

21011  
1 A



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

**ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES  
"ACATLÁN"**

**"UNA VISIÓN CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA  
CONTEMPORÁNEA SOBRE LAS CIENCIAS  
SOCIALES"  
(HISTORIA, LINGÜÍSTICA Y ANTROPOLOGÍA)**

**SEMINARIO TALLER EXTRACURRICULAR**

**TRABAJO TERMINAL**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE :  
**LICENCIADO EN FILOSOFÍA**  
P R E S E N T A :  
JOSEFINA MARÍA DE JESÚS ALCÁNTARA DELGADO

ASESOR: LIC. ERASMO CERVANTES MÉNDEZ





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.

B

Autorizo a la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo (repositorio).

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo (repositorio).

NOMBRE: Alfonso Alcántara Briones

NOMBRE: Alfonso Alcántara Briones

FECHA: 24-06-03

FECHA: 24-06-03

FIRMA: [Firma]

FIRMA: [Firma]

**AGRADECIMIENTOS**

**A mis padres**  
**Que me han dado lecciones de entereza, fuerza y dedicación**  
**Alfonso Alcántara Briones**  
**Y**  
**Maria de Jesús Delgado Magaña**

**A quienes son el Amor de mi vida**  
**Jaime**  
**Y**  
**Meztlí**

**A mis hermanos**  
**Que me demostraron en los momentos difíciles el amor filial**  
**Rocío**  
**Alfonso**  
**Patricia**  
**Georgina**  
**Alejandro**  
**Virginia**

C

**"UNA VISIÓN CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA SOBRE LAS  
CIENCIAS SOCIALES"  
(HISTORIA, LINGÜÍSTICA Y ANTROPOLOGÍA)**

**INDICE**

Introducción	1
Capítulo 1. Logos Platónico y Logos Hermenéutico.	7
1.1 Presentación	7
1.2 Análisis	9
1.2.1 Logos Platónico	9
1.2.2 Interpretación de Gadamer sobre <i>El Cratilo</i>	15
1.2.3 Logos Hermenéutico	18
1.3 Crítica	24
Capítulo 2. El Conocimiento en las Ciencias Sociales, Según Karl Popper	26
2.1 Presentación	26
2.2 Análisis	28
2.2.1 Metodología de las Ciencias Sociales	28
2.2.1.1 Historicismo antinaturalista	30
2.2.1.2 Historicismo pronaturalista	32
2.2.2 La Predicción	34
2.2.2.1 Historicismo antinaturalista	34
2.2.2.2 Historicismo pronaturalista	35
2.2.2.3 Holismo	36
2.2.2.4 Ingeniería social y conocimiento	38

2.2.2.5La Historia	40
2.3 Crítica	42
<b>Capítulo 3. La Historia de Occidente en su proyección futura, Según Karl Löwith</b>	<b>44</b>
3.1 Presentación	44
3.2 Análisis	47
3.2.1 La Predestinación en los griegos y romanos antiguos	47
3.2.2 La Salvación para los cristianos	50
3.2.3 El Progreso en los Modernos	53
3.2.3.1Hegel	53
3.2.3.2 Voltaire y Vico	57
3.3 Crítica	61
<b>Capítulo 4. Una aplicación de la hermenéutica gadameriana En la Ciencias Sociales</b>	<b>63</b>
4.1 Presentación	63
4.2 Análisis	66
4.2.1 La Hermenéutica filosófica de Gadamer y las Ciencias Del Espíritu	66
4.2.2 El Problema de la verdad en las Ciencias del Espíritu	73
4.2.3 Retórica e Ideología	77
4.3 Crítica	81
<b>Capítulo 5. Una reflexión ética en torno de la concepción</b>	

D

<b>Antropológica del Erotismo, según Georges Bataille.</b>	<b>84</b>
<b>5.1 Presentación</b>	<b>84</b>
<b>5.2 Análisis</b>	<b>86</b>
5.2.1 El hombre y el erotismo	86
5.2.2 La Prohibición	94
5.2.3 La Transgresión	98
5.2.3.1 Formas de Transgresión	99
5.2.3.1.1 La Guerra	99
5.2.3.1.2 El Sacrificio	101
5.2.3.1.3 El Erotismo	103
5.3 Crítica	105
<b>CONCLUSIONES</b>	<b>107</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>117</b>

E

## **INTRODUCCIÓN**

**El presente trabajo es el resultado del Seminario Taller Extracurricular de titulación en la Licenciatura de Filosofía, convocado por la División de Humanidades de la Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán con los siguientes objetivos: Actualización y Presentación, Análisis y Crítica de Problemas Contemporáneos de Filosofía; dividido en 5 módulos:**

- I. El Problema del Lenguaje en la Filosofía Contemporánea**
- II. Teorías Epistemológicas Contemporáneas: Multiculturalismo**
- III. Problemas Contemporáneos de la Filosofía de la Historia: Historicidad y Nihilismo**
- IV. Epistemologías Contemporáneas: Hermenéutica**
- V. Consideraciones Éticas y Antropológicas de la Filosofía Contemporánea.**

**De los problemas anteriores me surgió la inquietud por la reflexión que se hace en la filosofía contemporánea sobre las ciencias sociales, sobretudo en tres ámbitos: la historia, la lingüística y la antropología, partiendo de los siguientes objetivos:**

**Presentar la crítica de la filosofía contemporánea sobre algunos temas de las ciencias sociales, problematizando las posturas positivistas modernas.**

**Analizar una perspectiva que parta del hombre, de su realidad y circunstancias presentes, planteando una crítica a la dificultad de cambiar una visión histórico social que se ha movido en la tradición occidental.**

**Para ello partiré de preguntarme acerca de las distintas problemáticas que son motivo de análisis en la filosofía contemporánea sobre las ciencias sociales, en su crítica hacia la visión moderna del conocimiento, de la historia y del hombre, basada en sistemas 'supuestamente**

completos y complejos', totalizadores que contienen todo, que explican todo, pero que olvidan al hombre que no es mera y exclusivamente un ser racional y social.

En el primer capítulo al que titulé "Logos platónico y logos hermenéutico", trataré la problemática ontológica sobre la identidad entre lenguaje y ser, mediados por el pensar, que comienza con Platón en el Diálogo *El Cratilo* y retoma Hans Georg Gadamer en su texto *Verdad y Método I*, en los capítulos 12 y 13.

A partir de la problemática del lenguaje me pregunto: ¿Qué conozco?: ¿cosas, objetos, hechos, circunstancias, lo que acuerdo y consenso con el otro, etc.? Lo cual analizaré en tres apartados: Logos Platónico, La Interpretación de Gadamer sobre *El Cratilo* y lo que llamo Logos Hermenéutico.

En cada apartado trataré lo siguiente:

En el primero veré el análisis que lleva a cabo el Sócrates platónico sobre la relación entre los nombres y las cosas; de lo que considero como el inicio de la problemática ontológica que presenta en occidente la identidad o no entre el lenguaje y el ser, en donde los hombres no deciden esta identidad sino el legislador, el que da los nombres, y se elimina a la subjetividad así como el acceso al conocimiento por parte de todos, de tal manera que el conocimiento sólo es adquirido por unos cuantos.

En el segundo, abordaré el análisis que hace Gadamer acerca de las dos posturas ventiladas en *El Cratilo* la 'del convencionalismo' y la 'de las semejanzas', en donde de acuerdo con éste hermenéuta se deja de lado la identidad entre el nombre y la cosa, y se apartan la ontología y la epistemología en tanto que una cosa es el ser del lenguaje y otra es el ser de las cosas, cuando esto no es así, según Gadamer no existe separación alguna entre el lenguaje y las cosas.

Por último, en el tercer apartado, expondré lo que llamo 'logos hermenéutico', en donde veo que la identidad no se forza, se da, por la

importancia del lenguaje en los hombres porque se hace referencia siempre 'a algo' y lo fundamental no es conocer, en términos de la tradición occidental, para llegar una verdad universal y absoluta, sino que lo importante es interpretar y comprender el mundo, pero en la relación con el otro. Puesto que con el lenguaje nos comunicamos, nos referimos al algo que para quienes conversan tiene sentido, se coincide en aquello de los que se habla, aunque no necesariamente se llegue al consenso.

En el segundo capítulo analizaré "El Conocimiento en las Ciencias Sociales, según Karl Popper". Preguntándome ¿Cuáles son los criterios de demarcación entre las ciencias sociales y las ciencias naturales? Trabajaré el texto *La Miseria del Historicismo* con los siguientes apartados: Metodología de las Ciencias Sociales y la Predicción.

En el primer apartado expondré la crítica de Popper a los dos tipos de Historicismo el antinaturalista y el pronaturalista, a los primeros por su tendencia a no considerar la metodología de las ciencias naturales aplicada a las ciencias sociales; y a los segundos por forzar la metodología de las ciencias físicas a las ciencias sociales, en la búsqueda también de leyes universales.

Popper también critica al holismo imperante en ambos tipos de historicismo, pues su perspectiva es totalizadora, así como la propuesta de ingeniería social; por su tendencia a elaborar proyectos y programas sociales totalizadores, priorizando planes estatizadores, y olvidando al hombre singular, del presente.

En el segundo capítulo veré el problema de las predicciones, que no son otra cosa, dice Popper, que meras profecías. Porque la sociedad requiere de respuestas precisas y concretas en el momento de los problemas o en todo caso evitar esos problemas mejorando las instituciones sociales o bien revalorando continuamente su función.

En el tercer capítulo "La Historia de Occidente y su proyección futura, según Karl Löwith", me interesa la crítica de este filósofo a la visión de la

historia en occidente, a la concepción judeo-cristiana acerca del sentido de la historia en su proyección y me pregunto ¿Por qué la historia de occidente sólo tiene sentido en su proyección futura? ¿Esa proyección comprende u olvida el pasado y el presente?

Para dar respuesta a mis preguntas analizaré dos textos de Karl Löwith *El sentido de la historia* y *El hombre en el centro de la historia*, con los siguientes apartados: Predestinación en los griegos y en los romanos antiguos, La Salvación en los cristianos y el Progreso en los modernos: Hegel, Voltaire y Vico.

El sentido de la historia tiene que ver con una cosmovisión que comienza con la cultura judeo-cristiana. En el primer apartado expondré cómo con los griegos y romanos no fue el caso, reflexionar acerca de la proyección futura de la historia, pues ellos sólo narraron hechos de su presente y de su pasado, los historiadores antiguos sólo se dedicaron a la historiografía.

La historia, entonces, sólo se vuelve motivo de reflexión filosófica cuando tiene sentido, es decir se proyecta hacia el futuro y esta visión comienza con el cristianismo. Por lo que me llama la atención el caso de San Agustín, por la manera como ubica el inicio de la historia, con el inicio del conflicto. Teniendo su origen tanto la historia como el mal en el hombre.

En el tercer apartado, veré cómo Voltaire y Giambattista Vico, filósofos modernos, serán quienes den un vuelco en la reflexión sobre la historia, secularizándola quitándole su carga trascendente y haciéndola inmanente. La historia, entonces, tiene que ver con el hombre terrenal que se proyecta hacia el futuro, guiado por la Razón y no por Dios.

Para Hegel la historia es el desenvolvimiento del espíritu absoluto, que se posesiona de los pueblos y de los hombres; esta visión moderna y secularizada habla de una verdad universal, así como de la historia universal, que dependerá de la perfección y de la evolución.

En el cuarto capítulo "Una aplicación de la Hermenéutica Gadameriana en las Ciencias Sociales" me propongo indagar ¿Cuál es el sustento ontológico-metodológico de las ciencias sociales? Para lo cual analizaré los capítulos 3, 8, 22, 23 y 24 del texto *Verdad y Método II* de Hans Georg Gadamer, y desarrollaré los siguientes apartados: La Historia de la Hemenéutica, El Problema de la Verdad en las Ciencias del Espíritu y Retórica e Ideología.

Nuevamente me interesó Gadamer, porque, aunque no es su intención reflexionar acerca de las ciencias sociales, lo hace en su respuesta a la crítica de Habermas.

Trataré, entonces, en el primer apartado la historia de la hermenéutica, que hace Gadamer, y sus implicaciones éticas y políticas, en donde nuevamente me encuentro con la importancia del lenguaje pero ahora, en la comunicación, en donde cobran un sentido más palpable el acuerdo y el consenso social, sobretodo en la hermenéutica actual. Con Dilthey, en el siglo XVIII, se revalora la importancia de las ciencias humanas, en cuanto a su metodología que lamentablemente intenta hacerlas análogas a las ciencias naturales. La hermenéutica gadameriana no elabora una metodología con carácter universal, única y dogmática. Así como tampoco pretende que con las ciencias del espíritu se llegue a la verdad del conocimiento.

Por tanto la verdad, asunto que abordaré en el segundo apartado, sólo se da en la dimensión humana del consenso, del acuerdo y finalmente la hermenéutica es el arte de comprender y la retórica es el arte de convencer, dice Gadamer, ambas se encuentran en la lingüisticidad. Para saber hablar, hay que saber pensar. La retórica y la ideología son parte de la precomprensión, son parte del acuerdo en que los hombres consensan, cuestión que expondré en el tercer apartado.

En el capítulo quinto "Una reflexión ética en torno a la concepción antropológica del Erotismo en Georges Bataille" me pregunto ¿Hay que romper con la moral y, por lo tanto, seguir los impulsos y deseos de la

naturaleza humana? Proponiéndome mostrar que el fundamento ontológico de la ética no es la ley, sino el hombre, con deseos. Para ello me dedicaré a tres textos de Georges Bataille: *El erotismo*, *Las Lágrimas de Eros* y *Lo imposible*. Los dos primeros de corte antropológico, y el tercero literario, en donde se plantea que lo propio del hombre es el erotismo y tiene una estrecha relación con la permisividad y con la violación de la ley. Para ello trabajaré tres apartados: El Hombre y el Erotismo, la Prohibición y la Transgresión. Poniendo énfasis en el primer apartado de lo que propio del hombre es el ser erótico, y, por tanto, el erotismo implica la violación de la norma, siendo su condición de posibilidad lo no permitido, es decir, la prohibición.

De tal manera que en el segundo apartado, veré lo que implica socialmente la prohibición, por cuanto es la invitación a la violación conciente de la ley, es decir, de la norma.

La transgresión, que abordaré en el tercer apartado, es pues, el deseo y el encuentro con la muerte, que a pesar de ser éstos prioritariamente lo prohibido, son a su vez lo permitido, pero como si se midiera y mesurara la conducta del hombre mediante la Guerra, el Sacrificio y el Erotismo.

# 1. "LOGOS PLATÓNICO Y LOGOS HERMENÉUTICO"

## 1.1 PRESENTACIÓN

En este ensayo me interesa analizar la diferencia entre el logos platónico y el logos hermenéutico. Para ello sólo trabajaré con el Diálogo de Platón El Cratilo y con los capítulos 12 y 13 del texto *Verdad y Método I* de H. G. Gadamer.

Platón en El Cratilo reflexiona acerca de la relación entre los nombres y las cosas, dándose cuenta de que tienen cierta semejanza, de que las palabras hablan de las cosas. Pero no refieren la verdad porque los nombres cambian en función y en relación a las cosas, estos cambios no garantizan el conocimiento de un mundo permanente. A este filósofo lo encontramos inmerso en una tradición filosófica donde, para él, la verdad es absoluta y deja abierta la problemática acerca de la ontología del lenguaje, de lo que es el lenguaje; en tanto que los sofistas usan y abusan de él en respuesta a intereses subjetivos y retóricos, 'el arte de convencer en público', del buen decir o el rebuscamiento y artificio en el lenguaje (construcción del ser del lenguaje) lo que implica que el lenguaje no da cuenta directamente de las cosas, sino que es construido a partir del sujeto y no de las cosas.

Esta reflexión implica otros problemas para la filosofía como son: la verdad, a la que entiendo como la adecuación de la palabra a la cosa, o también como un ejercicio meramente racional, en donde no depende la verdad de las cosas, sino sólo del sujeto. O también el problema del conocimiento: ¿qué conozco? ¿cómo conozco?; además de preguntarnos por otros problemas, como el de la objetividad y el de la subjetividad en el conocimiento.

Ahora bien, en el ámbito de la filosofía actual se retoma, a través de la hermenéutica, este problema, la relación entre las palabras y las cosas,

primando el lenguaje como expresión del conocimiento, más no como expresión de una verdad absoluta, racional e irrefutable, en donde la cosa es sobre lo que hablamos, aquella que hacemos objeto de una conversación con alguien o en el texto, lo que nos lleva a entendernos en la lingüisticidad, es decir, en lo que es universal: el lenguaje.

Pues el lenguaje es medio de comunicación, de expresión, de acuerdo y consenso con el otro y aún de interpretación y comprensión consciente de un texto. De donde deduzco que lo universal no es la verdad, sino el lenguaje, porque aún en las diferencias entre los individuos se puede llegar al acuerdo, al consenso, porque el pensamiento de uno se encuentra con el pensamiento de otro acerca de algo, dando lugar al mutuo acuerdo.

La pregunta que subyace a esta problemática es: ¿Qué conozco? ¿cosas, objetos, hechos, fenómenos, ideas, verdades absolutas, verdades relativas, etc.?

Finalmente entiendo el logos como la identidad de ser y hablar mediados por el pensar, pues aquello de lo que hablamos está en relación con lo que es y me permite hablar sobre algo que es con el otro, y que se constituye en punto de encuentro entre el otro y yo.

Mi análisis está dividido en tres apartados: en el primero expongo lo que entiendo por logos platónico, contextualizando el pensamiento de Platón en su época, la antigüedad clásica, dentro del pensamiento griego; en el segundo, la interpretación de Gadamer acerca del diálogo *El Cratilo*, de donde me parece inicia la problemática de la filosofía del lenguaje; y en el tercero abordo lo que nombro 'logos hermenéutico', como elemento de la comunicación, del consenso, del acuerdo, de lo que conozco algo pero sólo en mi relación con el otro con quien converso o del texto que interpreto porque éste habla de algo, dice algo que me interesa.

## 1.2 ANÁLISIS

### 1.2.1 LOGOS PLATÓNICO

Para dar inicio a este apartado me interesa mencionar la identidad que tenían para los griegos los nombres y las cosas, llamado por ellos 'logos', un logos que se hace patente con los primeros filósofos (presocráticos). Entre ellos resaltan la presencia y postura de Heráclito y Parménides<sup>1</sup>.

"El filósofo griego utilizará dos instrumentos para encontrar sus respuestas que son la vista y la palabra, por ello es necesario ver bien para hablar bien y decir bien lo que las cosas son. Ver bien significa mirar bien en el cambio, lo que permanece (Heráclito), significa conocer y enseguida hay que decir lo que se mira bien"<sup>2</sup>.

Así pues, para los primeros filósofos la problemática reflexiva no está en la razón de ser del lenguaje sino en el origen del ser, en su necesidad de explicar lo que es el Ser, de dar cuenta de lo que se ve, de lo que permanece en lo que cambia, así, Heráclito afirmó: "el ser es y deja de ser". Y Parménides, por su parte, dijo: 'el ser es y el no ser no es'. Me parece, entonces, que el 'logos' es la verdadera guía racional para conocer al ser, es decir, lo que me permite expresar lo que veo, pero también lo que escucho de mi razón. El 'logos' es un medio transmisor de la búsqueda de la verdad del ser. Es lo que permite entender a mi razón lo que las cosas son.

Con los sofistas, estimo, que abandonaron la búsqueda del conocimiento del ser, para dedicarse a la retórica, discurso cuyo contenido son los asuntos del Estado, es decir, los asuntos públicos. Al logos también lo entienden como lenguaje y razón, identificado con el hablar y el pensar. Sin embargo, este logos sofista es un logos práctico, de vida, de hechos, es

<sup>1</sup> Cfr. H. G., Gadamer, Verdad y Método I, Sígueme, España, 1975, p. 501

<sup>2</sup> Zea, Leopoldo, Introducción a la Filosofía, UNAM, 8ª. Ed., México, 1981, p. 25

TESIS CON  
PALA DE ORIGEN

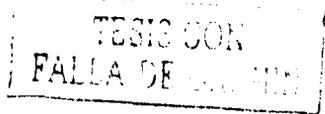
un medio de acción. Esto da cuenta de la tradición en la cultura griega (Antigüedad Clásica, siglos VII al V) que implicó una forma de ver y entender el mundo en una sociedad determinada y en un momento histórico determinado.

Para los sofistas lo más importante es la razón y el lenguaje. Con ellas pretenden convencer, justificando sus acciones en la racionalidad del discurso, en el logos, aquello de lo que no se duda, la verdad; pero que el filósofo sí cuestiona y pregunta racionalmente por esas verdades sofísticas que no pueden ser tales porque no se refieren al ser (a quien niegan los sofistas poderlo conocer); sino a intereses particulares, individuales, de quien es hábil y diestro en la retórica, en el discurso. Y de quien tiene un buen manejo del uso cotidiano del habla.

La problemática que observo sobre el ser del lenguaje la encuentro en Platón, en el Diálogo del Cratilo. En él intervienen tres personajes: Hermógenes, Cratilo y Sócrates. Estos personajes discurren sobre la relación de los nombres con las cosas, planteándose dos posiciones. Una la sostiene Hermógenes, quien afirma que los nombres son el resultado de la convención y el consentimiento de los hombres; así, si usamos la palabra 'vaso' para designar a un objeto cilíndrico con base, es porque así se ha acordado entre nosotros; Cratilo, por su parte, plantea que los nombres son naturales a las cosas, cada cosa tiene su nombre, la palabra 'manzana' resulta propia y naturalmente correcta al fruto. Y Sócrates, quien es invitado al debate, acepta que hay discursos falsos y verdaderos porque no se refieren a las cosas.

En este punto, Platón lleva el asunto del lenguaje y la verdad a un plano más complejo. Para él, hablar es también acción, porque nos relacionamos con las cosas, las usamos de manera repetida.

El nombrar es una parte de lo que llamamos hablar porque los nombres son hechos por alguien y los usamos para designar cosas, por lo cual entiendo, como ya expresé, que el hombre se relaciona también con las cosas en su hacer con ellas algo, y las cosas no sólo están ahí, sino que



son resultado de la actividad humana.

Dice el Sócrates platónico:

"Luego, es preciso nombrar las cosas como es natural nombrarlas con el instrumento conveniente y no siguiendo nuestro capricho"<sup>3</sup>.

De acuerdo con Sócrates, para la acción de hablar se requiere de un instrumento general que es el nombre y éste debe ser hecho por alguien, el legislador, que es el verdadero obrero de nombres, de tal manera que la ley nos suministra los nombres, o, de otro modo, el legislador. Por tanto, los nombres y las cosas sólo cobran sentido con el hombre porque es él quien las usa, quien se refiere a las cosas con el lenguaje.

La posibilidad de que exista un ser hacedor de nombres nos permite acatar la palabra como algo dado por naturaleza puesto que las leyes sólo dan cuenta de la naturaleza, y el legislador o hacedor de nombres da cuenta de la naturaleza, en este caso, del lenguaje.

Sigue diciendo Platón en la voz de Sócrates:

"El nombre es un instrumento propio para enseñar y distinguir los seres... Es preciso que el legislador sepa formar con sonidos y sílabas el nombre que conviene naturalmente a cada cosa; que forme y cree todos los nombres fijando sus miradas en el nombre en sí, si quiere ser un buen instituidor de nombres"<sup>4</sup>.

Sócrates está de acuerdo con Cratilo en que con los nombres se da cuenta de las cosas, es decir, con el lenguaje hablamos de las cosas. Pero no cualquier hombre es legislador, elaborador de nombres; este debe ser el experto, el especialista que conoce primero al ser, éste le indica lo que es y aquél une letras y sílabas para adjudicar los nombres a las cosas. El legislador es quien elabora el arquetipo, que entiendo como lo universal

<sup>3</sup> Platón, Diálogos, Porrúa, S. A., (Sepan Cuántos), No. 13, México, 1989, p. 252

<sup>4</sup> Ibid., p. 253.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

que puedo utilizar para designar lo particular, así, la idea del nombre.

En Platón se da un rechazo hacia los sofistas porque parece ser que ellos construyen los nombres y dan cuenta de las cosas en el ámbito del lenguaje mismo; es decir, de cada sujeto que da nombre a las cosas ("el hombre es la medida de todas las cosas", Protágoras), pero esto no implica necesariamente conocer, ni decir la verdad del ser, porque a los sofistas no les preocupaba la verdad del mundo, sino su verdad subjetiva del mundo.

De manera que no sólo se requiere descubrir al ser, sino explicar y comprobar si las palabras nombran las cosas en su unidad como ser o en su multiplicidad como entes, como cosas. En este punto el problema se transforma, de la búsqueda del ser pasa a ser la búsqueda de la explicación del lenguaje de la realidad cambiante y de la permanente.

El ser y las cosas parecen ser vistos de manera indistinta, pero no es así. El ser es uno y las cosas son lo múltiple y aún así: ¿Cómo entiendo mi lenguaje? ¿Cómo decir lo uno (el ser) o lo múltiple (las cosas) y al mismo tiempo entenderlos y conocerlos?

Ahora bien, Platón sólo aborda los nombres y su identidad con las cosas en el texto referido, y parte de explicar que el nombre es sólo una parte del hablar, porque además de que nombramos cosas, también elaboramos frases y discursos acerca de ellas.

Pero, entonces, las cosas se complican ¿qué son las ideas?, pregunta el mismo Platón, ¿en dónde están y a qué se refieren? Porque no se remiten a cosas.

Descubre así esta limitación de su comprensión del nombre y de la cosa; y Hermógenes continúa dando respuesta a las preguntas, hablándole del origen y significado de los nombres de los dioses, por ejemplo: Zeus, Apolo, Palas Atenea, etc., de los nombres de héroes o semidioses; de cosas como: sol, luna, astro, aire; de valores o virtudes como: sabiduría, comprensión, justicia, etc.

Platón menciona que hay cierta independencia del lenguaje respecto de las cosas, porque el hombre, el legislador, el hacedor de nombres, pone o

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

quita vocales de algún nombre y también pone o quita acentos y esto se relaciona con lo que nombra. Además, habla de distintas lenguas cuando se ve imposibilitado a explicar el nombre de fuego, porque pertenece a otra lengua. También afirma que hay nombres que al ser dichos remiten a emociones (cierto tipo de sensaciones interiores), por lo cual inferimos que hay elementos racionales para llegar a la identidad de nombre y cosa, es decir, esta identidad no se da independientemente de quien nombre que es el hombre, aún siendo el propio legislador, dedicado a conocer las cosas. Este planteamiento hace patente que no hay identidad inmediata entre los nombres y las cosas; sin embargo, con el lenguaje nos referimos al mundo, lo pensamos, nos comunicamos y expresamos algo del mundo.

Los nombres reflejan la cosa que está en movimiento a pesar del mudar de los nombres. Platón intenta que perdure el arquetipo del nombre: la base, la raíz del nombre, luego, dependiendo a lo que se refiera, utiliza prefijos, duplica vocales y quita o pone acentos.

Entonces, el nombrar de las cosas sólo es imitación de las mismas con las letras y las sílabas que se manifiestan en el sonido, que sólo dan cuenta del cambio, de lo que fluye, de lo que está en movimiento, pero no del ser, es decir, de lo que permanece, de lo que no cambia, de lo que es.

Con los sonidos del nombre representamos lo que las cosas son y cuando tenemos dificultades de imitación hacemos uso del verbo, de las frases, de los discursos verdaderos o falsos porque dicen lo que las cosas son y lo que las cosas no son.

Este nombrar, este decir, este representar, este signar, es solo una parte del logos, del pensar y del hablar; ya que se presenta la problemática de las ideas tales como el Bien, la Justicia, que no son nombres. Me atrevo a decir que para Platón las ideas se refieren al Ser, a la Verdad.

Así pues, Platón no está totalmente convencido de su propio discurso, y, deja abiertos dos problemas: el ontológico y el epistemológico del lenguaje. Porque el legislador elabora nombres que se refieren a las cosas, pero requiere conocerlas y se interroga: ¿Qué es primero para conocer: el

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

# **TESIS CON FALLA DE ORIGEN**

nombre de la cosa o la cosa para después nombrarla?. Y, sí los nombres son únicamente la representación de las cosas: ¿Existen o no la Belleza y el Bien?, que son ideas. A pesar del método dialéctico, a pesar de su acuerdo con Cratilo, Platón deja estos problemas que retomará en su momento la Filosofía de Occidente.

Considero, entonces, que el logos platónico ya no consiste en esa identidad, nombre y cosa, lo que no era problema prioritario para los primeros filósofos, porque ellos identificaron el logos con la razón. Justo aquí, la problemática ontológica ya no corresponde sólo a su tiempo, sino también a la tradición de la Filosofía Occidental, se presenta entonces una dicotomía, es decir, la separación imposible de identidad entre el lenguaje y el ser, que también entiendo como nombre y cosa. Esto tendrá implicaciones epistemológicas para explicar cómo se lleva a cabo el conocimiento, si éste depende sólo del sujeto o del objeto, o de la relación entre ambos.

Platón se encuentra atado con los nombres a dos tipos de realidades que, desde Heráclito y Parménides, son un problema por resolver. El lenguaje es un lazo compartido entre el devenir o las cosas cambiantes y una realidad permanente e inmutable, ¿cómo saber si las palabras son legisladas o estructuradas en la permanencia o en el cambio?

Llegados a este punto, intentaré analizar cómo interpreta Gadamer a Platón, considerando que la hermenéutica gadameriana no resuelve la separación entre lenguaje y ser, simplemente ha hecho su propia reflexión, que no le separa, ni le hace romper con la tradición occidental. Ésta situación me lleva a entender esta problemática con la respuesta que encuentro en Gadamer, lo que llamo: Logos Hermenéutico.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## 1.2.2 INTERPRETACIÓN DE GADAMER: 'DIÁLOGO DEL CRATILO'

H. G. Gadamer, en el capítulo 13 del texto *Verdad y Método I*, comienza su análisis interpretativo con las dos teorías que se debaten en el Cratilo: la teoría del convencionalismo y la de las semejanzas, que los nombres son por acuerdo o que los nombres dan cuenta de las cosas, respectivamente, pero ambas, dice, tienen límites. La teoría convencionalista resulta arbitraria porque las cosas son nombradas por acuerdo, ello implica no acceder al conocimiento objetivo de las cosas.

En esta problemática centra Platón el lenguaje, sólo como palabra, como signo o como nombre, lo deja al lenguaje, en el ámbito de la subjetividad, en tanto que nombro aquello que tiene significación para mí y para aquellos con quienes me comunico, sobre lo que pasa en la vida cotidiana, o alguna reflexión filosófica o en alguna comunidad científica. Finalmente, dice Gadamer, se hace a un lado el lenguaje porque éste no responde a la racionalidad, a la universalidad, a la objetividad del conocimiento, a la univocidad tan pretendida por el pensamiento occidental, sin darnos cuenta de que nuestro pensamiento, que se refiere a algo del mundo, es en un lenguaje y los expresamos en el lenguaje.

Pues bien, nuestro filósofo hermenéuta, critica la tradición occidental, que en aras de la objetividad, separa al lenguaje de las cosas y esa búsqueda verdad en el conocimiento, se convierte en una arbitrariedad que no se relaciona con las cosas de las que hablamos, ni con los hombres singulares, puesto que expresamos algo y a partir de lo cual nos comunicamos.

Así pues, el logos en su concepción inicial queda anulado porque la verdad del conocimiento es sólo un asunto racional que se universaliza y, por ello, es objetivo, sin referirse a las cosas y solamente al mundo de las ideas, de lo real, de la verdad, que no tiene significación en las cosas.

Platón entiende que la palabra a la que también llama nombre, no

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

representa al verdadero Ser. En ambas posturas, la convencionalista y la de las semejanzas, es requisito el conocimiento previo de las cosas y, además, la verdad no depende de las palabras, sino de las cosas. Pero, en la reflexión platónica el nombre cambia, se duda entonces de él, y, por tanto, de que la palabra diga la verdad; esta situación lleva a Platón a dudar del lenguaje como el que dice la verdad y a considerar que el conocimiento sólo se adquiere al margen de las palabras, en el mundo de las ideas, en donde el lenguaje no es preponderante para el conocimiento verdadero, sólo es copia, es imitación de las cosas que cambian y por tanto se está en una corrección permanente de los nombres.

Del planteamiento platónico, según Gadamer, se sigue que la indagación ontológica y epistemológica tendrán que hacerse sobre el ser de las cosas y sobre el ser del lenguaje, es decir, situar con precisión estos dos tipos de Ser y conocerlos, lo cual es un error de acuerdo con nuestro hermenauta, ya que hay identidad entre Ser y Lenguaje porque lo que hablamos, lo que decimos, es sobre las cosas, es sobre el ser.

Así mismo, Gadamer descubre que la concepción platónica de la esencia del lenguaje, deja en una dicotomía al Ser del Lenguaje, al mismo tiempo que anula al pensamiento como medio de identidad; lo que también hace con el logos como visión unitaria de palabra y cosa, mediados por la razón.

En el siguiente apartado, intentaré explicar qué entiendo por 'logos hermenéutico', lo que no será, necesariamente, continuación de la problemática platónica, sino de la Filosofía Occidental, en la que, a su vez, encontramos diferentes teorías acerca de lo que conocemos.

La hermenéutica gadameriana es una reflexión de la problemática ontológica y epistemológica del lenguaje desde la Filosofía Contemporánea.

La reflexión de Gadamer si algo intenta no es constituirse en la nueva respuesta a un problema complicado, como es el del lenguaje dentro de la Filosofía. Simplemente es una visión más, que cobra vigencia por el contenido de la realidad a la que se refiere este filósofo, no teniendo como

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

problema básico el del conocimiento sino el de la comprensión, el de la interpretación, que toma en cuenta la relación con el otro y con los otros y que propone el acuerdo y el consenso, así como la comunicación.

### 1.2.3 LOGOS HERMENÉUTICO

En el capítulo 12 del libro *Verdad y Método I*, titulado "El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica", Gadamer habla de dos tipos de conversación: la que tenemos con el otro en donde somos guiados, llevados en la conversación por el lenguaje y otra, de la conversación con el texto, al que le encontramos el sentido, se le hace hablar, se le interpreta, se le comprende, se le conoce. Él pone en el centro de ambos tipos de conversación al lenguaje hablado y escrito que muestran al "cosa", que dicen lo que es.

En cuanto al primer tipo de conversación:

"El lenguaje que discurre en la conversación, lleva consigo mismo su propia verdad, esto es <<desvela>> y deja aparecer algo que desde ese momento es"<sup>5</sup>.

Con el lenguaje en una conversación nos referimos a algo, es decir, a una cosa que es común entre quienes conversan, ese es un punto de encuentro, y, posiblemente, de consenso y de acuerdo entre los que hablan; porque el lenguaje es un medio entre los que conversan para referirse a una cosa y, por ello, se refieren a algo.

Puedo decir entonces: lo que nos relaciona es el lenguaje con el que hablamos de las cosas, pero ¿hay plena identidad entre el lenguaje y las cosas? Según Gadamer sí, de tal modo que no sólo el lenguaje nos relaciona sino también las cosas, porque también es el punto de encuentro entre quienes conversamos, porque finalmente, hablamos de algo, de alguna cosa. Por ejemplo, con mi madre puedo después de mucho tiempo de no verla, hablar acerca de sus problemas, aflicciones y dificultades con mis hermanos y, ambas podemos concluir que mi hermana mayor tiene un

---

<sup>5</sup> Gadamer, H. G., *Verdad y Método I*, Sígueme, España, 1975, p. 487.

serio desequilibrio emocional y en esta situación coincidimos, estamos de acuerdo.

Por otro lado, con mi padre aunque hablemos de México y nuestro gobierno, y tengamos puntos de vista diferentes, conversamos sobre lo mismo, encontramos puntos de acuerdo; él coincide con la política del actual partido en el poder y yo no, finalmente, el consenso puede darse cuando yo respeto sus puntos de vista y él los míos, pero vuelvo a preguntar ¿la cosa es: algo, un objeto, una situación determinada, etc.? Creo que es todo aquello de lo que podemos hablar con el otro o con los otros mediante del lenguaje, a partir del cual nos comunicamos y expresamos algo que entendemos los involucrados en una conversación, sea sobre el clima, la ecología, la situación política en Argentina y en Venezuela, sobre el cáncer, el SIDA, de tal manera que hablamos de cosas como enfermedades, el tiempo, o situaciones que entiendo como circunstancias socio-políticas, en un contexto social que es en nuestro presente o bien puede ser de nuestro pasado reciente o remoto (la masacre de Aguas Blancas o la Revolución Mexicana); o bien de alguna película, una puesta en escena y, hasta de mi vecino.

Ahora bien, ¿podría conversar con mi hija que tiene once años de edad, acerca de la fusión y de la fisión nuclear? Creo que no, más bien tendría que explicarle por medio del lenguaje la relación y diferencia entre esos procesos químicos.

De manera que en los dos primeros ejemplos, veo el lenguaje como lo que es, medio de comunicación y relación con los otros y, en el tercer ejemplo, como lo que me permite, o de lo que me valgo para explicar lo que conozco y, no porque necesariamente ya haya experimentado la fusión o la fisión nuclear, sino porque que también los conozco por medio del lenguaje.

La conversación que tengo con el otro cuando hablamos la misma lengua es en un presente en donde ambos tenemos cosas que decir, cosas de qué hablar, que son nuestro punto de encuentro en el lenguaje y entre

nosotros. La conversación con el otro o con los otros nos permite opinar, nos permite escuchar y ser escuchados por el otro, entender lo que dice de tal manera que podamos llegar a acuerdos.

Puedo platicar con mis alumnos sobre sus gustos musicales, y, aunque no sean los míos, los entiendo con sus razones y explicaciones acerca del ska, el rock, el techno, etc. y, por ello, no condenarlos a ser tontos e inconscientes, como solemos hacer los maestros, prácticamente los anulamos y excluimos sin intentar entenderlos como músicos o como grafiteros, les exigimos respeto, pero no somos capaces de respetarlos.

En este tipo de conversación, al que se refiere Gadamer, encuentro implicaciones éticas y políticas; es decir, entiendo a los demás y ellos me entienden, podemos no estar de acuerdo y, aún así, respetamos nuestros puntos de vista a través del acuerdo y el consenso, reconociéndonos como diferentes, pero con igual derecho a pensar, opinar y disentir, aunque esto no se da de la misma e igual manera cuando hay diferentes intenciones, sobretodo en la acción, como en el caso de los que chocan en una avenida muy transitada, o las diferencias étnicas en los Balcanes que condujeron a la guerra, o a la masacre, como es también el caso de los israelíes contra los palestinos.

Gadamer también habla de la traducción en una conversación en diferentes lenguas. Esta no puede ser un mero trasladar de una lengua a otra. Traducir, dice, ya es interpretar, y no se pretende la traducción literal porque es imposible, no se entendería el sentido de lo que se está hablando (es decir, lo que realmente se está diciendo). Por ejemplo, al traducir del inglés al español se tiene que tener en cuenta la diferencia en la estructura de ambas lenguas, en el inglés, por ejemplo, no se conjugan los verbos y por ello requieren de auxiliares para comprender los tiempos en que se habla, no usan acentos. Al hablar distintas lenguas ambos interlocutores, uno tendrá que vivir en la otra lengua y en la suya propia para que de este modo se produzca la conversación, además, claro está, de conversar acerca de la misma cosa, del mismo asunto y llegar a acuerdos,

sin trasladar de una lengua a otra, ni una individualidad a otra, porque se habla sobre lo mismo. La comprensión entre los interlocutores a través del diálogo, se da en el medio del lenguaje y sobre lo que es común a ambos, la cosa de lo que se habla.

La conversación hermenéutica es a la que nosotros llamamos 'logos hermenéutico'. Justamente aquí el lenguaje vuelve a tener significación, se identifica con las cosas, no como identidad de nombre y cosa, con la que el mismo Platón no termina su reflexión, sino que inicia dentro de la tradición de la Filosofía Occidental, como ya mencioné más arriba.

Entiendo el logos hermenéutico como el lenguaje universal, con el que conversamos, nos comunicamos y, entonces, hablamos de algo que nos interesa.

La hermenéutica implica la comprensión de textos a través de la interpretación de lo escrito puesto que, para la experiencia hermenéutica, es importante la relación con los textos porque no se relacionan directamente subjetividades (ni emociones, ni cuestiones psicológicas como estados de ánimo). Se relacionan sólo el lector y el texto que se fija a la vista de todos, que tiene un sentido (algo que decir), un contenido propio, habla de algo a lo que pueden tener acceso quienes estén en condiciones de leer lo que permanece a través de lo escrito.

Lo más importante es que se hable, pero con el texto, que puede ser para traducirlo de una lengua a otra y buscar ser fiel a la temática que aborda, estableciendo un compromiso con el otro a través de su texto y hacerlo hablar, y en este sentido el traductor es intérprete, entiende lo que traduce, porque se habla de lo mismo.

También interpretamos un texto en el que el autor no está presente, es aquí donde se da el fenómeno hermenéutico. Así, importante y básico es el lenguaje con el cual interpreto y comprendo un texto, en el que cobran identidad el pensar y el hablar porque pensamos y hablamos sobre algo, sólo se relacionarán el intérprete (lector que busca el sentido del texto) y el texto, el primero hará hablar al segundo a partir de sí. Pero esto no es un

asunto subjetivo que pertenezca sólo al lector, se hablará aquí también de lo mismo, de aquello que es punto de encuentro entre el lector y el texto, conversando sobre algo común que no pertenece sólo a uno de los dos sino a ambos, por ejemplo, la lectura de este capítulo 13 de *Verdad y Método I* que escribió H. G. Gadamer, no es una conversación con el autor sino con el texto en el que pretendo comprender el fenómeno hermenéutico, al que veo como una teoría del conocimiento que inicia en la relación lenguaje y cosa y denomino 'logos hermenéutico'. Así, estimo que no se relaciona con el 'logos platónico', al que considero una ruptura entre el lenguaje y la cosa, y la universalidad del conocimiento no está en las cosas ni en el lenguaje, sino en la razón. Tampoco es un regreso a los presocráticos en donde hay identidad inmediata entre lenguaje y ser, porque se escucha a la razón para decir bien lo que las cosas son. Ni mucho menos con el logos de los sofistas en donde el lenguaje es usado para intenciones e intereses particulares y subjetivos del versado en retórica.

El logos hermenéutico me parece que implica otra concepción del lenguaje como el medio en el que se realiza la conversación entre el lector y el texto, sobre lo mismo, entonces, se interpreta y comprende el sentido del texto.

Un apartado especial merece la reflexión que hace Gadamer sobre la interpretación histórica, la cual, dice, debe partir de la filología de las palabras. El intérprete parte de su horizonte lingüístico, sus circunstancias históricas, su propia tradición lingüística, es decir, del manejo de conceptos y categorías que corresponden a su contexto histórico. Pero ¿realmente es necesario encontrar un presente o un pasado para la interpretación? O más bien, ¿un presente continuo que está escrito y forma parte de la memoria de los pueblos?, es decir, que si acudo a datos del pasado es por una necesidad de mi presente.

El historiador elige conceptos para su teorización sin conocimiento del origen de los mismos de manera inconsciente, esta situación no nos acerca

a la verdad, sino que nos hace temporalmente particulares y no universales como es el lenguaje. El historiador, dice Gadamer, debe pensar en el pasado en su lingüisticidad -interpretar y comprender en y con el lenguaje- sin abandonar el propio, en su presente, y llevar a cabo la interpretación y comprensión correcta y correspondiente al horizonte lingüístico al que pertenecen él y el suceso histórico; esto, y, sólo esto, le da su objetividad y verdad al texto histórico. La manera de explicarme el presente es recurriendo al pasado y observar la continuidad a partir de la causalidad de mi momento histórico lo que sólo encuentro en el anterior, por ejemplo: sólo entiendo el neoliberalismo y la globalización en relación con el proceso de conformación del capitalismo durante cinco siglos, a partir del descubrimiento de América y de la acumulación del capital, procesos cruentos y violentos como el capitalismo actual.

El objeto preferente de la interpretación es de naturaleza lingüística, interpretar no es dar cuenta de la subjetividad del autor, ni de la del lector; interpretar no es ponerse en el lugar del otro, ello es asumir otra subjetividad, sino hablar sobre lo mismo entre ambos.

Interpretar no es tener las mismas emociones que el otro, porque entonces no se entiende el sentido del texto, en tanto que el otro y yo conversamos sobre lo mismo, por lo tanto, interpretar es tomar conciencia del texto escrito y coincidir con él sobre lo que se habla. En lo que coincidimos no es en las emociones del otro y las mías, sino en lo que decimos ambos de las cosas que nos comunicamos.

Comprender es ponernos de acuerdo en lo que decimos de algo y significa estar en un lugar común del lenguaje. Representa la síntesis de lo que somos a través del nombrar y manifiesta lo que del ser conocemos y lo que del ser entendemos. La verdad es, por tanto, lingüística.

### 1.3 CRÍTICA

Finalmente, entiendo que el logos platónico y el logos hermenéutico son diferentes. Para el primero, no hay identidad entre lenguaje y ser, con el lenguaje no conocemos la verdad que sólo está en el mundo de las Ideas; para el segundo, lo importante no es conocer sino comprender, interpretando un texto y eso solamente es posible en la lingüística, por medio del lenguaje, con el lenguaje nos referimos a las cosas.

Si el lenguaje es universal, entonces lo es el ser, ya que es del ser de lo que hablamos, de lo que pensamos, si nos movemos con y en el lenguaje para interpretar y comprender entonces nos movemos con y en el ser, porque el lenguaje es hablar de lo que podemos, de lo que las cosas son. Somos parte de él, que es un todo en un momento histórico, en una tradición y en una conversación.

El fenómeno hermenéutico requeriría de un mayor análisis y conversación con el texto de nuestro hermeneuta.

Me parece necesario comentar que el resultado de este estudio me ha llevado a observar que se pone en cuestión la tradición filosófica por su dogmatismo y empecinamiento en preponderar el conocimiento, como si éste fuera el objetivo principal, olvidando las diferencias, las subjetividades y forzando la comprensión de la realidad a cánones preestablecidos, en una apariencia de igualdad entre los hombres, cuando esto no es así.

Además la lectura de *Verdad y Método I*, me ha despertado un interés especial por saber: ¿Qué es la cosa?, ¿qué es el ser?, ¿qué son las palabras?, ¿qué es nombrar?, ¿qué es el consenso?, ¿cómo se llega al acuerdo?, ¿qué es lo racional? Lo que significa que este breve análisis que presento es, más bien, el desarrollo de una lectura preliminar de los problemas ontológicos del lenguaje y del ser.

La visión hermenéutica es para mí una opción de reflexión dentro de la filosofía actual, que es preciso contextualizar en el mundo de sociedades y casos de nuestro tiempo. No es válido interpretar y comprender un texto

sin referirlo a las situaciones del mundo que cambia, pues justamente la hermenéutica actual creo que no tiene como pretensión última el uniformar el pensamiento de las diferencias humanas y conformar una verdad absoluta e inalterable.

Es complicado tomar postura a favor de la hermenéutica gadameriana porque los problemas sociales no se han resuelto por el consenso y el acuerdo, lamentablemente no se resuelven por medio de la lingüística, en medio de las diferencias étnicas profundas de nuestro mundo, en medio de los intereses encontrados, de las relaciones de poder, de sometimiento y aniquilación de los otros. Aunque, tampoco es una propuesta única y última, la postura de Gadamer me parece moderada y tenue, que de alguna manera toca algo de los problemas de la sociedad contemporánea.

## 2. "EL CONOCIMIENTO EN LAS CIENCIAS SOCIALES, SEGÚN KARL POPPER"

### 2.1 PRESENTACIÓN

El ensayo que presento a continuación surge del interés por entender la metodología de la investigación en las ciencias sociales, ya que, de acuerdo con la tradición, la reflexión filosófica ha girado en torno de las ciencias naturales que tienen mayor desarrollo en su construcción racional, su metodología, descubrimientos e innovaciones.

Karl Popper, filósofo alemán del siglo XX que irrumpe en la tradición de la Filosofía de la Ciencia desde el Positivismo Lógico, se dedica en el texto *La Miseria del Historicismo*, además de a criticar al Historicismo, a hacer planteamientos metodológicos sobre las Ciencias Sociales. Voy a retomar su reflexión por su vigencia actual y por lo importante que es establecer criterios de demarcación entre lo que es ciencia y lo que no.

Así pues, el problema que voy a tratar es el siguiente: ¿Cuáles son los criterios de demarcación entre las ciencias sociales y las ciencias naturales, según Karl Popper? En apariencia no los hay, la metodología es la misma para ambas y por ello pretendo alcanzar estos objetivos: 1. Establecer cual es la metodología propia de las ciencias sociales. Y 2. Analizar los elementos subjetivos como son: la imaginación, la inventiva, los intereses e intenciones que juegan en la construcción del conocimiento en las ciencias sociales.

Las tareas que me he propuesto no son fáciles. Voy a trabajar sobre un solo texto y con los antecedentes de la discusión sobre las ciencias naturales que llevan a cabo los positivistas lógicos, Karl Popper, Thomas Khun y los hermenéutas.

**El desarrollo de este ensayo se compone de dos apartados:**

**La metodología de las ciencias sociales, que caracteriza Popper a raíz de su crítica al historicismo antinaturalista y al historicismo pronaturalista por sus planteamientos holistas, tendentes a la explicación totalizadora de los acontecimientos históricos.**

**La predicción como el objetivo primordial de las ciencias sociales, según los historicistas, caracterizada por Karl Popper como mero intento de profecía. Además, la mención especial, aunque apresurada, de la ciencia histórica.**

## 2.2 ANÁLISIS

### 2.2.1 METODOLOGÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES

El criterio de demarcación entre lo que es ciencia y lo que no es ciencia constituye un serio problema para los filósofos de la ciencia. Para Karl Popper ese criterio está basado en la metodología de la investigación, oponiendo la refutación como criterio de falsación de una hipótesis o teoría científica, con la intención de fortalecerlas, avanzar en el conocimiento e irse acercando a la verdad. En el caso de los positivistas lógicos, lo importante del método es la verificación de enunciados protocolarios o básicos, cuyos datos son exclusivos de la experiencia. En esta demarcación metodológica los filósofos han puesto atención en la lógica de la ciencia, es decir, en su construcción racional y demostración.

Karl Popper, en mi opinión, representa el parteaguas entre la tradición del positivismo lógico y la introducción de otros criterios para la reflexión acerca del quehacer científico, como es tener en cuenta: las teorías y las leyes como condición de posibilidad de la observación, de la experimentación, de la innovación y del descubrimiento, así como la imaginación e inventiva del científico.

Karl Popper se interesó también por las ciencias sociales y en uno de sus textos "*La Miseria del Historicismo*" expuso la relación y diferencia entre las ciencias sociales y las ciencias naturales, criticó al historicismo considerándolo un método "indigente y pobre" con errores de comprensión e interpretación de la realidad social que va a la sombra de las ciencias naturales, que han logrado mayores avances; en tanto que se han elaborado leyes, teorías, hipótesis que explican la realidad, atendiendo a la especificidad de las ciencias como la física, la química, la biología, etc.

"Dadas estas circunstancias, los estudiosos que trabajan en una u otra de las ciencias sociales se preocupan grandemente por problemas de método; y gran parte de su discusión es llevada adelante con la mirada

puesta en los métodos de las ciencias más florecientes, especialmente de la física"<sup>6</sup>.

Veo entonces ya las primeras dificultades de las ciencias sociales, que están también en los métodos de investigación que no cuentan con uno universalmente válido para este tipo de conocimiento. Dice Popper: 'no ha nacido el Galileo de las ciencias sociales' que unifique criterios y sea la guía del saber en las ciencias sociales, pero me parece que no tiene en cuenta que no es lo mismo conocer a la materia que conocer al hombre en sociedad, o bien los problemas sociales, económicos, políticos, conductuales, etc.

Nuestro filósofo identifica dos escuelas del historicismo en relación con la ciencia de que se trate y de su objeto de conocimiento, así como de su visión acerca del método de la física: los pronaturalistas o positivistas, que se pronuncian a favor de la aplicación de los métodos de la física en las ciencias sociales y los antinaturalistas o negativistas, que se oponen al uso de los métodos de la física en las ciencias sociales.

"Baste aquí con decir que entiendo por historicismo un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la predicción histórica es el fin principal de éstas, y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los <<ritmos>> o los <<modelos>>, de las <<leyes>> o las <<tendencias>> que yacen bajo la evolución de la historia"<sup>7</sup>.

Además del método para las ciencias sociales es importante la predicción. También será criticada por Popper, quien la identifica con la profecía, predicción por inspiración divina y no resultado del método y del rigor de la investigación científica, y no relacionada, finalmente, con la verdad.

Veamos la objeción y aceptación del historicismo a la metodología de las ciencias naturales, así como la crítica y propuesta de nuestro filósofo.

<sup>6</sup> Popper, Karl, *La Miseria del Historicismo*, Alianza-Taurus, Madrid, 1973, p.15.

<sup>7</sup> Ibidem, p. 17.

### **2.2.1.1 EL HISTORICISMO ANTINATURALISTA.**

Las leyes físicas naturales son válidas siempre y en todo lugar porque el mundo físico está regido por un sistema de uniformidades físicas, invariables a través del espacio y del tiempo. Las leyes sociológicas o leyes de la vida social difieren, se dan en lugares y períodos diversos.

Este tipo de historicismo afirma que los hechos sociales no se repiten con periodicidad de un momento histórico a otro, sólo se pueden repetir en un mismo período. Por tanto, las leyes de las ciencias sociales son relativas, es decir, no tienen carácter universal, por ello, no es posible la generalización que atraviese la historia. De forma que, si se aplica el método de la física a estas ciencias, se obtendrá una teoría engañosa y falsa.

El método experimental en la física significa, según los historicistas: la reproducción artificial, el control artificial y el aislamiento artificial. En el caso de las ciencias sociales no tiene sentido el control artificial de hechos sociales, y cuando se experimenta sociológicamente es sólo con fines políticos, como a mí me parece, por ejemplo: generar corriente de opinión entre los televidentes durante las noticias en la barra nocturna, con el manejo de las mismas; y, al día siguiente, aplicar encuestas de opinión y obtener automáticamente el éxito político. Así pues, los hechos sociales sólo se viven en el momento en que suceden y sólo así se experimentan.

El mero hecho de experimentar el fenómeno social como tal, de manera inesperada, nos puede llevar a la novedad sólo de un suceso, exclusivo, que no se repetirá jamás. Además, estos fenómenos sociales tendrán que ser explicados en su complejidad; las causas y consecuencias de un fenómeno social se sitúan en un contexto socio-histórico y en su totalidad; a esto Popper lo llama holismo, postura que criticará de manera incisiva porque afirma que toda ciencia parte de problemas que son particulares y no totales, lo contrario es imposible, el conocimiento es de algo y no de todo.

El método apropiado para las ciencias sociales es el de la comprensión intuitiva, según estos historicistas. Se basa en una íntima comprensión de los fenómenos sociales por parte del científico, por lo cual me pregunto por la objetividad de las ciencias sociales.

"Vemos por tanto, que un método capaz de entender el significado de acontecimientos sociales debe ir mucho más allá de la explicación causal, su carácter ha de ser holístico, debe apuntar a la determinación del papel jugado por el acontecimiento dentro de una estructura compleja; dentro de un todo que comprende no sólo las partes contemporáneas, sino también los estadios sucesivos de un desarrollo temporal"<sup>8</sup>.

La comprensión intuitiva juega un papel importante en el conocimiento a través de las ciencias sociales desde el punto de vista de los historicistas, porque va hacia el significado del hecho social, hacia los fines colectivos o individuales del mismo y hacia la explicación no fortuita del acontecimiento sociológico, que puede ser causa de otros o no.

La especificidad de las ciencias sociales no requiere del uso del método cuantitativo, puesto que no es posible cuantificar fines individuales y colectivos, causas sociales, económicas, políticas, etc. Por ello, es necesario poner énfasis en cualidades, así, lo que no se ve como urgente y necesario para las ciencias naturales sí lo es para las ciencias sociales: aclarar términos, ser explícitos en el manejo de los mismos y la conveniencia de entender y explicar entidades sociales, como por ejemplo; familia, cultura, raza, ideología, etc. Hay que distinguir la esencia del accidente. Así, hay términos que permanecen, sólo cambia su significado, pongo un ejemplo: Estado, lo entiendo como estructura invariable porque una vez que apareció, traspasó la historia; si digo Estado burgués, lo tengo que situar en su contexto histórico-social. De lo anterior se desprende, entonces, que la aclaración de términos es importante para la comprensión de los acontecimientos sociales.

---

<sup>8</sup> Ibidem, p. 37

### 2.2.1.2 EL HISTORICISMO PRONATURALISTA

Consiste en entender que hay elementos metodológicos comunes entre las ciencias sociales y las ciencias naturales, ambas ramas del conocimiento teórico y empírico. Las ciencias naturales son teóricas porque explican y predicen acontecimientos con la ayuda de leyes o teorías y son empíricas porque se corroboran por la experiencia, porque sus predicciones son hechos observables, de tal manera que la observación es la base para aceptar o rechazar teorías.

Si las ciencias naturales pueden predecir, entonces las ciencias sociales también. Pero dice Popper que estas últimas no son exactas, además, los acontecimientos sociales son complejos, se dan interconexiones entre ellos, son cualitativos porque son únicos, no se repiten y, por ello, las predicciones pueden ser a gran escala, es decir, a largo plazo; esto aunado con la complejidad social y la amplitud de las predicciones porque se habla del todo social. Aun dándose 'x' acontecimientos sociales no se dan de manera aislada, no se dan solos, suceden junto a otros acontecimientos.

Nuestro filósofo plantea que la observación en las ciencias sociales es el componente empírico de las mismas como crónica de hechos y, por eso, se constituye en el fundamento de aquellas; es la forma de acumulación de datos, de realización de las predicciones proyectadas a futuro. En la naturaleza hay cambios, lo mismo sucede en la sociedad; así, según este tipo de historicismo hay fuerzas naturales y también sociales cuyo movimiento obedece a leyes, las predicciones están basadas en ellas, se aplican de manera singular a ciertos fenómenos culturales, pero su carácter es general.

**"Las únicas leyes universalmente válidas de la sociedad tienen que ser leyes que eslabonen períodos sucesivos. Tienen que ser leyes del desarrollo histórico que determinan la transición de un período a otro. Esto es lo que quiere decir el historicista al afirmar que las**

únicas leyes verdaderas de la sociología son leyes históricas”<sup>9</sup>.

La sociología, dice Popper, es para los historicistas, historia teórica porque justamente está en la búsqueda de leyes que le permitan predecir los cambios sociales de un momento histórico a otro en términos generales y no particulares, que sólo valen en un contexto determinado y no en otro. Esto creo que es cuestionable ¿cómo es posible que los científicos sociales entiendan las dificultades metodológicas de las ciencias sociales que tienen que ver más con asuntos particulares de momentos históricos determinados, que no se volverán a dar y se empeñen en la elaboración de leyes y teorías universales? De cualquier manera es la misma problemática de las ciencias naturales que, aunque han tenido mayor desarrollo, tienden hacia la universalidad de criterios metodológicos, de verdades aceptadas como tales; mas no como verdades absolutas, porque las teorías, las explicaciones racionales del mundo han cambiado. Más aun, tratándose de la complejidad social, donde hay diferentes culturas, modos de vida, deseos, intereses, apetitos, etc.

Tras esta breve explicación del planteamiento popperiano acerca de la demarcación de las ciencias sociales, me referiré a su crítica a las predicciones que tienen relación con el conocimiento y su proyección. ¿Hacia dónde nos lleva la Ciencia? ¿Al conocimiento puro? O ¿Hacia la resolución de problemas? En el siguiente apartado me interesa abordar la problemática de la objetividad y de la subjetividad del conocimiento en relación con las predicciones.

---

<sup>9</sup> Ibidem p. 56.

## **2.2.2 LA PREDICCIÓN**

Karl Popper, criticó los dos tipos de historicismo por su falta de visión de las necesidades y problemas por resolver en la sociedad y su empeño en la Predicción, a la que entiende de la misma manera que en las ciencias naturales, pues deben tener un fin práctico. De no ser así se convierte en profecía, es decir, se avisa de un acontecimiento que no podemos evitar, lo cual indica que Popper está convencido de que la metodología de las ciencias sociales ha de ser la misma de las ciencias naturales porque éstas y aquéllas deben resolver problemas no de orden especulativo sino práctico.

### **2.2.2.1 EL HISTORICISMO ANTINATURALISTA**

Según este tipo de historicismo hay riesgos en la predicción que pueden más que adelantarse a los hechos, pueden condicionarlos y evitar, por tanto, que se lleven a cabo, o coadyuvar al cambio de acontecimientos, o predisponer a que lo predicho se dé cuando no era posible que se diera. Es decir, hay serios problemas que se pueden suscitar porque no se consideraron las subjetividades de un conjunto social, y no se pueden controlar las formas en las que se asimila o entiende tal o cual predicción. Por ejemplo, cuando se hacen predicciones acerca de la paridad del peso frente al dólar se provocan reacciones en las personas que sacan sus ahorros de los bancos, o compran dólares, o ahorran en dólares. Esto daña justamente la objetividad científica, es decir, que la predicción resulte verdadera.

Considero, de acuerdo con Popper, que este historicismo se aleja de la ciencia y se queda en la incertidumbre y en lo que resultaría más peligroso: identificar a qué intereses responde el sociólogo o el historiador. De tal manera que se convierte en un problema serio explicar el carácter científico de las ciencias sociales desde esta óptica.

El método de las ciencias sociales no se basa en el método de la física sino que ha de basarse en la comprensión de los fenómenos sociales, lo que llaman 'comprensión intuitiva'.

"La sociología tiene que contentarse con la comprensión intuitiva de acontecimientos únicos y del papel que juegan en situaciones particulares, ocurridas dentro de particulares conflictos de intereses, tendencias y destinos"<sup>10</sup>.

De tal manera que por comprensión intuitiva entendemos el trabajo con tendencia holística de los científicos sociales que tendrán que recurrir a la imaginación para explicar un hecho social, pero con toda su complejidad, es decir, se buscarán las causas, las consecuencias, las relaciones de un acontecimiento con otro u otros, su relación con el pasado y su incidencia en el futuro. Se analizan las fuerzas sociales que les dieron origen, sus intereses, sus propósitos e incluso llegar al exceso de revisar cuestiones psicológicas.

### **2.2.2.2 HISTORICISMO PRONATURALISTA**

Popper nos habla de las predicciones tecnológicas de las ciencias sociales y, desde esta perspectiva, pretende descubrir leyes históricas del desenvolvimiento social. Por eso su fundamento teórico-metodológico es la historia, en donde se revisa el pasado, pero con miras hacia el futuro, con la intención de elaborar propuestas o predicciones hacia el todo social, con la idea de que se pueden construir racional e idealmente proyectos sociales del cambio total de la sociedad basándose en la interpretación del pasado, al que entendemos como el descubrimiento de las leyes del desarrollo de la sociedad y podamos adelantarnos para predecir o proponer el cambio.

---

<sup>10</sup> Ibidem p. 34

La postura del historicismo pronaturalista me parece que no sitúa el problema en la objetividad ni en la subjetividad, sino en la necesidad del cambio, de un proyecto que no pone atención en el presente como tal, sino que lo ve como una fusión entre el pasado y el futuro, por tanto es propositivo, es activo, es dinámico; no se queda en el marasmo de esperar y en el caracter descriptivo de los acontecimientos sociales. Por ello, me parece que la crítica de Popper va dirigida al marxismo del siglo XX, al socialismo real de Europa del este, a sus regímenes totalitarios, a la persecución, al hostigamiento y a la violencia social que se ejerce con la intención del manejo y control de las conciencias, de los campos de concentración (Siberia), de trabajos forzados, etc. Creo que la postura de Popper, es propositiva y activa, pero, a diferencia de este historicismo, tiene en cuenta el presente de la sociedad que demanda la resolución de problemas aquí y ahora, tanto en el ámbito de las ciencias sociales como en el de las ciencias naturales. Veamos también su crítica puntual al holismo, como criterio de verdad en las ciencias sociales y particularmente en el interior del historicismo.

### 2.2.2.3 HOLISMO

Nuestro filósofo critica las metodologías totalizadoras de ambos tipos de historicismo, le parece que se alejan de la realidad de los acontecimientos sociales preponderando sus intenciones de explicar el todo social.

"Hay una fundamental ambigüedad en el uso que hace la literatura holística reciente del término <<un todo>>. Se usa para denotar a) la totalidad de todas las propiedades o aspectos de una cosa, y especialmente todas las relaciones mantenidas entre sus partes constituyentes y b) ciertas propiedades o aspectos de la cosa en cuestión, a saber, aquellos que la hacen aparecer como una estructura organizada más que un mero montón"<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Ibidem p.90.

Hablar del todo social, desde una u otra perspectiva, me parece que tiene implicaciones epistemológicas porque el conocimiento no es de todo, sino de una parte; el conocimiento no es de una estructura compleja y uniforme, sino de una parte de la estructura. Y, ¿qué sentido tendría conocimiento si es que hay diferencias entre lo que es ciencia y lo que no es ciencia, entre lo que son las ciencias sociales y las ciencias naturales? Justamente encuentro aquí la dificultad de demarcar una ciencia de la otra, de afirmar o no que se adquiere el conocimiento, de afirmar o no que el conocimiento es objetivo, de tal manera que las ciencias sociales no cumplen o no cumplirían con criterios metodológicos, ni mucho menos de verdad; en cuanto a la investigación se refiere, el conocimiento es acerca de algo, de fenómenos particulares, de otro modo no habría especificidad entre las mismas ciencias naturales.

La crítica incisiva de Popper hacia el holismo historicista estriba en plantear un método imposible para investigar la totalidad e intentar controlar y reconstruir la sociedad como un todo. Para los historicistas el término sociedad abarca todo tipo de relaciones, incluso las personales. Estos holistas defienden que su método es histórico porque funciona para el tratamiento de totalidades en la sociedad, esto es imposible lógicamente, y agrego, porque pensamos acerca de algo y hablamos sólo acerca de algo y no de todo.

Los holistas también hablan de experimentos sociales, los cuales al ser totales resultarían igualmente imposibles, ya que en el todo social los movimientos, los acontecimientos no son totales, sólo son de algunos sectores o grupos sociales. Por poner un ejemplo: el caso argentino, quienes salieron a tomar las calles para protestar fueron los integrantes de un sector cuyos intereses fueron golpeados por las políticas económicas del gobierno y sus relaciones de dependencia con el gobierno norteamericano y con la banca mundial; y hasta este momento no ha generado inconformidad social en toda América Latina. Estas circunstancias de la historia reciente me parece que deben ser motivo de

análisis y reflexión con verdadera y seria profundidad porque vivimos justamente la era de la globalización, de que entiendo como el capitalismo total. La crítica al holismo historicista señala que este no se ha percatado, o no ha tenido en cuenta, la especificidad de los problemas por resolver. Paso a estudiar la propuesta de Popper acerca de la ingeniería social y el conocimiento de las ciencias sociales.

#### 2.2.2.4 INGENIERÍA SOCIAL Y CONOCIMIENTO

Popper aclara:

“Pero incluso la opinión, algo extrema ( por la que personalmente me inclino ) de que el aspecto más significativo de la ciencia es el de ser de la aventuras espirituales más grandes que el hombre haya conocido, puede ser combinada con un reconocimiento de la importancia de los problemas prácticos y de los experimentos prácticos para el progreso de la ciencia, tanto aplicada como pura, porque la práctica tiene incalculable valor para la ciencia no sólo como estímulo sino también como freno”<sup>12</sup>.

Ambos tipos de ciencias se enfrentan a problemas que hay que resolver prácticamente y, por ello, es necesario, de acuerdo a su especificidad, utilizar el método que nos resitúe en la resolución de problemas. En este caso, el planteamiento de nuestro filósofo gira en torno a la unidad metodológica entre ciencias naturales y ciencias sociales en donde la falsación de teorías o hipótesis por hechos sociales y naturales debe funcionar justamente para que la tecnología social nos indique lo que es posible y lo que no es posible. A este método le llamó tecnología social fragmentaria porque no tiene pretensiones totalizadoras (a las que llamó ingeniería utópica) y se enfrenta a problemas específicos, por ejemplo en el ámbito social, y su mecanismo de refutación será la crítica a propuestas de

---

<sup>12</sup> Ibidem pp. 69-70

mejoras sociales para descubrir si algunas acciones políticas o económicas producirían lo deseado o lo esperado, porque las predicciones, carecen de sentido metodológico. Esta problematización de las acciones generará problemas significativos para las ciencias sociales.

Popper quiere dejar muy claro que su postura sobre la tecnología social no está en relación con la tecnocracia que, según él, tiene una intención holística. Por el contrario, la forma de llevar a la práctica esta tecnología social es, junto con la ingeniería social, fragmentaria, cumple la misma función de la acción que la ingeniería física, cuya tarea es proyectar o remodelar máquinas, mientras que la primera tiene la finalidad de proyectar o mejorar las instituciones sociales.

Esta ingeniería social fragmentaria puede tener carácter público o privado y se opone a la ingeniería social utópica que es holística, es decir totalizadora; sólo es de carácter público, sirve a los intereses del Estado, su planeación también está destinada al todo social y al control social.

El conocimiento de las ciencias sociales y naturales es guiado por teorías, por hipótesis, aunque en el ámbito de las primeras no se pueden especificar con precisión. Explica Popper que en el ámbito de las segundas tampoco es tan sencillo construirlas, porque no surgen de la observación, ni de la experiencia, sino de la inventiva e imaginación del científico que se mueve en el plano teórico y con un cuerpo de leyes que predisponen el conocimiento científico, pero también la detección de problemas propios de las ciencias. Los científicos construyen teorías, modelos, sus objetos son abstractos y nos funcionan para interpretar hechos sociales y naturales.

Ahora bien, cuando Popper habla de la construcción de modelos teórico-abstractos en ambos tipos de ciencias hay diferencias claves. Las ciencias naturales se mueven en el ámbito de una tradición científica en donde las teorías han sido aceptadas por una determinada comunidad científica y guían la investigación. Aunque los científicos elaboren explicaciones basadas en modelos, no creo, necesariamente, que el

conocimiento sea subjetivo y arbitrario, más bien pienso que el acuerdo en una comunidad científica le da su carácter objetivo aunque no verdadero; y digo objetivo porque en la práctica estas teorías científicas funcionan y no nos llevan a cuestionarlas, sino sólo a problematizarlas para descubrir su funcionalidad o bien su practicidad, que entiendo como lo que es útil, lo que me resulta en la vida cotidiana, sin manejar necesariamente el conjunto teórico del quehacer del científico. En el caso de las ciencias sociales su construcción no está avanzada, ni mucho menos acabada, pero no encuentro comunidades científicas en torno a las cuales haya leyes y teorías que regulen el conocimiento en este campo. Más bien veo posturas, o lo que otros llaman opiniones, o lo que otros llaman ideologías. Sin embargo, intuyo que no se prepondera la subjetividad aunque tampoco alcanzo a ver la total objetividad.

En el último apartado me interesa presentar que, a pesar de la unidad metodológica que hace nuestro filósofo, persisten elementos que hacen diferentes a las ciencias sociales de las naturales.

### 2.2.2.5 LA HISTORIA

Popper reconoce que, a pesar de sus intentos de unidad metodológica, hay diferencias en cuanto a la construcción de modelos, en cuanto a la utilización del método cuantitativo, y a la necesidad que se hace dentro de las Ciencias sociales de aclarar y definir los términos que utilizan y no por ello sean necesariamente reducidas a metafísica.

Especial mención merece la historia como una ciencia que es base, fundamento y apoyo de otras ciencias y, aún de la historia de la ciencia.

La ciencia histórica se preocupa por acontecimientos singulares y específicos y no por leyes generales y universales, tiene como fin la explicación causal de hechos y no busca la experimentación. Al mismo tiempo observo un individualismo metódico en la interpretación de los

fenómenos históricos y no como mencionamos arriba, en la elaboración de hipótesis o de leyes generales de acontecer histórico.

El individualismo metódico, como le llama nuestro filósofo, es importante porque entiende la subjetividad no como creación arbitraria de acontecimientos históricos, sino como la selección que hace el historiador y la descripción causal de un hecho típico, porque se esperaba que aconteciese, pues sus circunstancias singulares son parecidas a otro y en momentos diferentes: el pasado y el presente por ejemplo.. O bien en la selección por parte del historiador de un hecho novedoso, que efectivamente es único, que antes no se había dado.

Tolstoi, dice Popper, es un ejemplo de literatura histórica que no es lo que podríamos llamar la historia oficial; remite a la narración de lo que hicieron los grandes hombres, los grandes jefes, los héroes, así lo trata en Guerra y la Paz; de cómo las decisiones colectivas se anteponen a las del gran hombre, del jefe, del jerarca, etc. La metodología de Tolstoi, aunque historicista, es novedosa por la consideración del importante papel que tienen las masas en acontecimientos históricos determinados, en donde los grandes hombres son arrastrados, aunque sea coyunturalmente, por las acciones y decisiones colectivas.

## 2.3 CRÍTICA

En el presente ensayo acerca del conocimiento en las ciencias sociales según Karl Popper, encuentro su crítica a dos tipos de Historicismo: a los que llama Antinaturalista y Pronaturalista. Dentro del primer tipo ubica a los que Popper denomina marxistas vulgares del siglo XX; que ponen la mira en la estructura y planificación del Estado. En el segundo tipo ubica a los evolucionistas, que ponen la mira en el futuro histórico de la sociedad, basado en el descubrimiento de leyes. Crítica además, sus tendencias al control social y a la predicción, así como su metodología totalizadora, lo cual dice es imposible; asimismo, pone en tela de juicio al holismo y a la tecnología social que denomina 'tecnocracia'.

Así pues, nuestro filósofo propone la delimitación de los problemas sociales que urgen ser resueltos en el presente por medio de la tecnología social fragmentaria a través de la ingeniería social fragmentaria, al igual que la tecnología e ingeniería de las ciencias naturales.

En esta indagatoria que intenté llevar a cabo en la obra de Karl Popper *la Miseria del Historicismo* encontré no sólo una crítica incisiva al historicismo y sus consecuencias, me parece, en Europa del Este, en el llamado socialismo real, sino además un aporte que considero importante para la filosofía de las ciencias sociales, en donde el terreno aún es fértil.

De las posturas tratadas por Popper en relación a las predicciones destaco lo siguiente:

En el Historicismo antinaturalista las predicciones están basadas en la comprensión intuitiva de los acontecimientos sociales, aunque no encontré en el texto ejemplos concretos sobre este tipo de historicismo.

En el Historicismo pronaturalista las predicciones están basadas en el descubrimiento de leyes, en algunos casos consideradas tendencias sociales, en otros, evolución y progreso de las sociedades. Dentro de este tipo de historicismo Popper reconoce la importancia de teóricos como

### **Marx, Comte y Stuart Mill.**

Ahora bien, en sus intentos de unidad metodológica, se queda en eso, en intentos producto de la tradición filosófica en que se mueve, el positivismo lógico, pero críticamente. Su preocupación ya no gira en torno al análisis del lenguaje, sino del análisis de lo que hacen los científicos e introduce un elemento importante en esta reflexión: la ciencia misma. Y no se sujeta a lo que dicen los positivistas lógicos: qué deben hacer la ciencia y la filosofía.

Popper no sólo abre la brecha de la dinámica en que se movía la filosofía de las ciencias naturales, sino que mira hacia la filosofía de las ciencias sociales.

### 3. "LA HISTORIA DE OCCIDENTE Y SU PROYECCIÓN FUTURA, SEGÚN KARL LÖWITH"

#### 3.1 PRESENTACIÓN

Entre los problemas contemporáneos de la filosofía se encuentra la reflexión en torno a la historia. Esta comienza en el siglo XVIII con Voltaire, el siglo de la Ilustración, después de vivir bajo la influencia prolongada de la cosmovisión judeo-cristiana, en donde el hombre no es dueño de su destino, sino que Dios todopoderoso, creador, señor y dador de vida, es quien guía, conduce y decide las acciones humanas.

Se inicia, entonces, en este siglo, la ruptura radical con la anterior forma de comprender la historia. Ahora se pone en el centro de la reflexión al hombre, que tiene una naturaleza propia como ser temporal, finito, racional, que goza de voluntad, de libertad, de la capacidad de legislarse y, sobre todo, de decidir su destino. Es entonces cuando busca replantearse el sentido de la historia, ya no desde una interpretación teológica.

Una de las posturas que estudié en el seminario taller fue la de Karl Löwith, quién hace un análisis de la Historia de Occidente y su búsqueda del sentido de la historia con una propuesta metodológica que consiste en partir del presente e ir hacia atrás, al pasado, de tal manera que se ve la continuidad y discontinuidad en la Cultura Occidental sobre este punto: la Historia de Occidente sólo cobra sentido en función de su proyección futura. Por ello, el problema que me planteo es el siguiente: ¿Por qué La Historia de Occidente sólo tiene sentido en su proyección futura? Proponiéndome como objetivo: explicar si esa proyección futura contempla e incluye el pasado y el presente o, simplemente, los olvida.

Para el desarrollo de este análisis me basé en los dos textos de Karl Löwith leídos durante este tercer módulo del seminario taller: *El Sentido de la Historia* y *El Hombre en el Centro de la Historia*, porque me interesa cómo lleva a cabo el análisis del sentido de la Historia Occidental. Adopta

una postura, que estimo, crítica, además de que contrasta a Occidente con el Oriente en cuanto a la forma de entender a los hombres en su acción. Pero sólo me ceñiré al análisis de la Historia Occidental dividiendo este desarrollo en función de la secuencia histórica que hace Löwith, con la siguiente composición temática:

3.2.1 Predestinación en los griegos y romanos de la Antigüedad clásica; para quienes no fue importante una Filosofía de la Historia, sino sólo una Historiografía de narraciones de grandes acontecimientos acerca de los datos empíricos. Lo que hacen historiadores como Herodoto, Tucídides y Polibio. Éstos historiadores de la antigüedad creen que hay un destino que los hombres no pueden evadir y, por lo tanto, sólo es importante que no sean olvidados el presente y el pasado, porque forman parte de lo que cambia, de lo que está en movimiento.

3.2.2 Salvación en los cristianos: en donde estudiaré cómo a partir del judaísmo y del cristianismo se modifica la comprensión de la historia, encontramos una interpretación teológica de la misma. Son justamente los judíos y cristianos quienes buscan el sentido de la historia, en donde me atrevo a plantear que hay una negación del presente y del pasado, importando sólo el futuro, pero de salvación y redención; los hombres viven a la expectativa, con fe y esperanza, de que ese momento llegue y para ello hacen méritos en la vida terrenal para su salvación. Así mismo, comentaré la Historia vista por San Agustín que trata la resolución interna del conflicto humano entre el bien y el mal, es decir una comprensión del sentido de la historia desde la ética, parte del conflicto humano del asesinato de Abel en manos de su hermano Caín.

3.2.3 Progreso en los modernos: comienzo con Hegel, sigo con Voltaire y culmino con Vico, en lo que Löwith llama la secularización del sentido de la historia. En él, el ideal moderno de ocuparse del futuro es el mismo de los cristianos, poniendo en el centro de la historia al hombre; el sentido de la historia hacia el futuro es de Progreso, de Evolución, de Perfección, el hombre se guía por la razón. Se aprecia la influencia de la tradición

cristiana, así como de las Ciencias físicas y sociales, puesto que su ideal fue el de 'orden y progreso'.

En último lugar, haré una crítica acerca del análisis de Löwith, de alguna manera, indagaré su postura sobre el sentido de la historia. En su análisis es crítico hacia la cultura occidental por su afán de universalizar la historia, omitiendo las historias singulares, como es el caso de oriente, Japón, y la imposición de la visión occidental en América y Rusia.

Además, la perspectiva metodológica no es una tendencia del sentido de la historia hacia el futuro, sino hacia el pasado, encontrando, así, el hilo conductor del presente.

## **3.2 ANÁLISIS**

### **3.2.1 PREDESTINACIÓN EN LOS GRIEGOS Y LOS ROMANOS DE LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA**

La reflexión filosófica sobre la historia nos hace darnos cuenta de que los hombres no somos única y exclusivamente naturaleza que cumplimos con un ciclo de vida y nada más, sino que estamos inmersos en el acontecer histórico basado en nuestras acciones, en el que los sucesos no se dan por necesidad, sino porque tienen que ver con nuestros intereses, deseos, expectativas, ambiciones, etc. Además, la historia no es un asunto de individuos, sino del acontecer de los pueblos.

La filosofía de la historia comienza como tal cuando en la tradición Occidental se busca el sentido de la historia, y, la preocupación no es por el pasado o por el presente, sino por el futuro, al preguntar ¿hacia dónde vamos?

De modo que, a la manera de San Agustín, vivimos en un mundo de hambre, de miseria, de guerra, de muerte. Por tanto, debemos negar el presente contrario y hostil al hombre y proyectar hacia el futuro. Esta concepción la encontramos en la cultura judeo-cristiana y en los modernos, lo que no sucede con los pueblos antiguos, para ellos es más importante el cosmos, la naturaleza y el hombre como parte de ella.

Los griegos no desarrollaron una filosofía de la historia, sino una Historiografía dedicada a narrar los hechos históricos, respondiendo a la interrogante: ¿cómo sucedieron los hechos?. Es decir, sólo a relatar el presente y el pasado, dejando esta actividad a los historiadores y a los estadistas, el manejo sólo de datos empíricos, de lo que sucede; tal es el caso de Herodoto, Tucídides y Polibio.

Herodoto, dice Löwith, dejó una relación de cosas que habían pasado con la finalidad de no olvidarlo. Él entiende la historia como lo que se repite regulado por leyes naturales en donde no interviene la voluntad humana. Asimismo, sus narraciones son épicas, sin diferenciar lo humano

de lo divino.

Tucidides entendió la historia como lo que no cambia, lo que sucedió en el pasado y se repetirá de igual o semejante manera, además de ser la narración de luchas políticas, que son parte de la naturaleza humana.

Polibio por su parte, consideró que los acontecimientos se dirigen a un fin determinado, guiado, sobretodo, por el objetivo romano de la dominación del mundo. En este caso, la historia también sigue un curso natural, porque las naciones, las ciudades y los gobiernos nacen, se desarrollan y mueren. También consideró que se podía prever el futuro, pero, a partir de los datos del pasado.

“La antigüedad como la mayoría de las culturas paganas, creía que los acontecimientos futuros podrían conocerse mediante métodos adivinatorios especiales. El futuro puede ser predicho porque está predeterminado”<sup>13</sup>.

Aunque para fines históricos lo más importante son las narraciones de hechos pasados o presentes, no se descartaba totalmente la posibilidad, como en el caso de Polibio, de adelantar el futuro, pero no como profecía o predicción sino como prevención o adivinación. Esto fue importante para los antiguos y así lo plasmaron en la tragedia, en la que los hombres se enteraban de su destino a través del oráculo; esta situación no les hacía quedar a la expectativa, esperando que suceda lo que ya está predestinado, sino que buscan la manera de evadir ese destino y, finalmente, este intento de evasión, es decir, esta acción humana, les lleva a la realización del destino predeterminado. Así es en el caso de Edipo rey, Electra y de toda la tragedia griega.

Aunque en términos de la colectividad la tragedia no ocasionaba conflictos, en el ámbito de la individualidad sí se despertó la preocupación

---

<sup>13</sup> Löwith, Karl, *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid, 1968, p.22.

por lo que pudiera acontecer, pero el destino de un pueblo no dependía del oráculo. Por ello, a los griegos no les afectaba esa predestinación individual, que además se relacionaba estrechamente con la sensibilidad y percepción estética.

Así pues, a éste pueblo de la antigüedad les interesaba explicar como ocurrían los hechos. No les preocupó una filosofía de la historia; pues la historia se relacionaba más con los *pragmata*, es decir, con hechos empíricos y no con la racionalidad ocupada en el Ser, en lo que permanece a pesar del cambio; aunque su visión de la historia tenía que ver con su cosmovisión al considerarla como lo que se repite, como lo que obedece a leyes, del mismo modo que la naturaleza.

Esta creencia griega pierde su arraigo con la aparición de los judíos y cristianos, que tienen otra visión del mundo que no depende del hombre mismo, sino de Dios. Para ellos son importantes las profecías, ya que para los escritores del Antiguo Testamento sólo Dios puede revelar el futuro por medio de los profetas, es independiente de todo pasado, luego, entonces, los hombres esperan que la profecía suceda, tienen fe y esperanza en ella, les promete la Salvación. A la que entiendo como una negativa de este mundo terrenal de sufrimientos y pesares para alcanzar un mundo mejor, aunque tampoco es una espera pasiva, sino una espera en la acción, para cumplir los designios o mandamientos cristianos para alcanzar la Salvación; o, en todo caso, a la manera de los judíos al saberse el pueblo elegido para conducir a los demás a esa tierra prometida, partiendo de la confianza en la promesa de Dios, quien ha empeñado su palabra ante ellos. Voy a desarrollar en el siguiente apartado cómo se da desde la Filosofía cristiana la interpretación teológica de la historia según San Agustín, en la que se busca el sentido de la historia, en la época medieval.

### 3.2.2 SALVACIÓN EN LOS CRISTIANOS

Löwith llama a la interpretación teológica de la historia de San Agustín Teología de la Salvación. Como ya mencioné, para la cultura judeo-cristiana lo importante es el futuro, al que entiende como la fe en la salvación. San Agustín refuta a los clásicos mediante una Teología de la historia humana conducida por Dios, que implica la negación del mundo terrenal o, de otro modo, la negación de la historia profana, puesto que lo más importante es la salvación y redención del hombre, que sólo se da por su fe en Dios.

La teología de la historia es, entonces, la interpretación que hace san Agustín del conflicto humano entre fe y descreimiento, es decir, creer o no en Dios. 'La ciudad de Dios', comenta Löwith, no es una filosofía de la historia, sino una interpretación del proceso de salvación revelado en las Sagradas Escrituras; tampoco es una iglesia visible, sino una comunidad de creyentes, es decir, la continuación de la fe. La iglesia es el medio para difundir la verdad, que es Jesucristo, pero no es su función preparar el mundo cristiano, una vez que se ha evangelizado al individuo es el lugar para escuchar la palabra de Dios.

La interpretación de la historia que hace San Agustín consiste, según Löwith, en lo siguiente:

"La historia es pues, en un sentido estricto, historia universal. Pero como el hombre renegó de Dios todo cuanto ocurre es una historia del conflicto entre la voluntad divina y la voluntad propia del hombre"<sup>14</sup>.

La cultura judeocristiana además de ocuparse del futuro, tiene la pretensión de ser universal, por ello, no son importantes las historias singulares de los pueblos, como si todos, por ellos mismos, tuviesen de

---

<sup>14</sup> Löwith, Karl, *El hombre en el centro de la historia*, Herder, Barcelona, 1997, p. 147

manera natural un fin teleológico, que es la salvación del individuo. Es la historia, que según San Agustín comienza con el conflicto entre Caín y Abel.

La historia a la que se refiere este filósofo la entiendo como la historia humana, porque aparece justamente con un conflicto: el Fratricidio que comete Caín en contra de Abel; es la aparición de la *civitas* terrena, en donde se dan todos los vicios humanos: la ambición, el odio, el descreimiento, etc. Caín es el fundador de todos los vicios de este mundo, de todo lo que tenemos que negar porque nos anula la posibilidad de redención.

La historia es, entonces, un conflicto permanente y cada vez más intenso entre la fe y el descreimiento, en el que debe vencer la primera. La historia, me parece, es un conflicto moral que el hombre debe resolver, de manera individual.

Löwith plantea sobre el conflicto humano lo siguiente:

"La *civitas* terrena está dominada por el afán de lucro, el orgullo y la ambición; la *civitas Dei*, en cambio por el sacrificio, la obediencia y la humildad. La primera es vanidad; la segunda, verdad. La *civitas* terrena vive de la procreación natural; la *civitas Dei* del renacimiento sobrenatural. La primera es mortal; la segunda, inmortal. La *civitas* terrena está determinada por el amor a sí mismo, hasta el punto de despreciar a Dios; la *civitas Dei*, por el amor a Dios, hasta el punto de despreciarse a sí mismo"<sup>15</sup>.

Con esta cita entiendo que San Agustín interpreta la historia no como un conflicto entre hombres, sino como un conflicto interno del hombre, a partir del cual tiene que elegir entre creer o no en Dios, entre buscar o no la redención y la salvación.

El hombre es, entonces, el origen del mal, el origen mismo de la historia, de los conflictos, de las diferencias, del enfrentamiento entre los hombres, de las luchas políticas y por el poder, etc.

---

<sup>15</sup> Ibidem P. 148

Observo que es complicado comprender la interpretación que hace Karl Löwith de San Agustín. Primero, porque la historia desde el punto de vista cristiano es un proceso de salvación y redención; segundo, porque la historia mundana, terrenal, es un continuo sufrimiento, de ahí, la necesidad cristiana de negar el presente y el pasado en aras del futuro que es el único que da esperanza, que es el único que tiende a un telos, es decir, a una finalidad, las antes referidas la salvación y la redención. Entiendo a la primera como la posibilidad de alcanzar el reino de los cielos, de la vida eterna y, a la segunda como la posibilidad de arrepentimiento.

Una vez estudiado el planteamiento teológico-cristiano de San Agustín acerca de la historia, voy a referirme a su influencia en el pensamiento moderno de filósofos representativos como: Hegel, Voltaire y Vico.

### 3.2.3 PROGRESO EN LOS MODERNOS:

#### 3.2.3.1 HEGEL

Karl Löwith analiza el pensamiento hegeliano expresado en la Introducción a las Lecciones sobre Filosofía de la Historia (1830). En él encuentra la síntesis entre la filosofía de la historia cristiana y su proyección moderna secularizada que explico a continuación:

Hegel parte de que lo que existe, que para él es la totalidad, espíritu absoluto o razón, que se encuentra aparentemente en desorden, en el caos, pero en constante movimiento. Entonces, la destrucción, el acontecer de los sufrimientos humanos, los movimientos sociales, la envidia, el mal, el vicio y la ruina, la fatalidad, etc. son el resultado del desenvolvimiento del espíritu absoluto, negando, él, también, al hombre como parte de un pueblo y con una historia singular. La historia, entonces, no es la proyección futura del hombre sino la del espíritu absoluto. Concluye afirmando que la historia es el medio para sacrificar la dicha de los pueblos.

Dice Hegel:

"necesariamente surge la pregunta ¿para qué fin último han sido ofrecidos tales enormes sacrificios?"<sup>16</sup>.

Para nosotros la historia, dice Hegel, es la historia del espíritu, como si lo importante fuese éste y no el hombre. Con el afán de negar al hombre de carne y hueso que tiene intereses, deseos, necesidades, como si fuese un hombre deshumanizado porque precisamente es sujeto del espíritu absoluto.

---

<sup>16</sup> Löwith, Karl, El Sentido de la...Op. Cit. p. 80.

Dice, una vez mas, Hegel:

"Para nosotros, la Historia es la historia del espíritu; y aunque este también se consume a sí mismo, no vuelve meramente a la misma forma, sino que en cada una de sus fases sucesivas aparece exaltado, glorificado, convirtiéndose a su vez en un material sobre el cual la vida espiritual del hombre avanza hacia un nuevo ideal de perfección. Así la concepción del mero cambio deja lugar a uno de perfección espiritual aunque relacionada con las condiciones de la Naturaleza"<sup>17</sup>.

Según Hegel lo que nos aparece caótico no es tal, cada componente de este movimiento no es contingente, azaroso; sino que obedece a una legalidad, de tal suerte que cada cosa tiene que ver con las otras y cada movimiento ha sido causado y, a su vez, es causa; estando en continua evolución y perfeccionamiento que se aproximan necesaria e inevitablemente hacia un fin, un telos, único y último, dirigido por una voluntad –espíritu o razón- divina que conduce históricamente las acciones humanas. Los hombres son sometidos por ella, así, por ejemplo, César y Napoleón creen que hacen y le dan sentido a la historia sin percatarse de que el ardid o astucia de la razón y providencia divina (términos que Hegel utiliza indistintamente) se posesiona de su voluntad para lograr su fin, que es el progreso.

Löwith interpretando a Hegel afirma que:

"Para armonizar la concepción de la Historia, tal y como aparece a primera vista, son el fin último del mundo o designio de Dios, Hegel introduce la idea del 'ardid' de la razón' insinuando e influyendo en las pasiones humanas a manera de agente de las mismas"<sup>18</sup>.

Como se puede observar, la providencia divina tiene poder sobre los protagonistas de la historia, lo que se impone y predomina es la voluntad del espíritu absoluto; lo mismo sucede con el espíritu de los pueblos y de

---

<sup>17</sup> Ibidem, p. 81.

<sup>18</sup> Ibidem, p. 83.

los individuos que desconocen realmente hacia donde van y esto les hace ser sólo instrumentos en manos de Dios. Se elimina la historicidad humana y la historia del hombre que Hegel constituye en historia divina, lo cual le quita al hombre su historicidad y voluntad, dejándolo a expensas de Dios, siendo, entonces, el espíritu absoluto el guía de la acción, la Razón universal, que es la representación de la libertad.

Esta visión de Hegel tiene que ver no sólo con el telos de la historia, la realización del espíritu absoluto, sino también con una historia universal que ha pasado por distintas etapas desde que el 'ardid de la razón' se posesiona de los pueblos y los conduce a través de la historia mundial, que comienza en el este y termina en el oeste; empezando por los grandes imperios orientales de China, India y Persia, pasando por los pueblos del Mediterráneo y culminando con los imperios germano-cristianos.

En esta explicación de la concepción de la historia, Hegel retoma categorías de la tradición judeo-cristiana que le dan continuidad a esa necesidad teológica y filosófica de darle sentido a la historia y que los cristianos reducen a la salvación. Hegel incorpora ideas de las ciencias naturales y sociales para la explicación del movimiento y sentido de la historia, que se separan de la tradición cristiana; sin embargo, puedo decir que se derivan de ella en su necesidad de proyección histórica hacia el futuro. Se trata de ideas como: Evolución, Progreso, Ley, Causalidad y Perfección.

La teología cristiana que le dio sentido a la historia lo hizo imponiéndose en Occidente con afanes universalistas y como verdad absoluta y dogmática; en tanto que para Hegel es una explicación con razones filosóficas, que también tiene una clara influencia cristiana en la explicación del móvil de la misma, y que se da con criterios immanentes (el telos de la realidad) y no trascendentales (el telos de la salvación, fuera de este mundo).

Hegel en su explicación del sentido de la historia integra sintéticamente la teología cristiana con una visión moderna secularizada que apunta, dirigiéndose de manera optimista, hacia el futuro.

Hegel sustituye, entonces, las ideas de redención y salvación por las de progreso y perfección.

Ahora bien, sobre cómo empieza la explicación moderna de la historia puede decir que con una contradicción, intentando romper con el pasado, pero continuando con la tradición cristiana. Para ello expondré los aportes generales de Voltaire y Vico.

### 3.2.3.2 VOLTAIRE Y VICO

Voltaire filósofo moderno ilustrado, el primero que utilizó la expresión de filosofía de la historia como un análisis del desarrollo y sentido de la historia, irrumpe deliberadamente contra la visión teológica de salvación del cristianismo, oponiéndose a la pretensión universalista cristiana de la salvación y anteponiendo la historia China para decirles a los cristianos que la historia universal no se limita a occidente. Tiene en cuenta a China, que está fuera del mundo occidental, para hacer notar que hay pueblos, culturas, civilizaciones con historias no cristianas, no occidentales, cuyas narraciones no recurren a elementos trascendentales como: fábulas, milagros o profecías, distinguiendo entre historia profana e historia sagrada. Considera Voltaire, además, que las religiones son un obstáculo para el desarrollo progresivo de la ciencia y de los oficios, de las leyes, de la moral, de la industria, etc. Considera que el cristianismo niega el mundo presente en preponderando la salvación.

Como ilustrado, Voltaire apuesta por la razón y la ciencia, de ellas depende la Historia para lograr el progreso; y entiende la Historia como el desarrollo de la condición humana, convirtiéndose los hombres en menos ignorantes, mejores y más felices.

Se opone rotundamente a las ideas teológicas de la Historia, como lo expresa Löwith:

“Una vez que esta creencia fue adoptada y hubo gozado de predicamento durante siglos y siglos, podría el hombre descartarla idea de la Providencia juntamente con la de Creación, Juicio y Salvación, pero no podría volver a adoptar las que han satisfecho a los antiguos. El hombre tratará de sustituir a la providencia, pero dentro del horizonte establecido, secularizando la esperanza cristiana de la salvación en una esperanza indefinida de progreso, así como la fe en la Providencia divina, en la creencia, en la capacidad humana para subvenir a su propia felicidad terrena”<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Ibidem p. 160.

Voltaire critica a los cristianos porque, según él, el futuro para ellos está en un mundo no terrenal, en el advenimiento de Dios, opuesto al mundo terrenal humano de un presente con proyección y perspectivas futuras que mejoren la condición humana terrenal.

Con esta oposición a la teología cristiana, Voltaire cambia categorías, pero continua la idea del sentido de la historia con una proyección futura. La idea de progreso sustituye a la de Providencia. Hay una tradición judeo-cristiana aún en la filosofía de la historia moderna, en la que Dios ha sido sustituido por la razón, y el progreso no es ya la salvación en el acercamiento a Dios, sino el mejorar. Para ambas, la teología de la historia y la visión moderna de la historia, lo importante es poner la mirada en el futuro.

Si Hegel es la síntesis de la teología cristiana y la reflexión filosófica moderna sobre la historia, y Voltaire el intento de ruptura con el cristianismo, estudiaré como Giambattista Vico representa el proceso de transición entre la reflexión cristiana y moderna del sentido de la historia.

Vico parte de la idea de construir una historia universal, basada en datos empíricos, sobre un principio filosófico de una ley eterna de tendencia providencial, que no es progresiva ni redentora, ni cíclica ni natural, porque se refiere a lo humano diferenciado de lo natural. Ésta debe abarcar desde el inicio de las ideas humanas hasta su época ( s. XVIII). Asimismo, debe incluir aspectos como: la moral, la religión, los idiomas, las leyes, etc. No obstante este carácter plural de la historia, Vico la considera como una teología racional civil porque su fundamento es la divina Providencia, como sustento de la historia humana en la necesidad de huir de un presente subyugante por fuerzas naturales, el hombre desea algo que le salve, que deberá ser superior a él mismo y a la naturaleza, siendo solamente Dios<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Cfr. *Ibidem* pp. 166-177.

Vico atribuye distintas funciones a la divina providencia: dar orden a la historia, a la moral, y a las leyes.

"No obstante su origen sobrenatural, la providencia se produce en la interpretación de Vico, de una forma tan material simple y fácil que casi coincide con las leyes sociales del desarrollo histórico mismo"<sup>21</sup>.

Según Karl Löwith, la providencia tiene, en este proceso de transición cristiano-moderno, las dos funciones: la trascendental y, también, la inmanentista.

En esta intención de Vico observo el comienzo de la integración entre mundo cristiano y moderno, proceso que culminará con Hegel. Emplea el término de providencia como un asunto más terrenal porque el hombre ahora es creador y transformador de su mundo, guiado, en última instancia, por la razón, a la que identifica con el elemento trascendente de voluntad divina, que ya no es del todo ajeno al hombre, sino que forma parte del hombre mismo.

Por último, en este recorrido por la Filosofía de la Historia me encuentro con que en occidente no ha habido continuidad en la visión y reflexión filosófica. Sólo que se ha dado en dos momentos:

Con los antiguos, que sólo se ocuparon por narrar sucesos, siendo tarea de los historiadores y no de los filósofos.

Con los medievales y modernos, para quienes es importante responder y resolver el sentido de la historia, además de reflexionar acerca de la historia con carácter universal. Por lo que pregunto ¿Por qué ocuparse del futuro y no del presente? ¿Por qué el pasado no les interesa a los filósofos cristianos?

¿Por qué el pasado a los modernos sólo les da pruebas de evolución, perfección y mejora del hombre?

---

<sup>21</sup> Ibidem p. 178.

Por tal motivo, si bien no anulan en ambas visiones al presente y al pasado, éstos no son prioritarios, sólo parecen ser elementos del acontecer histórico, que no necesariamente tienen influencia en el futuro, en el caso de los cristianos. Pero, para los modernos hay relación, pero no de causalidad, no de continuidad, sino sólo muestra de avance en la vida del hombre.

### 3.3 CRÍTICA

La forma metodológica con que K. Löwith aborda el sentido de la historia, del presente hacia atrás (además de ser didáctica) asume por principio una postura crítica respecto al sentido de la historia en el Occidente cristiano y moderno. Así, puedo que decir es acorde con las ideas hegelianas de que la realidad integra los movimientos anteriores que le dieron origen ,y que este presente es superior a los anteriores no en el sentido ético, ni en el de una legislación, no porque sea mejor o peor, sino porque acumulamos más datos para entender el pasado; es decir, estamos en las mejores condiciones de explicar más satisfactoriamente el pasado y preguntarnos si éste presente devino necesariamente de las épocas que le dieron origen. Es decir, si bien Löwith analiza críticamente el desarrollo histórico y su sentido ,me parece que él parte de esa misma visión de que la historia sí debe tener un sentido, que no debe ser sólo una proyección hacia el futuro, negando el presente y el pasado, sino que en todo caso, el presente y el pasado tienen su propio sentido. Así, en la metodología que sigue en *El sentido de la Historia* parte del presente hacia el pasado, y no hacia el futuro, porque el futuro no es certero, y, ni, mucho menos, indica una predestinación. En todo caso, habría que situarse en las necesidades presentes, en las necesidades de la vida actual, no de la vida que será, como sería el caso del punto de vista Nietzscheano al proponer la utilidad de la historia para la vida, el saber práctico de la historia y su aplicación inmediata, y no un saber teórico de la historia que sólo haría a los hombres eruditos en el conocimiento del pasado, pero incapaces de aplicar la historia para el presente.

Por otra parte, la visión del sentido de la historia que nos reporta Löwith nos muestra que el motor de la historia no es el hombre, sino la fatalidad o predestinación, la divina providencia, Dios, la Astucia de la razón. En los textos analizados no llegué a encontrar con claridad su postura al respecto. Asimismo, es importante resaltar que no está de acuerdo con una

historia universal que arrastra a todos los pueblos en una sola dirección, sino que se deben reconocer las historias particulares.

Me parece loable la crítica de Löwith a las interpretaciones de la historia occidental que pecan de universalizadoras y dogmáticas, con pretensiones de imponer como verdad su sentido de la historia, es decir, con la intención de proyectarse hacia el futuro; por eso, nos recuerda que hay otras cosmovisiones de la historia que no se preguntan por tal sentido, como es el caso de los antiguos griegos y romanos, y de los chinos y japoneses.

## **4. "UNA APLICACIÓN DE LA HERMENÉUTICA GADAMERIANA EN LAS CIENCIAS SOCIALES"**

### **4.1 PRESENTACIÓN**

El siguiente ensayo es el resultado de lo que la Hermenéutica ha despertado en mí. Para quienes se mueven en el ámbito de la Filosofía es una moda, porque es lo nuevo, porque es lo último en la reflexión filosófica, pero, en mi opinión, no se trata de una moda. Y si llama la atención de los filósofos y de otros especialistas es por algún motivo, porque dice algo representativo de nuestro momento histórico, porque ha propuesto la crítica contra el dogmatismo de la modernidad en contra del empeño de la verdad universal, contra los prejuicios de la 'ciencia positiva' de excluir e imponer criterios únicos de ciencia y sobrevalorando a la epistemología, en cuanto a la perpetua diferencia entre el sujeto y el objeto de conocimiento. Por ello, me encuentro ahora con la filosofía de las ciencias sociales, porque hasta mediados de los 50's del siglo XX a los neopositivistas sólo les preocupó la filosofía de las ciencias naturales en su rechazo de la Metafísica. Parece ser que es Popper quien abre la posibilidad de la reflexión en la filosofía de las ciencias sociales con su rechazo al historicismo como el portador de la verdad universal y totalizadora, de una historia institucional, es decir, oficial, y las propuestas de la ingeniería social que fueron dogmáticas en las sociedades del llamado socialismo real, en Europa del este.

Gadamer habla, por su parte, de las ciencias humanas que han sido minimizadas por los modernos. Dentro de ellas se encuentran las ciencias del espíritu que tienen que ver con el hombre y su relación con el otro, mediados en todo cuanto son por el lenguaje, y estando, además, en una comunidad humana con valores, con principios, con normas, con prejuicios, etc. De tal manera que, a partir de la tradición filosófica de la

hermenéutica de Schleiermacher y Dilthey, se abre la reflexión crítica de las llamadas ciencias del espíritu, que tienen su propia especificidad y, por ello, se diferencian de las ciencias de la naturaleza que aún, y, a pesar del Positivismo, no tienen los mismos criterios que señala la 'ciencia positiva'. Observo que no hacen referencia a lo mismo, que el hombre en el ámbito de las ciencias del espíritu se refiere a sí mismo, que es social e histórico, y su modo de entenderse y entender al mundo es a través del lenguaje.

Por lo anteriormente expuesto, me propongo indagar en la hermenéutica filosófica de Hans Georg Gadamer cuál es el sustento ontológico-metodológico de las ciencias sociales, Con lo cual pretendo mostrar que: la historicidad, la practicidad y, sobretodo, la lingüisticidad del hombre son el sustento de las ciencias del espíritu. A éstas las identifico como ciencias sociales porque tienen que ver con los hombres aquí y ahora y en relación con los otros de manera intersubjetiva no a partir del mundo, sino de sí mismos y la manera de acordar y consensar sobre el mundo y sobre sí mismos. Se rescata la subjetividad que priorizaron, pero que olvidaron los modernos, se olvidaron del hombre singular, de los hombres particulares, de su presente y de su pasado; preponderando una verdad y una razón universales.

Para lo anterior me dedicaré al análisis de tres puntos que aborda Hans Georg Gadamer en su texto *Verdad y Método II: Historia de la Hermenéutica*, El problema de la verdad para las ciencias sociales y Retórica e Ideología.

#### 4.2 Análisis

La Hermenéutica Filosófica de Gadamer y las Ciencias del Espíritu. Sigo el recorrido histórico de la hermenéutica a través de la Filosofía Occidental y su relación con las ciencias del espíritu.

El Problema de la Verdad para las Ciencias del Espíritu. No es necesariamente un problema, lo importante son las verdades y, en todo caso, la verdad consensada, y

**Retórica e Ideología. Sigo su recorrido a través de la historia de la hermenéutica, en el caso de la retórica, y , en el caso de la ideología, su relación con los discursos de sectores o grupos sociales con una intencionalidad**

#### **4.3 Crítica**

Por último, y a partir de la hermenéutica filosófica, me interrogo e intento responder acerca de problemas como la historia, la verdad, la ideología, las ciencias sociales y su metodología.

## 4.2 ANÁLISIS

### 4.2.1 LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER Y LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

En este capítulo me propongo hacer un breve recuento de la hermenéutica a través de la historia que hace Gadamer para arribar a la hermenéutica filosófica y establecer sus estrechos nexos con las ciencias del espíritu, o lo que llamo ciencias sociales.

En la reflexión y teorización filosófica hasta la primera mitad del siglo XX, la Filosofía de la Ciencia giraba en torno de las Ciencias de la Naturaleza, dejando a la zaga y menospreciando a las Ciencias Sociales como meros apéndices de las primeras; de manera que debían cumplir con el modelo de la estructura y metodología de las Ciencias de la Naturaleza sin considerar que en ambas se hace referencia al mundo desde diferentes modos de ser y de vivir, así como desde diferentes intenciones y, buscando dar respuesta y solución a problemáticas también distintas.

De acuerdo con Gadamer, la hermenéutica ha sido una constante en la Historia de la Filosofía Occidental y ha tenido que ver con el lenguaje, con la comunicación, la traducción, la explicación, la metodología, con la interpretación y con la comprensión. Manteniendo en todo momento una constante la interpretación, como tarea básica y fundamental de la hermenéutica, que me parece se sustenta en un fundamento ontológico: el hombre, que en su historicidad y practicidad hace referencia e interpretación del mundo a través del lenguaje.

Siguiendo a Gadamer, para los antiguos griegos *Hermes* era el mensajero de los dioses; interpretaba los mensajes de los dioses y los hacía llegar a los hombres (en los pasajes homéricos). Hermenéutica significó traducir el sentido de lo expresado; *hermeneia*, enunciación de

pensamientos. Para Platón la hermenéutica tenía que ver con la voluntad divina, es decir, con el adivinador que prevé el futuro mediante signos. Aristóteles entendió la hermenéutica como una explicación docta, comprender y exponer algo que está reservado, más como una arte que como una ciencia que implica destreza práctica<sup>22</sup>.

También nos habla Gadamer de la hermenéutica teológica y jurídica. En ellas los intérpretes comprenden y manifiestan su entendimiento en algo normativo: como ley divina o humana, según sea el caso. La hermenéutica teológica por sí sola consistió en la interpretación correcta de la *Sagrada Escritura* utilizando una metodología que guiara hacia la comprensión única de los libros sagrados. Con la reforma protestante la hermenéutica da un giro oponiéndose al dogmatismo cristiano y proponiendo la interpretación, pero, en sentido plural, es decir, permitiendo la libre interpretación<sup>23</sup>.

La hermenéutica moderna se refirió al concepto de ciencia y método. Surgió entonces una conciencia metodológica que pretendía la objetividad, en la que el sentido de los textos se viera, nuevamente, a través de una correcta interpretación; además de relacionarla con la lógica y el lenguaje matemático, así, se elaboró una teoría sobre la interpretación del lenguaje simbólico.

Schleiermacher, en el siglo XIX del romanticismo, exige mayor rigor y hacer de la teología una ciencia, tratando de ir a los textos para rescatar lo que han perdido por interpretaciones erróneas y por distorsión, tergiversación, etc., como la Biblia, los textos clásicos, el derecho romano. Había que ir, entonces, hacia la subjetividad del autor como tal, y a su contexto histórico, prácticamente había que recrearlo para comprender el texto<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Cfr. Gadamer, Hans Georg. *Verdad y Método*, Vol. II, ediciones Sígueme-Salamanca, Col. Hermeneia, núm. 34, Salamanca, España, 1992, p. 96.

<sup>23</sup> *Ibidem.*, p. 96.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 100.

**“Comprender es una repetición de la producción mental originaria en virtud de la congenialidad de los espíritus, Así, Schleiermacher enseñó desde su concepción metafísica sobre la individualización de la vida universal. De ese modo resalta el papel del lenguaje, y esto en una forma que superó radicalmente la restricción docta a lo escrito”<sup>25</sup>.**

Es aquí, justamente, en donde encuentro el nexo de la hermenéutica con las ciencias sociales que tienen su antecedente en el romanticismo. Porque se pone énfasis en el sujeto, es decir, en la subjetividad que se había sobrevalorado sin considerarla en su dimensión relevante para el quehacer científico, no sólo como el medio de llegar a la verdad, sino también como el presupuesto del conocimiento, acompañada decisivamente por el lenguaje, pero, en este caso, según los románticos, es más importante experimentar las vivencias del otro para una mejor comprensión.

Así pues, en la hermenéutica romántica es importante la comprensión, pero a partir de la subjetividad y la historicidad –es decir, recrear la vivencia del sujeto en su contexto histórico- entonces, en mi opinión, esto da paso a las ciencias sociales porque lo importante no es entender el mundo por el mundo mismo, sino al hombre con los otros y en el mundo.

Dilthey establece la fundamentación metodológica de las mismas al diferenciarlas de las ciencias de la naturaleza. Éstas últimas se explican a partir de leyes, mientras que las ciencias sociales interpretan, se basan en el sujeto, en la comprensión subjetiva, en las vivencias propias del investigador, es decir, en la experiencia personal. Dilthey no rompió con su tradición en la medida en que buscaba un método para las ciencias del espíritu<sup>26</sup>.

El dar prioridad a la subjetividad del conocimiento en las ciencias del espíritu, en el caso de Dilthey, le llevó a la imposibilidad de “conciliar teóricamente la <<conciencia histórica>> con la <<pretensión de verdad>>

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 101.

<sup>26</sup> Cfr. Velasco Gómez, Ambrosio, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas, en la Filosofía de las Ciencias Sociales*, UNAM, México, 2000, p. 97.

en la ciencia<sup>27</sup>. Es decir, el problema se dio al no poder establecer la objetividad a la manera de las ciencias de la naturaleza. Sin embargo, su aporte en cuanto a la interpretación como tarea de las ciencias del espíritu, es digna de reconocerse para la reflexión posterior en la filosofía de Heidegger:

"Heidegger formó entonces el concepto de <<hermenéutica de la facticidad>> y formuló así, frente a la ontología la fenomenología de Husserl, la paradójica tarea de elucidar la dimensión <<inmemorial>> Shelling de la <<existencia>> e incluso de interpretar la existencia misma como <<comprensión>> e <<interpretación>> o autoproyección en las posibilidades de uno mismo"<sup>28</sup>.

Lo que entiendo como haber hecho el cambio en la fundamentación del conocimiento en su identificación por la comprensión y hacerla descansar en el plano ontológico, y no epistemológico, señalado como un error, según Heidegger, en este caso se trata del hombre y no del ser (en abstracto, no desde el idealismo).

De manera que comprender no forma parte de método alguno, ni de la estructura del pensamiento humano, sino que es parte de la existencia del hombre, que es vivencia, que es experiencia, que es autocomprensión, es decir, comprende el significado de las cosas, pero, también se comprende a sí mismo.

Por otro lado, Gadamer encuentra serias dificultades para la interpretación y la comprensión en ciencias como el derecho, por la diferencia con la teoría del derecho, sujeta a interpretación y la aplicación de las leyes, en donde hay una separación profunda. Me parece entonces, que hay que entender la especificidad y la practicidad que se da en las ciencias sociales y que, a su vez, se diferencian de las ciencias del arte:

"Una hermenéutica filosófica llegará al resultado de que la comprensión sólo es posible en forma que el sujeto ponga en juego

<sup>27</sup> Gadamer, Hans Georg, *Verdad y Método*, Vol. II, op. Cit. p. 103.

<sup>28</sup> *Ibidem.*, p. 105.

**sus propios presupuestos. El aporte productivo del intérprete forma parte inexorablemente del sentido de la comprensión<sup>29</sup>**

Esto es, desde la hermenéutica filosófica que no sólo son importantes el texto y el contexto histórico del mismo; también es requisito indispensable para la comprensión, el intérprete. Quien también tiene una carga subjetiva y vivencial, incluyendo la pertenencia a su propio contexto histórico. De manera que, en la relación del texto y del intérprete, cada uno tiene su propio horizonte y la comprensión, dice Gadamer, es una fusión de horizontes en donde se relacionan espacios y tiempos diferentes, pasado y presenta, así como culturas diferentes, etc. lo que se conoce también como historia efectual, que entiendo como fusión de haceres humanos diferentes<sup>30</sup>.

"La realidad fundamental para salvar tales distancias es el lenguaje, que permite al intérprete (o al traductor) actualizar lo comprendido"<sup>31</sup>.

Porque lo esencial del hombre y del mundo es el lenguaje, requisito y condición de posibilidad de la interpretación y de la comprensión. Es el medio de expresarnos, de comunicarnos, del diálogo con el otro, los otros o con el texto; es la guía en la conversación, es indispensable para el consenso, en suma, el lenguaje es universal. Todo nos dice algo, todo lo que es creación humana.

Lo que me parece importante en todo este planteamiento gadameriano es, precisamente, que la hermenéutica filosófica no se queda única y exclusivamente en el terreno de la teoría y de la reflexión, va mas allá, hacia su aplicación en ámbitos sociales como la comunicación, el psicoanálisis, el quehacer científico de las mismas ciencias de la naturaleza, etc.

Amén de las críticas hechas a la hermenéutica gadameriana llama mi atención su interpretación de las ciencias sociales. En las que no se trata de

---

<sup>29</sup> Ibid., p. 111.

<sup>30</sup> Cfr. Ibid., p. 338.

<sup>31</sup> Ibid., p. 111.

elaborar una metodología que dé validez a este tipo de conocimiento, y desde esta perspectiva no busca una verdad única y absoluta, sin que pone énfasis en lo que caracteriza al hombre: el lenguaje del ser en el mundo. Y a la manera de Aristóteles, Gadamer habla de la filosofía práctica, de aquello que tiene que ver con las cosas humanas como son: las normas, el Estado, las instituciones, los valores, las leyes jurídicas, la moral, en suma con la Política. Entonces las ciencias sociales, a las que Gadamer llama las ciencias del espíritu o *humanities*, se involucran en problemas que competen a la razón práctica. Por otro lado, su fundamentación no está en la diferencia epistemológica del sujeto-objeto, que a lo largo de la cultura occidental ha prevalecido, primero con los griegos; usando a la matemática como el modelo que da cuenta de lo inmutable y exacto, y después con Galileo al priorizar como modelo de validez el método<sup>32</sup>.

Gadamer señala como fundamento ontológico a la facticidad humana, que no remite, en este caso, necesariamente a hechos sociales, sino que se trata de la ubicación del hombre inmerso en un sistema social de creencias, valores, usos compartidos, de un modo de vida que los griegos denominaron *ethos* y que no corresponde sólo a un sujeto, sino a una comunidad<sup>33</sup>.

En donde se da el diálogo, la conversación, el acuerdo, y por tanto, la participación. Los hombres no se conocen por instinto, sino por la razón práctica, responsable, en donde se conoce a los otros, pero también a sí mismo; esto Gadamer le denomina autocomprensión. Se asume, entonces, una racionalidad responsable, el entenderse con los otros, siendo una virtud de la racionalidad práctica que los griegos denominaron *phronesis*.

Pero, esta capacidad humana de comprender está cargada de lo que se denomina precomprensión, es decir, nosotros somos subjetividades que pertenecemos a un modo de ser, a un modo de vida que conlleva valores y principios, pero, también prejuicios, intenciones e ideología.

---

<sup>32</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 309.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 311-313.

**Observo, entonces, que para las ciencias sociales desde la hermenéutica filosófica, no son básicas la objetividad, ni la verdad universal en el saber; sino las subjetividades, los consensos, los acuerdos logrados por la vía del lenguaje, del diálogo.**

**Analizo en el siguiente capítulo el problema de la verdad en las ciencias sociales.**

#### 4.2.2 EL PROBLEMA DE LA VERDAD EN LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

Dice Gadamer:

“No es fácil que las ciencias del espíritu encuentren una comprensión correcta en la opinión pública en lo concerniente a la modalidad de su trabajo. Es difícil poner de manifiesto lo que hay de verdad en ellas, lo que ellas nos revelan”<sup>34</sup>.

A raíz del fundamento y especificidad de las ciencias sociales, que difieren en mucho de las ciencias de la naturaleza, me encuentro con un problema que emana de ellas, el de la verdad en el mundo de las cosas humanas, de la historia, de la facticidad, del *ethos*, de lo que carece de inmutabilidad y exactitud. Hablo de la sociedad, de la participación, de la racionalidad práctica, del diálogo, de la conversación intersubjetiva y de la posibilidad o no de acuerdo. El conocimiento que se espera obtener en las ciencias sociales es diferente del de las ciencias de la naturaleza porque estas últimas tienden al dominio y control de la misma, así como a la adquisición de conocimientos nuevos que se garantizan a partir del método. Gadamer considera un error del idealismo y del romanticismo alemán el pretender que para las ciencias humanas y de la sociedad también sea el método el garante de la verdad, lo cual, a mi parecer, no es posible por su especificidad en cuanto su tipo de saber que no es de objetos, no es de cosas, sino que es del hombre en su participación y facticidad social.

Al enfrentarse a la propia subjetividad del investigador y a las subjetividades, las ciencias sociales se encuentran necesariamente con la historia que se refiere a lo que cambia, a lo mutable que hay en el hombre; y, por ello, dice Gadamer: la verdad se vuelve un problema, sobretodo, por el tipo de relaciones que se establecen en una

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 43.

comunidad determinada, ya no sólo por sus creencias y valores, sino por relaciones sociales, políticas y religiosas en donde se manifiestan el poder y la autoridad, que son fuente de cuestionamiento y crítica en sociedades como la nuestra<sup>35</sup>.

Pero, el mismo aclara:

"Autoridad no es la superioridad de un poder que reclama obediencia y prohíbe pensar. La verdadera esencia de la autoridad reside en no poder ser irracional, en ser un imperativo de la razón, en presuponer en el otro un conocimiento superior que rebasa el juicio propio. Obedecer a la autoridad significa -también la voz que resuena desde la tradición y la autoridad- puede percibir algo mejor que uno mismo"<sup>36</sup>.

Aquí nuestro hermeneuta no se refiere a relaciones de poder entendidas como supresión y anulación del sujeto, sino como relaciones sociales y políticas intersubjetivas y, además, de buena voluntad, en las que la experiencia del mundo es determinante para un tipo de autoridad, humana-subjetiva, y no como una autoridad superior que se mueve entre diferentes, entendiendo esto como totalmente opuestos, o, de otro modo, por ejemplo, entre gobernantes y gobernados.

Estas condiciones de lo social no permiten el manejo de criterios seguros de verdad. Pero, pregunto, ¿la verdad es necesaria e importante en las ciencias sociales?. Siguiendo la lógica gadameriana ¿no es más importante resolver problemas sociales aquí y ahora, con la ayuda de la tradición?, ¿son básicas y necesarias la exactitud y la predicción en las ciencias sociales?

Creo que no, la verdad universal, tomando como criterio y sustento de la misma al método, anula las subjetividades y su singularidad. Anula el diálogo, el consenso, y, por ello, el acuerdo intersubjetivo.

Las ciencias del espíritu, dice Gadamer, "... no deben servir sólo para ratificar lo que ya sabemos sobre nosotros mismos, sino también

---

<sup>35</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 47-49.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 45.

directamente, para algo distinto: procede recibir de ellas un acicate que nos conduzca más allá de nosotros mismos"<sup>37</sup>. Así, entiendo que la tarea de las ciencias del espíritu, ubicadas en el ámbito de las ciencias humanas y que tienen que ver con la política, la ética, la historia, la estética, el derecho, se refieren al hombre aquí y ahora, al hombre que cuenta y pertenece a una tradición histórica, que si la conoce y comprende se autoconoce y autocomprende, pero en su relación con los otros. Por ello, estas ciencias se relacionan con la filosofía práctica porque el hombre posee la racionalidad que en su aplicación social también es práctica, es decir, un cúmulo de saberes normativos sólo y en la medida de sus relaciones con los demás, y en función de su *ethos*.

Gadamer también habla de la importancia de las ciencias del espíritu que, en la educación y formación humana, nos sirven para diferenciar discursos verdaderos de discursos falsos, sobretodo cuando ahora (en 1953, año en que escribe este artículo) existen sectores o grupos sociales con intereses e intenciones de control y dominio, que usan y abusan de los medios de información para el ejercicio de su poder. Para estos sectores, el otro o los otros satisfacen sus necesidades, no se preocupan por la comunidad o la colectividad humanas, si no que utilizan los medios a su alcance para des-subjetivizar(nos) y enarbolar banderas de nacionalismo y, agrego, de progreso, de beneficio social que se traducen en des-responsabilizar al Estado de sus obligaciones.

De este análisis gadameriano de las ciencias del espíritu deduzco que la verdad no es un problema, porque no podemos ajustarnos a los cánones de la 'ciencia positiva', cuyo criterio de verdad se encuentra en el método y su universalidad, es decir, sirve para todo, y para aquello para lo que no sirve, entonces no es ciencia.

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 46.

Hay que situarse, entonces, en una dimensión humana de las diferencias, pero con la posibilidad de la verdad en el consenso, en el acuerdo.

En el siguiente capítulo abordaré el papel de la retórica y de la ideología en la teorización de las ciencias del espíritu y en la lingüística humana, referidos a los discursos.

### 4.2.3 RETÓRICA E IDEOLOGÍA

En este capítulo me interesa desmitificar a la Retórica y a la ideología de las interpretaciones que tenemos de ellas como discursos exclusivamente falsos y generadores, por tanto, de falsa conciencia. Gadamer reflexiona sobre la aplicabilidad de la hermenéutica a las ciencias sociales, mencionando la utilización de la hermenéutica filosófica que hace Jürgen Habermas para este tipo de ciencias.

Quiero aclarar que en este capítulo me centraré en la crítica que hace Habermas a Gadamer en lo que retoma nuestro hermenéuta acerca de la Retórica y de la ideología, por su importancia para la interpretación y para la comprensión en la vida práctica, es decir, social y política.

Al respecto Gadamer dice lo siguiente:

"La hermenéutica no es una mera disciplina auxiliar de las ciencias románticas del espíritu. Pero el fenómeno universal de la lingüisticidad humana se produce también en otras dimensiones. El tema hermenéutico alcanza así otros contextos que determinan la lingüisticidad de la experiencia humana del mundo"<sup>38</sup>.

Interpreto lo anterior como una posibilidad humana de recurrir a la hermenéutica filosófica para la teorización en el ámbito de las ciencias sociales, en cuanto a su universalidad y su relación estrecha con la lingüisticidad; puesto que, el mundo es lenguaje, y el único que habla y comprende al mundo y así mismo es el hombre mediante el lenguaje, que en los planos social y político tiene repercusiones importantes en la elaboración de discursos que no dan cuenta necesariamente de algo del mundo; sino de algo del mundo humano social, lo que nos remite al ámbito de la retórica.

---

<sup>38</sup> Ibid., p. 226.

Para Gadamer la hermenéutica se relaciona con el arte de comprender, y la retórica con el arte de convencer. Y, a su vez, comprender y convencer sólo se dan en la lingüisticidad, además de ser parte de la naturaleza humana<sup>39</sup>.

Entre la hermenéutica y la retórica hay, dice Gadamer, una relación de complementariedad que se sustenta en la *praxis* (vida social y política; actividad propia de los hombres libres), es decir, una es complemento de la otra y, viceversa. Entiendo también que son una unidad en la sociabilidad y en la lingüisticidad humana y que forman parte de la facticidad, del modo de ser del hombre en el mundo<sup>40</sup>.

El lenguaje acerca del mundo se expresa de múltiples formas en el texto o en el habla. Por ejemplo, el referido al texto corresponde a la hermenéutica; el referido al habla corresponde a la retórica y presupone el conocimiento de la verdad (subjetiva) y de las almas, en quienes pretende influir, según Platón, a las que se destina el discurso. La intención es la de persuadir, y para los sofistas fue algo más: hablar para enseñar e indicar el camino de la recta conciencia ciudadana que se reflejaría en el éxito político<sup>41</sup>.

La retórica es identificada por Gadamer como la práctica de la hermenéutica, entonces, también dedica parte de su trabajo teórico a la presencia de la retórica en la historia.

Así pues, para Platón es más que una técnica, no sólo es un dominio del discurso, es un saber, es inseparable de la verdad singular, subjetiva, que no es resultado del consenso, sino sólo de la experiencia individual del sujeto, que es su verdad. Aristóteles la identifica con el arte de hablar. Ya en la reforma es entendida como el arte de comprender los discursos<sup>42</sup>.

La retórica, este arte de convencer, de persuadir, de engañar, requiere de una reflexión teórica; lleva a la necesidad de comprender y no

---

<sup>39</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 227.

<sup>40</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 227.

<sup>41</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 227.

<sup>42</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 227-229.

simplemente es un saber orar. Además del conocimiento de aquel o aquellos a quienes se dirige el discurso, es necesario, también, saber cómo, cuándo y dónde hay que decir algo, lo cual implica que para saber hablar hay que saber pensar.

Acerca de la ideología es complicado delimitar la interpretación que Gadamer hace de ella. Menciona que tendemos a dudar del concepto sin percatarnos de que el mundo es lenguaje y el lenguaje es mundo, hay discursos que están cargados de contenido, es decir, nos dicen algo significativo, que, en este caso, hay que saber escuchar y encontrar su verosimilitud (apariencia de verdad). De lo que inferimos que también saber escuchar es un elemento más de la hermenéutica práctica, de tal manera que podemos retomar el concepto de autoridad en su relación con el poder y eso lo entendemos, así que no profesamos 'ya' una obediencia ciega, en sociedades como la nuestra, en las que entendemos y sabemos las promesas de campaña, por ejemplo, y ,a partir de ello ,elegimos, lo cual no significa que 'ya' sepamos elegir:

"... no hay ninguna realidad social, con todas sus presiones reales que no se exprese en una conciencia lingüísticamente articulada. La realidad no acontece << a espaldas del lenguaje>> sino de aquello que pretenden comprender perfectamente el mundo (o no entenderlo en absoluto) y acontece también en el lenguaje"<sup>43</sup>.

El lenguaje se manifiesta en todo cuanto de humanos somos, porque es el modo y el medio de acercarnos al mundo, de entenderlo y de comprenderlo; y, también a nosotros mismos. La ideología, si entiendo bien, es el modo de ver el mundo en función de la tradición a la que se pertenece, así como a la cultura y al momento histórico, de tal manera que es parte de los prejuicios que guían la precomprensión, esos elementos preconcebidos lingüísticamente que hacen posible la comprensión.

---

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p.237.

"La reflexión hermenéutica nos enseña que la comunidad social pese a todas las tensiones y trastornos recurre siempre a un consenso en virtud del cual existe"<sup>44</sup>. Pero no a un consenso democrático necesariamente, puede ser entre los miembros de un sector, de una clase política, etc.

Entiendo esto como la forma evidente de la Filosofía práctica o hermenéutica aplicada que sólo se da mediante el diálogo, en el ponerse de acuerdo con el otro, comprender al otro y a sí mismo.

Así pues, ubico a las ciencias del espíritu en la Filosofía práctica, de modo que, más que teorizar en torno a ellas exclusivamente, es importante vivir y vivir con los otros.

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 241.

### 4.3 CRÍTICA

Recapitulando: en este ensayo expongo "Una aplicación de la Hermenéutica Gadameriana a las Ciencias del Espíritu" e intento explicar lo que ha sido, según Gadamer, la hermenéutica en la Historia de la Filosofía Occidental y su relación con las ciencias del espíritu, de las cuales me interesan las ciencias sociales. Después me introduzco en el problema de la verdad, pero desde la ontología y no desde la epistemología y, finalmente, pretendo establecer la relación de la retórica y de la ideología con las ciencias del espíritu a través de la respuesta de Gadamer a la crítica de Habermas sobre la hermenéutica en las ciencias sociales. Cabe mencionar que nuestro hermenéuta no tiene como tarea básica fundamentar el quehacer de las ciencias sociales, es a mí a quien interesan estas ciencias, y creo que la hermenéutica filosófica sienta algunas bases que permiten diferenciar a las ciencias sociales de las ciencias positivas y ubicarlas en una dimensión no de teorización, sino de practicidad, de la facticidad e historicidad del hombre que se relaciona mediante el lenguaje con el otro, o con los otros.

Ahora bien, al hablar Gadamer del lenguaje, de la hermenéutica, de la ciencia y de la retórica, siempre nos remite a la historia de la filosofía occidental. Por ello, infiero que Gadamer asume que su tradición es occidental. Aún no llego a comprender su interpretación de la historia, aunque me atrevería a afirmar que es crítico y, al mismo tiempo, recuperador de toda esa tradición, sobretodo de la Filosofía platónica, aristotélica, de la reforma protestante, de Hegel, del romanticismo, de Husserl y de Heidegger, y, también, de quienes han continuado con la tradición hermenéutica como: Thomas Kuhn, Jaques Derridá, Jürgen Habermas y Karl Otto Apel.

Me parece que Gadamer es crítico recuperador, pero también conciliador de la tradición, a pesar de ello me quedan algunas dudas respecto de la Hermenéutica Filosófica que se opone a la verdad de la

razón objetiva y universal, pero que no habla de verdades, sino de verdad subjetiva y consensada, como si los conflictos sociales de los siglos XX y XXI se hubiesen resuelto mediante el diálogo.

El cuestionamiento de Gadamer a la ciencia moderna se dirige a las ciencias de la naturaleza, que no son tan universales, porque las teorías e hipótesis pasan por el consenso de una comunidad científica dada. ( *v. gr.* Thomas Kuhn). En el caso de las ciencias del espíritu no ha habido uniformidad de criterios en cuanto a las características de su objeto de conocimiento y a su metodología, por tanto, es cuestionable la verdad de unas y de otras.

Me parece que en éstos capítulos no está suficientemente "problematizado" el problema de la verdad, sobretodo, en las ciencias del espíritu. Me atrevo a afirmar que éste no es un problema teórico sino práctico y es en nuestra facticidad humana en donde se debe resolver, en nuestra colectividad provista de una tradición determinada, con una serie de creencias propias y modos de ser, pues la comunidad humana es el lugar en donde consensamos y convenimos.

La ideología es otro de los puntos abordados por Gadamer, y no la condena a ser un discurso falso que no sirve y que haya que destruir. En el capítulo de "La verdad de las ciencias del espíritu" de *Verdad y Método II*, habla de la manipulación, del control y del dominio a través del discurso por parte de algunos grupos o sectores sociales y, también considera la ideología como un elemento de la precomprensión, junto con los prejuicios y las preconcepciones.

Observo, entonces, que la hermenéutica gadameriana es práctica, es crítica, pero no excluyente, porque no destroza, ni anula, sino que analiza para interpretar y comprender en una tradición determinada, y recupera, es decir, toma en cuenta a los otros, aún a sus propios críticos, en sus textos, en la conversación, en sus teorías, en sus posiciones, en sus discursos, en su habla, en su comprender, en fin en su modo de ser.

Finalmente, el fundamento ontológico del conocimiento es el hombre, pero la hermenéutica no es una metodología, es, desde mi punto de vista, una filosofía aplicada, es decir, práctica; como un saber práctico del hombre que entiende y comprende el mundo; pero, que se entiende y se comprende a partir del otro y a través del lenguaje, porque la reflexión y la teoría no son resultados subjetivos, sino intersubjetivos: se ponen de acuerdo entre los hablantes, es decir, consensan.

## 5. "UNA REFLEXIÓN ÉTICA EN TORNO A LA CONCEPCIÓN ANTROPOLÓGICA DEL EROTISMO EN GEORGE BATAILLE"

### 5.1 PRSENTACIÓN

El problema de la Filosofía moral de la actualidad ya no es prescriptivo. Ésta no tiene porqué ser normativa, sino que debe ser crítica y propositiva de la sociedad en que vivimos desde finales del siglo XX, no sólo respecto a los movimientos políticos de los últimos años, por ejemplo: la desintegración de la ex - unión soviética, la caída del muro de Berlín, la sociedad del consumismo y de la individualidad, sino también respecto de la reflexión del ser del hombre. Del hombre que no sólo es racionalidad, sino, también, irracionalidad, y que desde el pensamiento radical se convierte en fundamento de la acción humana. Hemos vivido en la tradición occidental en la que la racionalidad es nuestra guía y la ética se fundamenta en esa racionalidad, porque nos indica lo correcto, lo conveniente, lo bueno, lo útil (valores aceptados universalmente, que nuestra realidad no nos muestra. Esa universalidad de los valores anula nuestra individualidad, nuestro deseo, nuestro gozo y nuestro placer.

Por lo anterior, me pregunto desde el pensamiento radical de Georges Bataille: ¿Hay que romper con la moral y, por lo tanto, seguir los impulsos y deseos de la naturaleza humana?

Me propongo, entonces, mostrar que el fundamento ontológico de la ética es el hombre, pero en algo más que su racionalidad, en su experiencia erótica desde su individualidad y con el otro, es decir, la experiencia del cuerpo que nos posibilita el cumplimiento o no de la ley, o de otro modo, la violación consciente de la ley.

Mi análisis girará en torno al pensamiento antropológico filosófico de Georges Bataille, me basaré en tres de sus textos: *El Erotismo*, *Las lágrimas de Eros* y *Lo Imposible*.

En la obra antropológica de Bataille es menos complicado seguir su discurso, aunque me pareció que dejó sin explicar y profundizar en algunos temas, tales como el de la Libertad y la pequeña muerte, que sí aborda en su obra literaria.

Por otro lado, su trabajo filosófico está cargado de asistematicidad y pareciera que juega con el lenguaje de la Filosofía. En él introduce un lenguaje poético y eso lo hace, aún, menos comprensible por su estilo de discurrir en la embriaguez.

En su literatura encontré elementos de reflexión filosófica que no me resultaron totalmente accesibles.

Para este ensayo decidí abordar los siguientes temas:

5.2.1 El Hombre y el Erotismo, en donde pretendo explicar la naturaleza humana y su relación con el erotismo, al cual comprendo como lo propio del hombre.

5.2.2 Lo Prohibido, que entiendo como aquello que consiste en negar la naturaleza humana y la invitación a la transgresión de la ley. Esto es la negación de la individualidad y, a partir de lo no permitido, priorizar el colectivo social por encima de lo singular del hombre.

5.2.3 La Transgresión que tiene como su condición de posibilidad lo prohibido, conformando una unidad de acción, en la medida en que lo no permisivo invita a la violación de la ley.

Finalmente, con las dificultades de comprensión de un filósofo complicado como Bataille, me aventuraré a criticar su planteamiento acerca de que la transgresión pueda rebasar la permisividad de lo prohibido, es decir, de que una vez llegando al límite de lo posible, éste se pueda traspasar.

## 5.2 ANÁLISIS

### 5.2.1 "EL HOMBRE Y EL EROTISMO"

La reflexión ética desde la Filosofía contemporánea es una tarea compleja, implica ser críticos a una tradición que se ha movido por siglos en el ámbito de la razón universal, de los sistemas acabados e inmóviles, en los cuales todo está incluido: el hombre, el conocimiento, la moral, la historia, la ciencia, la política, etc. Esto es así porque se pretende que las leyes sociales sean aceptadas por todos los hombres, y para todos los hombres, es decir, que conscientemente sometamos nuestros deseos, pasiones y derechos naturales e individuales a favor de una colectividad guiada y regulada por las ideas de orden y progreso.

Regulación racional que pretende ser válida universalmente, cuando es necesario considerar las diferencias, así como, la realidad y la materialidad del hombre.

Por ello, en este apartado me abocaré a la exposición de lo que Bataille plantea sobre la moral con una postura antiética y de cuestionamiento a la tradición occidental, de donde infiero como fundamento ontológico al hombre, en lo que le hace ser hombre, como lo que considero naturaleza humana: el erotismo y que tiene que ver con la conciencia de la muerte, la transgresión de la ley, la tendencia al placer y goce del cuerpo.

La moral implica toda una carga de leyes que indican qué es lo permitido y qué no, es decir, nada tiene que ver con la acción individual, sino con afanes utilitarios que, al mismo tiempo, se convierten en la condición de posibilidad de la transgresión. A partir de la transgresión de la ley con violencia, de lo que es propio del hombre y que en el mundo humano hay que ocultar, hay que acallar: el deseo, el placer, el exceso del goce corporal, la pérdida de sí en la relación sexual con el otro y con los otros.

El erotismo es, pues, lo propio de la naturaleza humana, así Bataille afirma lo siguiente:

"El erotismo es la aprobación de la vida hasta en la muerte. En efecto aunque la actividad erótica sea antes que nada una exuberancia de la vida, el objeto de esta búsqueda psicológica independiente como dije de la aspiración a reproducir la vida no es extraño a la muerte misma"<sup>45</sup>.

El erotismo no se encuentra vinculado necesaria y estrechamente con el deseo de la reproducción natural, sino que va más allá, es llegar a la conciencia de la muerte, es llegar a la pérdida de sí. Una condición humana contradictoria: la consciencia y la pérdida de sí, esto es encontrarse consigo mismo, y en la relación con el otro.

El hombre es consciente de la muerte, se da cuenta de ella y la vive en el sufrimiento, en la angustia, en el horror, en el terror de verse a sí y de ver al otro, de presenciar la muerte del otro como si fuese la propia; asimismo la actividad sexual humana no tiene como fin único y último la reproducción porque conlleva la violencia, el desenfreno, la desnudez, 'la pequeña muerte' (el goce excesivo y doloroso del orgasmo).

En otras palabras, el erotismo, como elemento de la naturaleza humana, nos lleva a darnos cuenta de que aún, y a pesar de la racionalidad, tiene un peso importante sobre nuestros movimientos, sobre nuestras acciones, así, la irracionalidad, el sin-sentido, la locura, la embriaguez, la pasión, el desorden. La muerte que encontramos en la experiencia del cuerpo individual propio con el cuerpo e individualidad del otro, es decir, esa posibilidad del erotismo sólo se da en la relación con el otro en la muerte y en el orgasmo.

---

<sup>45</sup> Bataille, Georges, *El Erotismo*, Tusquets editores, Barcelona, 2002, p. 15.

**"El terreno del erotismo, es esencialmente el terreno de la violencia, de la violación... Lo más violento para nosotros es la muerte; la cual precisamente nos arranca de la obstinación que tenemos por ver durar el ser discontinuo que somos. Desfallece nuestro corazón frente a la idea de que la individualidad discontinua que está en nosotros será aniquilada súbitamente"**<sup>46</sup>.

Bataille al hablar de violencia se refiere a la que nos provoca horror, terror, que nos hace tener miedo de la muerte, con la que convivimos cotidianamente, porque en la relación sexual se da la reproducción, se da la vida, a través de la pérdida de sí, que no es la muerte, con la que convivimos cotidianamente porque en la reproducción sexual se da vida, a través de la pérdida de sí que no es la muerte, pero sí el deseo de morir, o de ver morir al otro, o de matar al otro.

Sentimientos y deseos encontrados porque no sólo nos enfrentamos a la muerte, sino a nosotros mismos al experimentar en la muerte del otro la propia, pero no de manera real, sino a nivel de conciencia, además de establecer nexos necesarios de relación con el otro y del otro conmigo.

Cuando Bataille se refiere a la violación , significa la transgresión de lo prohibido, de la ley, la ruptura con la ley libre y conscientemente, en donde se llega al límite de lo posible y a la oportunidad de decidir pasar por encima de lo permitido.

Me parece que de este modo el ser del hombre es y será individualidad, pues requiere del otro para ser la vida, y para no ser la muerte. En esta relación, en esta actividad sexual también se genera vida, es decir, otra individualidad, otro ser discontinuo que es el ser que somos, porque necesitamos del otro y nos percatamos del deseo de morir o bien de matar al otro para la continuidad que es la muerte, que nos ubica en el juego de la discontinuidad y la continuidad para que de un ser que muere inmediatamente dar vida a otro. Así resulta de la relación asexual, donde las células se van escindiendo, es decir, partiendo y reproduciéndose,

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 21.

mueren y dan vida al mismo tiempo. En cambio, en la reproducción sexual vivimos la experiencia de la "incompletud" y la necesidad imposible de la "completud" del otro, y ambos tenemos en común el vértigo de esta separación, de tal manera que, para los seres dicontinuos la muerte tiene el sentido de la continuidad del ser, que es la condición necesaria de la vida; porque además de todo somos individuos singulares que no nos bastamos a nosotros mismos.

Ahora bien, Bataille indagó justo el momento, de lo que creo, es el origen del erotismo, y lo encontró en el proceso de la pérdida de la animalidad. Afirma, primero, que la mera reproducción sexual corresponde a los animales, puesto que sólo es para la continuación de la especie; mientras que la actividad sexual humana obedece al erotismo de las relaciones sexuales por placer, lo cual ya presenta la identificación del erotismo con lo diabólico. Lo diabólico significa, entonces, la conciencia de la muerte, la locura manifiesta en el sollozo o en la risa; porque el hombre, a diferencia del animal, sabe que morirá y esto le angustia, le hace sufrir<sup>47</sup>.

mucho antes de la aparición del cristianismo. Porque el erotismo representa lo prohibido, porque la conciencia de la desnudez despierta el deseo, así como las vellosidades en el cuerpo, es como si el hombre se diese cuenta de que su propia singularidad animal atrae, cosa que no sucede con los animales.

Los elementos indicadores de la pérdida de la animalidad tienen que ver, primero, con el trabajo: el hombre construye sus herramientas, pierde pelo, camina verticalmente; y después, con el horror: la toma de conciencia que muestran los hombres del período paleolítico sobre la muerte, en la medida en que dan sepultura a sus muertos.

Los siguientes rasgos distintivos fueron las pinturas rupestres, cuyas manifestaciones hacen alusión a la muerte y a los genitales humanos y

---

<sup>47</sup> Cfr. Bataille, Georges, *Las Lágrimas de eros*, Tusquets editores, Barcelona, 2000, p. 41.

animales, como es el caso del 'cazador ave' muerto, con el miembro viril erecto, y el bisonte muerto, con las entrañas fuera de su sitio. Esto, dice Bataille, son testimonios ya de una vida erótica, en donde la vida humana se torna con significado, es decir, vivir hasta la muerte, que entiendo como experimentar la muerte, aún a través del otro.

"El origen de esta intensa emoción que designamos bajo el nombre de erotismo, y que opone el hombre al animal, es sin duda un aspecto esencial de la aportación que las investigaciones sobre la prehistoria, realizan al conocimiento"<sup>48</sup>.

Los testimonios de sepulturas, pinturas rupestres, vasijas, monedas, etc., dan elementos para la reflexión en torno del origen del hombre, como ser que toma conciencia a partir de su materialidad y forma de entender el mundo y entenderse así mismo.

Un rasgo distintivo que es indicador de la pérdida de la animalidad y la aparición de la racionalidad y las leyes fue el trabajo, a partir del cual el hombre fue diseñando y dando forma a su mundo y a la materia.

El trabajo se convierte en el fundamento del conocimiento y de la razón, el hombre cambió entonces lo material y se cambió a sí mismo; se alejó de la animalidad y de la sola reproducción sexual, ahora sus conductas respondieron a un fin determinado, su conducta sexual dejó de ser instintiva y sus relaciones no son ya para la procreación sino por el placer, por la violación de la ley<sup>49</sup>.

Así pues, el ser racional excluye la naturaleza animal y conforma una naturaleza humana cuya acción se regula por leyes que racionalmente no se cumplen, se violan. Entonces la actividad sexual no se tiene porque sí, sino por la consciencia del placer, del goce, de la satisfacción del cuerpo.

---

<sup>48</sup> Ibidem, p. 50.

<sup>49</sup> Cfr. Ibidem, p. 50.

"Al principio la procreación no era un fin consciente, en su origen, cuando el momento de la unión sexual respondió humanamente a la voluntad conciente, el fin que se atribuyó fue el placer, la intensidad, la violencia del placer"<sup>50</sup>

A partir del trabajo el hombre se entiende a sí mismo sólo en su relación con el otro, pero, además, ya no es uno en sí mismo como ser, sino que aparece la dualidad entre cuerpo y razón, el deseo y las normas, así como la diferencia entre el sin-sentido y el sentido. La voluptuosidad y el trabajo suponen, por un lado, el deseo, y por otro, la utilidad.

Bataille se pregunta por qué lo humano es motivo de vergüenza, puesto que una vez que aparecen en el hombre el erotismo y la muerte, éstos se ocultan, porque me parece que los hombres tienen intenciones, además de deseo, tienen intereses que dan cuenta no de sus necesidades naturales sino materiales, por ejemplo la necesidad de doblegar grupos para el trabajo, así, la esclavitud nace de la guerra. Someter y controlar suponen una intención social y de economía para el trabajo.

El nacimiento del erotismo precedió a la división de la humanidad en hombres libres y esclavos. Pero en parte el placer erótico dependía del estatus social y de la posesión de riquezas<sup>51</sup>.

A medida que las sociedades fueron creciendo y haciéndose más complejas, el erotismo fue adquiriendo otra connotación, sobretodo, cuando a partir de la guerra se someten pueblos, crecen los grupos sociales y se divide el trabajo entre quienes se dedican a la agricultura o a la ganadería y quienes se dedican a pensar, al ocio.

En las sociedades antiguas el placer erótico tenía que ver más con los hombres libres, con la posición social y la posesión de riquezas.

---

<sup>50</sup> Ibidem, p. 62.

<sup>51</sup> Cfr. Ibidem, pp. 78-79.

Se diferencia ya entre los roles sexuales que deben cumplir el hombre y la mujer. El hombre, por ejemplo, debe ser portador de fuerza física e inteligencia; la mujer debe ser joven y bella. Con el trabajo y la división de éste aparecen las diferencias sociales con sus privilegios para unos y para otros nada.

Hay, entonces, sociedades con privilegios que convierten a la prostitución en el lugar del erotismo y el matrimonio en el lugar de la procreación<sup>52</sup>. Se hace también la diferencia entre lo público y lo privado, ambos ubicados en el terreno de lo permisivo.

No se tiene suficiente información, dice Bataille, acerca del erotismo antiguo en Grecia y su relación con el erotismo religioso; sobre el culto a Dionisos, en el que participaban en las bacanales tanto gente pobre como esclavos. Este culto se caracterizó por ser violentamente religioso y trágico. "Ante todo era trágico, pero el componente erótico acabó convirtiéndolo en un horror trágico"<sup>53</sup>. Lo cual nos impone aún más la necesidad racional de entender la imposibilidad de lo irracional cuando en la tragedia lo que se percibe es la pérdida de sí al saberse con un destino que no se puede evadir y, entonces, asumirlo con todo el placer que provoca el intenso sufrimiento de comprenderse a sí mismo, pero sólo con el otro, en lo que nos hace ser: la violencia, el terror, la angustia, la muerte, en donde comprender lo incomprensible se nos aparece grotesco, por eso el miedo a expresar lo inexpresable, que puede expresarse en la poesía y que no debe cumplir con el requisito indispensable de la racionalidad, sino que debe llenarse, por el contrario, de emotividad.

"Hoy en día nadie se da cuenta de que el erotismo es un impulso demente, cuya profundidad, mucho más allá de sus formas etéreas, es infernal,... su fondo es religioso, horrible, trágico e incluso inconfesable, ya que es divino"<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 79.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>54</sup> *Ibidem*, pp. 87-88.

Ahora bien, observo que la religión es el medio de manifestación del erotismo, pero en los cultos paganos, porque éstos no exigen como requisito indispensable el cumplimiento de la ley, sino, por el contrario, la conculcación de la misma.

La violación, la permisividad que se dan en el culto, en la fiesta a Dionisos, por ejemplo, en donde no hay diferencias entre los participantes que viven la embriaguez del arrobamiento de sí en el éxtasis, estar fuera de sí para solamente sentirse a sí mismo, estado humano que considero de placer, no sucede con la religión cristiana que condena, niega, anula siempre y excluye, en donde y a partir de la cual se dan sentimientos encontrados de culpabilidad, de pecado, etc., dando la pauta a formas más violentas de ruptura con la permisividad, en el uso y abuso de los cuerpos. En la violencia misma en contra del otro se usa el poder del discurso -de Dios- para violentar los cuerpos y someterlos al placer del cuerpo y del poder de uno -la pederastia, por ejemplo-.

Sin embargo, el cristianismo al intentar privar al mundo humano del erotismo generó el exceso con la perversión, se identifica el erotismo con el mal, pero el cristianismo es la personificación del mal por su insistencia en negar la vida, en negar los deseos, en controlar la conciencia y las pasiones. Además, el cristianismo considera malo al erotismo.

Dentro de la Filosofía Batailleana observo relaciones estrechas entre el erotismo, lo prohibido y la transgresión, como si conformaran la unidad del ser del hombre. Los deseos, las necesidades, los placeres son la unidad de la acción humana que nos exige nuestra individualidad insumisa e irreverente.

Voy a referirme ahora la vinculación del erotismo con lo prohibido, es decir, con la norma, con la ley.

## 5.2.2 LA PROHIBICIÓN

La actividad sexual del hombre se considera erótica cuando toma conciencia de sí, de su deseo interior.

"El erotismo es lo que en la conciencia del hombre pone en cuestión al ser"<sup>55</sup>. Es decir, darse cuenta de su desnudez, de su muerte, cuando se avergüenza, como consecuencia de la pérdida de su animalidad en la medida que trabaja, construye herramientas, va tomando una posición vertical, va perdiendo pelo, se hace racional, 'se da cuenta de...', y, por ello, pone restricciones en dos ámbitos de su vida: la cercanía con la muerte y la sexualidad.

Cuando el hombre trabaja comienza a dejar su animalidad, toma conciencia de sí y siente vergüenza, entonces dicta normas prohibitivas en el ámbito interior de la religión que surgen junto con el erotismo.

Pero, precisamente, las prohibiciones indican también lo permitido. El mundo humano es dual. Por un lado, el trabajo y la razón, y, por otro, la violencia y el deseo; al tiempo que eliminan la colectividad como tal y la individualidad como tal, por tanto las prohibiciones sólo cobran sentido en la relación del individuo con la colectividad.

Lo que principalmente se pretende es dosificar con las prohibiciones la violencia de la muerte y de la reproducción sexual. La violencia de la muerte nos llega con el cadáver del otro, con el ver morir al otro y darnos cuenta de que nosotros también moriremos. El trabajo implica que el hombre racionalmente le da orden a las cosas, representándose a la muerte como el caos. La muerte ocasiona terror por el proceso de putrefacción en el que caen los cuerpos.

"La prohibición de dar la muerte es un aspecto particular de la prohibición global de la violencia. A los ojos de los hombres arcaicos, la

---

<sup>55</sup> Bataille, Georges, *El Erotismo*, op. Cit. p. 33.

violencia es siempre la causa de la muerte, aunque puede actuar por un efecto mágico, siempre hay un responsable de dar muerte"<sup>56</sup> .

La racionalidad es el elemento humano por el cual se pone límite a la acción, controlando la violencia del exceso en la vida, que no responde a las necesidades colectivas utilitarias, en donde resulta prioritario el mundo de las cosas, pero no el mundo humano.

La sexualidad libre fue también prohibida anteponiendo la necesidad colectiva del trabajo, de tal manera que la racionalidad sólo responde a cuestiones económicas, priorizando lo colectivo en detrimento de la individualidad humana.

Me gustaría considerar un punto que Bataille no toca en los textos a los que hago referencia: el de la prohibición sexual, en el que no sólo permean cuestiones utilitaristas materiales inmediatas, sino, también, cuestiones de poder que se manifiestan en la diferencia genital entre hombre y mujer, quedando en la mayoría de las sociedades de todos los tiempos el ocultamiento del miembro viril, excepto en algunas manifestaciones artísticas. Pero lo curioso es que en aras del orden y de la religión se impongan prohibiciones como el código de Manú de la India o, también, las prácticas religiosas que en el Medio Oriente y en África consisten en la ablación del clítoris o el ocultamiento del rostro femenino, o las violaciones tumultuarias ejercidas contra la mujer por ser hermana de un infractor; o la pena de lapidación por ser madre fuera del matrimonio. Estas prácticas de castigo dirigidas hacia el cuerpo femenino son elementos del ejercicio cruel y brutal del poder masculino, que violenta los cuerpos, los raja, los abre, con el permiso de la ley .

Así pues, me parece que las prohibiciones relacionadas con la sexualidad cumplen con una distribución y economía del poder de quienes deciden sobre a quién castigar, en dónde castigar; ocultando, en su caso, el miembro viril o practicando la circuncisión en los niños y violentando el

---

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 51 .

cuerpo femenino, haciéndose evidente cómo en algunas religiones no basta prohibir, sino que es necesario anular y eliminar el deseo y el placer.

La prohibición del incesto tiene que ver, también, con necesidades de distribución y equilibrio social.

Por otra parte, la sangre menstrual y del parto resultan también de extrema violencia y son consideradas como suciedad.

“Esas materias deleznable, fétidas y tibias, de aspecto horroroso, donde la vida fermenta, esas materias donde bullen huevos, gérmenes y gusanos, están en el origen de las reacciones decisivas que denominamos náusea, repulsión, asco. Más allá de la aniquilación que vendrá y que, caerá con todo su peso sobre el ser que soy, que espera seguir siendo y cuyo sentido mismo es más que ser, el de esperar ser como si yo no fuera presencia que soy, la muerte anunciará mi retorno a la purulencia de la vida”<sup>57</sup>.

Las prohibiciones dan cuenta de la necesidad racional del orden a favor del trabajo, por ello son violentas y representan el horror. La muerte, la menstruación, la sangre del parto son la síntesis de una contradicción natural que no tiene cabida en la racionalidad: la vida y la muerte. Las putrefacciones, las expulsiones anales y vaginales que dan origen al ser del hombre, el deseo y el placer que asociamos a esas secreciones de los genitales, nos sumen en el caos, en el desorden, en las contradicciones de nuestra naturaleza, el placer y el dolor, el goce y el sufrimiento que deben ser causados y que mejor que sean racionalmente, porque solo pueden ser limpiados en el ocultamiento, porque entendemos la sexualidad como porquería y corrupción. La toma de conciencia de estas purulencias y secreciones humanas parecen conllevar el sentir asco por esa animalidad que no hemos perdido del todo.

Así pues, las prohibiciones responden a la necesidad social de un orden determinada en una racionalidad, también, determinada. La transgresión

---

<sup>57</sup> Ibidem, p. 61

no aparece como la oposición a lo prohibido, sino como consecuencia de ello.

Esto implica la posibilidad de violar la violencia prohibida. Es, me parece, la invitación al incumplimiento de la ley y la apertura al reino de la libertad, al enfrentarse el hombre a sí mismo, y sólo en sus relaciones sexuales de arrobamiento, de embriaguez, de irracionalidad con el otro y con los otros sucede. En un mundo naturalmente humano, la transgresión de lo prohibido nos atrae, nos llama, nos urge a la violencia consciente de entrar a la sinrazón, a la experiencia interior de mí, de mis deseos, de mis gozos y hasta de mis preferencias. Paso ahora a desarrollar el último apartado.

### 5.2.3 LA TRANSGRESIÓN

Dice Bataille que la transgresión supera y completa lo prohibido: "No existe prohibición que no pueda ser transgredida. Y, a menudo, la transgresión es algo admitido, o incluso prescrito"<sup>58</sup>.

Las mismas prohibiciones no son totalmente racionales y están, precisamente, para violentarlas. A pesar de ellas, se niegan sólo en el plano de la razón a la naturaleza humana, pero no en su acción, nuestras acciones no son sólo y totalmente racionales, obedecen también a estados de ánimo, como la cólera, el miedo o el deseo.

La violencia es ya transgresión, así, la guerra es violencia organizada y la transgresión no la lleva a cabo el animal, sino el hombre, que es un ser racional. La transgresión, me atrevo a afirmar, es otro elemento de la naturaleza humana; es la posibilidad de romper con la ley racionalmente elaborada para anular la propia naturaleza humana.

El mundo humano no es sólo el del trabajo, sino también los mundos profano y sagrado, el primero representa las prohibiciones, el segundo representa la transgresión limitada, compuesto por religiones, es decir los dioses, las fiestas, los ritos, etc. Los hombres están sometidos a dos impulsos, uno de rechazo, la prohibición, y el otro de fascinación, la transgresión.

La transgresión rechaza la prohibición y la fascinación la introduce. Pareciera que la prohibición y la transgresión se encuentran en una relación dialéctica en el mundo de lo humano. La transgresión depende de la prohibición y la prohibición requiere de la transgresión.

La prohibición es la respuesta al trabajo y el trabajo es la producción, la acumulación. La transgresión responde a la fiesta y es el gasto de lo acumulado. La sociedad mediante la ley inhibe deseos individuales,

---

<sup>58</sup> Bataille, Georges, *El Erotismo*, op. Cit. p. 67

primando la acumulación de la producción que no es para el conjunto social, sino para unos cuantos.

El gasto se da, a su vez, en la necesidad individual; hay entonces un abismo entre las necesidades colectivas y los deseos individuales, es decir, hay una separación en donde únicamente puede mediar la razón, en otras palabras, la ley.

Por otro lado, en la vinculación estrecha entre lo profano y lo sagrado media también la religión por medio de la permisividad de la ley, de tal manera que se le da orden a la transgresión de las prohibiciones. Así pues, la transgresión es la violación de las prohibiciones de acuerdo a reglas previstas y organizadas por ritos, que se manifiestan en las formas de transgresión. Entre éstas me referiré a la guerra, al sacrificio y al erotismo<sup>59</sup>.

### 5.2.3.1 FORMAS DE TRANSGRESIÓN

#### LA GUERRA

El juego alternativo de la transgresión y la prohibición se hace evidente en el erotismo, los objetos sexuales son objetos frecuentemente de atracción y repulsión. El ser un objeto prohibido se constituye en sagrado y despierta el deseo, se convierte en el objeto del deseo. Por ejemplo, el canibalismo consiste en comerse el cadáver porque es sagrado y obedece al rito de la religión, y el ser sagrado lo convierte en objeto del deseo.

El deseo de matar es otra transgresión consciente, debido a la prohibición de dar muerte al otro, pero la misma prohibición es permisible en algunos casos como en la guerra, que es otra forma de transgresión permisiva y que se ha manifestado de distintos modos a través del proceso de la pérdida de la animalidad del hombre.

---

<sup>59</sup> Cfr. Bataille, Georges, *El Erotismo*, op. Cit. pp. 67-74.

En las sociedades primitivas, la guerra fue vista como una exuberancia agresiva, es decir, por deseo sexual realizado con violencia, no tenía un fin predeterminado el matar y aniquilar al enemigo.

La guerra también tuvo que ver con cuestiones rituales o, como en el caso de la antigua China, se consideró como una ceremonia, en la que, antes del enfrentamiento, los contrincantes se relacionaban con respeto y admiración hasta que se producía el enfrentamiento.

En los relatos homéricos, dice Bataille, la guerra se veía como un juego de enfrentamientos. Pero al hacerse más complejas las sociedades, la guerra se volvió más cruenta, se perseguían objetivos, se llevaba a cabo con plena conciencia e intención perversa de matar al enemigo, de aniquilarlo, de someterlo políticamente.

La prohibición no significa necesariamente abstención, sino la práctica de la transgresión.

La transgresión de lo prohibido también implica el castigo, así, el acto, por ejemplo, de matar a un guerrero. La guerra también implica el cumplimiento de reglas, que incluyen la declaración de la misma y la delimitación del lugar del enfrentamiento.

Otros elementos de la guerra fueron la crueldad y el horror lo importante fue el exterminio del enemigo. La crueldad es un signo exclusivamente humano, hay en la historia de occidente casos de excesiva crueldad como los esclavos que se rebelaron en la Roma antigua; fueron crucificados y exhibidos en la *vía apia*, como escarmiento. O bajo el régimen del *apartheid* en Sudáfrica se quitaba el maquillaje a las mujeres negras lijándoles el rostro. O bien, los instrumentos de tortura medievales. O las prácticas de persecución contra la guerrilla en América Latina, los campos de exterminio nazi, las torturas ejercidas sobre los prisioneros de guerra en Guantánamo, Cuba, y a los presos de conciencia, el disfrute del olor a sangre humana por parte de los paramilitares, etc.

Así pues, la transgresión a través de la guerra acompañada de la prohibición de matar, consiste en elaborarla con la organización del exceso de crueldad<sup>60</sup>.

## EL SACRIFICIO

---

El sacrificio es un acto religioso por excelencia gracias a su calidad de ofrenda a los dioses. Este tipo de muerte diviniza al animal ofrendado y es un elemento importante para la experiencia exterior; la discontinuidad humana da pie a la continuidad deseada en el momento de presenciar la muerte de un animal al que se le considera sagrado.

"Ese mundo es el mundo humano que, formado por la negación de la animalidad o de la naturaleza se niega a sí mismo y en esta segunda negación supera, sin por ello volver a lo que había llegado, al comienzo"<sup>61</sup>.

Este ofrendar a los dioses es un síntoma de temor, es un síntoma del deseo de eliminar el mal que trastoca al hombre en este proceso de pérdida de la animalidad, en un primer momento, pero también refleja que, aún, la naturaleza humana conserva rasgos de animalidad. Lo que nos diferencia de los animales, además del trabajo, es la consciencia de la muerte y del placer.

Con la violencia del sacrificio se supera de algún modo el rasgo discontinuo humano por el hecho de experimentar en la muerte del otro la continuidad que le falta al hombre.

En el sacrificio lo permisible es la muerte, la angustia es superada al librarse la batalla entre la vida y la muerte a través de la reproducción y la muerte del animal; el sacrificio y la angustia implican el horror a la muerte<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 75-85.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>62</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 80-93.

"Se trata entonces de transgredir una ley, no a pesar de la conciencia de su valor, sino poniendo ese valor en cuestión"<sup>63</sup>. Esto lo entiendo como desafiar esta prohibición y su verdad sin caer en la conciencia de culpa, eliminando la angustia causada por el horror y el terror por la muerte. Todo ello en una confusión de sentimientos al transgredir la ley por la posibilidad que otorga la prohibición misma, conforme a la organización ordenada de la violación de la ley que el cristianismo no permite, o no se permite esa posibilidad de incumplir la norma, aún, con la permisividad de la misma, hay un castigo hacia la asimilación consciente, que se traduce en el sentimiento de culpa, sin poderla expiar materialmente, sino sólo en la interioridad humana.

Podría hablarse de una situación análoga entre el sacrificio y la relación sexual en tanto que ambos están cargados de violencia. En el primero con la muerte del otro se experimenta la violencia con la prohibición de la norma 'no matarás'. Y en la relación sexual el varón irrumpe en el cuerpo de ella y penetra con violencia el mismo, lo cual carga de significado la necesidad del otro en la violencia de la muerte y de la relación sexual.

---

<sup>63</sup> Ibidem, p. 94.

## EL EROTISMO

El erotismo es finalmente transgresión, es la violación a la regla de las prohibiciones, es abundancia, exceso de violencia, placer, deseo, éxtasis, exuberancia. Aunque no la muerte total, es una actividad sólo y exclusivamente humana. Lo que está en juego con la sexualidad es la reproducción y ésta, a su vez, pone en juego el crecimiento impersonal, en donde no hay sujeto, sino individuos.

"Me asombro: tengo miedo de la muerte, un miedo cobarde y pueril. Sólo me gusta vivir a condición de quemarme (...). Por extrañeza que parezca, mi escasa obstinación por durar me priva de la fuerza para reaccionar: vivo ahogado por la angustia y tengo miedo de la muerte justamente porque no amo la vida"<sup>64</sup>.

En nuestra actividad sexual no se da la consciencia del engendramiento, el erotismo no está ligado necesariamente a la reproducción. La experiencia humana con la violencia se encuentra cercana a la muerte. Así sucede en el encuentro sexual erótico del movimiento de la discontinuidad (la individualidad que somos y donde no nos bastamos a nosotros mismos) hacia la continuidad (que es la muerte). Asimismo, el erotismo está en relación con el conocimiento que el hombre tiene de la muerte, en una lucha en contra y por alcanzar la muerte.

"Momentos de ebriedad en que lo desafiamos todo, cuando, levada el ancla, nos lanzamos alegremente al abismo, sin cuidarnos de la inevitable caída ni de los límites colocados al prin-

---

<sup>64</sup> Bataille, Georges, *Lo Imposible*, ediciones Coyoacán, México, 1996, p.29.

**cipio, momentos únicos en que nos liberamos  
totalmente de la tierra (de las leyes)<sup>65</sup>.**

En la sexualidad humana la violencia abre una herida que no se cierra fácilmente, se entra en estado de angustia y en el conocimiento de la muerte; ello es muestra de la experiencia interior que, sin embargo, impulsa al placer.

El ser se resquebraja y la abundancia de la carne se encuentra con el espíritu, es decir, consigo mismo, con la conciencia, con una barrera a la que llamo moral.

"¡... qué grande es el silencio de la muerte cuando se recuerda el desenfreno, cuando el mismo desenfreno es la libertad de la muerte! ¡Cuan grande es el amor en el libertinaje! ¡El libertinaje es el amor!"<sup>66</sup>.

La transgresión entonces es necesaria para la libertad, para ese sentimiento que exige el goce sexual y que lleva a una violencia ilimitada, es decir, irracional.

La transgresión es tal cuando se produce una rebelión contundente contra la prohibición sexual, entonces el hombre rompe con la racionalidad de las leyes, rebasa la animalidad y se entrega a la pérdida de sí. De este modo la transgresión representa lo más contradictorio, la asociación entre lo prohibido y el placer sexual.

Así pues, la libertad es el resultado de la transgresión, siempre y cuando se tenga presente lo permitido, y la disposición para la embriaguez, la desnudez y la muerte.

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 65.

### 5.3 CRÍTICA

Una vez terminada la tarea que me propuse, examinar al hombre como fundamento ontológico de la ética, encuentro que el erotismo, la prohibición y la transgresión, conforman una unidad del ser del hombre.

Por ello hemos rebasado los límites de la animalidad. Ahora bien, en la medida en que nuestras conductas no obedecen a la naturaleza animal exclusiva y como tal, creo que existe una naturaleza humana, que no podemos deshacernos de la racionalidad, entendida ésta como la conciencia de sí, la conciencia de la muerte y del deseo, la conciencia de lo prohibido y de lo permitido, la conciencia de la vida para la muerte en un presente continuo que es violento; como si la muerte fuera un elemento más de la naturaleza humana.

De lo que sí podemos deshacernos es de la racionalidad universal con la intención de unificar pensamientos, conductas y una moral determinada. Por ello mismo, tenemos la posibilidad de la ruptura de las leyes, con o sin consciencia de lo que hacemos.

La libertad gira en torno a la prohibición, lo que entiendo como permitir a través de los que no se permite, pero yendo más allá. No sé si en un momento determinado podamos con consciencia llegar al exceso pletórico del placer sin terminar en el sufrimiento de la soledad, de encontrarnos con nosotros mismos después de la experiencia interior obtenida del encuentro con los otros, vía el sacrificio y la sexualidad, que conduce por el exceso hacia donde inconscientemente queremos acceder.

La transgresión, lo primordial del planteamiento Batailleano, la entiendo como irrumpir en lo no permitido con las limitaciones propias de lo humano, la racionalidad; el orden que impone y que impera en las conciencias y, aún, en los deseos. Considero, al mismo, tiempo el alcanzar la libertad como la posibilidad de ruptura que permite el encuentro conmigo mismo.

Finalmente, me parece que la filosofía de Georges Bataille es una propuesta crítica a la moral imperante en la tradición occidental, caracterizada por su afán histórico de universalizar dogmáticamente un deber ser que ya no es posible.

Ya no cabe aceptar un mundo de la igualdad en el que se hagan patentes las diferencias, en oposición a las posturas filosóficas en donde todo es factible y todo se incluye racionalmente. Pero, lo cierto es que en la materialidad humana vivimos la exclusión de sectores y grupos humanos.

También me parece propositivo ser críticos a las posturas filosóficas de los sistemas en los que todo cabe y todo se incluye desde la óptica de concepciones universales y dogmáticas. Así, estimo fundamental la importancia de partir de la materialidad de los hombres y no de sistemas y visiones dogmáticos y anquilosados.

## CONCLUSIONES

El seminario taller extracurricular de titulación ha tenido una doble función: la titulación en la licenciatura de Filosofía y la actualización sobre temas de la filosofía contemporánea.

Durante el seminario-taller se me presentaron dificultades para el cumplimiento de todos los requerimientos necesarios para la acreditación, como son:

Las reuniones del seminario taller, donde los tiempos destinados para cada módulo no nos permitieron detenernos en algunos puntos tratados, los cuales resultaron de interés general.

La gran cantidad de autores y la complejidad para la elección de temas y problemas con los que debíamos elaborar nuestros ensayos, para cada uno de los cinco módulos, pues cada uno de ellos resultó de interés para el grupo.

Además de que los asistentes al seminario ya tenemos varios años de egresados de la licenciatura y al tiempo que laboramos, pues estamos dedicados a la docencia, nos enfrentamos a problemas como la distribución de nuestro tiempo para asistencia al seminario.

Fue un trabajo intenso pero valioso, por la actualización del problemas de la filosofía contemporánea y la oportunidad de titularnos, pues en el tiempo en que terminamos de estudiar, nos urgía la necesidad de integrarnos al mercado laboral.

De cualquier manera, de los distintos temas revisados durante el seminario hubo uno que llamó mi atención y fue el dedicado a la filosofía de las ciencias sociales, que encontré a través de la crítica a la modernidad con sus afanes univocistas, de ubicar en sus sistemas filosóficos de manera indiscriminada todo tipo de problemas y de subsumir a las ciencias sociales en el ideal de la ciencia positiva, que prevaleció todavía a mediados del siglo XX.

Esta filosofía contemporánea me parece en ocasiones crítica e incisiva pero en otras ocasiones tolerante y moderada con la crítica a occidente, por ejemplo Nietzsche y Gadamer respectivamente.

Aún así el eje directriz de mis ensayos fue el tema de las ciencias sociales, tales como la historia, la lingüística y la antropología, desde donde las distintas posturas filosóficas problematizan a la tradición de la filosofía occidental, pero sin romper con ella en su totalidad porque no es fácil derrumbar una tradición dogmática y universal.

Por ejemplo, desde hace 19 años, me he dedicado a la docencia en el bachillerato; y en los planes y programas de estudio los filósofos que obligadamente debemos revisar son justamente los antiguos, los medievales y los modernos; muy difícilmente a sus críticos. En todo caso, también habría que revalorar los planes y programas de estudio, por lo menos del bachillerato.

Así las cosas, decidí elaborar mis conclusiones módulo por módulo, es decir, capítulo por capítulo, pues trabajé diferentes filósofos: Platón, Hans Georg Gadamer, Karl Popper y Karl Löwith; así como ciencias sociales: Historia, Lingüística y Antropología, que expondré a continuación.

## **1. “Logos Platónico y Logos Hemenéutico”**

La Filosofía Contemporánea revisa la reflexión occidental antigua, medieval y moderna acerca de los problemas de la Filosofía, pues abre la discusión y el análisis sobre cuestiones que aparentemente la tradición occidental ha resuelto, tales como: el conocimiento, la verdad, la objetividad, racionalidad, la moral, el hombre, etc.

En este ensayo sobre la identidad entre los nombres y las cosas, lenguaje y ser, el problema no puede quedarse sólo en la búsqueda de esas semejanzas por sí solas o por ellas mismas. El problema está en qué decimos del mundo, cómo lo entendemos y cómo nos entendemos en él,

pero con afanes universalistas y dogmáticos, para imponer nuestra visión del mundo y en el mundo, con nuestras diferencias subjetivas, étnicas, sociales, políticas, etc.

Por lo anterior, del pensamiento gadameriano me interesa rescatar lo que llamo **Logos hermenéutico**, justamente por sus propuestas éticas y políticas, que giran en torno de la comunicación, de la conversación, del consenso, y que no apelan a la racionalidad o a la falsa racionalidad, la llamo así porque ha preponderado lo universal en detrimento de lo subjetivo, de lo singular. De entender que la igualdad entre los que hablamos está en ceder nuestros derechos a un tercero, sino en la posibilidad de la participación de subjetividades, en el reconocimiento del otro, de escucharlo y entenderlo, pero también en el reconocimiento del otro hacia mí, en ser escuchado y entendido por el otro.

Por otro lado, al partir de preguntarme ¿qué conozco? La hermenéutica responde: lo importante no es lo que se conoce sino lo que se comprende en la conversación con el otro; (acordar y consensar con el otro), en hacer hablar al texto, porque su contenido es sobre algo y se trata de encontrarle sentido.

La verdad, entonces, no es la adecuación del nombre a la cosa, la verdad es lingüística, porque nos movemos en el lenguaje, que es lo que nos hace coincidir, hablar de algo, aunque no necesariamente consensar y acordar sobre algo, y por lo menos escuchamos y somos escuchados.

Así pues, lo universal es el lenguaje, el mundo es lenguaje, porque sólo mediante él nos referimos al mundo, mejor dicho, a algo del mundo, aunque entiendo además que ello no es la solución a los problemas y conflictos sociales, porque también hay intereses e intenciones, hay subjetividades, que traduzco en distintos modos de ver y entender el mundo.

## 2. "El conocimiento en las Ciencias Sociales, según Karl Popper"

A Karl Popper lo encuentro en el punto de transición de la Filosofía de las Ciencias Naturales, en la medida que no continúa con el Positivismo Lógico, y abre el camino para otra visión del quehacer de las ciencias.

Ya no será importante la búsqueda de la objetividad, ni necesariamente su universalidad basada en la verificación de enunciados protocolarios, sino sólo, según Popper, en la falsación de hipótesis, abriendo la posibilidad de tomar en consideración elementos como: la imaginación, la inventiva, intereses e intenciones del investigador, que juegan un papel importante en la construcción de las ciencias naturales y sociales.

Por ello habría que reconsiderar, desde la perspectiva popperiana el papel de la ciencia y su metodología, es decir, la demarcación de la Ciencia como tal y la demarcación de las ciencias naturales y sociales como tales. Primero porque los criterios de demarcación de la ciencia no pueden ser exclusivos ni excluyentes, como lo marcan los Positivistas Lógicos, en donde, según ellos, sólo es válido y aceptado el enunciado científico susceptible de verificación. Ahora bien, la ciencia no se reduce a ello, sino también a concentrarse en las hipótesis para confirmarlas y reforzarlas en su falsación. La ciencia, entonces también da respuesta a problemas por resolver, además de su aplicación técnica para materiales médicos, por ejemplo, o bien de automatizar el sistema productivo en la fábrica, o buscar y encontrar energías alternativas, etc.

Enseguida, los criterios de demarcación entre las ciencias sociales y las ciencias naturales, también son diferentes puesto que su materia de conocimiento no es la misma. En su texto *La Miseria del Historicismo*, Karl Popper se aboca a criticar el error en que han incurrido los tipos de historicismo el antinaturalista y el pronaturalista; el primero que no acepta dependencia alguna de la metodología de las ciencias naturales y el

segundo busca leyes en la sociedad a la manera de ciencias como la física, además de la tendencia de ambas a explicaciones y programas totalizadores de la realidad social, cuando ésta se da de manera singular.

Y finalmente sus falsas expectativas de predicción, convirtiéndose en lo que Popper llama profecías, porque en el conjunto social no tienen la misma significación que en la naturaleza, en donde los fenómenos se repiten de manera constante y se explican a través de las leyes.

Las ciencias sociales, tienen que cumplir otro papel, dice Popper, el de resolver problemas aquí y ahora, el de mejorar instituciones aquí y ahora; porque los conflictos sociales son presentes y, agrego, tienen una relación con el pasado y con el futuro, como si fuesen un continuo en las acciones humanas y sociales.

Finalmente Popper desarrolla el punto de la ingeniería que funciona tanto para las Ciencias Sociales como para las Ciencias Naturales, que se enfrentan y deben resolver 'problemas prácticos', con su especificidad en cuanto a su materia de conocimiento, de tal modo que aún con esta diferencia es posible unificar criterios metodológicos de tal manera que las propuestas de las ciencias sociales, puedan ser criticadas y refutadas para ir las mejorando.

Popper, a su propuesta práctica para las Ciencias Sociales le llama 'ingeniería social fragmentaria', porque no tiene intenciones totalizadoras, y que le interesa diferenciarla de lo que él llama tecnocracia en los países de Europa del este, con tendencias holistas, es decir con la intención de programas para el conjunto social, que también controlen las subjetividades.

Así pues, la propuesta popperiana sobre las ciencias sociales, no se queda en la metafísica del positivismo lógico sino que irrumpe en otra perspectiva de Ciencia, en donde se toman en cuenta elementos subjetivos, objetivos, de la inventiva del científico y de la aceptación de su teorización, es decir la validez de su propuesta en la practicidad.

### **3. “La historia de occidente en su proyección futura, según Karl Löwith”**

Karl Löwith es crítico respecto a la visión que tienen de la historia los cristianos y también los modernos, encuentra el origen de la filosofía de la historia, es decir, la reflexión sobre la historia, en el medievo, con los filósofos cristianos, quienes buscan el sentido de la historia, en su proyección futura, hacia la salvación.

Negando el presente y el pasado, haciendo de ella una actividad trascendente, sólo en función y en relación con Dios, pero no con los hombres que son fuente y origen del mal, según San Agustín.

Los modernos por su parte, secularizan el sentido de la historia, es decir, también la consideran en su proyección futura, pero con carácter immanente, identificando a Dios con el espíritu absoluto (Hegel), que se posesiona de la voluntad de los pueblos y de los hombres; que va hacia el progreso y perfección de la vida del hombre, como es el caso también de Voltaire y Vico, que se oponen a la visión teológica de la salvación.

Hay, entonces, continuidad en la búsqueda del sentido de la historia, al interior de la tradición occidental, no sólo por su proyección futura, sino también por su tendencia a la historia universal, cuando esta no es posible porque hay pueblos con historias singulares, que no son reconocidos, e incluso también su dogmatismo por el hecho de subsumir esta visión de la historia a los pueblos de América y Rusia, en donde todas las historias tienen como eje rector el sentido de la historia universal.

En la tradición occidental, los griegos por el contrario, no se preocupan por la filosofía de la historia, dejan a la historia sólo en manos de historiadores, que narran hechos del pasado y del presente, dejándola en el ámbito de la política, es decir, de lo cotidiano, que para los antiguos no fue motivo de reflexión.

Así pues Löwith parte de una propuesta crítica a la visión de la Tradición Occidental que consiste en partir del presente, para ir tejiendo el pasado, y agrego, resolver en todo caso los problemas sociales y políticos. De tal manera que entiendo como unidad histórica, al presente y al pasado, en tanto que es necesario partir del presente para indagar en el pasado las explicaciones y proponer soluciones al presente, pero me parece importante también tener perspectivas hacia el futuro, justamente por la preocupación de preguntarnos ¿hacia dónde vamos?, para tomar las lecciones del pasado y evitar reproducir errores en el presente y en el futuro. La visión de la tradición occidental cristiana y moderna, no pone énfasis en el presente, ni en el pasado sólo se preocupa por su proyección futura. Negando el pasado, entendiéndolo como mero sufrimiento, miseria y muerte para el hombre, (como por ejemplo, la visión de San Agustín y de Hegel).

#### **4. “Una aplicación de la hermenéutica gadameriana en las Ciencias Sociales”**

Desde la reflexión de la Hermenéutica gadameriana la visión de las ciencias sociales cambia, no se ve la necesidad de someterlas a las ciencias naturales, en cuanto a sus criterios de metodología y de verdad, porque en las relaciones humanas lo que prevalece son las subjetividades, la mutabilidad de las acciones, la diferencia de pensamiento, la imposibilidad de la universalidad del conocimiento y de la verdad absoluta, así como de las predicciones, pues éstas predisponen conductas sociales que no se esperaban.

La hermenéutica gadameriana no prioriza la objetividad universal y aceptada racionalmente. Acepta las subjetividades, las verdades, pero en los acuerdos, en los consensos, en el diálogo, en las relaciones intersubjetivas; porque los seres humanos nos enfrentamos a problemas

sociales aquí y ahora, que tienen que resolverse en la misma espacio-temporalidad.

Los modernos se ocuparon del hombre, reconocieron la racionalidad y la subjetividad, pero ésta última la olvidaron, y tendieron en todo momento a homogeneizar subjetividades vistiéndolas de objetividad, olvidando lo singular, es decir, deseos, necesidades e intereses.

Las ciencias sociales tienen como fundamento ontológico-metodológico al hombre, que no es única y exclusivamente materia, que se enfrenta a problemas sociales presentes y tiene que resolver, en su modo de ver el mundo, un hombre provisto de la capacidad de interpretar y comprender su mundo, que se mueve en una tradición determinada y le hace pensar y resolver en función de ella.

Las Ciencias sociales, por tanto, no tienen porque depender de las ciencias positivas, que también tienen errores de comprensión al insistir en obtener verdades universales, absolutas e inmutables, cuando sus verdades dependen de comunidades científicas, que acepten o rechacen sus hipótesis.

Gadamer, a diferencia de otros filósofos no rechaza la retórica ni la ideología, entendidas como fuentes de engaño, de mentira o de falsa conciencia. De la retórica considera que es el arte de convencer y para ello hay que saber del mundo y saber convencer. De la ideología dice, que ésta es parte del hombre, es parte de su forma de comprensión del mundo, porque el hombre vive en un espacio y en un tiempo determinados.

Así como la ideología es parte de la precomprensión, también lo son los prejuicios.

El consenso, el acuerdo, los prejuicios, la precomprensión, la ideología, la retórica, etc. son manifestados por nosotros a través del lenguaje, porque el mundo, según Gadamer, es lenguaje, porque el diálogo con el otro sólo se da a través del lenguaje, en la comunicación, en hablar con el otro. El hombre, entonces, comprende al mundo, comprende al otro y esto le lleva a comprenderse a sí mismo.

Lo importante, es pues, lo que hablamos de algo en donde podemos o no coincidir, con el otro o con los otros, en donde el resultado no es necesariamente la verdad única, última y universal, sino la intersubjetividad, porque nos comunicamos, nos expresamos, escuchamos y somos escuchados.

## **V. “Una reflexión ética en torno a la concepción antropológica del erotismo, en Georges Bataille”.**

Otro de los temas de la filosofía contemporánea que atrajo mi atención fue el de la Ética y lo que yo considero su fundamento, que es el hombre.

Que tiene la posibilidad de romper, de violentar conscientemente, la ley, la norma, plasmada en un código de conductas socialmente establecidas.

Normas que no necesariamente sean aceptadas, con toda la conciencia.

Porque en nuestras sociedades occidentales se ha preponderado lo colectivo, lo racional, lo conveniente, en detrimento de lo individual, de lo singular, lo irracional de las conductas humanas, lo que transgrede la normatividad.

Así pues, la reflexión Batailleana sobre la ley, me parece antiética, más que inmoral, porque critica a la tradición occidental que impone normas que nos regulan, priorizando cuestiones como el trabajo, la economía, la producción, el ahorro, anulando aquello que de humanos tenemos: nuestros deseos.

Esta sociedad del trabajo impone leyes, que nos indican lo prohibido en una flagrante invitación a la transgresión, al incumplimiento de las normas y la violación de las mismas, en la medida en que sabemos -nos damos cuenta de...- nuestros deseos, de nuestros placeres, de nuestros apetitos.

Podemos llegar al límite pero también traspasarlo, perdernos, pero estas posibilidades sólo se dan con el otro o con los otros. De tal modo que el cumplimiento y la transgresión de las normas, la toma de conciencia

de ello sólo se da con los otros, incluso hasta la experiencia de la muerte, del otro, o desear su muerte, o ver su muerte.

Resulta contradictorio cómo en nuestras sociedades de lo prohibido, éste sea condición de posibilidad de la transgresión y que el único que toma conciencia de lo que puede hacer y rebasar los límites de lo permitido es el hombre.

Estas condiciones y circunstancias son lo propio del hombre, lo que considero la naturaleza humana que se diferencia de la animalidad: el erotismo, la conciencia y experiencia de la muerte (de los otros, en el sacrificio y en la guerra), la transgresión de la ley, la tendencia al placer, a la voluptuosidad, al goce del cuerpo, a la pérdida de sí, la intensidad de vivir hasta la muerte y sobretodo la libertad.

La libertad, es entonces, el romper conscientemente con esos límites que impone la ley para cumplirla pero también para violarla, que interpreto como el encuentro del hombre consigo mismo, en donde es pleno, es lo que desea, lo que apetece. Aunque creo que eso no es posible porque hemos crecido al interior de una sociedad determinada, con unos valores determinados en una tradición determinada, es decir en una forma de ver y entender al mundo y entenderse en el mundo.

Esta postura batailleana es atractiva, es también una invitación, pero a la reflexión de lo que somos, deseamos y queremos, y por lo menos permitirnos la libertad de eso, de darnos cuenta de..., de querer y ambicionar perdernos, como si tuviésemos la intención de anular un defecto, me parece, humano, la racionalidad, que es la carga de valores, inhibiciones, deseos frustrados y anulados en perjuicio individual, pero en beneficio social.

Por último, la Filosofía contemporánea, abre un abanico prometedor en posturas, en modos de entender y ver el mundo, en reconsiderar al hombre, en su dimensión humana, con los otros, y lo más importante la invitación a la crítica del error univocista y dogmático en que hemos vivido en la Tradición Occidental.

## BIBLIOGRAFÍA

1. Ayer, A. J., *El positivismo lógico*, F. C. E. México, 1978, pp. 9-34, 66-88, 115-136 y 205-214.
2. Bataille, Georges, *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 2002, pp. 11-157.
3. Bataille, Georges, *Las lágrimas de eros*, Tusquets, Barcelona, 2000, pp. 35-100.
4. Bataille, Georges, *Lo imposible*, ediciones Coyoacán, Col. Reino imaginario, No. 64, México, 1996.
5. Bengoa Ruiz de Azúa, Javier, *De Heidegger a Habermas - Hermenéutica y fundamentación última en la Filosofía Contemporánea*, Herder, Barcelona, 1997, pp. 19-39.
6. Benjamín, Walter, *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos*, en *Iluminaciones IV (para una crítica de la violencia)*, Taurus, Madrid, 1998.
7. Cassirer, Ernest, *El problema del lenguaje en la historia de la filosofía*, en *Filosofía de las formas simbólicas I*, F. C. E., México, 1985.
8. De la Mettrie, Julien-Offray, *El hombre máquina*, en *Obra filosófica*, editora Nacional, Madrid, 1976, pp. 207-250.
9. Gadamer, Hans Georg, *Verdad y Método I*, Sígueme, Salamanca, 1993.
10. Gadamer, Hans Georg, *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 1992.
11. Habermas, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*, Rei, México, 1993, pp. 277-306.
12. Heidegger, Martín, *La esencia del habla y el camino al habla*, en *De camino al habla*, De Serbal, Barcelona, España, 1990.
13. Heidegger, Martín, *El Ser y el Tiempo*, F. C. E., México, 1993.

14. Heidegger, Martín, *La Carta sobre el Humanismo*, Alianza editorial, Madrid, 2000.
15. Jaeger, W., *Paideia*, F. C. E., México, 1962.
16. Löwith, Karl, *El Sentido de la Historia*, Aguilar, Madrid, 1968, pp. 1-19, 52-29, 104-136, 191-207 y 214-222.
17. Löwith, Karl, *El Hombre en el centro de la historia*, Herder, Barcelona, 1977, pp. 123-162, 315-330 y 371-384.
18. Magee, Bryan, *Popper*, Colofón, S. A. México, 1994, pp. 66-87.
19. Nietzsche, Friedrich, *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* en *Antología*, Península, Barcelona, 1988, pp.53-113.
20. Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza editorial, México, Autocrítica, párrafos: 1-15 y 23-25.
21. Platón, *Diálogos, El Cratilo*, Porrúa, S. A., Sepan cuantos núm. 13, México, 1989.
22. Popper, Karl, *La miseria del historicismo*, Alianza-Taurus, España, 1991.
23. Ricoeur, Paul, *Del texto a la Acción*, F. C. E., sección Obras de Filosofía, México, 2001, pp. 15-36 y 127-147.
24. Salcedo Aquino, Alejandro, *Subjetividad más allá de la estructura: hacia una epistemología analógica-hermenéutica en Hermenéutica analógica, pluralismo cultural y subjetividad*, ed. Torres, Asociados, México, 2000, pp. 63-80.
25. Velasco Gómez, Ambrosio, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la Filosofía de las Ciencias Sociales*, UNAM, campus Acatlán, México, 2000.
26. Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Crítica-UNAM, Barcelona, España, 1998.