, de esta comunión, de esta comunicación con Dios y con ello también el hombre se ve alejado de esta identidad del nombrar y lo nombrado puesto que en principio corresponde a Dios, es de

Dios. Al perder el hombre la comunicación con Dios por el pecado original, el nombrar del hombre será sólo un afán de identificación con lo nombrado. No puede dejar de intentarlo el hombre puesto que ya sabe que es posible la identidad pero en este estado de caída se manifestará tan solo como intento. ¿Cabe la posibilidad de recuperación de la identidad entre el nombrar y lo nombrado? Probablemente sí; por vía de la reconciliación .

Ahora bien, si cada lenguaje superior es entendido como un lenguaje que traduce a otros, cabe preguntarse: ¿De dónde saca dicho lenguaje el fundamento de su objetividad?. Dice Benjamin que el fundamento o garantía de objetividad de un lenguaje superior está en Dios. Esto es así porque Dios es el creador de las cosas y la palabra que usó al nombrarlas es el embrión, la sustancia del nombre concededor. Al hombre le es posible traducir al nombre vocal el lenguaje mudo e innombrable de las cosas sólo si el lenguaje de nombres del hombre y el innombrado de las cosas están emparentados con Dios; dicho emparentamiento consiste en que las cosas son producto de la palabra hacedora de Dios y el mismo nombrar humano no es producto del hombre mismo sino donación de Dios; algo dado al hombre, similar a lo tenido por Dios.

Por todo lo anterior, podemos entender que cualquier lenguaje humano es inferior comparado con la palabra de Dios.

La existencia de los lenguajes humanos se da después del pecado original. Nos movemos bajo lenguajes inferiores.

Desde la perspectiva de lo dicho con anterioridad, podemos decir que el lenguaje humano traiciona algo propio del lenguaje en general que es, como ya se había dicho, que cualquier entidad espiritual se expresa en el lenguaje como entidad lingüística. Se decía incluso que si alguna identidad había entre una y otra, consistía en el ser expresada la entidad espiritual como entidad lingüística en el lenguaje. Algo análogo hay en la identidad entre la palabra divina dicha y la cosa nombrada así pues, en el lenguaje humano se ha roto con la inmediatez en la producción del lenguaje de las cosas al lenguaje de los hombres; el lenguaje humano ya no será el “en” donde se expresa la entidad lingüística.

El análisis de Bejamin queda varado aquí: el lenguaje humano es incapaz de decir verdad, sólo puede decir mentira: charlataneria. Si se recurrió al texto bíblico es porque él revela o por medio de él se revela una naturaleza del lenguaje, una naturaleza tal que podía dar claridad por respuesta al problema del lenguaje humano y a las varias implicaciones que esto conlleva como, por ejemplo, el grado de verdad a que aspira el lenguaje humano.

A partir de este momento, cabe exponer el modo en que el filósofo francés Michel Henry trata el concepto de revelación, pues propongo que él procura demostrar que en el lenguaje humanos es posible decir verdad veamos que dice el filosofo Henry .

1.3 La idea de “revelación” en Michel Henry.

El filósofo francés Michel Henry se plantea, como Walter Benjamin, el problema del lenguaje y lo hace considerando también el texto bíblico. Sin embargo, Henry considera lo que se conoce como Antiguo testamento y Nuevo testamento para, a partir de ellos, reflexionar sobre el lenguaje; la palabra, la idea de revelación, etc. Estas predilecciones son quizás así, en el caso de Benjamín, por su condición o circunstancia de judío y en el caso de Michel Henry por su cristianismo católico confeso.

Dice el filósofo francés que en su encuentro con el cristianismo, este se le hace presente a modo de texto y es en el donde la Palabra se le presenta ya como problema .

Si Benjamín recurría al texto Bíblico por cuanto siendo palabra revelada, allí había una exposición de la naturaleza del lenguaje que le permitía continuidad a su reflexión, de modo análogo Michel Henry considera que el texto del Nuevo testamento se manifiesta diferente a cualquier otro texto en el sentido de ser de procedencia divina, pues ahí hay palabra dicha por los hombres pero inspirada por Dios y palabra dicha por Cristo; Dios encarnado.

Un primer aspecto a resaltar es que en el nuevo testamento la palabra de Cristo se da a conocer por medio de la palabra de los hombres.

Es decir, se ha vuelto semejante la palabra divina a la palabra de los hombres. Lo que esto muestra, dice el filósofo, es la incapacidad del hombre de expresar una realidad distinta de la suya. Así pues, el hablar humano sería un conjunto de significaciones irreales sin posibilidad de referir la realidad divina.

Las anteriores afirmaciones muestran con evidencia la existencia de una palabra distinta a la palabra de los hombres: la Palabra Divina. Esta Palabra Divina tiene tres características distintivas que son: a) su contenido o lo que dice es distinto a lo dicho en la palabra humana. b) el modo como dice su contenido es también distinto al modo de hablar humano. c) la manera en que hay que escuchar esta palabra es también distinta a la manera en que se escucha la palabra humana. Si bien es cierto que en las escrituras se expone un decir divino expresado en palabra humana, cabe plantearse una misma pregunta de dos maneras: ¿cómo puede una revelación divina tomar la forma de un lenguaje humano? O bien, como: ¿En qué, un lenguaje humano, es capaz de decir y transmitir una revelación divina? Las anteriores preguntas permiten al filósofo establecer su concepto de "revelación". Por revelación entiende esa posibilidad de que la palabra divina sea expresada por la palabra humana y comprendida por los hombres. Sin embargo, lo anterior no es suficiente como para no plantearse la pregunta de ¿Cómo poder probar el carácter Divino de dicha palabra? De aquí que sea necesario, primero, una caracterización de dichas palabras.

a) La palabra humana.

El apoyo de la palabra humana es el lenguaje, estando el lenguaje constituido de términos, los cuales, a su vez, se refieren a cosas y son como los signos de éstas. En este sentido, el término se muestra como el medio o el instrumento por el cual nos podemos apoderar de las cosas y de manera simbólica ejercer una manipulación de las mismas.

Este servir como medio del término, le hace tener una función meramente instrumental.

El término, aparte de designar la cosa, en este mismo designarla él, se muestra. También la cosa nombrada o designada debe estar ahí fuera, pues es la presencia contundente de la cosa la que valida el mentar la cosa del término. Así, el término muestra una doble intención: mostrar la cosa y decir algo de ella. A este modo de manifestarse la palabra humana le llama Michel Henry la verdad del mundo. Y esto es así, dice el filósofo, porque:

“La cosa designada por el término aparece en un mundo. De igual modo, el conjunto de los predicados (reales, imaginarios o ideales) que se le atribuyen, se muestran en un mundo, por último, también es en un mundo donde se nos muestra el término visual o sonoro (pero también la parte ideal que siempre comporta), por muy marginal o fugitiva que sea esta aparición.”⁶

⁶ Henry, Yo soy la verdad, p. 50

Reafirmando lo dicho con anterioridad, podemos decir que “la palabra humana” o “la verdad del mundo” es algo que ocurre, acontece, se muestra, se da en el afuera del mundo. Este darse en el afuera del mundo la condiciona en cuanto a que si lo dicho de la palabra referido a cierta cosa del mundo, efectivamente corresponde a dicha cosa.

Este modo de ser de “la palabra humana” se muestra como contradictorio porque, por un lado, exige la presencia o evidencia de la cosa que nombra, en cuanto que hay una función de designación de la cosa por dicha palabra. Por otro lado lo dicho por esta palabra humana nunca tiene su referente real. El filósofo ejemplifica esta afirmación con un párrafo de un poema del poeta Trakl que en una de sus obras Heidegger también cita. Dice el poema:

“Cuando nieva en la ventana
suena largamente la campana de la tarde,
la mesa esta puesta para muchos
y la casa esta bien provista”⁷

Haciendo referencia a varias de las palabras contenidas en el párrafo del poema, Henry da a entender que dichas palabras, aquello que nombran no esta entre los objetos que rodean a quien lee el poema. Dichos objetos solo son presentes en tanto nombrados. Dice el filósofo que los objetos que nombra la palabra están presentes en una especie de ausencia. Comenta Michel Henry que esto no sólo ocurre con la palabra poética sino con toda la palabra humana.

⁷ Op Cit.p 251

Así pues, lo anterior muestra la impotencia de la palabra humana de dotar de existencia a aquello que nombra. características del lenguaje en general, le queda aquello de que también en el lenguaje humano se comunican las entidades espirituales de los hombres pero con la peculiaridad de que dicho lenguaje es de palabras y en ellas el ser humano nombra.

b)La palabra Divina

Afirma Henry, de modo tajante, que la Palabra Divina, la Palabra de Dios es la Vida. La Palabra Divina se parece un tanto a la palabra humana en el sentido en que también produce un aparecer, una manifestación. Si la Palabra Divina, a diferencia de la palabra humana, es la única que revela, ¿qué revela entonces? Lo que revela es a sí misma , es decir, a la Vida y se revela en el sufrir y en el gozar de su vivir. La Palabra de la Vida revela la Vida, da la Vida, se auto-revela. Dice Henry: “el logos de Vida , la Palabra de Vida. La Palabra de Dios, es la vida fenomenológica absoluta captada en el proceso poderosísimo de su auto-generación en su calidad de su auto-revelación.”^h

Con base a lo anterior, Henry hace una crítica a la pretensión actual de analogar, si no es que sugerirla como prototipo, a la palabra humana en comparación con la Palabra Divina. Al tener la palabra humana semejante pretensión, asume ésta un carácter mágico en el sentido de que, ya se decía, la cosa que se nombra, sólo existe en tanto nombrada.

^hOp Cit. p. 253

Ahora bien, la Palabra de Vida, el Logos de Vida o Palabra Divina para entenderla hay que hacer incluso de lado lo que se ha entendido por palabra. Pues si la palabra humana está anclada en el afuera del mundo, la Palabra Divina es ajena al mundo y a las cosas que lo conforman. No es creadora en el sentido de propiciar la aparición de seres objetivos.

Su modo de operar consiste en “generar”, prevaleciendo en el interior de lo generado el poder de lo que genera. Por esto es que la Palabra de Vida es generación y, a la vez, auto-generación. Este mismo auto-generarse implica auto-revelarse a sí mismo. Dice Michel Henry que: “lo que expresa la noción de Palabra es el poder de auto-revelarse auto-generándose, lo que designa es el poder fenomenológico de la vida absoluta”.⁵

Sigue diciendo el filósofo que en este auto – generarse, la vida absoluta hace surgir un logos que es el de la Vida, siendo ésta consustancial a la vida absoluta. De lo anterior se sigue que la Palabra de Vida no sólo se expresa en el comienzo sino en todo momento y en todo viviente y lo dicho por ella es justo el vivir de todo viviente.

A diferencia de esto anterior, en la palabra del mundo es patente la indiferencia que guarda con respecto de aquello que dice, de aquello que nombra. La palabra del mundo está definitivamente imposibilitada de comprender aquello que nombra. Por esto es que su principal papel se limita, dice el filósofo, a decir: “Esto es”, “Hay”.

Cabe preguntarse cómo se da esa relación más específicamente entre la Palabra Divina y todo hombre, o bien, cómo se expresa la “revelación” entre ellos.

⁵ Op. Cit p 254

La respuesta que da Michel Henry tiene un doble aspecto. En cuanto al primer aspecto, dice Henry:

“ la adecuación original entre la Palabra y aquel que está destinado a oírla es la relación de la vida con el viviente. Esta relación consiste, en primer lugar, en que la vida ha engendrado al viviente.

Auto-engendrándose en su ipseidad esencial y engendrando en ella al viviente como un Sí y un yo trascendental, la palabra de la vida engendra a aquel que llegará a oírla. Aquel que oír la palabra no pre-existe a ella. Aquí no hay, como en un diálogo humano, interlocutor que espera que se le dirija la palabra. No hay nadie antes de la Palabra, antes de que la Palabra hable sino que la Palabra engendra precisamente a aquel a quien se destine. La llamada no encuentra sino que arranca de la nada a aquel quien llama con su formidable llamada a vivir – una llamada ontológica, por cuanto el ser toma su esencia de la vida y sólo de ella”¹⁰

Continúa el filósofo diciendo: “Engendrando a aquel a quien se dirige, y haciendo de él un viviente, la Palabra de Vida le ha conferido en su misma generación e incluso, en cierto modo, antes de que viviera, en el proceso mismo mediante el cual venía a la vida, en su nacimiento trascendental, la posibilidad de escucharla – él, que la ha escuchado en el primer estremecimiento de su propia vida cuando se experimentó a sí mismo por primera vez a ella, cuyo abrazo consigo, cuya palabra le ha unido consigo mismo en el surgimiento mismo de su Sí y para siempre – .

¹⁰ Op Cit p 259

Así, la posibilidad de escuchar la Palabra de Vida es para todo viviente y para todo Si viviente, contemporánea de su nacimiento, consustancial a su condición de Hijo.”¹¹

¹¹ Idem.

1.4.- Crítica a los puntos de vista de Walter Benjamin y Michel Henry sobre el concepto de “revelación.”

Hoy, sin lugar a dudas, es necesario acrecentar las reflexiones en torno al lenguaje ya que éste ha jugado un papel decisivo en las pretensiones de acceso a la verdad, al ser, etc. Hoy, tiempo de crisis, tiempo en que se evidencian sistemas de pensamiento, visiones estables del mundo, se precisa, a la vez, que la reflexión filosófica no se abandone hacia una actitud deconstructivista. Se requiere una fuerte dosis de duda ante las posturas nihilistas en torno al lenguaje.

Comprender las reflexiones de Walter Benjamin y Michel Henry referidas al problema del lenguaje, requiere, hasta cierto punto de su contextualización histórica, y es en este aspecto donde las ideas del ensayista Georges Steiner vienen a nuestra ayuda. En su obra: Pasión Intacta,¹² el ensayista y pensador Steiner ubica históricamente las ideas de Walter Benjamin referidas al lenguaje. Comienza Steiner diciéndonos que el concepto y la comprensión del lenguaje vive una crisis análoga a la que vivió la filosofía a fines del siglo XIX y principios del siglo XX. Aunque el ensayista reconoce que el problema es complejo, sin embargo son ubicables claramente algunas de sus causas.

De los autores más cercanos a nosotros y no tanto, que han contribuido al cuestionamiento del lenguaje, nombra a Manuel Kant, Mallarmé y Rimbaud.

¹² Steiner, Georges. Pasión intacta. Edit. Siruela, Madrid, 1990

En lo que respecta a Manuel Kant, expresa que al plantear éste la imposibilidad de conocer la “cosa en sí”, como última sustancia de la realidad externa, el filósofo da pie para el desarrollo del solipsismo y de la duda.

En cuanto a Mallarmé y Rimbaud, dice Steiner que su práctica poética misma es ya un afán de renuncia de lenguaje poético con respecto de referentes externos. Para estos escritores la palabra poética no precisa de referentes sensibles pues es creativa y de mayor riqueza; un discurso, “per se”, lleno de sentido. De hecho, dice Steiner que los afanes de limpieza y calidad lingüística del círculo de Viena tienen su antecedente y motivador esencial en aquella frase de Mallarmé: “limpiemos las palabras de la tribu”.

También habla de otro grupo de críticos de lenguaje, al que pertenecía Walter Benjamin. Pensadores de raíz judía, europeos y con una postura similar ante el problema del lenguaje. Para todos ellos, dice Steiner, el lenguaje es un instrumento inadecuado para el conocimiento del mundo; el hombre está incapacitado para expresar con palabras cualquier tipo de experiencia importante. Expresa Georges Steiner: “ en la prosa de kafka, en la poesía de Pau Celán o de Mandelstam, en la lingüística mesiánica de Benjamin, en la sociología política y estética de Adorno, el lenguaje opera incrédulo de sí mismo, en el agudo filo del silencio”.¹³

¹³ Op Cit. P. 55

Refiriéndome ya específicamente a la crítica del ensayo de Walter Benjamin, he de decir primero, que esa caracterización y ubicación histórica del pensar de Benjamin hecha por George Steiner nos permite dudar de aquella justificación que da el mismo Benjamin al recurrir al texto bíblico para la continuación de su reflexión sobre el lenguaje. Literalmente dice Benjamin: “ no significa que estemos abocados a la interpretación de la Biblia o que la tomemos como revelación objetiva de la verdad como fundamento de nuestra reflexión”.¹⁴

En segundo lugar , la lucidez y profundidad con que trata el problema del lenguaje en la palabra bíblica, me hace suponer que era un gran conocedor del Antiguo Testamento, pero también, lo creo, del Nuevo Testamento. Esto me hace pensar que sabía que el análisis del Nuevo Testamento permitía una mayor profundización del problema del lenguaje y que, quizás, la asunción de su ser judío le impidió ir más allá.

En tercero y último lugar, estoy de acuerdo con Steiner a propósito de sospechar del punto de vista que tienen con respecto del lenguaje todos los integrantes del grupo citado: Benjamin, Jacobson, Freud, Wittgenstein, Karl Kraus, Kafka, Levi Straus, Jacques Derrida, etc. A propósito de ellos, afirma Steiner en su libro Presencias reales: “ por supuesto hay lugar para la refutación. Ya he aludido a la jerga autosuficiente que infesta casi toda la jerga postestructuralista y desconstruccionista, excepto la mejor (que es escasa)”.¹⁵

¹⁴ Benjamin, Walter. Para una crítica de la violencia Iluminaciones IV. Edit Taurus, España, p.66

¹⁵ Steiner, Georg. Presencias reales. Edit. Destino, España, p 165

Una muestra de ese lugar para la refutación es la siguiente idea, en la misma obra: Presencias Reales: “el dogma central – según el cual todas las lecturas son malas lecturas y el signo no tiene una inteligibilidad subyacente – tiene la misma categoría paradójica y auto-generadora que la celebre aporía mediante la cual un cretense declara que todos los cretenses son unos mentirosos. Encerradas dentro del lenguaje natural, las proposiciones deconstructivas se falsean a sí mismas.”¹⁶

En lo que respecta a Michel Henry, creo que su ensayo es la continuación de la reflexión iniciada por Walter Benjamin. Que su posición de creyente cristiano católico le permite realizar y, sin embargo, creo que no la lleva a sus últimas consecuencias, pudiendo, quizás, haber rematado la reflexión con el análisis de la participación del Espíritu Santo en la transmisión de la palabra revelada, pues es éste quien posibilitará la presencia de la verdad en el lenguaje humano y mostrará la dependencia que el hombre tiene con respecto de él si su pretensión es la búsqueda de la verdad.

¹⁶ Op. Cit. P. 167

CAPITULO 2

EL CONCEPTO DE "TRADICIÓN" EN LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA DE MAURICIO BEUCHOT

2.1.- Presentación del problema.

En el presente trabajo tengo la pretensión de lograr claridad del concepto de tradición en la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot.

A juicio de Beuchot, el pensamiento, en su estado actual, tiene un carácter bipolar: por un lado, el pensamiento univocista representado por el cientificismo y el positivismo. Por otro lado, el pensamiento equivocista representado por el pensamiento posmoderno. Ambos pensamientos son considerados como insuficientes para dar cuenta de la realidad de la manera más adecuada. Por pensamiento univocista se entiende aquel que se erige como única y definitiva interpretación. Por pensamiento equivocista se entiende la existencia de una multiplicidad de interpretaciones, puesto que todo es relativo. Para Beuchot, ambas posturas se auto refutan a si mismas. La primera, al expresar que hay una sola interpretación y al mismo tiempo afirmar que no hay interpretación. La segunda, al proponer que hay una multiplicidad de interpretaciones en tanto que todo es relativo, teniendo esta afirmación, a su vez, un carácter absoluto.

Ante esta circunstancia, Mauricio Beuchot propone a la hermenéutica analógica como alternativa, y es en ésta donde el concepto de “tradición” tiene una considerable importancia. Por lo anterior es que considero conveniente, en una primera parte del análisis, comprender en qué sentido es manejado el concepto de “hermenéutica”, el concepto de “analogía” y, posteriormente, el de “hermenéutica analógica”. Para desarrollar esta primera parte haré uso del libro de Beuchot: Tratado de hermenéutica analógica.¹⁷

El concepto de tradición ha ido adquiriendo matices distintos para diversos filósofos. La comprensión de dicho concepto por parte de estos filósofos es el antecedente inmediato del concepto de tradición manejado por Beuchot en su Tratado de hermenéutica analógica. Por esto es que creo conveniente en la segunda parte de este trabajo exponer, de manera general, el concepto de “tradición” de dichos filósofos: K. Popper, Thomas kuhn, Larry Laudan y Georg Gadamer. Para este apartado usaré el libro: Racionalidad y cambio científico.¹⁸ cuyo compilador es Ambrosio Velasco.

El punto culminante de este segundo apartado consistirá en abordar el significado que al concepto de “tradición” da Beuchot en su Tratado de hermenéutica analógica.

En la tercera y última parte de este análisis arriesgo cierta crítica al concepto de “tradición” que expone Mauricio Beuchot en su obra arriba citada

¹⁷ Beuchot, Mauricio. Tratado de la hermenéutica analógica. México. UNAM. ITACA. 2001

¹⁸ Velasco Gomez, Ambrosio. El Al Racionalidad y cambio científico. México. Paidós UNAM. 2000

2.2 La hermenéutica analógica.

2.2.1 La hermenéutica.

En el apartado anterior expresé mi intención de alcanzar claridad en la comprensión del concepto de “tradicón” manejado por Mauricio Beuchot en su hermenéutica analógica, explicado en su libro: Tratado de hermenéutica analógica. El contexto en el que aparece dicho concepto es el de su hermenéutica analógica, de aquí la necesidad de una comprensión general de cómo es entendida la idea de hermenéutica y de analogía por el mismo Beuchot.

El filósofo Jean Grondin afirma en su libro: Introducción a la hermenéutica filosófica, que la palabra “hermenéutica” aparece por primera vez en el siglo XVII, significando: El arte y ciencia de la interpretación. Mauricio Beuchot se maneja, hasta cierto punto, con este significado. Dice Beuchot: “la hermenéutica es el arte y ciencia de interpretar textos”.¹⁹

La última palabra de la anterior definición de Beuchot nos precisa el objeto de estudio de la hermenéutica: el texto. Y al llevar a cabo la interpretación del texto se tiene como fin la comprensión del mismo.

Es considerada la hermenéutica como ciencia en el sentido de que posee algunos principios bajo los cuales es posible poner en orden el conocimiento obtenido de la interpretación de los textos.

¹⁹ Beuchot, Mauricio, Tratado de hermenéutica analógica. UNAM-ITACA. México, p 15

Y es arte en tanto que posee ciertas reglas de procedimiento. Refiriéndose a los tipos de hermenéutica, habla el filósofo de “hermenéutica docens” y “hermenéutica utens”, pero dichas frases hacen referencia, mas bien, a las dos partes o doble aspecto de la hermenéutica: el aspecto teórico y el aspecto práctico, respectivamente; como doctrina y como utensilio. Sin embargo, cabe precisar que el fin principal de la hermenéutica es la teoría, pues sólo a partir de ésta se vislumbra su aspecto práctico.

Hay una actitud hermenéutica ante un texto en cuanto que éste no expone clara y únicamente un sentido, hay variedad de sentidos. De aquí, la necesidad de la hermenéutica de transitar del sentido superficial al sentido profundo. A este proceder le asigna la palabra “sutileza”, término usado ya -dice Beuchot- en la Edad Media por Santo Tomás de Aquino. Pues bien, es en relación con el término “sutileza” que Beuchot nos habla de la metodología de la hermenéutica.

Habla de tres modos de “sutileza” en la metodología: a) Subtilitas implicandi; la sintaxis. Es el momento en que se va al significado textual, intratextual o intertextual, pues sin esto no hay ni sintáctica ni pragmática. b) Subtilitas explicandi; que corresponde a la semántica, tratándose aquí del significado del texto en su relación con los objetos ya sean reales o imaginarios. c) Subtilitas applicandi; que corresponde a la pragmática y es, dice Beuchot, lo más hermenéutico. Aquí se considera la intencionalidad del escritor y se termina de colocarlo en su contexto histórico -cultural-.

Aquellos elementos que intervienen en todo acto hermenéutico son: el texto, el autor y el lector. Es conveniente que en el proceso interpretativo no nos carguemos totalmente en lo dicho por el autor, ignorando lo que puede comprender el lector. Tampoco hacer caso omiso de la auto comprensión del autor, prevaleciendo la comprensión del lector. Se trata, más bien, de hacer una consideración de las verdades de ambos para lograr un mayor alcance en la verdad del texto. No hay que desechar las comprensiones del autor y del lector pues ellas representan cierto nivel de la verdad.

2.2.2 La analogía.

El concepto de analogía es otro de los conceptos importantes en la hermenéutica analógica de Beuchot, veamos cómo es entendido dicho concepto por el filósofo.

Ha dicho Beuchot que los elementos principales del acto hermenéutico son el autor, el lector y el texto, y que se han desarrollado dos puntos de vista opuestos en torno a la posibilidad de la captación del significado intencional del autor, expresado en su texto: por un lado están aquellos que creen posible captar dicho significado independientemente del lector. Por otro lado se plantea que jamás se capta dicho significado intencional del autor en el texto y que sólo obtenemos meras interpretaciones. Ante este conflicto la hermenéutica analógica tiene una propuesta solución que es la analogía.

¿ En que consiste la analogía? Hablar de la analogía o lo analógico implica hablar de lo equivoco y lo unívoco, ya que la analogía se presenta como punto medio entre lo unívoco y lo equivoco. Se le da el nombre de equivoco a aquello que se predica de modo totalmente diverso de un grupo de cosas. Se le da el nombre de unívoco a aquello que se predica de modo idéntico de un grupo de cosas. Se dará el nombre de análogo a lo que, predicado de un grupo de cosas, se dice en parte idéntico y en parte distinto, dominando lo distinto.

La anterior distinción, referida al campo de la hermenéutica, consiste en que se le da el nombre de unívoca o univocista a aquella postura que afirma que hay una sola interpretación verdadera con respecto de un texto.

Es equívoca o equivocista aquella postura que afirma haber más de una interpretación válida de un texto. En la presentación del problema se había ya comentado en qué sentido ambas posturas extremas no son opción puesto que en sí mismas se contradicen. Ya se dijo en ese mismo apartado en qué sentido se contradicen. Por esto es que lo analógico es lo propio de la hermenéutica pues es acorde con la comprensión que de ella tiene Beuchot.

¿Cuáles son algunas otras razones por las que el calificativo propio de la hermenéutica de Beuchot es “analógica”? Dice Beuchot:

“La analogía consiste en evitar la tan temida unificación o identificación simplificadora, la monolitización del conocer, la entronización parmenídea de la mismidad, pero también consiste en evitar la nociva equivocidad, la entronización heraclítica de la diferencia, la coronación del relativismo que es otro monolitismo...”²⁰

Ahora bien, ya se decía que una postura analógica del lado del equivocismo, del lado de la idea de que hay más de una interpretación y en este sentido la analogía estará del lado del relativismo. Pero cabe matizar que dicho relativismo no es absoluto sino relativo, pues siendo el primero se caería en el caso de las múltiples interpretaciones y en el segundo se da cabida a que existan tanto cosas absolutas como cosas relativas.

²⁰op.cit.p.43

2.2.3 La hermenéutica analógica

¿En qué consistirá pues la hermenéutica analógica? En la obra titulada: La hermenéutica analógica: hacia un nuevo orden de racionalidad, Beuchot afirma:

“La hermenéutica analógica, tal como yo la entiendo, intenta evitar el univocismo de los científicismos y lo positivismo, al igual que el equivocismo que se nota en muchos de los propugnadores de la posmodernidad...”²¹

En otras palabras, la hermenéutica analógica evita, lo que él mismo llama la hermenéutica positivista, cuyos representantes son el positivismo y el científicismo y a la llamada hermenéutica romántica, siendo uno de sus representantes Shleiermacher. La llamada hermenéutica positiva estaría, de hecho, en contra de la misma hermenéutica al postular una única y definitiva interpretación. La hermenéutica romántica propone la existencia de multiplicidad de interpretaciones con igual valor.

La hermenéutica analógica parte de la idea de que las interpretaciones son comunicables por cuanto tienen una parte de comunidad, pero también no lo son del todo, en tanto que son producto de un particular; el intérprete. Lo anterior permite comparar interpretaciones y, en consecuencia, poder decir cuál o cuáles son más próximas a la verdad, no queriendo decir con esto que las restantes carecen de verdad sino que, más bien, poseen un grado menor de verdad.

²¹ Gutiérrez R. Alejandro. El Al. Hermeneutica analógica. Hacia un nuevo orden de racionalidad. Edit. Plaza y Valdez. Mexico, pp 11-12

No obstante, cabe precisar que la interpretación dada por el hermeneuta analógico estará más del lado de ser inadecuada que adecuada, y esto es así debido a que la analogía tiende más a lo equívoco que a lo unívoco. Esta idea no significa que la interpretación del hermeneuta analógico no tenga cierta tendencia al univocismo, a lo estable. Debe tenerla, pues, de lo contrario, se caería en el caos de la multiplicidad de interpretaciones, donde todo da por igual.

Líneas atrás ya se había dicho que la hermenéutica analógica es teoría y es práctica; es un modelo teórico de interpretación y una propuesta metodológica. Debe serlo así, dice Beuchot, porque siendo teoría permite establecer las maneras en que del mejor modo se interprete un texto. El significado del texto estará dado tanto por el autor como por el lector.

El lector buscará ese significado que el autor pretendió dar, pero en este afán de encontrarlo estará involucrando su subjetividad, pero no influirá a tal grado la subjetividad del lector de manera que no permita que aflore el significado propuesto por el autor.

El criterio de verdad que debe seguir el intérprete es la intención del autor, pero hay que estar conciente que ésta no se alcanza del todo pues siempre está de por medio la subjetividad del intérprete. El acuerdo en una comunidad, respecto a la variedad de interpretaciones, es decir, al consenso, va a estar dada por la prudencia. El hecho de que la hermenéutica analógica haga cierta consideración de la tradición, no significa que la interpretación del hermeneuta analógico no tenga creatividad pues, de hecho, toda interpretación es ya creativa.

2.3 Sobre el concepto de “tradición” en la filosofía de la ciencia.

En el ámbito de la hermenéutica analógica hay una fuerte consideración del concepto de tradición, formando parte, muy probablemente, de esta ola de revaloración de dicho concepto en distintos campos del pensamiento filosófico en el siglo XX y principios del siglo XXI.

Dice el filósofo Ambrosio Velasco que dicho concepto fue considerado en la Epoca Moderna como contrario a lo fundado en la razón. Considero conveniente exponer, de modo general, y en base al ensayo de Ambrosio Velasco titulado: El concepto de tradición en la filosofía de la ciencia y en la hermenéutica, cierta claridad sobre la comprensión de dicho concepto en filósofos como Karl Popper, Thomas S.kuhn, Larry Laudan y Georg Gadamer, dada la relación de estos conceptos con el concepto de tradición de Mauricio Beuchot.

2.3.1. Karl Popper.

La crítica que hace Popper a las teorías científicas considerándolas empíricamente subdeterminadas y mostrando que no se pueden justificar de manera concluyente, es posible gracias a una tradición que viene desde los griegos; la tradición del racionalismo crítico. A esta tradición racionalista crítica Popper la considera una metatradición y ha sido ella la que, en cierto modo, ha permitido la generación de otras tradiciones tanto científicas como filosóficas. Tanto las tradiciones como las instituciones conforman un cierto orden en las sociedades bajo el cual todo hombre actúa y organiza su existencia.

El carácter de la institución es más efímero en cuanto su función es instrumental, el de la tradición más perdurable en cuanto es de un carácter educativo y personal. La meta tradición es nombrada por Popper tradición de segundo orden y a las tradiciones generales, tradiciones de primer orden. Las de primer orden son enseñables y las de segundo orden no, se desarrollan más bien por imitación y práctica.

2.3.2. Thomas Kuhn.

Kuhn, a diferencia de Popper, sólo acepta la existencia de tradiciones, es decir, la existencia de lo que Popper llama tradiciones de primer orden. Dichas tradiciones están conformadas por presupuestos metodológicos, ontológicos, teorías, lenguajes, conceptos. Todo esto, para Kuhn, tiene un carácter negativo ya que no constituyen reglas metodológicas que permitan dirimir controversias al interior de la tradición y, sin embargo, sí restringen, dificultan la discusión y la argumentación.

El análisis de la racionalidad de la tradición no es producto de decisiones individuales sino expresión de un proceso social que se da al interior de la comunidad científica. Las tensiones que se desarrollan al interior de una tradición entre innovación y conservación se resuelven a favor de la innovación en Popper. En el caso de Kuhn dichas tensiones, mas bien, posibilitan la consolidación de las teorías ya establecidas, luego, hay menos innovaciones. Pese a esto, toda tensión entre innovación y conservación representa un avance en la ciencia.

2.3.3 Larry Laudan.

A partir de las comprensiones de Kuhn y Lakatos sobre el cambio y la permanencia de las teorías científicas, Laudan construye su concepto de “tradición de investigación”. Larry hace una distinción entre tradiciones de investigación y teorías específicas, siendo las primeras de larga duración y las segundas sujetas a constantes formulaciones en su desarrollo.

Para Laudan, toda tradición de investigación esta constituida por: teorías específicas, presupuestos metafísicos, presupuestos metodológicos y epistemológicos. Todo esto determinará la formulación y solución de problemas, así como la evaluación de las soluciones que ofrecen las teorías. Larry Laudan no acepta que existan, como sí lo creía Popper, una metatradición universal bajo la cual se definen los criterios de racionalidad. Para Laudan, los criterios de racionalidad son plurales, a la vez que cambiantes y dependientes de cada tradición. Así mismo, las tradiciones tienen, para este pensador, un carácter negativo ya que restringen la posibilidad de que los argumentos de los científicos puedan determinar o rechazar una teoría.

Dice Ambrosio Velasco que Laudan tiene un punto de vista individualista e instrumentalista con respecto de las tradiciones porque su aceptación o rechazo está en función del éxito y pruebas empíricas llevadas a cabo por el científico.

2.3.4. Georg Gadamer.

En tiempos de dominio de la ilustración moderna, el concepto de “tradición” se encontraba en una situación de descrédito, siendo Georg Gadamer, dice Ambrosio Velasco, quien más contribuyó a una revalorización y reflexión profunda de dicho concepto. Si la concepción racional del mundo era lo apreciable en este período, la tradición se consideraba como antitética. En su quehacer reflexivo, Gadamer llega a considerar, de manera inesperada, con un carácter racional a la misma tradición y con un carácter de tradición a la racionalidad. Si bien es cierto que la característica principal de la tradición es la conservación, Gadamer le añade la característica del cambio y la transformación. Con esto Gadamer viene a reestructurar la esencia de la tradición.

La tradición, afirma Gadamer, más que ser una voz, “es siempre una pluralidad de voces en las cuales resuena el pasado.”²² Sin embargo, esta pluralidad de voces no va a propiciar el diálogo con nosotros, somos nosotros quienes provocamos el diálogo, haciendo que dichas voces se fusionen con la situación hermenéutica del intérprete en el presente.

El horizonte hermenéutico del intérprete condiciona la comprensión de la tradición y, también, siendo un diálogo auténtico con la tradición, los prejuicios de su horizonte hermenéutico salen cuestionados; saliendo fortalecidos o para ser desechados.

²² Velasco Gómez, Ambrosio Et. Al Racionalidad y cambio científico, Edit. Paidós -UNAM, México, p 167

También, muestra Gadamer el carácter dinámico de la tradición cuando afirma que a través de la comprensión de la tradición por parte del intérprete, hay ya una transmisión del pasado, en el presente de la interpretación. Todo lo anterior propicia una transformación del intérprete al grado de que la interpretación, más que ser un saber de algo, es un “saberse”.

2.4 El concepto de tradición en la hermenéutica analógica.

En cuanto a, si es posible obtener algo nuevo en la interpretación de un texto, Beuchot comenta que hay dos posturas: aquellos que afirman que casi es imposible la innovación enmarcando aquí a las corrientes positivistas, fenomenológicas y estructuralistas. Los otros, como Nietzsche y Derrida, son aquellos que plantean como única alternativa para innovar, la destrucción de la tradición ya persuadiendo o por violencia teórica.

Las anteriores posturas no son acordes con la visión de Beuchot. Éste está, mas bien, de acuerdo con el punto de vista del pensador Stanley Rosen. Este pensador sugiere la alternativa en la que sea posible innovar sin destruir la tradición. Veamos cómo, a partir de esta idea de Rosen, construye su punto de vista Beuchot, al respecto.

Cuando se va a llevar a cabo el acto hermenéutico, el acto interpretativo, el texto que se va interpretar debe ser puesto en su contexto. Dicho contexto representa a una tradición. Debe pues ser interpretado dicho texto bajo la consideración de la tradición en que aparece.

Por contexto podemos entender, según Beuchot, lo siguiente: "Porque, ¿qué es el contexto sino el conjunto de cosas que determina una lectura? Es el enfoque, es el marco conceptual..."²³.

²³ Op cit. p 64

Los sinónimos que podemos manejar de la palabra “tradición” serían: cultura, corriente interpretativa, esquema conceptual, marco de referencia.

Así pues, lo que se va a interpretar, el texto, hay que colocarlo en su contexto, en su tradición. También quien interpreta, lo hace bajo un marco conceptual, bajo otra tradición. El acto interpretativo pone de frente a dos tradiciones. Se trata, dice Beuchot, de traducir del uno al otro.

Es en este proceso de traducir del uno al otro donde cabe la pregunta si es posible obtener algo nuevo, si puede haber innovación. Contestar la pregunta exige especificar qué se entiende por innovación, y Beuchot dice:

“innovación no es sólo romper con una tradición sino tratar de aportar algo a la tradición misma, aplicar acertada y adecuadamente el mensaje que contiene el texto en cuestión al momento actual, esto es, interpretar desde la vida del intérprete”²⁴.

Como vemos, innovar no implica necesariamente el romper con una tradición, caben matices. Así mismo, la idea de tradición no es precisa ya que es difícil establecer los límites de una tradición, el momento en que comienza, dónde comienza, y yo agregaría: ¿lo que dicen que comprende una tradición, es todo lo que comprende?. Otro concepto que viene al caso necesariamente cuando se trata del concepto de tradición es el de comunidad, pues la tradición no es algo de un sujeto sino algo que de necesidad comparten un conjunto de personas.

²⁴ Op cit. p.66

Esto es así, a tal grado que Beuchot define la tradición como una “comunidad de aprendizaje”. Sin embargo, dicha tradición o comunidad de aprendizaje ha dificultado en ciertos momentos el desarrollo de la actividad artística y científica. Pero esto no es suficiente para asumir una actitud de ninguneo o de crítica destructiva hacia la misma.

Dos razones que se pueden argüir a favor de la tradición, son: que siempre es el ámbito, base, plataforma a partir de la cual se puede construir en tanto que se pueda enriquecer la misma tradición o que se obtenga un conocimiento nuevo que incluso se oponga a la misma tradición. La otra razón es que, en términos reales, la supresión de la tradición no se logra, aun habiendo usado modos violentos para su desaparición. Se dan, mas bien, de modo paulatino.

Esta última razón bien puede aplicarse al caso de rusia: el gobierno comunista hizo uso de medios diversos para suprimir de su tradición anterior el aspecto religioso: su cristianismo ortodoxo. El renacimiento que se vive hoy del espíritu religioso del pueblo ruso es una muestra de la última razón aludida.

De aquí que la hermenéutica analógica se maneje con otro concepto de tradición. Dice Beuchot:

“...No es entonces la tradicion, algo que hay que desbancar sino mas bien algo que hay que aprender para recuperar el telos de la investigacion teórica y práctica (la verdad y el bien común). Y el avance se dará en la linea que conduce a ese telos”²⁵

²⁵ Op cit p 68

Con base en lo anterior es que la hermenéutica analógica proponga que todo sujeto que pretenda innovar debe primero conocer la tradición de que se forma parte y saberse uno mismo como integrante de dicha tradición. Esto debe permitirnos no abandonarnos en la tradición asumiéndola como marco conceptual único y definitivo (univocismo), pero tampoco una indiferencia o destrucción de la tradición por una violencia teórica o mediante la persuasión, dado que no hay razones.

El hermeneuta analógico pretenderá tomar lo mejor de la tradición de la que forma parte y procurará enriquecerla con su interpretación, o bien, constituir una nueva tradición.

2.5. Crítica al concepto de “tradición” en la hermenéutica analógica de

Beuchot.

En suma, podemos decir que el concepto de tradición de Beuchot contiene varios aspectos positivos y diferentes a como comúnmente se entendía. Ya no es la tradición aquello considerado como fijo, como el obstáculo que dificultaba o impedía el surgimiento del nuevo conocimiento. Con Beuchot adquiere dicho concepto un carácter dinámico en cuanto que, aparte de servir como contexto donde el texto se comprende, dicho contexto es algo que, no teniendo límites, también puede ser enriquecido por las innovaciones mismas que emanan de él y, en este sentido, transformado.

Siendo la tradición conformada por más de un sujeto, esto permite considerarla como una comunidad de aprendizaje. Otro aspecto es que la tradición si puede desaparecer o suprimirse pero no de manera violenta e inmediata sino paulatina.

En el pensamiento de Beuchot vimos ya que la tradición tiene un carácter dinámico.

También sabemos que la hermenéutica analógica se presenta como una alternativa entre el univocismo y el equivocismo, siendo mayor su carga del lado del equivocismo dado que así se preserva lo analógico como alternativa y la hermenéutica como ese modo de investigación de un texto que asume, de entrada, la multiplicidad de interpretaciones que éste admite (polisemia).

Ahora bien, la hermenéutica analógica, al cargarse más del lado del equivocismo, hace una consideración menor, obviamente, de la tradición. Es aquí donde creo que no hay razones fuertes que fundamente esta opción y que, por tanto, la asunción de dicha postura es más la consecuencia de la necesidad de mantener la coherencia de la hermenéutica analógica –como teoría- que una buena razón que fundamente dicha opción.

Sostengo lo anterior por las siguientes razones: la tradición o toda tradición representa una cierta comprensión del mundo que posibilita un modo de apropiarse y de conducirse en el mismo, comprensión a la que corresponde cierto nivel de apropiación de la verdad. ¿Mayor o menor grado de apropiación? No lo podemos saber con certeza. Así mismo, cuando en la historia han surgido nuevas interpretaciones, éstas han pretendido establecerse con carácter definitivo, absoluto, envolviendo a las sociedades en una situación de violencia.

Aquí, la frónesis es más un buen consejo que un hecho. Más aún, cuando surge una nueva interpretación, su aparición no ha sido consecuencia necesariamente de haber asimilado toda la interpretación de la tradición, o bien, pudo haberse tomado de ella sólo aquello que corresponde a los intereses de aquel que sugiere una nueva interpretación. Un ejemplo de esto lo da el pensador venezolano Miguel Martínez Míguel en su obra: El paradigma emergente. Dice el pensador:

“Llama la atención por su aspecto paradójico, el hecho que tanto Newton como Descartes dan origen a un modelo científico que trasciende hacia las ciencias humanas y que en esa dirección, ellos están muy lejos de compartir. Ambos aceptaban y distinguían claramente el mundo natural y el sobrenatural, al cual pertenecía el hombre. Para ambos el concepto de Dios era un elemento esencial de su filosofía y de su visión del hombre y del mundo. Ambos estaban muy lejos de usar el modelo mecanicista a que dio origen, para estudiar y comprender al hombre.”²⁶

En el conocimiento sobre lo humano, que es donde más se usa la hermenéutica no es fácil establecer en qué sentido una interpretación es mejor que otra.

²⁶ Martínez Migucles Miguel, El paradigma emergente. Edit. Gedisa. España. p.72

CAPÍTULO 3

EL CONCEPTO DE “PROGRESO” EN LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA DE KARL LÖWITH Y NICOLAI BERDIAEV.

3.1 Presentación del problema.

“Reflexionando sobre mí mismo,
llego a la conclusión de que lo
que me anima es la rebelion
contra la objetivacion”

Nicolai Berdiaev

Los tiempos nuestros, fines del siglo XX y principios del XXI, son tiempos contradictorios: por un lado, considerable el desarrollo en el ámbito de la biología, la medicina, la física y la cibernética. Por otro lado, la agudización de la pobreza del desempleo, del hambre, de la distribución inequitativa de la riqueza, las guerras, etc. Todo esto urge, mueve al análisis del grado de dignidad que nos corresponde como seres humanos, de nuestros proyectos individuales y los proyectos que como humanidad nos corresponde o debemos plantearnos y desarrollar.

Dice el filósofo ruso Nicolai Berdiaev en una de sus obras titulada El sentido de la historia,²⁷ que cuando en cierta etapa de desarrollo humano se han vivido catástrofes o cambios históricos bruscos, esto ha incitado o motivado a algunos hombres a meditar sobre la filosofía de la historia.

²⁷ Nicolai Berdiaev, El sentido de la Historia. Edit. Encuentro. Madrid. 1979

No es extraño que en este tiempo, pensadores eminentes como Martín Heidegger, Georg Gadamer, Karl Löwith, Hans Jonas, entre otros, hayan elaborado o contribuido en la elaboración de alguna filosofía de la historia.

Las razones para optar por los puntos de vista sobre la historia de dos filósofos como son el filósofo ruso Nicolai Berdiaev y el filósofo alemán Karl Löwith son las siguientes: que el punto de vista del filósofo ruso es el de un creyente que, aunque viviendo en la primera mitad del siglo XX, sostiene su punto de vista en lo que Löwith llama una teología de la Historia, es decir, aquella idea judeo-cristiana del advenimiento del reino de Dios que cierto día llegará y consigo traerá la verdad, la paz y la justicia. Considero importante el punto de vista de la Historia de este pensador porque surge en un momento en que lo que domina es un punto de vista secularizado sobre la historia, y es importante ver cómo argumenta su elección. Elijo el punto de vista del filósofo alemán Karl Löwith porque, en esencia, es un punto de vista opuesto al de Berdiaev.

Löwith expresa en una de sus obras: El sentido de la historia²⁸ que, asumir el punto de vista de una teología de la historia es algo patético y ridículo pues no es lo propio de un hombre crítico, de un hombre pensante, pues un hombre pensante tendería a entablar una lucha en la que procuraría liberarse de presunciones y de ilusiones.

²⁸ Löwith, Karl, El sentido de la historia. Aguilar. Madrid. 1968

Ambos puntos de vista que en esencia se contraponen mostrarían – según yo – con amplitud y profundidad el problema sobre la historia.

En una primera parte analizo el concepto de progreso del filósofo Karl Löwith. En una segunda parte analizo el concepto de progreso del filósofo Nicolai Berdiaev. En una tercera parte llevo a cabo una confrontación de ambos puntos de vista para hacer notar coincidencias y diferencias. Por último, viene la parte donde hago una crítica a ambos puntos de vista.

Las obras donde se encuentran los escritos que sirvieron para el desarrollo de este ensayo son El hombre en el centro de la historia²⁹ y El sentido de la historia de Karl Löwith y El sentido de la historia de Nicolai Berdiaev.

²⁹ Löwith, Karl. El hombre en el centro de la historia. Edit. Herder, Barcelona, 1998

3.2 El concepto de “progreso en la filosofía de la historia de Karl Löwith.

Antes de decir cuál es el concepto que de progreso tiene Karl Löwith , conviene considerar dos afirmaciones del filósofo: la primera se refiere a la postura desde la cual aborda la creación de una filosofía de la historia. La segunda alude a lo que él entiende por filosofía de la historia. En cuanto a la primera afirmación, dice Löwith que no acepta que la historia sea una creación de Dios y tampoco que exista una ley natural del desarrollo progresivo de la historia. A esto le llama Löwith abordar las cosas de una manera crítica. La segunda afirmación consiste en lo que él entiende por filosofía de la historia. Dice el filósofo que la expresión filosofía de la historia: “ quiere significar una interpretación sistemática de la Historia Universal, de acuerdo con un principio según el cual los acontecimientos históricos se unifican en su sucesión y se dirigen hacia un significado fundamental.”³⁰

Aquello que hace necesario que Löwith haga las anteriores afirmaciones es, por un lado, el hecho de la paulatina disminución en la creencia en dos de los conceptos fundamentales de esa filosofía de la historia moderna que nace con Voltaire y que son el concepto de razón y el concepto de progreso.

³⁰ Löwith, Karl, El sentido de la historia, Edit Universidad de Chicago, Chicago, p.10

Esta circunstancia ha dado pie a que en estudios sobre el problema de la historia estén ausentes la seriedad, la profundidad y lo que en rigor signifique la creación de una filosofía de la historia. Por otro lado, la misma idea de filosofía ha ido adquiriendo múltiples significados, según los usos que se han hecho de ella en una vida pragmática.

Pese a guardar distancia con respecto a una postura religiosa en relación a la Historia, Löwith acepta que la filosofía de la historia guarda cierta dependencia de una teología de la historia, en el sentido de que es ésta última quien establece aquellas ideas básicas a considerar por una filosofía de la historia como son el que los acontecimientos históricos adquieren sentido a partir de la existencia de un principio y que dichos acontecimientos históricos tienden hacia algo que significará liberación, felicidad, superación, etc.

Con base en las anteriores ideas, Löwith afirma a la vez, no estar de acuerdo con el punto de vista de algunos filósofos modernos en cuanto a que la filosofía de la historia comience propiamente en el siglo XVIII. Piensa este filósofo, más bien, que la filosofía de la historia comienza con la propuesta religiosa judeo-cristiana, y que se ha venido desarrollando de tal manera que en nuestros días sigue apareciendo como una secularización de la propuesta judeo-cristiana.

Ahora bien, partiendo de la idea de Löwith de esa dependencia de una filosofía de la historia con respecto de una teología de la historia y queriendo ya entrar en la idea que de progreso tiene Löwith, conviene hacer notar que en este proceso de secularización, el concepto de providencia manejado en una teología de la historia, es sustituido por el concepto de progreso.

Así pues, ¿qué entiende Löwith por progreso? Es en el apartado titulado La fatalidad del progreso de su obra El hombre en el centro de la Historia, donde, habiendo hecho una distinción entre el hombre y los demás seres vivientes, afirma el filósofo que el hombre es un ser donde se da la evolución y el progreso. El hombre evoluciona en tanto que se mueve y dicho movimiento tiende hacia el futuro. Como integrante de una especie determinada tiende a ciertos cambios pero acordes a una meta final determinada; llega a ser lo que de alguna manera ya estaba dado en el inicio de sí mismo. También dice Löwith que el hombre progresa en el sentido de que ante estos cambios que se dan en él con un fin determinado, él puede tomar decisiones sobre el modo en que se dan estos cambios y este fin determinado. Y es debido a esta capacidad de incidir de cierta manera en estos cambios y en este fin determinado, que el progreso, a diferencia del evolucionar, no tiene una culminación natural.

En otras palabras, hay avance pero no se alcanza la meta, o bien, aquello que se alcanza tiene un carácter relativo se alcanza solo cierto grado de perfección. Esto es así porque el hombre es un ser perfectible y los grados de perfección son establecidos por la cultura en la cual se mueve todo ser humano.

Si lo anterior le ocurre a los hombres como seres individuales, también le ocurre a la historia humana. Es decir, también en la historia humana no se dan mas que culminaciones relativas, grados de perfección; no se alcanza la meta.

Hablando pues de la historia humana, del progreso en ella, comenta Löwith que el concepto de progreso ha caído en un paulatino descrédito desde Rousseau hasta la primera guerra mundial, idea que el filósofo no comparte pues existen ejemplos reales que evidencian, más bien, que hay más progreso que nunca. Este progreso se manifiesta en los avances tecnológicos científicos y médicos, llegando a expandirse a tal grado que forman parte de la vida cotidiana de todo ser humano, de tal manera que, por esto mismo, pasen desapercibidos. Sin embargo, si bien es cierto que los anteriores ejemplos son expresión del progreso, éste no se identifica con el desarrollo de una ciencia específica sino con lo que se conoce como ciencias naturales, que surgieron en el siglo XVII.

Actualmente el progreso es tal que, más bien, cabe preguntarse, dice Löwith en su ensayo La fatalidad del progreso, si no más bien estamos condenados al progreso, convirtiéndose éste en nuestra propia fatalidad.

Por todo esto es que se puede afirmar que la época actual vive en un tiempo que es esencialmente futuro, pero que va acompañado de temor y esperanza.

Dice el filósofo alemán en el mismo ensayo citado líneas arriba, que queda una cuestión importante por resolver: preguntarse por la posibilidad de que el tiempo del mundo sea eterno, a diferencia del tiempo finito del ser humano. No obstante, acepta Löwith que el hablar de un tiempo finito sólo es posible o está condicionado por la posible existencia de un tiempo duradero o eterno.

3.3 El concepto de “progreso” en la metafísica de la historia de Nicolai Berdiaev.

Anotaba ya Berdiaev que las filosofías de la historia han surgido generalmente en momentos de características negativas específicas vividas por la humanidad. Dice Berdiaev en su obra El sentido de la Historia, que las condiciones bajo las que San Agustín elabora la primera filosofía de la historia de la era cristiana, eran del talante arriba citado: San Agustín escribía bajo la circunstancia de la ruina del mundo antiguo y la caída de Roma.

En el apartado titulado Sobre la esencia de lo histórico de su obra El sentido de la historia, Berdiaev afirma que San Agustín es quien elabora la primera filosofía de la historia. No obstante ser un pensador cristiano, Berdiaev califica a su comprensión sobre la historia no como una filosofía de la historia sino como una metafísica de la historia. Pues bien, considera el filósofo que el concepto de progreso es fundamental en una metafísica de la historia, y por tal entiende el hecho de que los acontecimientos históricos tienen una meta que les da sentido. Ahora bien, dicha meta no es immanente a los acontecimientos históricos, así como a ningún periodo del pasado, presente o futuro. Dicha meta se encuentra, más bien, por encima del tiempo pues sólo es de esta manera como puede darle sentido a lo que de un modo general existe en el proceso histórico.

Esta idea de progreso de Berdiaev está íntimamente ligada a la idea judeo-cristiana de la redención, la cual expone el advenimiento del Reino de Dios que acontecerá algún día trayendo consigo la perfección, la justicia y la verdad.

La secularización de esta idea judeo-cristiana llevada a cabo a partir y durante el siglo XVII y XIX, expresada en la idea de progreso, manifiesta que llegará el tiempo en que el hombre superará las contradicciones y logrará un estado de suma perfección.

La principal crítica que a su juicio se le puede hacer a esta idea, es la siguiente: dice el filósofo ruso que siendo el tiempo un concepto de igual importancia que el de progreso, dicho tiempo es algo inapresable y que si se manifiesta como pasado, presente y futuro, cualquier cosa que quiera asentarse en él, queda desintegrada o desgarrada, como sería el caso de este concepto de progreso.

Otro aspecto que se le puede criticar a esta idea de progreso es que sólo una generación aspira a disfrutar de esa situación en la que superadas las contradicciones, se vive ese estado de perfección y de felicidad. Esto supone que todas las anteriores generaciones no han sido más que medios, eslabones, escalones para llegar a ese momento especial.

Esta superación y aniquilación de las generaciones anteriores será la condición para que esa generación privilegiada disfrute de este nuevo estado paradisiaco. Ante esto cabe preguntarse: ¿cómo es que a partir de lo relativo de la vida terrena se puede acceder a lo absoluto?.

Otro aspecto en contra de esta idea de progreso lo da la misma historia, pues en ella no se encuentran generaciones que comparadas con otras anteriores se note claramente que son superiores o que su grado de felicidad es mayor. Otra objeción que se añade a la anterior es, a criterio de Berdiaev, referida a la cultura babilónica. Dice Berdiaev:

“la objeción más fundada contra la teoría del progreso es el descubrimiento de una gran cultura perteneciente al año 3000 a. C., la babilónica, que alcanzó un elevado grado de perfección anticipando y, en muchos casos, superando a la cultura del siglo XX...”³¹

No hay manera pues de fundamentar que el futuro sea superior al pasado. No obstante, el filósofo ruso ve algo de positivo en esta idea de progreso humanista, y es que el hombre experimenta en sí mismo el fracaso de dicho punto de vista.

Analizando aquellos momentos o etapas históricas que se han considerado como luminosas, ellas han dado origen a cosas contrarias a lo que se han propuesto. Por ejemplo, dice Berdiaev, la Reforma que pretendía la libertad religiosa, lo que consigue es la ruina religiosa, y la revolución francesa que pugnaba por la fraternidad, la libertad y la igualdad, lo que consigue es instaurar la sociedad burguesa del siglo XIX.

³¹ Berdiaev, Nicolai, El sentido de la historia. Edit. Encuentro, Madrid, p 172

Lo anterior no debe llevarnos a una actitud pesimista sino tomar en cuenta que no es bajo esta concepción humanista del progreso que se alcanza ese fin que le da sentido a la historia, o pensar que la historia no tiene sentido. Más bien habría que pensar que el hombre si está destinado a algo superior pero esto superior se logra más allá de los confines históricos. Este punto de vista es optimista pues sugiere aceptar el carácter trágico y contradictorio de la historia, y que conviene un cambio interior para encaminarse hacia este fin último de carácter catártico.

3.4 Aspectos comunes y diferencias de los conceptos de progreso de ambos

filósofos.

a) Ideas comunes entre Karl Löwith y Nicolai Berdiaev.

Ambos pensadores tienen una raíz religiosa: Löwith el judaísmo y Berdiaev el cristianismo ortodoxo ruso. Los dos coinciden en el acuerdo de que son diferentes el concepto de progreso y el concepto de evolución. Así mismo, consideran el concepto de progreso como fundamental en una filosofía de la historia, aunque signifiquen cosas distintas para ambos dicho concepto. También coinciden en el hecho de que el pensamiento humanista secularizó el pensamiento judeo - cristiano con respecto de la historia.

Así mismo, consideran a los siglos XVIII y XIX como decisivos en este proceso de secularización. Si el concepto de tiempo es importante en una filosofía de la historia, también lo es el concepto de tiempo, asumen los mismos filósofos. Reconocen ambos la necesidad de que exista un tiempo eterno o absoluto como condición de posibilidad de un tiempo mundano o relativo

Para ambos, la historia humana se plantea un final. Se avanza en él pero nunca se alcanza. Coinciden también en que los fines que el hombre se propone y alcanza, siempre tienen un carácter relativo.

Consideran que la idea humanista de progreso destruye el pasado, la tradición y que la ciencia histórica moderna, en este sentido, se caracteriza por vivir totalmente del futuro

b) Diferencias entre los conceptos de progreso de Löwith y Berdiaev.

Berdiaev expresa que ningún proyecto planteado dentro del proceso histórico ha tenido éxito y nombra los casos del Reforma y de la Ilustración francesa. Löwith tiene una explicación, y ésta consiste en que el hombre está obligado a decidir sobre su existir natural y sobre su muerte. De aquí que no pueda decirse o sugerirse que el hombre se desarrolle simplemente, es decir, no hay modo de garantizar un sentido lineal y evolutivo.

Berdiaev no acepta el concepto humanístico de progreso, cuando para Löwith es evidente. Tan evidente que, dice Löwith, muchos hacen uso de él cotidianamente, siendo esta misma cotidianidad la que impide que el hombre se percate de su existencia. Pone como ejemplo de esto la tecnología científica, tan extendida en el mundo.

El progreso, para Berdiaev, no produce liberación sino esclavitud y negación de la vida misma al apostar por el futuro y negar, de esta manera, el pasado, la tradición. Para Löwith, la existencia misma de progreso significa ya una liberación, aunque al mismo tiempo este progreso se convierta en una condena, un encadenamiento.

Para Löwith, lo que hay en la historia no es un fin último sino fines, y dichos fines tienen un carácter relativo siempre. Para Berdiaev esta idea no sería correcta ya que sólo hay un fin y es absoluto, no dándose éste en la historia humana.

Ante la actitud optimista, hasta cierto punto, de Löwith, de que el progreso es evidente en tanto que las mejoras en la vida humana, Berdiaev propone su idea de que todo proyecto histórico ha fracasado y que más que haber conseguido lo que en sus fines se ha planteado, ha logrado cosas contrarias.

En cuanto a la postura religiosa cristiana de Berdiaev, Löwith admitiría un fracaso de la visión cristiana de la historia: en tanto fracaso en su realización, en tanto que habla de una era postcristiana. Ante esto, la idea de Berdiaev es que, efectivamente, el cristianismo ha fracasado y fracasará puesto que su realización como tal no se alcanza en la vida humana, lo cual no significa, dice Berdiaev, que la historia no tenga un sentido.

Para Berdiaev no serían los avances técnico-científicos los que expresarían algo del progreso, que mas bien se parece al fin divino, sino la belleza, el arte, siendo éste, pues, signo de la realidad suprema.

3.5 Crítica a los conceptos de “progreso” de Karl Löwith y Nicolai Berdiaev

Karl Löwith acepta como conceptos principales de una filosofía de la historia al de progreso y al de tiempo. Es justamente con respecto del concepto de tiempo que emerge el primer cuestionamiento: Löwith acepta que del tiempo humano, que es un tiempo finito, no se puede hablar con seriedad si no se acepta la posible existencia de un tiempo eterno. Si este tiempo eterno se refiere a un tiempo absoluto, ¿cómo es que se puede tener acceso a conocimiento de un tiempo absoluto desde una circunstancia de ser finito, de ser relativo? Si el tiempo humano es necesario para que se hable de la posibilidad del progreso y si de éste, a su vez, sólo es posible hablar con seriedad considerando la posible existencia de un tiempo eterno, ¿no hay que considerar como un conocimiento superfluo el que se tiene con respecto del tiempo finito? Y ¿cómo afirma Löwith con tanta seguridad la existencia del progreso si no hay claridad de ese tiempo finito humano en el cual se manifiesta el progreso?.

Löwith es muy preciso al identificar la existencia del progreso con algunas culturas como en un primer momento la francesa y actualmente la norteamericana, y en algunas ciencias específicas como las ciencias naturales. Creo que esta es una visión corta al reducir el concepto de progreso en su identificación con ciertos países y ciencias.

Es también una visión corta porque no contempla o habla de las implicaciones negativas que conlleva esta manifestación concreta de progreso.

En este sentido, también cabe preguntarse: ¿Progreso para quién? ¿En qué sentido? ¿Es vivido y comprendido este supuesto progreso de la misma manera en las diferentes sociedades y en las diferentes personas? .

Ahora bien, Löwith acepta que la idea de progreso con la cual él simpatiza, apuesta por el futuro, negando de esta manera el pasado, la tradición. La pregunta ante todo esto es: ¿qué importancia tiene lo vivido tanto de modo individual como de la colectividad específica de la que se forma parte? ¿No será que la esperanza basada en este punto de vista está fundada en la muerte?

En cuanto a Berdiaev, este propone, ya vimos, que esa felicidad o futuro mejor propuesto por la concepción humanista de progreso no se alcanza propiamente en este mundo humano, contingente, finito, sino en otro de tipo divino. Sin embargo, hay un modo humano de darse cuenta de cómo sería ese otro mundo con algo que más se le aproxima a esto divino y que es la belleza, pues ella posee no un carácter cosificado sino simbólico.

Ante esto, cabe decir que Berdiaev se olvida de que eso divino se puede vivir en el tiempo humano con mayor realidad que en la belleza, a partir de esa transformación interior de la cual él habla, pues es en ella donde se vive lo dicho en el texto bíblico por Cristo: “ha llegado a vosotros el reino de Dios”.

CAPITULO 4

ALGUNOS TÓPICOS DE LA HERMENÉUTICA GADAMERIANA

4.1 Presentación del problema.

Pretender la comprensión de cualquier aspecto del pensamiento de Gadamer, obliga a una revisión y comprensión del pensamiento de antecesores inmediatos con cuyos pensamientos, el de Gadamer, guarda cierta relación. Con respecto a esto, Gianni Vattimo refiere que, por ejemplo, el marxismo, el estructuralismo así como la hermenéutica son comprensiones del mundo propias de una época, siendo la de los años ochentas la correspondiente a la hermenéutica. Aparece ésta como la respuesta a la circunstancia en que el pensamiento ha perdido todo fundamento.

Si la corriente hermenéutica a la que pertenece Gadamer es propia de un momento histórico determinado, también es cierto que otros han contribuido a su desarrollo y han influido, en unos casos de modo decisivo, en el pensamiento de Gadamer. Una de las influencias decisivas en el pensamiento de este filósofo es Martin Heidegger. Filósofos como Vattimo y Ambrosio Velasco refieren la influencia importante de Heidegger en Gadamer. Ambrosio Velasco dice, por ejemplo, que una idea heideggeriana de fuerte influencia en Gadamer es considerar al intérprete como a los eventos de interpretación como entidades en devenir, como componentes del ser-ahí.³²

³² Cfr Velasco, Ambrosio. Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales. UNAM, México, p 81

Así pues, el propósito del presente ensayo, como ya lo anuncia el título, es hacer una revisión de algunas ideas en el pensamiento de Georg Gadamer a las que les confiero tal importancia que las llevo a considerar como condiciones epistémicas del comprender. Tales ideas son: de tradición, de autoridad, de diálogo y de oír.

Por lo dicho en las primeras líneas arriba, considero conveniente dedicar la segunda parte al comentario de la hermenéutica en el pensamiento de filósofos como Schleiermacher, Dilthey y Heidegger. En una tercera parte me avoco a comentar propiamente las ideas de tradición, autoridad, diálogo y el oír, para culminar en una cuarta parte con, más que una crítica, la expresión de algunas dudas con respecto de dichas ideas gadamerianas.

4.2 La hermenéutica en el pensamiento de Schleiermacher, Dilthey y Heidegger.

4.2.1 Friedrich Schleiermacher.

Una afirmación del filósofo Jean Grondin en su libro Introducción a la hermenéutica filosófica nos permite ubicar claramente el pensamiento hermenéutico de Friedrich Schleiermacher. Dice el filósofo: “si se entiende por romanticismo... la añoranza de totalidad imposible de satisfacer, se puede afirmar que el siglo XIX fue la centuria romántica también con respecto a la teoría hermenéutica”.³³ Schlegel, Schleiermacher, entre otros, quedarían enmarcadas en este grupo de pensadores románticos con referencia a la teoría hermenéutica.

Los afanes hermenéuticos de descubrimiento del sentido original de los textos de la literatura clásica y de la Biblia que se dan en ese momento son del conocimiento de Schleiermacher y es a partir de aquí como considerará necesaria la creación de una hermenéutica general. Sus escritos hermenéuticos se caracterizan por una terminología y puntos centrales vacilantes y esto obedece probablemente, dice Grondin, al no estar contento del todo con sus proyectos y la manera de formularlos.³⁴

³³ Grondin, Jean, Introducción a la hermenéutica filosófica. Herder, Barcelona, 1999, p. 109

³⁴ Cfr. Ibid, p. 112

Ahora bien, dicha hermenéutica general schleiermacheriana, esta construida por dos vertientes: la gramática y la técnica .

Hay una consideración del lenguaje bajo su uso lingüístico en la vertiente gramatical y una consideración del lenguaje como expresion de algo interior bajo la vertiente técnica. Tratará Schleiermacher de que la hermenéutica sea una actividad de tal rigor, que adquiriera el estatuto de un arte. Es por esto que arremete contra las ideas básicas de la hermenéutica tradicional, como aquella donde establece que todo se comprende sin complicaciones y sólo es necesaria la hermenéutica cuando aparece alguna contradicción, es decir, cuando ya no es posible la comprensión.

A esto, dice el mismo Grondin, Schleiermacher opone la idea de que la hermenéutica debe entrar en acción desde el primer momento en que intentamos entender un discurso, pues la anomalía u oscuridad, sólo aparece cuando se abandona dicho proceder.³⁵

Este proceder manifiesta pues este carácter de arte y rigor del hacer hermenéutico. Sin embargo, por muy exitosa que sea una comprensión, habrá siempre una porción de no entendimiento, de malentendido.

A esta última idea es a la que le llaman la universalización del malentendido de Schleiermacher.

³⁵ Cfr. Ibid, p. 112

Lo anterior apunta a la siguiente consideración: Si se debe proceder hermenéuticamente desde el comienzo de la comprensión de un discurso entonces no se trata -en referencia al sentido del discurso- de que el intérprete imponga el sentido sino lograr obtener el sentido que quiso poner el autor del discurso, y aún más, diría Schleiermacher, lograr una mejor comprensión que el autor del discurso.

Sin embargo, esta idea simbolizará sólo la pretensión de mayor exigencia en la comprensión.

Cabe mencionar la consideración analógica que de la hermenéutica hace Schleiermacher cuando, bajo la consideración de que siempre habrá un no entendimiento en la comprensión de un discurso, cabe entonces abrirse al otro para lograr el acuerdo, el entendimiento, la obtención de verdades comunes y la disminución de las disputas.

Ahora bien, esta apreciación choca, de alguna manera, con la misma idea psicologizante de Schleiermacher cuando propone llegar a obtener la comprensión que el autor tiene de su discurso, comprender la interioridad del autor, un entrar en la constitución completa del escritor dice Gadamer, e incluso, una recreación del acto creador.

Por último, no se puede pasar por alto el presupuesto o principio en que se funda la hermenéutica de Schleiermacher, es el principio del todo y las partes, es decir, la consideración de que cada individualidad es una manifestación del vivir total y por tal motivo cada individuo lleva en sí mismo algo de cada uno de los demás, llevando esto a que el intérprete, en el acto interpretativo, opte por ciertos casos por la adivinización por comparación consigo mismo. Sin embargo, Schleiermacher no deja de reconocer que cada individualidad, en tanto misterio, nunca se abre del todo.

4.2.2 Dilthey.

La hermenéutica diltheyana emerge bajo dos especiales acontecimientos que la influyen: Las obras históricas de Ranke y Droysen y el avance del positivismo. Así como el estatuirse la ciencia natural como modelo único de todo saber científico. Si la hermenéutica anterior a Schleiermacher y Dilthey estaba centrada en el texto, la de Dilthey, bajo la influencia de Ranke y Droysen, se abrirá al ámbito de la comprensión histórica, es decir, la historia es ese ámbito en el que está enmarcado cualquier texto, por tanto, conviene dirigir primero la reflexión a la comprensión histórica. Sin embargo, y aquí hay una gran diferencia con los hermenéutas de los textos religiosos, jurídicos y clásicos, Dilthey cree conveniente una sistematización de la hermenéutica buscando aquello que le dé estatuto científico similar al de la ciencia natural.³⁶

Una de las preguntas fundamentales que se plantea Dilthey es: ¿cómo es posible el conocimiento histórico? La reflexión sobre esta pregunta le llevará a hacer una caracterización del conocimiento de las ciencias naturales y de las ciencias del espíritu. El primero será calificado de conocimiento explicativo, y el segundo de conocimiento comprensivo, también determinará qué objeto de estudio de las ciencias del espíritu será el espíritu humano, pero considerado éste como individuo, como ser singular. Así las cosas, sólo una ciencia puede auxiliar a la hermenéutica diltheyana en su propósito: la psicología.

³⁶ Cfr. Bengoa, Javier, De Heidegger a Habermas, Herder, Barcelona, p 89

Esta ciencia dará cuenta de este ser individual que actúa en la sociedad y en la historia.

Refiriéndonos a la interpretación del texto, el interpretar no apunta hacia lo que dice un texto sino hacia aquel que se expresa en el texto.

4.2.3 Martín Heidegger.

Gadamer, cuya comprensión de algunas de sus ideas es nuestro principal interés en este ensayo, reconoce la influencia decisiva que el pensamiento de Martín Heidegger tuvo en la realización de su hermenéutica filosófica. La filósofa Mariflor Aguilar enumera en su libro: confrontación crítica y hermenéutica , algunas de las tesis heideggerianas que Gadamer tomó en cuenta para el desarrollo de las tesis principales de su propia hermenéutica. Refiriéndose a Heidegger en relación con Gadamer, dice la filósofa:

“ De él toma la idea de hermenéutica como escucha del lenguaje y la noción de lenguaje como fuerza de apertura y de fundación”, también la noción de verdad, según una concepción apofántica de la misma, como manifestación al mismo tiempo que ocultamiento ... otro tema heideggeriano traspasado a la hermenéutica por Gadamer es el de la temporalidad absoluta del ser, la verdad y la historia ³⁷

Antes de comentar la última idea, cuya importancia es decisiva para comprender las anteriores, conviene saber que la hermenéutica heideggeriana no fue explícita de tal modo que no fue fácil para Gadamer extraer las ideas que le fueron útiles. El enfoque hermenéutico del pensamiento de Heidegger aparece en sus lecciones sobre “Hermenéutica y facticidad” que es un trabajo previo a El ser y el tiempo.

³⁷ Aguilar, Mariflor, Confrontación Crítica y Hermenéutica, Fontamara, México, 1998, p. 128

En esta última obra aparecen dichas ideas hermenéuticas aunque de un modo sistemático mínimo.

En trabajos posteriores a El ser y el tiempo es casi nula la referencia a dichas ideas. De aquí que las ideas extraídas por Gadamer corresponden a los primeros cursos dados por Heidegger.

En nuestro afán de encontrar algo que nos permita comprender la existencia del entender y el comprender, es decir, aquella condición bajo la cual es posible el entender, y el comprender, encontramos una respuesta en el análisis que del ser-ahí, del Dasein da Heidegger en su obra El ser y el tiempo.

Allí Heidegger nos dice que dos de los constitutivos de la estructura fundamental del ser-ahí son su historicidad y su temporalidad, también se le llama modos de ser del ser -ahí o existenciaris. Siguiendo con esta caracterización del ser-ahí Heidegger nos da a entender que a éste le importa, en su ser, su poder ser en el mundo, hay una preocupación del ser-ahí por sí mismo siendo ésta la que hace posible el comprender, entendido éste como cierto conocimiento. Es de suma importancia mencionar que Heidegger maneja dos sentidos distintos del comprender, dice Heidegger:

“El comprender es siempre efectivo. Si nuestra exégesis hace de él un existenciaris fundamental, con ello indicamos que concebimos el fenómeno como un modo fundamental de ser del “ser-ahí”. Por el contrario, del “comprender” en el sentido de una forma posible del conocimiento entre otras...”³⁶

³⁶ Heidegger, Martin. El ser y el tiempo, FCE, México, 1980, p 160

Habla Heidegger aquí de la comprensión como algo que antecede y por tanto condiciona a todo comprender humano. Como una estructura previa. Ahora bien, si Heidegger afirma que el comprender en este sentido es un existenciario, no puede entonces tener un carácter epistémico sino ontológico. Cabe preguntarse con respecto de qué es de la proposición e, incluso del lenguaje. Aún más si este comprender es un existenciario del ser-ahí y el ser-ahí es un ser temporal, luego este comprender no puede fungir como fundamento. En este sentido, este comprender no es un saber sino una posibilidad, una habilidad o el dominio de una práctica.

También podemos decir de este comprender ya citado que si no es un saber no es extraño que permanezca casi siempre no expresado, se vive en él y donde él; es un modo del ser-ahí de tratar las cosas en el mundo. A este no-expresado que es el comprender como existenciario del ser-ahí, Heidegger le asigna también el nombre de "cómo hermenéutico" y como apofántico a la proposición, en tanto que manifiesta el estar interpretado de las cosas.

Ya decíamos líneas arriba que este comprender como existenciario del ser-ahí es el antecedente de la proposición e incluso del lenguaje. Por esto es que podemos decir que este comprender es prelingüístico. Este comprender también lo concibe Heidegger como un entenderse con algo, como un entender de algo que significa estar a la altura de ese algo, saber arreglárselas con él.

Es así que desde la perspectiva de la hermenéutica heideggeriana, interpretar correctamente un texto significará que en un primer momento la interpretación permita clarificar o transparentar el entender previo, de tal modo que esto permita que nuestros prejuicios no nos oculten lo propio del texto. En esto anterior captamos lo que se conoce como la circularidad hermenéutica: el interpretar debe servir en una primera instancia para clarificar el entender previo y esto, a su vez, permita la claridad del texto.

Podemos culminar diciendo que la hermenéutica filosófica Heideggeriana contiene varios matices que son de suma importancia para la realización del Dasein, del ser-ahí. Uno de ellos es que dicha hermenéutica es una radicalización de la tendencia interpretadora del ser-ahí que es inherente al entender, lo cual ya fue explicado de alguna manera en líneas anteriores. Otro matiz es el que esta hermenéutica es como un recordarle al ser-ahí la realización de su modo de ser peculiar. Es conveniente este recuerdo puesto que Heidegger expresa en El ser y el tiempo que el ser-ahí puede asumir actitudes como las habladurías, la ambigüedad o la busca de novedades que pueden propiciar el estado de caída. El no caer en esto, posibilita una constante transparencia de sí del ser-ahí. Un último matiz que se puede comentar es que esta hermenéutica asume una tarea de destrucción de aquellos aspectos de la tradición que impiden que el ser-ahí sea claro para sí mismo o bien que dificulten una apropiación de sí mismo del ser-ahí.

4.3 Análisis de algunas ideas importantes en la hermenéutica gadameriana y su interrelación

4.3.1 La tradición

Para Gadamer la tradición es un tipo de autoridad que el romanticismo defendió en contra del pensamiento ilustrado que veía en la tradición un obstáculo para alcanzar el conocimiento objetivo. No es sencilla la distinción entre tradición, principio y autoridad, pero sí el darse cuenta de la estrecha relación entre los tres.

Otro modo como maneja Gadamer a la tradición es como el fundamento de la validez de las costumbres, o bien, como el romanticismo la concebía; como aquello que determina a las instituciones y a nuestros comportamientos y que es opuesto a los fundamentos racionales de la ilustración. Sin embargo, Gadamer no acepta una oposición tan tajante entre razón y tradición como la plantea la ilustración pues esa predilección romántica de la tradición es igual de prejuiciosa e ilustrada ³⁹

Ahora bien, la tradición prevalece no por se sino en tanto que es asumida y cultivada, y, en este sentido es, dice Gadamer, un momento de la libertad y de la historia. Se creía que las innovaciones, a diferencia de la tradición, son producto de un acto de razón. Para Gadamer la tradición también es una acto de razón en tanto que, decíamos, es asumida y cultivada, actos que manifiestan la racionalidad en la elección de los sujetos que la asumen.

³⁹ Cfr Gadamer, Georg, Verdad y Metodo I, Sigüeme, Salamanca, 1993, p. 349

Las tradiciones empapan la vida toda y es tal su presencia que Gadamer afirma que hasta en momentos de profundos cambios lo que más aparece es lo que corresponde a las tradiciones que los cambios mismos.⁴⁰

Es tal la importancia de la tradición para las ciencias del espíritu a juicio de Gadamer, que lo deja manifiesto en claras expresiones, como que las ciencias del espíritu son interpeladas por la tradición misma, o bien, que la tradición constituye la verdadera esencia de la ciencias del espíritu. Pero no sólo se da esta presencia de la tradición en las ciencias del espíritu, también se da en las ciencias de la naturaleza cuando, dice Gadamer, aparece cierta preferencia por determinadas orientaciones de la investigación.⁴¹

Por lo tanto, no es lo conveniente para Gadamer contraponer la tradición con todo indagar, investigar sino más bien de un reconocimiento y asimilación, pues sólo así se posibilita una mayor amplitud en la comprensión de lo que se investiga.

La doctora Mariflor Aguilar explica con mayor claridad esta idea Gadameriana de tradición. Dice la filósofa:

“Creemos que la tradición es el personaje principal de la hermenéutica de Gadamer además de ser la vida regia para la crítica al subjetivismo. es la tradición la que convalida las nociones previas que deberán incorporarse a la comprensión, es la tradición donde debemos buscar las líneas de sentido que rebasan al individuo y que orientan la comprensión”⁴²

⁴⁰ Cfr. Ibidem. p. 349

⁴¹ Cfr. Ibidem. p. 352

⁴² Aguilar, Mariflor op. Cit pp. 134-135

Nos indica aquí la filósofa que la tradición, siendo el personaje principal de la hermenéutica, no se puede prescindir de ella y más bien se exige su presencia para oír y comprender a la cosa misma. Es vía regia para una crítica al subjetivismo por cuanto se nace entre tradiciones y se asumen para, se tiene conciencia de ella, distinguir los que corresponde al texto y darse la comprensión. No debe hablar la pretensión de supresión del contenido de la tradición sino su ubicación en el ámbito de la comprensión.

La misma filósofa nos sugiere que el lugar de la obra Verdad y método donde Gadamer hace una mejor explicación del concepto de tradición es aquel en el que hace el análisis de lo clásico.⁴³

Gadamer da dos características notables de lo clásico: una de ellas es el designar una fase de desarrollo histórico. Dice Gadamer que “el concepto de lo clásico designa hoy una fase temporal del desarrollo histórico, no un valor supra histórico”⁴⁴

Ahora, si bien es cierto que lo clásico refiere a una realidad histórica, también dice Gadamer que es una conciencia de lo permanente, es decir: “un presente intemporal que significa simultaneidad con cualquier presente”⁴⁵

⁴³ Gadamer, Georg, Verdad y Método I, op.cit.p. 355

⁴⁴ Ibid.p.357

⁴⁵ Idem, p.357

Estas características que a la vez las aplica al texto cuando dice que una obra es clásica, cuando la permanencia de su elocuencia es ilimitada también las aplica al concepto de tradición, es decir, de normatividad, de sentido histórico y de ser un presente intemporal, es decir, la capacidad de decirle algo a cualquier momento histórico presente.

4.3.2 La autoridad

En su libro Acolaciones hermenéuticas, Gadamer refiere que al tratar sobre el asunto de la autoridad en Verdad y método, dio pie a actitudes de sorpresa o malos entendidos en algunos pensadores como es el caso de Jürgen Habermas. De aquí la necesidad posterior de Gadamer de hacer más explícito dicho concepto de autoridad.

El tratamiento del asunto de la autoridad en Verdad y método obedece, dice Gadamer, a una preocupación mayor: demostrar que una característica primordial del pensamiento ilustrado, que se asocia a su vez con la ciencia moderna, fue que, en aras de un conocimiento llamado objetivo, la ilustración y la ciencia moderna renunciaron a los prejuicios y, en consecuencia, a la autoridad⁴⁶

Podemos comenzar con la afirmación de Gadamer de que la autoridad es un hecho, es decir, que su existencia no depende del aceptarla o no por parte de nadie. Una de las circunstancias que hace dudar a Gadamer de la postura ilustrada y de la ciencia moderna, referida a cuál sea sólo un conocimiento objetivo, es que los mismos científicos experimentales, y en especial los físicos, se dieron cuenta que, por ejemplo, en los procesos de medición no deja de estar presente una cierta dosis de subjetividad. Esto invalida en gran manera el desprecio hacia los prejuicios y a la autoridad así como a poner en duda la pretensión de los científicos experimentales de asumir su metodología como única si el propósito es preservar la objetividad de su conocimiento.

⁴⁶ Cfr. Gadamer, Georg. Acolaciones Hermeneuticas. Trotta, Madrid. p(6)

Que la autoridad sea un hecho, significa, para Gadamer que ésta se manifiesta de modos diferentes en la vida social, en la práctica de la vida y esto, a su vez, tiene mucho que ver con las ciencias del espíritu.⁴⁷ Es por esto que la autoridad juega un papel muy importante en las ciencias del espíritu.

Ahora bien, las ciencias naturales y sus usos prácticos técnicos no pueden dar cuenta de la amplitud de la vida social y de la práctica de la vida.

En función de esto es que Gadamer califique de interpretación equivocada de las ciencias del espíritu la pretensión de que éstas usen la metodología de las ciencias naturales.⁴⁸

Hablaba Gadamer de la presencia de la autoridad en la práctica de la vida, reconociendo a la vez sus diversos matices y la imposibilidad de todo ser humano de evadir los diversos modelos que de uno u otro modo dejan huella en él. Es decir, o los modelos dificultan la obtención de experiencias de aprendizaje y del ejercicio de la libertad, o bien bloquean todo esto.

Gadamer ve peligrar la multiplicidad de modelos de autoridad por la homogenización de la visión y uso tecnificado de la vida. Urge Gadamer a la presencia de modelos y autoridad cuya influencia en nuestras vidas sea formadora y no reductora a máquinas.

⁴⁷ Cfr. Ibid., p. 61

⁴⁸ Cfr. Ibidem., p. 61

Liendo a otro aspecto del mismo asunto de la autoridad, Gadamer reconoce el poder dogmático que ésta ejerce en diversas formas de dominio, pero agrega que dicho poder que la presencia de la autoridad ejerce como tal, sólo es posible por el reconocimiento dogmático de la misma por aquellos en quienes recae dicho poder. Ahora bien, dicho reconocimiento dogmático es la consecuencia de haber considerado que la autoridad tiene un conocimiento superior, razonable. En este sentido la aceptación de la autoridad sería libre.

4.3.3 El diálogo

Pensadas así las cosas, como lo hace Gadamer, cómo no darse cuenta de la importancia del diálogo. Como un propósito, como un fin, como aquello que va a permitir contener las pretensiones de algunos de poseer la verdad en el sentido absoluto, y las implicaciones que puede tener de no ser así.

En su análisis de la visión ilustrada con respecto del conocimiento, se infiere la cerrazón, la soberbia a que ha llevado esta visión. El reduccionismo peligroso en que se ha caído, el afán de homogeneización de los sujetos, etc.

Ya Gadamer expresa su preocupación con respecto del diálogo en el apartado titulado: “la incapacidad para el diálogo” en su libro Verdad y método II. Nos invita a que nos cercioremos si lo que priva en el momento actual es una humanidad monologante y, en consecuencia, disminuida en el arte de la conversación. Dice Gadamer que es el diálogo o el arte de la conversación quien aviva el lenguaje, preserva el ser del lenguaje.

A su juicio, hay algunos signos, como las conversaciones telefónicas, de una disminución de la capacidad de conversación. Esta incapacidad de conversación debe entenderse, según Gadamer, como la cada vez mayor indisposición de apertura hacia el otro, y del otro hacia nosotros. Agrega Gadamer que no es sólo el diálogo uno de los elementos comunicativos que está disminuyendo, también lo están la carta y la correspondencia.⁴⁹

⁴⁹ Cfr Gadamer, Georg, Verdad y Método II, Sigueme, Salamanca, p 204

En la conversación están frente a frente dos seres con visiones distintas del mundo o dos modos distintos de apreciar el mundo, de vivirlo, de asimilarlo. En este sentido es que el otro es importante: su visión del mundo no es la mía y la requiero.

Pero ¿cómo saber que algo que se da entre dos personas es una conversación? Dice Gadamer: “lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo; sino que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo”⁵⁰

La conversación nos altera; ya no somos los mismos, nos transforma. Es aquí donde se posibilita la amistad y se generan las comunidades, dice Gadamer.

Habla Gadamer de la relación alumnos – profesor y comenta que aquí no es posible el diálogo y, haciendo suya una idea de Platón, dice que el diálogo no es posible con muchos a la vez o en presencia de muchos. Sin embargo, sí encuentra Gadamer tres tipos de diálogos que son: a) la negociación, b) el diálogo terapéutico, c) la conversación familiar.⁵¹

En el diálogo de la negociación hay un acercamiento del uno al otro para el intercambio: una disposición de ambos para el beneficio mutuo. En el beneficio de la negociación se requiere la escucha del otro, salir hacia el otro.

⁵⁰ Ibid., p. 206

⁵¹ Cfr. Ibid., p. 208

En el peculiar caso del diálogo terapéutico psicoanalítico, el paciente es ese otro que ha ido cayendo en la escucha de sí mismo y perdiendo, por lo tanto, su capacidad de diálogo.

Por esto su sanación misma consistirá en la recuperación de la capacidad de diálogo. Dice Gadamer que el que se escucha a sí mismo es un ser que no oye u oye mal.

Así pues, el hombre que se escucha a sí mismo no oye u oye mal a los demás. está incapacitado para dialogar y, por tanto, para construir su verdadera humanidad.

4.3.4 El oír

En su obra Acotaciones hermenéuticas, Gadamer expresa que sobre el tema del oír sólo puede, en tanto filósofo hacerlo desde lo que Husserl ya nombraba como “el mundo de la vida”, marco bajo el cual pueden ser tratados temas diversos debido a su amplitud. Se hablará del oír desde el modo como éste se vive. Sin embargo, debido a que en la cultura occidental lo que ha jugado un papel decisivo no es el oído sino la visión en la formación de conceptos y en las reflexiones filosóficas, conviene comenzar a hablar sobre el oír a modo de defensa del primado de la vista, es decir, en comparación con la vista. Dice Gadamer que ya Aristóteles hizo caracterizaciones importantes sobre el oír y la vista.⁵² Dicho primado de la vista consiste en poder acceder a la totalidad del mundo visible. Refiriéndose al oír, dirá Aristóteles que éste nos proporciona un doble acceso: un acceder al mundo de lo visible y un acceder al mundo de lo invisible por medio del lenguaje. Así pues, si por medio del lenguaje es que el oír adquiere un nivel superior, es a partir de esto que Gadamer nos dice sobre qué hay que reflexionar para elaborar una filosofía del oír. Dice el filósofo alemán: “de modo que el tema que forma el trasfondo de una filosofía del oír es el universo de las lenguas. Y que entre éstas y la voz humana hay una relación estrecha, por no decir íntima, resulta evidente”.⁵³

⁵² Cfr. Gadamer, Georg op cit p.67

⁵³ Ibid ,p.68

Se puede comenzar hablando de las lenguas diciendo que tienen una estrecha relación con la voz. Ahora bien, lo que hace la voz con el lenguaje es designar con nombres y "nombre" aquí se refiere a cualquier sustantivo en tanto que es invocación. Las palabras que usamos siempre interpelan a alguien más, también, dicen otra cosa; aquello a lo que nos referimos cuando las decimos. En este sentido último es que la voz humana es distinta de la voz de los pájaros.

El verdadero hablar tanto como el escuchar suponen un estar despierto, y este estar despierto no implica pasividad, sino más bien expresión de la libertad del hombre. Con esto se llega a la consideración de que al llevarse a cabo el oír, también se trata de entender; oír y entender son una unidad indisoluble. Se estará hablando ya aquí de un lenguaje articulado.

Es tal la vinculación entre oír y entender que toda articulación del lenguaje contribuye a la situación, sin embargo no bastan los sonidos lingüísticos, hacen falta otras cosas como la gesticulación, de tal manera que si faltara un aspecto, no se conformaría una unidad convincente. Por esto es que puede ocurrir que se oiga sin entender y se entienda sin oír.

Es así que la esencia del oír consistirá en la palabra que se le dice a uno pero como una nueva unidad donde se articula el discurso. Se trata pues de la palabra que alcanza al otro en su comprender, de tal modo que esta palabra pide respuesta. Por esto es que lo importante es acercarse unos a otros en tanto que están juntos.

Se trata pues de que el interpelado que oye, entienda y que el que habla es recibido en la silenciosa respuesta del que escucha. Lo anterior no significa que en este dialogar se diga necesariamente algo razonable, como tampoco ocurra necesariamente un ponerse de acuerdo. Más bien quiere decir que este nexo que se da entre el oír y el entender permite una apertura libre a la dimensión del otro. Así pues, el ver y el oír son asunto de aprender.

4.4 Crítica a las anteriores ideas gadamerianas.

Si con alguna frase pudiera titular esta crítica al pensamiento de Georg Gadamer, sería: "Gadamer; pensador de su tiempo... y algo más". Digo "pensador de su tiempo" en el sentido de que fue un hombre conciente de las diversas problemáticas que conformaron la parte de Modernidad que se le asigna al siglo XX y las que conforman a la incipiente, por unos llamada, Posmodernidad, correspondiente al mismo siglo. Digo que es un ser conciente en un doble sentido: como alguien que comprende los acontecimientos de su tiempo y a partir de dicha conciencia contribuye con su trabajo intelectual a delinear su propio tiempo. Por "algo más", entiendo, de modo general, que su pensamiento es reflejo de su momento pero, también una ruptura o un ir más allá de dicho momento.

Para abundar sobre lo anterior y mostrar aquello que me interesa resaltar en el pensamiento de Gadamer, me refiero a la idea de sujeto. Más de un filósofo ha considerado que la Modernidad se caracterizó o se ha caracterizado por la importancia que tiene la idea de sujeto. A propósito de la época y tiempo de la Modernidad, dice Mariflor Aguilar:

"Es el tiempo en el que el sujeto concebido como sujeto del conocimiento, ocupa el principal rol de ser criterio y fundamento de la verdad se trata de un sujeto que es capaz de conquistar autonomía a través de su sola razón"⁵⁴

⁵⁴ Aguilar, Mariflor, Limites de la subjetividad. Fontamara, Mexico, pp 9-10

Gadamer aceptará este sujeto racional de la modernidad pero bajo ciertos matices. Sabemos que la modernidad, bajo la impronta de la influencia de la ilustración, negará la influencia de la tradición. Pues bien, el sujeto de Gadamer aceptará el diálogo con la tradición y lo mantendrá también ante la propuesta de una supresión del sujeto por parte de los filósofos de la sospecha -Marx, Nietzsche y Freud. También es cierto que aceptará la imposibilidad de las concepciones absolutas dada la historicidad del sujeto.

Todo esto me hace pensar que las ideas de tradición, autoridad, diálogo y oír tienen que ver con una preservación del sujeto y, por tanto, aspectos necesarios del mismo. El diálogo es preciso para el comprender y el comprender para la vida. El propósito de la hermenéutica es el comprender; el propósito de la hermenéutica es la vida. El diálogo es el pensar que el otro puede tener razón, el diálogo es un rescate y consideración del otro. De este modo, el pensamiento de Gadamer sería ese "algo más".

CAPITULO 5

HACIA UNA ÉTICA MATERIALISTA DE LA METTRIANA.

5.1 Presentación del problema.

¿Por qué elegir a un pensador como Julien Offray de La Mettrie? ¿Por qué indagar sobre la posibilidad de una ética materialista como quizás la esboza ya La Mettrie en obras como El hombre máquina⁴⁵ y El sistema de Epicuro?⁴⁶

La razón no es difícil: A fines del siglo XX y principio del XXI se ha vuelto ya un lugar común el hablar sobre la crisis de la ética, sobre la dificultad de encontrar un fundamento de la misma. Ante estos problemas ya se dibujan algunas respuestas. Por ejemplo, el teólogo español Juan Luis Ruiz de la Peña refiere la postura de tres filósofos españoles con una respuesta similar ante tales problemas. Dichos filósofos; Sádaba, E. Guisán, A. Cortina, asumen la inexistencia de un fundamento ético e invitan a aceptar convivir con una teoría ética de carácter relativo. Dice el teólogo español:

“Sadaba partiendo (como vimos) de la inexistencia de verdades absolutas, concluye consecuentemente en la inexistencia de valores absolutos y apuesta por “una moral relativa, miniutilitaria y desobjetivada” Lo mismo opina E. Guisán hay que optar por “la norma provisional”, las “normas fijas se constituyen en dogmas”, pero hoy ya “no queremos más mandatos que los que nos vienen exigidos por nuestra propia búsqueda de gozo”

⁴⁵ De La Mettrie, Julian O. El hombre Máquina. Edit. Nacional, Madrid, 1976

⁴⁶ De la Mettrie, Julian O. Sistema de Epicuro. Edit. Nacional, Madrid, 1976

Más tajante aun se muestra V. Camps: “ hay que perderle el miedo al relativismo y arriesgarse a negar hoy las convicciones de ayer”, “la perplejidad, la incertidumbre, la duda...empiezan a entenderse como valores”. Por consiguiente, “la teoría ética ha de asumir e integrar en su seno la indeterminación, la duda... como uno de los momentos necesarios de la argumentación moral”. Optemos, pues, por una ética hipotética, no categórica, que no tema la precariedad y la incoherencia”, al fin y al cabo – concluye Camps- “ser moral es dudar sobre qué debo hacer”⁴⁷

Otro tipo de respuesta viene no ya del ámbito de la filosofía sino de la ciencia y, específicamente, del lado de la genética y las neurociencias. Podemos citar al neurobiólogo francés Jean-Pierre Changeaux, quien en un interesante diálogo sobre estos asuntos con el filósofo Paul Ricoeur afirma lo siguiente:

“Para resumir nuestras propuestas, diría que nuestra discusión debe tratar de examinar en que medida se puede enraizar lo normativo en la evolución biológica y en la historia cultural de la humanidad ¿podemos elaborar una “nueva ética” que, con Darwin, sostenga que las normas morales elaboradas por el hombre, y que se desarrollan en las sociedades humanas, prolongan y extienden gracias al aprendizaje los “instintos sociales” de simpatía que tienen su origen en la evolución de las especies”⁴⁸

Changeaux sugiere en esta cita que hay tanto bases naturales como predisposiciones neuronales de la ética e incluso en otro libro titulado Materia de reflexión aventura la idea de que el cerebro es el fundamento de la moral.

⁴⁷ Ruiz de la Peña, J. Luis, Una fe que crea cultura. Madrid. Caparrós. 1997. p 98

⁴⁸ Changeaux, J. Pierre, Ricoeur, Paul, Lo que nos hace pensar. Barcelona. Península. p 35

Por último nos referimos a otras voces filosóficas francesas – Andre Comte Sponville y Luc Ferry – quienes aceptan como indudable el basamento material de la ética pero negando la posibilidad de todo fundamento de la ética y más aún la posibilidad de que lo natural fuese el fundamento de la ésta.

A propósito de esto afirman los filósofos franceses:

“ Toda demostración supone unos principios que no pueden ser demostrados. Sólo se puede por lo tanto, hacer una demostración matemática dentro de las matemáticas, una demostración moral (cuando sea posible) en el seno de la moral, y esto es lo que, me parece, impide fundamentarlas puesto que toda demostración que les concierne las presupone. No podemos escapar de la regresión infinita o del círculo vicioso, o más bien sólo conseguimos escapar de esto renunciando al fundamento”⁴⁹

La anterior cita nos hace evidente la imposibilidad de encontrar un fundamento, pero también negarán, en consecuencia, que sea posible erigir a lo natural como fundamento.

Continúan diciendo los filósofos:

“En resumen, el cerebro es evidentemente la “base”, como dice Changeaux, del lenguaje y de lo moral ¿Por que no es fundamento? Porque eso no dice nada sobre el valor de tal o cual lengua, ni de tal o cual moral. Porque eso no dice si hay que hablar, ni cuándo, ni lo que hay que decir, ni en qué lengua. Porque no dice lo que hay que hacer ni lo que hay que vedarse”⁵⁰

⁴⁹Comte- Sponville, André- Ferry, Luc. La sabiduría de los modernos. Barcelona. península. p.107

⁵⁰ op.cit p 113

De estas tres respuestas me interesa llamar la atención de la postura del neurobiólogo Jean-Pierre Changeaux pues parece ser un volver a plantearse la propuesta de La Mattrie aunque con sus matices propios. lo cual invita, según yo, a una reconsideración reflexiva de la propuesta La mettriana.

En una primera parte expondré lo que considero una filosofía materialista La mettriana.

Sabemos que toda ética implica una antropología filosófica. y es por esto que en una segunda parte intentaré exponer una posible antropología La mettriana.

En una tercera parte me propongo exponer lo que creo yo una posible ética materialista La mettriana. Por último intento una crítica a los fundamentos de esa posible ética.

5.2 Su pensamiento materialista.

Historiadores de la filosofía como Frederick Copleston, Giovanni Reale, Dario Antiseri y F.A.Lange ubican el pensamiento de La Mettrie en el tiempo y corriente de los filósofos materialistas franceses como Voltaire, D’Lambert, Maupertis, Diderot, d’Holbach, Helvetius. Sin embargo Reale y Antiseri consideran que sólo d’Holbach, Helvetius y La Mettrie asumen su materialismo como verdadero en cuanto que suponen que esta sustentado por el conocimiento científico y en especial el conocimiento médico.⁶¹ Por esto se entiende que La Mettrie afirme que la labor del filósofo es enseñar el materialismo. ¿y en qué consiste dicho materialismo La mettriano? Cabe decir primero que en su discurrir sobre la materia, La Mettrie hace uso de algunos conceptos manejados por algunos filósofos clásicos griegos como es el caso de los conceptos de “materia”, “forma”, “substancia”, “movimiento”, “potencia”, aunque con una significación tal que ayude a confirmar sus tesis. En segundo lugar hay que decir que La Mettrie reconoce la incapacidad para conocer detalladamente tanto la materia como sus propiedades básicas. No obstante, cree que algo se puede decir de la materia. En la materia pues, aparte de la extensión, se manifiesta en ella el movimiento y la sensación. La materia en si misma es pasiva y es por la presencia de la forma en ella que adquiere un modo específico de existencia y movimiento; una substancia determinada.

⁶¹ cfr. G Reale, D Antiseri. Historia del pensamiento filosófico y científico Barcelona. 1988. Herder p 606

Aunque no hay, para La Mettrie, modo de explicar cómo es que le viene a la materia cierta forma, se atreve a decir que todas las formas están en potencia en la materia y es en este sentido que afirma que no es necesario un agente externo a la materia misma.

Pudiera argüirse que el movimiento sólo es evidente en la materia organizada pero, respondería La Mettrie que el movimiento estaría en potencia, al menos, en la materia.

Establecido el principio de movimiento en la materia, sea evidente en la materia orgánica o en potencia en la materia inorgánica, La Mettrie dice que el movimiento posibilita la existencia de la sensación y también las demás formas de la vida psíquica.

5.3 Su concepción materialista del hombre.

Cabe comenzar con la ya muy citada frase de La Mettrie: “El hombre es una máquina tan compleja, que en un principio es imposible hacerse una idea clara de ella, y, por consiguiente, definirla”⁶² Esta frase se entiende cuando ya La Mettrie nos ha dicho que hay aspectos en la materia que no son comprensibles y que esto no es un inconveniente para hablar de ella. Así también, si el hombre es materia, un modo más acabado de manifestarse la materia, entonces es comprensible la ausencia de claridad sobre el mismo. Sin embargo, al igual que con la materia, algo se puede decir de él. Aún así, no cualquiera puede indagar lo mejor que se pueda sobre el hombre, y el filósofo es el menos apropiado pues, dice La Mettrie, “ la filosofía es sólo una ciencia de bellas palabras”⁶³ o bien: “¡Ay! Puesto que es ahí donde el hombre se inquieta, se agita y se atormenta sin cesar, bien puede decirse que la razón no ha hecho de él sino un loco”.⁶⁴ Dada la referencia constante a filósofos como Descartes, Leibinz, Malebranche, podemos entender que aquellos filósofos que están incapacitados para dar cuenta del hombre son los racionalistas o metafísicos. Sólo alguien, el médico, o bien, aquel filósofo que no olvide que el mismo razonar esta supeditado a las condiciones materiales pero, primeramente el médico, son quienes estarán en condiciones de emprender exitosamente esta tarea de comprensión. Pero ¿Qué se puede saber sobre el hombre?

⁶² La Mettrie, Julian O. El hombre máquina, Madrid, Edit. Nacional, 1976, p 210

⁶³ La Mettrie, Julian O. Sistema de Epicuro, Madrid, Edit. Nacional, 1976 p 380

⁶⁴ op cit p 389

Acepta, igual que Descartes, que el hombre es cuerpo y alma pero no al modo cartesiano donde ambos son sustancias y por tanto independientes.

Lo sustancial e independiente en La Mettrie es lo material, el cuerpo. El alma guardará una relación de dependencia con el cuerpo, de él procede y en este sentido, el alma es algo material. Las variaciones que el alma tenga dependerán del modo en que esté organizado cada cuerpo, cada máquina. Ahora bien, si el alma depende del cuerpo, también los cambios progresivos que tenga el alma están en función de los progresos que tenga el cuerpo.

Un modo de sustentar sus afirmaciones, si no es que el único, es poniendo ejemplos de hechos reales. Refiere el caso del sosiego o paz del alma por la calma del movimiento de la sangre.⁶⁵ Tal es pues la dependencia del alma con respecto del cuerpo que una disolución o término de vida de éste implica necesariamente una disolución del alma.

Ahora bien, hablando de aquello que es exterior a todo hombre como son las cosas, las plantas, los otros hombres y las circunstancias, comenta que ellos influyen también de modo decisivo en el alma de todo hombre. Por ejemplo: tipos de alimentos que ingiere el cuerpo, ambiente climático, etc.

Comparando al hombre con unos de estos seres externos que son los animales, dice

⁶⁵ Cfr. De la Mettrie, Julian O. El hombre Máquina. Madrid, Edit. Nacional, p 211

La Mettrie que más bien hay una identidad entre el hombre y el animal y, si alguna diferencia podría haber, ésta consistiría en el uso de la palabra y un mayor grado de desarrollo y perfección por parte del hombre.

Siendo La Mettrie consecuente con su visión materialista, dirá que la procedencia del hombre es el animal y que este tránsito de animal a hombre ha sido sin aspavientos. Ahora bien, el modo en que el espíritu se manifiesta en cada ser humano es distinto y no precisamente por decisiones personales sino porque el modo de organización del cuerpo en cada ser humano es también diferente, siendo esta diferencia la que permite un mayor o menor desarrollo espiritual. Esto nos hace evidente la ausencia de libertad en el hombre. Si esto es cierto ¿cómo explicar la existencia de sabios? El modo de organización del cuerpo del sujeto es la condición pero su desarrollo es obra de un abuso de las dotes orgánicas o de la promoción del Estado de la actividad de este tipo de personas.

A propósito de este constitutivo del hombre llamado Alma o espíritu, que para el caso no hace una distinción La Mettrie, considera el pensador que el alma comprende la memoria, el juicio y el razonamiento, cuyo ejercicio posibilitará el desarrollo de las palabras, las lenguas, las leyes, las ciencias y las artes.

No obstante, La Mettrie hace evidente en el alma una jerarquía pues considera que la parte fundamental de ésta es la imaginación ya que ella constituye a las demás partes del alma, es decir actúan en función de ella.

La actuación de la imaginación en la razón así como en las emociones, por ejemplo, propicia la aparición de sabios, oradores, poetas y científicos.

Es tal, pues, la importancia de la imaginación, que juega un papel primordial en el desarrollo de lo que La Mettrie llama los méritos del hombre y que son la organización y la instrucción, ocupando un papel preponderante la primera en comparación con la segunda. De hecho, sólo puede ser considerado genio quien posee un considerable desarrollo de su imaginación.

Otro aspecto que poseen tanto los animales como los seres humanos, y en el cual también tiene una función importante la imaginación es lo que La Mettrie llama la ley natural que bien puede significar a juicio del pensador, un conocimiento del bien y del mal.

Pues bien, a pesar de haber dicho algo sobre el hombre, culmina aceptando las dificultades que hay para conocerlo. Dice La Mettrie:

“Ser máquina , sentir , pensar, saber distinguir el bien del mal, como el azul del amarillo, en una palabra, haber nacido con inteligencia, y un instinto moral, y ser tan sólo un animal, son cosas que no son más contradictorias que ser un mono o un loro, y saber procurarse el placer.”⁶⁶

⁶⁶ de La Mettrie. Julian O. El hombre máquina. Madrid. Edit Nacional.1976.P.246

5.4 Su ética materialista.

La ética La Mettriana puede calificarse de eudemonista en cuanto que propone que la naturaleza no nos creó para ser sabios sino para ser felices. Sin embargo, cabe decir que esto no es un privilegio del hombre ya que los animales también lo poseen en cuanto seres naturales, materiales. Dicha felicidad consistirá en una vida de placer. Ahora bien, el placer es cualificable pues tenemos placeres corporales y placeres intelectuales. En lo que respecta a los placeres intelectuales, no por pertenecer al ámbito del alma, son esencialmente diferentes a los placeres corporales. No es así pues La Mettrie ya había hablado de la supeditación o materialización del alma. El hombre, pues, puede ser feliz en este doble ámbito.

En cuanto a los criterios sobre lo bueno y lo malo, los refiere La Mettrie a su ya citada ley natural. Recordemos que dicha ley se manifiesta en todos los animales incluido el hombre, y consiste en cierto conocimiento que les permite a todos los animales distinguir el bien del mal. Dice La Mettrie: “La ley natural es un sentimiento que nos enseña lo que no debemos hacer porque no quisiéramos que se nos hiciera a nosotros”⁶⁷

La Mettrie acepta también la existencia de la voluntad en el hombre, mas ésta tiene un campo de acción en extremo limitado pues está sujeta a los vaivenes tanto de los fluidos corporales como de los nervios y la edad, que en todo hombre sí hay volición, elección, decisión, pero esto es ya posible por su ser natural. La naturaleza es el mareo que posibilita la volición, las decisiones.

⁶⁷ La Mettrie, Julian O. El hombre máquina. Madrid. Edit. Nacional, 1976.

Tal vez una de las grandes diferencias de los hombres con respecto de los animales y por lo que, en esencia, es posible la presencia de la voluntad es dice el pensador francés, que la materia en el hombre está en un grado de mayor fermentación.⁶⁸ Aún mas la supeditación de la voluntad a la naturaleza o materia se comprende también en tanto que la voluntad se hace evidente a través de los nervios y si estos no están en una circunstancia adecuada, dificultan el grado de manifestación de la voluntad.

Habla también de la importancia de la educación en la persecución de la felicidad, llegando incluso a considerar que el hombre cultivado, el hombre educado es más feliz que el hombre ignorante. Sin embargo, no deja de reconocer que lo corporal es fuente fecunda y primaria de nuestra felicidad, y primaria porque todos pueden experimentar este placer.

¿Quiénes son los hombres buenos y los hombres malos para La Mettrie? Cabe entender, primero, que ambos obren por necesidad, siendo bueno aquel que obre con un interés público y malo aquel que obre por interés privado.

Así pues, toda persona que busca la felicidad en una vida de placer ya sea corporal o intelectual, permite un beneficio individual y social; un beneficio para sí y para los otros. Por esto es que una de las virtudes que resalta La Mettrie es la generosidad, al grado de incluir a las demás virtudes en ésta. El generoso es aquel que sabe que no va a hacer a los demás lo que no quiere que hagan con él.

⁶⁸ Cfr. Op Cit. P.229

Cierra La Mettrie su comprensión de lo ético haciendo una afirmación autojustificadora de todo pensador materialista convencido, es decir, de todo pensador que simpatiza con su propia comprensión, diciendo que no cabe suponer siquiera que una persona así pueda infringir la ley natural.

5.5 Crítica a la posible ética de De la Mettrie

La primera cuestión que me provocó la lectura de los textos más conocidos de De La Mettrie fue: ¿se trata de un médico intentando un ensayo filosófico sobre el ser del hombre? O bien ¿un filósofo materialista convencido, de tal modo que no cree que sea argumentando como deba convencer a los demás sobre su visión del hombre?

Independientemente de las dudas anteriores, cuestionemos primero sus ideas éticas. Unas de las cuestiones importantes de la ética del pensador francés es considerar que la intención de la naturaleza en la creación tanto de animales como de seres humanos es nuestra felicidad. Esta idea nos hace preguntar si la naturaleza tiene intenciones, propósitos, fines, voluntad. ¿Qué no había dado a entender ya que la misma naturaleza es una máquina? Si esto es así, ¿es posible una máquina con intenciones? ¿No quiso decir, más bien, que en el modo de ser de la naturaleza está el propiciar la felicidad? Pero si debe entenderse la felicidad como un constitutivo del ser de la naturaleza, surge la pregunta: ¿si el hombre es este ser determinado por lo material, por lo natural, cómo explicar que el hombre, hasta el momento de De La Mettrie, haya tendido más hacia la sabiduría que hacia la felicidad? El modo categórico en que afirma que la naturaleza hizo los animales y a los hombres para la felicidad y no para la sabiduría ¿es precisamente por darse cuenta de esa predilección del hombre por la sabiduría? Las anteriores cuestiones pueden llevarnos a las siguientes consideraciones: o bien la materia o la naturaleza se contradicen, o bien el hombre tiene la capacidad de alterarla y es libre.

Es decir, que tiene capacidad de independencia, hasta cierto punto, con respecto de la naturaleza.

Da a entender también que ha sido preponderante la ocupación del hombre por la sabiduría, ¿llegará a tal grado dicha ocupación que pueda diluir lo natural? Y si es así, ¿dónde quedaría la necesidad de ese modo de ser propiciador de felicidad de la naturaleza?

El pensador francés identifica la felicidad con el placer, por esto, cabría un cuestionamiento análogo para el placer, pues si bien es cierto que el hombre no ha negado su disfrute, ha sido mayor la tendencia a ubicarlo en un papel secundario.

Hablando sobre la ley natural, que es otra de las ideas que inciden fuertemente en su ética y que se expresa como un “no hacer lo que no queremos que nos hagan”, no comprendo cómo es que juega dicho papel pues, es claro para mucha gente que tiene una gran semejanza, sino es que identidad, con un notable precepto cristiano: “amarás a tu prójimo como a ti mismo” o “ con la vara que midas serás medido”. Es pues incomprensible, después de la “severa crítica” que le hace a la religión y en especial a la cristiana católica.

Invita La Mettrie a recurrir plenamente a la experiencia para no caer en apreciaciones dogmáticas y abstractas como es el caso de la religión y la filosofía pero, ¿cómo entender la siguiente expresión del pensador francés?:

“ debe creerse que los hombres bien organizados, aquellos por quien la naturaleza agotaría sus favores, habrán instruido a los otros”⁶⁹ ¿las ideas deben fundarse en cuestiones de fe o en cuestiones de experiencia?

Refiriéndonos al concepto de revelación en el ámbito de la religión, podemos decir que, generalmente, el conocimiento referido a la revelación de tipo religioso hace alusión más a un conocimiento espiritual que a algo natural o, de otro modo, es obvio que a quien por experiencia espiritual algo se le revela, debe, como punto de partida, existir naturalmente. En este sentido sería evidente lo natural.

Por otra parte, decir que por la naturaleza sola se puede entender el sentido de las palabras del Evangelio, muestra que, por un lado se reconoce algo como cuestión religiosa, espiritual y por otra, se quiere explicar lo espiritual por lo material cuando lo material sólo explicaría lo material y del mismo modo con respecto de lo espiritual. Lo menos que se puede hacer, por honestidad intelectual, es, abordar lo religioso bajo el contexto de lo religioso. Sería un poco a la manera de lo expuesto por William James en su obra La experiencia religiosa .

Por último, no está de más que recordemos la opinión que sobre la obra y vida de La Mettrie tuvieron contemporáneos suyos como Denis Diderot. Lo califica como un escritor:

⁶⁹ Op Cit. P. 220

"Cuya frivolidad de espíritu se reconoce en lo que dice y cuya corrupción de corazón en lo que se atreve a decir, cuyos groseros sofismas manifiestan a un escritor que carece de las ideas más elementales de los verdaderos fundamentos de la moral, cuyo caos de razón y extravagancias no puede ser contemplado sin disgusto, cuya cabeza está tan trastornada y sus ideas son tan incoherentes, que en la misma página una afirmación sensata choca con otra afirmación alocada, y una afirmación alocada, con una afirmación sensata...; disoluto, desvergonzado, bufón, adulator, estaba hecho para la vida de la corte y el favor de los grandes"⁷⁰

⁷⁰ Fraile, Guillermo, Historia de la filosofía III. Madrid, Edit. Cristiandad, p 908

CONCLUSIONES.

La crisis o insuficiencia del pensamiento moderno para dar cuenta de la variada problemática de la realidad, abre la posibilidad de una reconsideración de lo religioso y del pensamiento de filósofos creyentes. El mismo pensamiento posmoderno anuncia ya esta posibilidad y en consecuencia expone algunas reflexiones sobre el tema como es el caso de Jacques Derrida y Gianni Vattimo.

Otros pensadores como el español Eugenio Trias se plantean también esta problemática. Un claro ejemplo de esta vuelta a reflexionar sobre lo religioso es la reunión acontecida el 28 de febrero de 1994 en la isla de Capri donde los filósofos Georg Gadamer, Eugenio Trias, Jacques Derrida, Vincenzo Vitiello, Gianni Vattimo, Giorgio Gargani y Mauricio Ferrari, previa consulta, proponen y reflexionan sobre este tema. En el testimonio escrito de este seminario llevado a cabo en la isla de Capri afirma Georg Gadamer que "...es necesario indagar si otros mundos religiosos y culturales pueden dar a la universalidad de la ilustración científica y a sus consecuencias una respuesta que no sea la de la religión de la economía mundial."⁷¹

El filósofo español Alfonso López Quintas expresa en su libro El poder del diálogo y del encuentro que el filósofo creyente alemán theodor Haecker ya denunciaba, al igual que otros pensadores, el peligro de la postura del pensamiento moderno:

⁷¹ Derrida, Jaques, Vattimo Gianni et Al. Religión. Edit de la flor. Buenos Aires. p 283

“Guárdate, de los que practican un modo de simplificación violento y superficial tanto en lo teórico como en lo práctico. En definitiva, no hacen sino provocar la confusión más insalvable. El que deja algo de lado provoca un desorden más nefasto que el que mezcla todas las cosas entre sí.”⁷²

Fue pues bajo la consideración de esta circunstancia que me atreví a desarrollar este trabajo.

Creo que son varios los filósofos creyentes cristianos con cuyos pensamientos se puede llevar a cabo, en este afán de apertura, un diálogo fecundo. Cabe nombrar, aparte de los filósofos ya citados en este trabajo como Michel Henry y Nicolai Berdiaev, a Ferdinand Ebner, Maurice Nedoncelle, Jean Nabert, Franz Rosenzweig, los ya reconocidos Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas y Gabriel Marcel, Jean Lacroix, Claude Bruaire, Jean Luc Marion, Paul Louis Landsberg, entre otros. Sin duda la apertura puede ser mayor y extenderse, por ejemplo, hacia el pensamiento filosófico japonés de la escuela de Kioto: Nishitani Keiji, Tanabe Hajime y Nishida Kitaro.

⁷² López Quintas, Alfonso. El poder del diálogo y del encuentro. Edit. BAC, Madrid, p.XII

Ya intentando pues concluir en cuanto a los problemas planteados y los filósofos abordados, diremos que, en cuanto al primer capítulo, movido por la idea de que uno de los problemas filosóficos importantes planteado en el siglo XX por el Círculo de Viena fue el del lenguaje, trato el problema del lenguaje, pero prefiriendo hacerlo bajo la perspectiva de Walter Benjamín, dándole continuidad y probablemente mayor profundidad bajo la perspectiva del filósofo francés Michel Henry.

Walter Benjamín comienza analizando el lenguaje en general para posteriormente, desde allí, reflexionar sobre el lenguaje humano.

Sin embargo, expresa que el concepto de “revelación” es decisivo en una reflexión sobre el lenguaje, dándose pues a la tarea de mostrar de qué modo dicho concepto permite una profundización sobre el problema del lenguaje humano. Para esto recurre el ensayista alemán a la Biblia y específicamente al primer libro del Antiguo testamento que es el Génesis. Hace notar lo común y lo diferente que hay entre Dios y el hombre en cuanto al nombrar las cosas. Siendo que el nombrar de Dios a las cosas es a la vez un crear las cosas mismas. Dios le ha concedido al hombre el don de nombrar a las cosas pero en vez de darse en el hombre un crear las cosas, se da un conocimiento de las mismas. Sin embargo, el conocimiento que se obtiene en el lenguaje humano es tan solo de un “señalar las cosas”.

Esto es así porque después del pecado original el hombre pierde su unidad con Dios; se pierde la unión con el fundamento de todo lenguaje.

Así pues, el lenguaje humano pierde su capacidad de expresar la verdad de las cosas. Me atrevo a suponer que aquello que impide que Benjamin lleve su reflexión más allá del Antiguo testamento es su condición de judío.

Ahora bien, el filósofo Michel Henry, de confesión cristiana católica, aborda también el problema del lenguaje humano recurriendo a la Biblia quizás movido por la misma idea de Benjamin de la "revelación", pero con la diferencia de que lo hace desde la perspectiva del Nuevo Testamento. Este filósofo procura mostrar que bajo el lenguaje humano es posible que fluya la verdad. Comienza diciendo que aparte de la palabra humana existe la palabra divina, siendo esta última distinta con respecto de la primera y consistiendo tal distinción, al menos, en tres aspectos: por su modo de decirse, por su contenido y por su modo de escucharse.

La palabra humana esta compuesta de términos portadores de significados, mas la palabra de Dios no obedece en absoluto a las leyes generales del lenguaje humano. Sin embargo la palabra de Dios puede ser conocida en tanto revelada a los hombres a través de las escrituras pues las escrituras son palabra humana en su forma. Así pues, el contenido de las escrituras es la palabra de Dios y le es revelada al hombre en su propio lenguaje.

Tal revelación de la palabra divina o de la palabra de Dios es revelación en cuanto es dada tal revelación en el lenguaje humano para ser comprendida por los humanos.

Es la condición de hijo la que permite a los hombres reconocer la verdad de las escrituras ¿Cómo es esto posible? La palabra de Dios es la Vida.

La palabra de Dios en cuanto habla en calidad de la Vida, La Palabra de la Vida. Es así que la Vida revela y lo revelado es, a sí misma. La Palabra de la Vida genera vida auto-revelándose.

Así mismo habla a cada uno de los vivientes y se hace oír por ellos. Lo que le dice la Palabra de Vida o todo viviente es su propia vida. El viviente es el oyente adecuado pues es generado por la propia vida. No obstante todo esto, el hombre puede olvidarse de su condición de Hijo y provocar esto que la vida sea ambigua y un reconocimiento de su ser Hijo de Dios de todo ser humano no es voluntad, decisión, elección de cada hombre sino de la vida misma. Considero que este análisis de Michel Henry puede profundizarse bajo un análisis ¿fenomenológico? del papel que desempeña el Espíritu Santo en este revelar al hombre la verdad.

Al inicio de estas conclusiones ya hablábamos del estado actual del pensamiento moderno.

Pues bien, el filósofo mexicano Mauricio Beuchot tiene conciencia de este estado y de la postura del pensamiento denunciante que es el pensamiento posmoderno, postura que Beuchot encuentra también muy cuestionable.

Es a partir de esta circunstancia de insuficiencia de ambas posturas que Beuchot propone su hermenéutica analógica como alternativa nueva.

Lo que encontré, entre otras cosas, de importante, en la hermenéutica en general, y en especial en la hermenéutica analógica de Beuchot fue el concepto de tradición; importante en cuanto que es a partir de él, creo, que se atisba una apertura hacia el pensamiento filosófico no secular por cuanto ya se le reconoce un aspecto positivo y no sólo negativo como lo hacían pensadores ilustrados, aunque, ya de por sí la actitud hermenéutica muestra su desacuerdo con las posturas moderna y posmoderna. Sin embargo, creo que la postura de la hermenéutica analógica de Beuchot muestra una inclinación clara hacia lo que el llama "multivocismo"; hacia las múltiples interpretaciones, hacia lo nuevo, olvidando quizás, una reflexión más profunda de la tradición, pues no necesariamente toda tradición es asimilada, descifrada completamente y, por ende, superada.

En el tercer capítulo vuelvo a tocar un problema –la idea de progreso– que es fundamental cuando se trata sobre filosofía de la historia.

Mostré el punto de vista de un filósofo, Karl Löwith, que se asume claramente como un pensador crítico, es decir con una visión claramente secular ¿o de secularismo?. Mostré también el punto de vista de un filósofo creyente cristiano ruso –Nicolai Berdiaev– quien aborda el problema desde la perspectiva de la tradición cristiana, es decir, desde la perspectiva de una teología de la historia.

Quizá pude haber colocado en el lugar de Nicolai a Paul Ricoeur, por más cercano a nuestro tiempo, pues el mismo Ricoeur llega a reconocer en su libro Historia y Verdad que "...una lectura cristiana del misterio de la historia está quizá llamada a corregir de alguna manera otras que siguen siendo verdaderas en su orden".⁷³

Sin embargo había que elegir, el elegido fue Berdiaev.

No obstante que Löwith reconoce la dependencia que una filosofía de la historia guarda con una teología de la historia, cree posible la existencia de una filosofía de la historia, es decir de un tratamiento secular del fenómeno de la historia.

Para esto deja claras algunas ideas como punto de arranque: la sustitución del concepto de providencia por el de progreso y la idea de que la filosofía de la historia no surge estrictamente en el siglo XVIII sino que comienza con la propuesta religiosa Judeo-cristiana y con un carácter vivo y dinámico va sufriendo transformaciones hasta aparecer en nuestros días como una secularización de la propuesta inicial de su comienzo.

No acepta Löwith que los varios acontecimientos lamentables que ha sufrido la humanidad, por ejemplo las guerras mundiales, sean razón suficiente para no creer que el progreso es un hecho.

Para esto ha especificado el concepto de progreso diciendo que sí se da en el hombre en cuanto que los cambios que se dan en él con un fin determinado, él mismo incide en ellos pero como ser perfectible, es decir, lo alcanzado de este fin es sólo relativo; sólo ciertos grados de perfección.

⁷³Ricoeur, Paul, Historia y Verdad, Edit Encuentro, Madrid 1990, p 73

Esto ocurre analógicamente con la historia humana. Para dejar claro que el progreso es un hecho, alude a ciertos países y ciencias como ejemplos de este progreso.

Ahora bien, la propuesta de Berdiaev es en función de una teología de la historia y desde ella dirá que evidentemente la meta o fin determinado al que el hombre tiende no se alcanza en la tierra, en este mundo, sino en uno de tipo divino; pero que dicho mundo divino ya puede ser conocido por medio de algo humano más próximo a él que es la belleza.

Tres cosas a cuestionar. sin embargo, en ambos pensadores son, en el caso de Löwith , la ausencia de una explicación más profunda sobre el concepto de progreso en los países que nombra: E.U. y Francia, y en las ciencias a las que se refiere. En el caso de Berdiaev, ir más allá de esta experiencia casi-divina que es la belleza y aventurarse en una vivencia más real de lo divino en este mundo que sería un vivir en el Espíritu Santo.

Creo que la hermenéutica, y en especial la hermenéutica gadameriana, es una respuesta a las limitaciones del pensamiento, moderno en la comprensión del mundo. Es una posición crítica hacia el pasado y hacia el presente y una propuesta a apuesta al futuro, es un permanente estado de abierto hacia cualquier momento pero no en un sentido laxo, es decir, de tomar o permitir cualquier cosa. Es un descubrir lo positivo y valioso donde pocos lo ven, un diálogo amoroso y afectivo, donde el punto de partida con el otro es considerar que tiene siempre cosas mejores que las mías que aportarme. Es, en este sentido, un afán presuroso y necesario de sacar a flote al sujeto de los mares modernos y posmodernos que quieren ahogarlo.

Es una vuelta experimentada, madura hacia el avivamiento del lenguaje, con un rumbo siempre hacia una plenitud de sentido con un caminar que incluye, no excluyente.

Esto es parte de lo que reflejan las reflexiones de Gadamer de algunos tópicos como el diálogo, la autoridad, la tradición, el oír y que constituyen la sustancia del hombre y que estamos empecinados en olvidar.

Son pocas las reflexiones sobre estas ideas mostradas en el capítulo cuatro y que sin embargo incitan a seguir esos caminos que va abriendo, pero seguirlos con una actitud distinta: con un logos que une a los que se acompañan o con un logos que crece en tanto se afirma la compañía.

El quinto capítulo referido a las ideas de un aguerrido pensador materialista de un pasado próximo, Julien O. De la Mettrie, un pensador cuyo principal interés, creo, estriba en la enorme semejanza con la visión que del hombre y del mundo emana de la genética y las neurociencias y que obligan a una reflexión menos exaltada y prejuiciosa, ya sea para refundirlo más en el pasado y en el olvido o para reconocerle en sus ideas que probablemente contribuyen a la comprensión del mundo y del hombre. La comprensión la mettriana del hombre y de su conducta moral tiene un fuerte matiz secular o de secularismo, y con un armazón argumentativa quizás muy pobre y con ejemplos de la realidad poco claros.

Pese a esto, es loable la energía y la furia en que los expone y su deseo de que quedemos convencidos de que su comprensión es la propia, la verdadera, la única, como suele ser la actitud, aun a principios de este tercer milenio, de varios hacedores de la ciencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar R, Mariflor, Confrontación. Crítica y Hermenéutica, México, fontamara, 1998, pp.214
- Bengoa, Javier, De Heidegger a Habermas, Barcelona, Herder, 1997, pp.211
- Benjamin, Walter. Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV. Edit. Taurus, España, 2001, pp161
- Berdiaev, Nicolai, El sentido de la historia, Edit. Encuentro, Madrid, 1979, pp197
- Beuchot, Mauricio, Tratado de hermenéutica analógica, México. UNAM, ITACA. 2000
- Changeaux, J.Pierre-Ricoeur, Paul, Lo que nos hace pensar, Barcelona, Península, 285 pgs.
- Comte-Sponville-André, Ferry, Luc, La sabiduría de los modernos, Barcelona, Península, 937 pgs.
- Copleston, Fredrick, Historia de la filosofía VI, Ariel, Barcelona, 1981, 464 pgs.
- De la Mettrie, Julian O., El hombre máquina, Edit. Nacional, Madrid, 1976, p.207-250
- De la Mettrie, Julian O., Sistema de Epicuro, Edit. Nacional, Madrid, 1976
- De la peña, J.Luis, Una fe que crea cultura, Caparrós, Madrid, 1997, 353 pgs.
- Derrida, Jacques, Vattimo, Gianni, Et Al. Religión, Edit. De la flor, Buenos Aires, 1997 pp.291
- F.A. Lange, Historia del materialismo II, Juan Pablos, México, 1974, 260 pgs
- Fraile, Guillermo, Historia de la filosofía III, Madrid. Edit. Critiandad, 1991, 1113 pgs
- Gadmer H, Georg, Acotaciones hermenéuticas, Madrid. Trotta, 2002 pp.299
- Gadamer H, Georg, Verdad y Método I, Salamanca, Sigueme, 1992, pp 697
- Gadamer H, Georg, Verdad y Método II, Salamanca, Sigueme, 1992, pp 429

- Grondin, Jean, Introducción a la hermenéutica filosófica, Barcelona, Herder, 1999, pp.269.
- Gutierrez Robles, Alejandro, Et. Al. La hermenéutica analógica: hacia un nuevo orden de racionalidad. México, Plaza y Valdés. 2000 pp.138
- Henry, Michel. Yo soy la verdad. Edit. Sígueme, Salamanca, 2001, pp 215
- López Quintas, Alfonso, El poder del diálogo y del encuentro, Edit. BAC, Madrid, p.XII,1997,pp.244
- Löwith, Karl, El hombre en el centro de la historia, Edit. Herder, Barcelona,1998. pp 402
- Löwith, Karl, El sentido de la historia, Aguilar, Madrid,1968.
- Martínez Migueles, Miguel. El paradigma emergente. España, Edit. Gedisa, 1998.
- Reale, G, Antiseri, D., Historia del pensamiento filosófico y científico II, Herder, Barcelona,1988,822pgs
- Ricoeur, Paul, Historia y verdad. Edit. Encuentro, Madrid,1990,pp.316
- Steiner, Georg. Pasión intacta. Edit. Siruela, Madrid,1997. pp.566
- Steiner, Georg. Presencias Reales. Edit. Destino, Barcelona, 2001,pp.293
- Velasco Gómez, Ambrosio. Et. Al. Racionalidad y cambio científico. México, Paidós-UNAM.2000