

21011  
9

A



UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO

ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES  
"ACATLAN"

"HERMENÉUTICA Y TEXTO: REFLEXIONES Y  
APROXIMACIONES EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA EN  
GADAMER, KUHN, LÖWTH, RICOEUR Y HEIDEGGER"

TRABAJO RECEPCIONAL DEL SEMINARIO TALLER EXTRACURRICULAR  
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

JUAN LUIS GARCÍA LOZANO

ASESOR LIC. ERNESTO DE ICAZA VILLALPANDO



ATIZAPÁN MÉXICO

JULIO 2003

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas  
UNAM a difundir en formato electrónico e impres-  
sionado el contenido de mi trabajo recepcional  
NOMBRE: Juan Luis García Lozano  
FECHA: 15/9/03  
(Mesa)



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

B

**Agradecimientos.**

**A los profesores del seminario:**  
**Sara Luz Alvarado Aranda**

**J. Alejandro Salcedo Aquino**

**Erasmo Cervantes Méndez**

**Ernesto de Icaza Villalpando**

**Luis Antonio Velazco Guzmán**

**A mis colegas de trabajo de:**

**Colegio de Bachilleres**

**Cecyt: Miguel Bernad Perales**

C

**A mis hermanos:  
Carmen, José Manuel y Abdías**

**A mis sobrinos:  
Esaú, Anita, Valeria y José Manuel.**

**A mis queridos amigos:  
Ernestina Guerrero, Ana Rosa, Olivia, Rosa Elia, Jorge Alberto,  
Lupita Flores, Pedro Arce, Andrés Lund, Pilar,  
Pablo Monter, José Luis Velazquez, Aurora, Juanita Sánchez.**

D

Índice.

Introducción.....	1
Lenguaje e historia en el capítulo doce de <i>Verdad y Método</i> de Hans-Georg Gadamer.....	10
1.1 Presentación.....	10
1.2 La conversación un modelo de comprensión.....	12
1.3 La traducción: modelo de fenómeno hermenéutico.....	20
1.4 El texto: Modelo para la experiencia hermenéutica ontológica e histórica.....	25
1.5 El modelo de la experiencia hermenéutica.....	30
1.6 Consideraciones finales.....	32
Bibliografía.....	36
Notas.....	37
Capítulo II La tensión esencial entre tradición e innovación en Thomas S. Kuhn.....	39
2.1 Presentación.....	39
2.2 Del 'paradigma' a la 'matriz disciplinaria'.....	43
2.3 La comunidad científica.....	47
2.4 La ciencia normal y la formación de la tradición.....	50
2.5 La ciencia normal, la tradición y las reglas.....	54
2.6 La tensión esencial.....	56
2.7 El científico y el reconocimiento de la tradición.....	60
2.8 Consideraciones finales.....	63
Bibliografía.....	66
Notas.....	67
Capítulo III. La filosofía de la historia de Karl Löwith como crítica a la secularización de la concepción judeo cristiana de la historia.....	69
3.1 Presentación.....	72
3.2 Löwith y su interpretación de la teología de san Agustín.....	77
3.3 Löwith y su interpretación de la providencia como arquitecto de la historia en Vico.....	82
3.4 La crítica a Hegel y su concepción del espíritu, la historia y el cristianismo.....	88
3.5 Löwith y la filosofía de la historia.....	90
3.6 Consideraciones finales.....	92
Bibliografía.....	93
Notas.....	
Capítulo IV La categoría de 'texto' en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer y de Paul Ricoeur.....	94
4.1 Presentación.....	94
4.2 La categoría de 'texto' en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer.....	97
4.3 La categoría de 'texto' en la hermenéutica de Paul Ricoeur.....	105
4.4 Consideraciones finales: El 'texto' en la tarea hermenéutica de Gadamer y Ricoeur.....	116
Bibliografía.....	120
Notas.....	121
Capítulo V. Hacia una ética vinculante del <i>Ser y Tiempo</i> a la <i>Carta Sobre el Humanismo</i> .....	123
5.1 Presentación.....	123
5.2 El "ser con" y el "procurar de" una moral en lo impropio.....	126
5.3 El "uno" y la coexistencia del "ser ahí" como impropiedad.....	133
5.4 El llamado de la conciencia silenciosa: libertad y responsabilidad.....	141
5.5 Consideraciones finales: La tendencia hacia una nueva ética vinculante.....	144
Bibliografía.....	149
Notas.....	150
Conclusiones.....	152
Bibliografía básica.....	162
Bibliografía complementaria.....	163

## Introducción.

La filosofía contemporánea tiene sus antecedentes inmediatos en cuatro pensadores de la filosofía del siglo XIX que marcaron, no sólo a la Filosofía Contemporánea, sino a diferentes “istmos” dentro de la misma. De las cuatro pensadores que anteceden a la Filosofía Contemporánea tenemos primeramente:

a) La filosofía de Hegel que explica el devenir del espíritu a través de la historia y la culminación de la misma reflejando un idealismo absoluto así como una secularización de la historia.

b) La filosofía de Marx que señala una filosofía para la praxis en tanto debe constituirse como un instrumento para la transformación histórico social y que explica, a partir del trabajo y la transformación de la naturaleza, el devenir del hombre.

c) La filosofía de Federico Nietzsche que plantea una crítica radical a la filosofía de Hegel y su denuncia de los equívocos ha que llevaron a la razón, así como su crítica a una cultura secularizada de los valores. Y por último.

d) La filosofía de Sören Kierkegaard que como respuesta a la filosofía de Hegel, retoma la experiencia del hombre concreto y su peculiar circunstancia a partir del concepto de angustia y de existencia. Estos cuatro pensadores constituyen, creo, los antecedentes y pilares de la Filosofía Contemporánea marcando el pensamiento de los filósofos que serán el objeto de nuestro análisis. Esta influencia se puede observar desde tres vertientes fundamentales. a) sea como una crítica a uno de estos pensadores,

como el caso de Löwith b) retomando categorías o principios básicos de sus filosofías, en el caso de Heidegger en relación a Sören Kierkegaard o c) retomando las problemáticas planteadas por ellos desde una nueva perspectiva, como en Gadamer, Heidegger, Löwith.

La Filosofía Contemporánea tiende a consolidarse como una cosmovisión para explicar y comprender la realidad y retoma los aportes de Hegel, Marx, Nietzsche y Kierkegaard así como la filosofía de Edmundo Husserl, la fenomenología, que busca retornar a las cosas mismas, para buscar su esencia haciendo "epoché" del mundo y encontrar una alternativa de solución a un problema específico. Es en la Filosofía contemporánea, con todos los antecedentes mencionados, que convergen una serie de filosofías que abarcan, en sus procesos de explicación y comprensión, una parte significativa del mundo y de las acciones humanas, tales como el lenguaje, la ciencia, la historia, la existencia misma, etc..

Éstas temáticas propias de la Filosofía Contemporánea definen de alguna manera los "ismos" o escuelas filosóficas que serán parte total de ella, y así encontramos que el problema del lenguaje y la ciencia será objeto de la filosofía analítica la cual trasciende sobre todo en el ámbito del quehacer científico, o la temática de la existencia que son objeto de la filosofía de Heidegger y Sartre, o la filosofía de la ciencia como en las reflexiones de Kuhn o la hermenéutica como es el caso de la filosofía de Gadamer y Ricoeur o bien el problema de la historia como en el caso de

Karl Löwith. En el abanico de la Filosofía Contemporánea podemos enunciar las corrientes fundamentales: el marxismo en todas sus modalidades, la fenomenología, el existencialismo, el estructuralismo, la filosofía analítica y la hermenéutica. Es en estas corrientes y sus representantes, como en el caso del existencialismo de Heidegger y Sartre, la filosofía hermenéutica de Gadamer y Ricoeur o la filosofía analítica con la escuela del círculo de Viena, Popper, Wittgenstein, Ayer etc. es que se refleja el pensamiento de la propia Filosofía Contemporánea.

En este trabajo consideraremos sólo algunas vertientes de la Filosofía Contemporánea, que por su significado han trascendido más allá de su espacio geopolítico, constituyéndose como un pensamiento universal. Tal es el caso de la filosofía de Heidegger y su discípulo Gadamer. Retomando del primero su analítica existencial y en el segundo la hermenéutica como crítica de la propia filosofía así como de la interpretación en las ciencias.

Es la filosofía hermenéutica la que tiene un impacto sensiblemente mayor porque permea la problemática de las ciencias sociales a partir de la categoría de texto. Pero aún así la hermenéutica presenta matices, que para algunos es parte constitutiva de la propia filosofía, como en Heidegger y Gadamer y para otros es una herramienta para la comprensión e interpretación de una temática particular en la Filosofía Contemporánea o en las ciencias sociales y en la que no se perciben los límites del uso de la categoría de texto como una posibilidad para comprender la realidad.



Por ello el objetivo de este trabajo es determinar los puntos de contacto entre los autores como Gadamer, Kuhn, Löwith, Ricoeur y Heidegger, por medio de la categoría de texto y de la hermenéutica, como posibilidad de comprensión de la realidad en el ámbito de la ciencia, la historia, la existencia humana y la tradición. Por ello en el primer capítulo se realizó una aproximación a la hermenéutica gadameriana a partir del capítulo trece de su obra fundamental *Verdad y Método*, para mostrar que la interpretación y la comprensión pueden darse en la expresión lingüística por medio de la conversación.

Es en esta hermenéutica donde el lenguaje juega, como expresión universal, un papel determinante para preservar la memoria histórica y la tradición a partir de la interpretación y la comprensión de un texto. La hermenéutica gadameriana pretende así una conversación, que en el caso de la ciencia de la historia, realiza el intérprete por medio de un texto. Conversación que tiene como una primera condición que asuma la estructura de un diálogo, a través de la apertura que hace el intérprete al realizar una pregunta y como segunda condición, que la conversación que realiza un intérprete con un texto será la pertenencia de éste a una determinada tradición común a la cual también pertenece el texto, sea ésta una tradición cultural, filosófica o histórica, etc..

Otra modalidad de la interpretación hermenéutica, en la filosofía de Gadamer, se realizará a través de una obra de arte en la que el intérprete comprenderá a la misma como actividad humana.

En la hermenéutica de Gadamer puede acceder a la comprensión de un texto, histórico o artístico, siendo la propia hermenéutica una filosofía que comprende al propio filosofar como una acción del filósofo y así como la comprensión y la interpretación en las ciencias de la historia y del arte. El primer capítulo nos acerca a la hermenéutica por medio de la categoría de 'texto' para reconocer que su interpretación es una conversación a partir de la universalidad de la expresión lingüística.

En el segundo capítulo realizó un análisis de la actividad científica, a partir de su historia interna y su construcción, en la obra de Thomas S. Kuhn, que a partir de lo que afirma en el prólogo de su obra *La Tensión Esencial* se da su acercamiento a la hermenéutica, sin precisar cuál, pero sí como experiencia comprensiva de la ciencia a través de su propia historia interna. La realización de una interpretación y comprensión del quehacer científico a partir de la propia historia de la ciencia y de su hacer, es un ejercicio hermenéutico donde el texto es la historia de la ciencia y de las teorías científicas que se expresan en los libros de texto. En este capítulo se analiza la interpretación de Kuhn y el significado de la ciencia normal y de la revolución científica a partir de su obra fundamental *La Estructura de las Revoluciones Científicas* con la finalidad de contrastar este análisis con otra obra de Kuhn, quizá menos conocida, *La Tensión Esencial* en la que de modo autocrítico reconoce la ambigüedad de la categoría de 'paradigma' y propone la de 'matriz disciplinaria' y la

# **TESIS CON FALLA DE ORIGEN**

importancia de la tradición científica, asumiendo por ello, por la interpretación hermenéutica, la recuperación un elemento significativo para la ciencia, la tradición.

En este capítulo se analiza la tensión entre tradición e innovación, tensión que se resuelve a partir de la propia experiencia hermenéutica de Kuhn en las dos obras mencionadas, con la finalidad de reafirmar la importancia de la tradición en la formación de los científicos y de la necesidad de agotar la tradición científica en la solución de problemas en la propia actividad del científico. Así la dimensión de la tensión esencial entre tradición e innovación revaloriza el papel de la tradición por medio del ejercicio hermenéutico y de un diálogo constante por parte de Kuhn con un texto que refleja una actividad humana que es la ciencia. Kuhn en su obra nos invita no sólo a revalorar la actitud comprensiva de la hermenéutica como experiencia sino también a no soslayar el papel que una tradición puede tener para poder seguir comprendiendo la realidad como es el caso de la actividad científica; retoma a la ciencia como un texto, aún inconcluso, para comprender no sólo los fines de esta actividad sino también del significado de esta actividad para el hombre, de tal manera que el ejercicio de Kuhn nos permite observar como un interprete con su texto puede llegar a un diálogo abierto y siempre en movimiento.

Por otro lado, en el tercer capítulo analizo otra de las problemáticas de la Filosofía Contemporánea que es el de la filosofía de la historia. Es la Obra de Karl Löwith, *El Hombre en el Centro de la Historia*, y específicamente el ensayo *Historia y Salvación*

la que nos introduce en la forma de comprensión hermenéutica de la historia a través de la interpretación de tres filósofos. San Agustín, Vico y Hegel que han expresado la problemática de la filosofía de la historia como salvación o como progreso. Löwith desde su propia interpretación de la filosofía de la historia de san Agustín, Vico y Hegel, realiza un ejercicio hermenéutico para comprender el sentido de la filosofía de la historia, su escatología o su secularización.

La reflexión de Löwith sobre la filosofía de la historia nos lleva a un análisis desde la cual se estructura su propia concepción de la historia y donde hace un cuestionamiento fuerte a la categoría de progreso. La comprensión de la historia de Löwith queda marcada por circunstancias sociales y personales (progrum) lo que cuestiona el sentido de la propia historia.

Tanto la ciencia como la historia son analizadas por Kuhn y Löwith como textos que expresan no solo la memoria de una comprensión del mundo y de una actividad, como son la historia y la ciencia, sino también como acciones que son problemáticas para el hombre y la humanidad.

Es la categoría de 'texto' la que analizo en el capítulo cuatro, con la finalidad de aclarar la importancia de esta categoría para la hermenéutica, así como para las ciencias sociales y la propia filosofía. La categoría de 'texto' se constituye como un instrumento para la interpretación de las ciencias sociales, tales como la historia, la sociología y la lingüística. La categoría de 'texto' refiere, para las ciencias sociales,

aquello que se fija por la escritura con lo que, tanto para la hermenéutica de Gadamer, como para la de Ricoeur, presentan características comunes y diferencias. En este capítulo se afirma que la categoría de 'texto' es una de las categorías fundamentales para la hermenéutica, tanto en Gadamer, como en Ricoeur, reafirmando que el texto es fundamental para la interpretación y la comprensión en la experiencia hermenéutica.

Por último, en el capítulo cinco se analiza, desde la analítica existencial de la filosofía de Heidegger, una interpretación de la moral desde la existencia humana. Es en *Ser y Tiempo* que Heidegger deja plasmada su propia interpretación y comprensión de la moral. La distinción de Heidegger entre existencia propia e impropia le permite situar a la moral dentro del ámbito de la existencia impropia, como un producto del "Uno". Heidegger, creo, ve en la existencia el texto propio a interpretar y es esta existencia la que se constituye como objeto de la analítica existencial. El problema de la moral en Heidegger no se reduce a *Ser y Tiempo*, sino que su propio análisis hermenéutico lo lleva a situar la problemática ética en la *Carta Sobre el Humanismo* de tal manera que podemos tener una reflexión sobre la posibilidad de una ética vinculante entre moral y ontología. Una analítica existencial que nos permite descubrir en el propio Heidegger a la moral como parte sustantiva de la existencia impropia.

En general, podemos decir que los capítulos que estructuran el trabajo nos permiten abordar algunos de los problemas de la Filosofía Contemporánea, tales como el de la

propia hermenéutica, la categoría de 'texto' en Gadamer y Paul Ricoeur; el problema de la ciencia y su construcción desde su propia historia interna como es el caso de Kuhn; así como la experiencia hermenéutica existencial desde la analítica existencial de Heidegger, y situarlos desde la dimensión hermenéutica, sin tomar como doctrina alguna concepción en particular, pero si considerando la acepción amplia del término como lo es en la de comprensión. Pero no dejamos de reconocer que es la filosofía de Heidegger, en primera instancia, y su crítica a la metafísica occidental así como la postura de la comprensión del ser desde la propia existencia, la que allana el camino a un modo diferente de comprensión hermenéutica y es su discípulo Gadamer quién encuentra en la hermenéutica una postura nueva y original que abre los campos propios no sólo de la filosofía sino también de las ciencias. Sea pues nuestra propuesta y reflexión en relación a la categoría de 'texto' en las diferentes acepciones de la hermenéutica contemporánea y de la propia Filosofía Contemporánea.

## Capítulo I. Lenguaje e Historia en el capítulo doce de *Verdad y Método* de Hans-Georg Gadamer .

### 1.1 Presentación.

Desvelar el Ser es y será el problema central de la Filosofía, ello es así y la historia de la misma es la huella de las respuestas en relación al Ser, así como las reflexiones que tratan de fundamentarlo como totalidad. Toda reflexión filosófica y toda Filosofía son expresadas por el lenguaje, que cumple la función de medio de expresión, al transmitir las tonalidades de acercamiento al ser y sus múltiples manifestaciones. Ser que queda apresado por las palabras.

El lenguaje también tiene una función cognitiva porque en un discurso filosófico dan a conocer los argumentos o contra argumentos sobre las interpretaciones de lo que el Ser es. Discurso que abre sus puertas al lector o escucha para desvelar el Ser a través de la historia de la Filosofía. Es el lenguaje el medio por el que el filósofo habla para dejar patente su Filosofía que describe, explica o comprende al ser. En el caso de Gadamer es el lenguaje la posibilidad que expresa la esencia, no sólo de la tradición, sino también la memoria de la humanidad. Es el lenguaje el que euda apresado en un texto, sea monumento, obra artística o fijado por escrito, y éstos se constituyen como los medios para la experiencia hermenéutica y la comprensión del ser a través de el devenir histórico.



En este capítulo pretendemos establecer , como objetivo central, cuál es el modelo de la experiencia hermenéutica y sus posibilidades, de tal manera que tengamos un acercamiento a el significado de experiencia hermenéutica como el centro del filosofar en Gadamer. Para ello en el primer apartado, nos acercamos a la conversación como la estructura de la interpretación y comprensión para la experiencia hermenéutica, analizando la importancia que para Gadamer tiene la conversación en su forma de diálogo. En el apartado segundo analizo el modelo de la traducción como una forma de la interpretación y que presenta la estructura del diálogo, para, en el tercer apartado aproximarnos a la categoría central de 'texto' en la hermenéutica de Gadamer y confirmar que, la experiencia hermenéutica tiene la estructura de un diálogo con la tradición. Y por último reafirmar la estructura y desarrollo de la experiencia hermenéutica considerando los alcances de la misma y la reafirmación de que la experiencia hermenéutica presenta un contacto con la historia efectual.

## 1.2 La Conversación un Modelo de Comprensión.

Para la hermenéutica gadameriana la conversación se estructura como el modelo para la comprensión y como modelo para la propia hermenéutica, pero ¿por qué la conversación adquiere esta condición en la formación de la hermenéutica gadameriana?

A partir de su obra fundamental *Verdad y Método* Gadamer reconoce que sólo es por la conversación que existe el lenguaje<sup>1</sup> a Gadamer no le interesa un tratamiento del lenguaje como expresión sea simbólica (Cassirer) o analítica, sino como el resultado del proceso del pensar y hablar. El lenguaje es así la condición de posibilidad de la conversación que puede implicar una comprensión, comprensión que, desde el romanticismo, se constituye como la base para encontrar significado del mundo y del hombre.<sup>2</sup> Este comprender dado en la conversación misma se refleja en la lingüisticidad de los interlocutores que participan en la conversación. Es por la conversación que se hace posible, la interpretación y comprensión del mundo. Analicemos ahora cómo la conversación se constituye como un modelo del comprender en la formación de la hermenéutica gadameriana.

Toda conversación, reconoce Gadamer, se da entre un 'yo' y un 'tú' bajo la condición de hablar el mismo lenguaje. La apertura a la conversación tienen como primera condición hablar de la "cosa" o un tema específico. Es en la conversación que los interlocutores se dejan llevar por la "propia ley de la cosa"<sup>3</sup> la cual regirá en todo

momento el proceso mismo de la conversación. El registrarse por la cosa o tema provoca entre los interlocutores el habla sobre la “cosa” o tema y al mismo tiempo la réplica sobre la misma, de tal manera que en la conversación se conjugan ambos elementos, hablar de la cosa y la réplica, para desvelar el ser de la cosa.

Gadamer reconoce en el proceso de la conversación, entre dos personas, una unidad propia de la misma conversación, determinada por el tema o “cosa”, así como una armonía porque se puede conocer y reconocer la “cosa” o tema y al mismo tiempo permite dejar una huella entre los interlocutores, armonía de la conversación que no sólo enseña la interpretación y comprensión de algo nuevo en relación a la cosa o tema, sino que se produce en los interlocutores el haber encontrado una nueva experiencia del mundo que no se encontraba en ellos.<sup>4</sup>

Por ello, para Gadamer, la conversación “posee una fuerza transformadora”<sup>5</sup>, transformación que en los interlocutores implica un desvelamiento y parte del ser de la cosa o tema, dada por la comprensión, sino también en los interlocutores mismos el poder obtener una nueva experiencia del mundo que no se tenía. Ello es así porque para Gadamer existe una unidad entre palabra y cosa y por el comprender vía la conversación, permite apropiarse del mundo.

Si bien la conversación tiene, para Gadamer, esta fuerza transformadora no en toda conversación se presenta como tal, reconoce que hay conversaciones, como la telefónica, no hay diálogo y una capacidad transformadora, pues no existe una

condición real para la conversación como totalidad y que consiste en la presencia de los interlocutores, digamos un cara a cara, para conversar en un diálogo que implique la argumentación y la contra argumentación.

La conversación sólo puede ser transformadora y dejar huella en los interlocutores si implica un diálogo. Es en esta forma de conversación donde se refleja no sólo el lenguaje sino la actitud de los interlocutores ante un tema o cosa, y por la lingüisticidad hay la experiencia de la cosa por medio de la palabra como un producto del pensar; la unidad entre palabra y cosa sólo se da en la lingüisticidad de los interlocutores. Este diálogo, que es experiencia de los propios interlocutores, acerca de la cosa o tema, presenta una dialéctica donde se busca la comprensión de la cosa y su propia verdad.<sup>6</sup>

Para Gadamer esta estructura es de carácter peculiar en la filosofía de Platón. La forma de la conversación que implica un diálogo entre los interlocutores tiene un momento significativo que es la de apertura. Esta apertura sólo se logra con la formulación de una pregunta, porque toda experiencia, afirma Gadamer, de carácter comprensivo, presupone la estructura del preguntar. Sin la pregunta no podrá darse la experiencia del diálogo mismo y por lo tanto la apertura hacia el ser de la cosa o tema.

Entrar en una conversación dialogante es hablar a alguien, es una apertura, por la pregunta, que permite abrir un camino hacia la verdad del ser de la cosa<sup>7</sup>. Pero ésta interrogante que inicia un diálogo implica un sentido u orientación. Es la pregunta la

que hace posible un sentido para obtener una respuesta del interrogado. Respuesta que debe adecuarse al sentido u orientación dado por la pregunta.<sup>8</sup> Es por la pregunta que “ lo preguntado es colocado bajo una determinada perspectiva”.<sup>9</sup> Es decir que la pregunta misma presupone ya una ruptura en el ser de lo preguntado. Un ser quebrantado que en cierta medida es ya una respuesta a lo preguntado. Un proceso donde se presenta una disyuntiva que abre la pregunta entre el ser así o no. Hay por tanto una preeminencia de la pregunta en la conversación que implica un diálogo pues Gadamer reconoce que la dificultad para plantear una pregunta implica la dificultad de su sentido u orientación hacia una respuesta. Saber plantear una pregunta es no sólo querer saber, sino creo, también qué se quiere saber, porque el sentido de la pregunta abre la posibilidad de una respuesta no unívoca sobre el ser de la cosa<sup>10</sup>. En tanto quien interroga orienta o da sentido para la respuesta.

La pregunta en la forma de conversación dialogante al irrumpir y quebrantar la cosa, es un abrir la cuestionabilidad propia de la cosa. Si la pregunta no es abierta entonces no hay posibilidad de diálogo, de aquí la posibilidad de interpretaciones porque el sentido es múltiple y diverso o de lo contrario tenemos lo que Gadamer denomina un diálogo aparente. Esta apertura que da el saber preguntar en una conversación coloca a la cosa o tema en su propio horizonte. Horizonte que está permeado por el horizonte de quién pregunta porque en la propia pregunta, abierta a la cosa y como condición para el dialogo, quedan expresados también los presupuestos de

quién pregunta, así como los límites de la pregunta, no hay una apertura al infinito porque al preguntar, situando a la cosa en su propio horizonte e implicar los presupuestos de quién pregunta, permite reconocer en el lenguaje nuestra propia finitud. Si una pregunta no tiene esta apertura , no tiene un sentido u orientación, no hay posible respuesta, porque no hay esta referencia a algo abierto, sea la cosa o tema, y no hay la disección del problema o interrogación. Hay en todo caso pérdida de orientación e imposibilidad para el diálogo<sup>11</sup>.

Por ello la preeminencia de la pregunta , como estructura de una conversación que implica diálogo debe posibilitar la respuesta. Respuesta que permite resolver los elementos de contradicción por la argumentación o contra argumentación<sup>12</sup>.

La dialéctica de pregunta - respuesta así como la argumentación y contra argumentación que implica, hace posible que la pregunta mantenga su orientación abierta, estructura que es condición para una conversación y la comprensión de la cosa o tema.<sup>13</sup> Es por ello que al llevar la conversación bajo la estructura de pregunta – respuesta y con su sentido u orientación abierto, implica que los interlocutores se pongan de acuerdo sobre el tema o la cosa y dialoguen para sopesar los argumentos y contra argumentos . Esta forma de conversación dialogante permite la realización de la lingüisticidad ,por la estructura pregunta - respuesta , así como la construcción de argumentos y contra argumentos y un ponerse de acuerdo en la comunicación de sentido que implica la pregunta de apertura al diálogo.

Es en la conversación que la lingüística se hace posible para desvelar la cosa o tema<sup>14</sup>. Para Gadamer es en la conversación dialogante y en el ponerse de acuerdo sobre la cosa y la estructura de pregunta - respuesta donde está “ la tarea de la hermenéutica”<sup>15</sup> tarea de dimensión lingüística que tiende, a un mutuo entendimiento y a la articulación de un mundo común entre los interlocutores, por eso la conversación implica no sólo saber de la cosa y desvelarla en una posible verdad, sino también el enriquecimiento de los interlocutores, primero al tener un experiencia en el propio diálogo y segundo al saber de la cosa<sup>16</sup>, este enriquecimiento producto de la conversación dialogante no implica respuestas definitivas, pero si una información correcta y aproximada al ser posible de la cosa o tema que ha sido expresada en la lingüística de los interlocutores<sup>17</sup> y es en este sentido que la conversación dialogante permite a los interlocutores sentirse plenos en este juego del preguntar y responder. Estructura de la conversación que Gadamer reconoce como modelo para la hermenéutica pues hace posible la interrogación abierta con sentido u orientación y que tiene como consecuencia, al concluir un diálogo y por sus repuestas argumentales y contra argumentales, el reflejo de un mundo desde distintos puntos de vista individuales y sin embargo el “ mismo e idéntico mundo”.<sup>18</sup> Siendo esta forma de la conversación un camino para la verdad<sup>19</sup> y el acuerdo de los interlocutores sobre la cosa y todo manifestado por el proceso lingüístico. Por todo lo anterior asume Gadamer la estructura de la conversación en su forma de diálogo como modelo para el

fenómeno hermenéutico como algo original de conversación con la estructura de una pregunta - respuesta.<sup>20</sup>

Esta conversación en forma de diálogo supera a otros tipos, tales como las que reconoce Gadamer como conversación pedagógica, que si bien están los interlocutores ( maestro-alumno) el diálogo no es posible porque es el maestro el que sostiene un discurso sólido, en el que se manifiesta su creencia de que sólo él puede hablar, teniendo en realidad un monólogo. La incapacidad, en este tipo de conversación pedagógica, esta en la autoridad del saber del profesor. Una estructura monologal que también se presenta en el ámbito de la ciencia. La conversación pedagógica imposibilita el diálogo y se convierte en una estructura monologal<sup>21</sup>.

Otra forma de conversación es aquella que se establece en la negociación como una forma de praxis social y de intercambio entre los interlocutores, partiendo de un interés común y en equilibrio y se ve al otro como otro, hay una convergencia y una realidad en el escuchar. Los interlocutores conversan en un diálogo al escucharse, por intereses comunes, uno a otro.

Otra forma de conversación es la de carácter terapéutico en la que Gadamer reconoce un valor significativo en el psicoanálisis. Es en éste diálogo que el paciente se encuentra en una imposibilidad de comunicarse con su entorno, comunicación que se interrumpe por las ideas delirantes propias del paciente, incapacidad para escuchar el lenguaje del otro y sólo alimentando sus propias ideas. La finalidad de la



conversación terapéutica en el psicoanálisis es intentar curar esta incapacidad para el diálogo con el mundo y los otros, paradójicamente es con el diálogo entre paciente y terapeuta que queda superada la incapacidad del diálogo por parte del paciente; Gadamer reconoce de esta manera que la conversación en su forma de diálogo y por medio de esta estructura de pregunta - respuesta. Es el modelo adecuado para la experiencia hermenéutica. Veamos ahora como se presenta este modelo en la traducción como una experiencia hermenéutica.

### 1.3 La Traducción: Modelo de Fenómeno Hermenéutico

En el capítulo anterior analizamos que para Gadamer la conversación, en su forma de diálogo, es la estructura para la experiencia hermenéutica. La comprensión es un resultado de un diálogo por la que los interlocutores llegan a un acuerdo sobre la cosa o tema a partir de una pregunta inicial por la que se determina el sentido propio en la conversación. Es a partir de ésta estructura por la que el fenómeno hermenéutico puede, de acuerdo a Gadamer, presentarse en la traducción de un texto.

El proceso de la traducción es para Gadamer una experiencia hermenéutica porque hay una conversación entre dos interlocutores a saber, el traductor y el texto, y por el traductor se hace posible la comprensión. Pero ¿cómo se hace manifiesta la conversación y el diálogo para que se de una interpretación y comprensión hermenéutica en la traducción?

Gadamer reconoce que en la traducción se presenta el fenómeno hermenéutico a partir de una conversación del traductor con el texto, con la finalidad de llegar a un acuerdo en el asunto o terna que refleja un texto. Éste fenómeno hermenéutico, realizado en la traducción, tiene como interlocutores al traductor y al texto, donde el traductor presenta una actitud de intérprete porque tiene que encontrar, a partir de una pregunta, el sentido u orientación del texto para su traducción. El traducir un texto implica que le traductor se encuentre ante una lengua extraña que, sin embargo, al conocer tiene que asumir para poder encontrar el sentido en relación al tema para

presentarlo en el idioma original del propio traductor de una forma nueva.<sup>22</sup> Esto hace que la conversación con el texto, al ser traducido, se traslade el sentido que se trata de comprender. El encuentro con el texto al ser traducido inserta al traductor en mundo nuevo donde la lingüisticidad se constituye como el medio que hace posible comprenderlo y traducirlo al mundo del traductor. En este proceso de traducción el horizonte de libertad que se ha realizado en el texto al ser traducido no queda superado del todo, pues la traducción es una reproducción desde el horizonte propio del traductor, pero al comprenderse el tema y a el idioma del traductor se proyecta una nueva luz desde la propia lengua del traductor y que se destina a un futuro lector. El traductor es por tanto un intérprete del texto porque no sólo traslada el sentido del texto, sino también lo comprende, de tal manera que lo hace de una forma nueva y por ello afirma Gadamer que "toda traducción es por eso ya una interpretación e incluso puede decirse es la consumación de la interpretación"<sup>23</sup>. Es por la traducción que el traductor hace consiente la lingüisticidad para poder llegar al posible acuerdo y por ello hay, en el proceso de la traducción, acuerdo y desacuerdos entre el texto y el traductor, que el propio traductor tiene que superar. En este proceso el traductor hace hablar al texto en la forma de conversación que permite una experiencia hermenéutica al establecer un acuerdo con el asunto tratado por el propio texto y que el traductor hace patente, por medio del dominio de la lengua extraña y por que el medio de esa experiencia hermenéutica es el lenguaje.<sup>24</sup>

El lenguaje y la lingüística propia de la conversación entre el traductor y el texto, se constituyen como el medio para saber lo que en una lengua extraña se ha afirmado acerca de una parte del ser, al asunto o tema, sin buscar en esta experiencia hermenéutica los motivos que permitieron escribir el texto o del propio autor del texto. La experiencia hermenéutica por medio del lenguaje, sólo tiene como tarea, un acuerdo entre el traductor y el texto, para realizar la traducción como interpretación del texto.

Por esta experiencia hermenéutica de la conversación el intérprete hace hablar al texto para comprender una problemática propia del mismo y por ello la conversación es una condición de posibilidad para el posible acuerdo. El hacer hablar al texto es una duplicidad en el intérprete o traductor porque es él quien reconocerá los pros y contras, los argumentos y contra argumentos, hablando el propio intérprete con la parte contraria, el texto, y el texto por medio de traductor.<sup>25</sup>

Así el traducir como un fenómeno hermenéutico no es sólo una simple recurrencia del proceso de escribir sino que implica que el traductor, al hacer hablar al texto, realice una recepción del mundo, porque al comprender lo que el texto dice, se produce una apertura que se origina por la pregunta y el acuerdo sobre el asunto o tema. En este proceso de traducción e interpretación hay, en el traductor una especie de cegamiento parcial de su horizonte porque tiene el encuentro con el horizonte del texto a traducir para poder decir las cosas tal y como las entiende. Por ello no hay una verdadera expresión por parte del traductor de todas las posibilidades interpretativas del texto,

renunciando a ellas y sólo aceptando la que ha entendido y comprendido, desde el sentido original de la pregunta realizada al principio.<sup>26</sup> Por tanto el texto aparece abierto a un sinnúmero de interpretaciones y sólo demarca un sentido por la propia pregunta original al inicio de la conversación se determina, el resultado de la interpretación. Se afirma que el traductor proyecta una nueva luz en el sentido del texto ya traducido e interpretado.

Gadamer afirma que el intérprete “ se encuentra regularmente en situaciones de no poder dar verdaderamente expresión a todas las dimensiones de su texto...”<sup>27</sup> el intérprete sólo queda con su interpretación a partir de su conversación con el texto, es en este sentido que la traducción tiene la pérdida de lo armonioso del original y sin embargo se llega a un acuerdo a partir del sentido dado por el traductor y ahora intérprete. Así el traductor tiene un trato con el texto que le hace posible ser intérprete, aún cuando exista una cierta distancia entre texto y traductor y que sólo es superada por la capacidad del traductor al culminar la interpretación. Por ello el diálogo con el texto es enriquecedor porque se presentan pesos y contrapesos que, con conocimiento de la lengua extraña, y que el traductor soluciona por el propio compromiso asumido al querer traducir el texto.

De esta manera el traducir es desde el horizonte del traductor, manteniendo el derecho a su propia lengua, superando lo extraño del lenguaje traducido y en dejar hablar al tema o cosa que el texto muestra. La traducción implica una comunión entre

el intérprete y el texto por ello la " situación del traductor y la del intérprete vienen a ser la misma"<sup>28</sup> porque se busca comprender el asunto o tema por medio de la conversación que es la tarea de la experiencia hermenéutica. Para gadamer todo traductor es un intérprete porque logra este acuerdo sobre el tema aún cuando se trate de una lengua extraña, y que por su habilidad y conocimiento del idioma extraño el traductor supera. El modelo de la experiencia hermenéutica se presenta de una manera consolidada en la conversación con un texto, la cual analizaremos en el siguiente capítulo.

#### 1.4 El Texto: Modelo para la Experiencia Hermenéutica Ontológica e Histórica.

El modelo de la conversación hermenéutica se realiza de modo pleno y significativo en un texto. Para Gadamer este es el medio por el que la tradición y la memoria histórica pueden hablar, porque el texto se constituye como una “serie de manifestaciones vitales fijadas duraderamente”.<sup>29</sup> Es el medio para la experiencia hermenéutica en el cual se reconocen una serie de signos propios de un lenguaje y que al ser interpretados por el modelo de la conversación en forma de diálogo adquiere de nuevo su sentido.

Cuando un intérprete se encuentra frente a un texto, que adquiere de nuevo su sentido por medio del diálogo, hay un acuerdo por el asunto común a la cosa o tema de que se trate. Hay en esta experiencia hermenéutica un hilo conductor entre el intérprete y el texto que es el tema que por el lenguaje común se cumple la finalidad de la comprensión del propio texto, haciendo patente, por el intérprete lo que quiere decir y hablar el texto.<sup>30</sup> La experiencia hermenéutica permite que el texto no tenga un sólo punto de vista fijo e inamovible porque la propia conversación al hacer una interrogante en relación al texto tiene hacia una orientación o sentido de la respuesta, abriendo una gama de posibilidades para el propio texto y una multiplicidad de respuestas.<sup>31</sup>

Cuando se presenta un sentido producto de la interrogante hay ya una presencia de ideas propias del intérprete, un horizonte que resulta siempre determinante, que no es

un punto de vista del propio intérprete, sino una posibilidad que se pone en juego en relación al texto para encontrar una aproximación a la verdad, esto significa para Gadamer la fusión de horizontes. El horizonte del texto y el horizonte del intérprete, como una fusión donde "...podemos reconocer en ello la forma de realización de la conversación en la que un tema accede a su expresión, no en calidad de cosa mía, de mí autor, sino de la cosa común en ambos".<sup>32</sup>

El encuentro entre el texto y el intérprete es un producto de la experiencia hermenéutica, que desde la lingüística y la conversación, son condiciones para la comprensión. Donde interpretar y comprender son una unidad indisoluble.<sup>33</sup> La experiencia hermenéutica sólo es posible en el ámbito del lenguaje como un medio universal de la interpretación y la comprensión. Para Gadamer "todo comprender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla en el medio del lenguaje que pretende dejar hablar al objeto...".<sup>34</sup> Lo común entre el texto y el intérprete es el lenguaje como una expresión clara del pensar y del hablar, y la interpretación de un texto asume la estructura de una conversación entre pregunta - respuesta que presenta una relación con el texto de carácter vital e histórico.

Cuando se da la conversación con un texto y se cumple la tarea hermenéutica de la comprensión de un tema y existe la fusión de horizontes, afirma Gadamer que ésta comprensión es la conciencia de la historia efectual, una comprensión de un fenómeno histórico, expresada en un todo, desde la distancia histórica, determinando por



adelantado lo que parece cuestionable, reconociendo que los efectos de la historia efectual operan en toda comprensión. Este es un momento de la propia realización de la comprensión y de la situación hermenéutica que implica no agotarse en el saber y ello es así porque el intérprete es un efecto de un desarrollo histórico y de una tradición. Y es esta tradición que se manifiesta como un elemento común, por medio del lenguaje, entre el texto y el intérprete

En la experiencia hermenéutica al interpretar un texto Gadamer reconoce que se presenta la tradición, pues su esencia es la lingüística, en forma de texto como monumento, expresión artística o fijado en la escritura, y que en el caso de los monumentos y las expresiones artísticas son inmediatas y con un conocimiento del autor como elemento sobresaliente de la tradición. Mientras que el texto fijado en la escritura tiene la pertinencia de la expresión de la lingüística de manera mediata, donde la interpretación no es comprender la tradición como un elemento del pasado, sino como algo que se transmite acerca de la misma, por ello afirma Gadamer que la tradición al ser comprendida "adquiere su pleno significado hermenéutico allí donde la tradición se hace escrita"<sup>35</sup>. Es el texto escrito donde la tradición se manifiesta trascendiendo el pasado para desvelar el ser y su historicidad. El lenguaje fijado por la escritura al ser interpretado es siempre presente<sup>36</sup>, hay una coexistencia del pasado y del presente donde el intérprete tiene una conciencia libre para acceder a todo lo que se ha escrito desplazando y ampliando su propio horizonte y enriqueciendo su propio

mundo desde una nueva dimensión.<sup>37</sup> La tradición y el texto son unidad sólo comprensible para quien accede libremente a la lectura y conversación con el texto. El encuentro de la tradición por medio de un texto fijado por la escritura no sólo reconoce una porción del pasado , sino que por encima de él esta la esfera de sentido que el intérprete da al iniciar el diálogo con el propio texto<sup>38</sup>, donde la palabra tiene una determinación de lo finito y efímero para hacerlo un presente trascendental, no sólo hay la posibilidad de la comprensión de un trozo del pasado sino fundamentalmente la continuidad de la memoria , expresando las relaciones de un todo, un horizonte de la humanidad en su relación general con el mundo<sup>39</sup> y sin embargo la comprensión puede ser , en relación a la tradición, insegura y fragmentaria si no hay como en algunas culturas, texto escrito. Por ello Gadamer reafirma la relevancia de un texto escrito para la experiencia hermenéutica en relación a las ciencias sociales y primordialmente a la historia, por que el texto “ hace hablar siempre a un todo”<sup>40</sup> que el intérprete comprende con el diálogo y puede acceder siempre en un presente comprometido con el tema o asunto del propio texto, haciendo que la tarea hermenéutica tienda hacia un desciframiento correcto, porque sólo por la escritura es que el lenguaje manifiesta su verdadera espiritualidad y donde la conciencia del intérprete alcanza su plena soberanía<sup>41</sup>, porque es una conciencia que no depende de nada y se encuentra en posesión potencial de su historia efectiva, comunicándose libremente con la propia tradición histórica y teniendo como consecuencia que “ La

tradición escrita puede ir más allá de la mera permanencia de los residuos de una vida pasada, a partir de los cuales le es permitido a la existencia reconstruir otra existencia".<sup>42</sup> El intérprete es pues el que comprende no sólo los efectos de la historia, al pertenecer a una tradición, sino que hace una reconstrucción ontológica de un desvelamiento del ser , porque no sólo se reconstruye el pasado sino que se construye una existencia presente que "significa participación actual en lo que se dice"<sup>43</sup>, una comunión para participar en el sentido de un texto y lo éste dice. Siempre y cuando el que pueda hacer una lectura se acerca al texto porque el lenguaje escrito es una esfera de sentido de la cual puede participar cualquier lector . Así el texto fijado en la escritura es para Gadamer la expresión de la esencia de la tradición y la lingüisticidad y por ello se constituye como un medio para la experiencia hermenéutica, en la ciencia de la historia con la finalidad del cumplir con la tarea hermenéutica, que es la comprensión y acuerdo sobre la cosa. La experiencia hermenéutica desde un texto escrito tiende no sólo a recuperar la memoria del pasado sino también comprender al ser en la circunstancias de una época y trascender para la comprensión del presente hacia un futuro. El lenguaje es la expresión de posibilidad de este acercamiento a la memoria de la humanidad con la finalidad de una comprensión que se proyecte a un futuro para el hombre y la sociedad.

### 1.5 El modelo de la experiencia hermenéutica.

Para Gadamer toda experiencia hermenéutica se presenta en una conversación en forma de diálogo, sea como traducción o como comprensión de un texto, pero es en la interpretación de un texto fijado en la escritura donde se refleja que la tradición es de naturaleza lingüística, teniendo como consecuencia que el modelo hermenéutico tiende hacia la comprensión de la tradición como un presente por parte del intérprete en el ámbito de las ciencias históricas.

Cuando se presenta la experiencia hermenéutica el intérprete conoce la cosa y, en el proceso de descripción de la misma, hay conceptos previos que pertenecen al intérprete que pueden tener consecuencias en el proceso de la interpretación. Es necesario encontrar por ello una nivelación entre lo históricamente extraño con lo familiar del intérprete, proceso que obliga al intérprete a someter sus propios conceptos a la alteridad del objeto aún cuando la imparcialidad sea un requisito para la interpretación. En la experiencia hermenéutica hay una dominación acrítica de los conceptos previos y de los prejuicios de su tiempo. Por ello Gadamer afirma que el historiador, en tanto intérprete, debe de reconocer sus prejuicios para pensar los propios conceptos desde la época que trata de comprender por medio de un texto.<sup>44</sup> Esta se constituye como una exigencia legítima de la “conciencia histórica del comprender cada época desde sus propios conceptos”.<sup>45</sup> Esto obliga al intérprete de la historia a

una comprensión de la conciencia histórica y pensar históricamente realizando una comprensión de los conceptos del pasado y su proceso de transformación. Porque para Gadamer “pensar históricamente entraña una consecuencia, siempre una mediación entre dichos conceptos y el propio pensar”.<sup>46</sup> De tal manera que el lenguaje de la época se haga lenguaje para nosotros. Es lo Gadamer denomina fusión de horizontes donde el lenguaje del intérprete alcanza al lenguaje del texto. Por ello la experiencia hermenéutica debe dar con el lenguaje correcto si se quiere hacer que realmente hable el texto. Es una experiencia hermenéutica que se realiza como comprensión que cumple con la intención que es la concreción del sentido mismo del texto y por ello afirma Gadamer que “comprender un texto significa siempre aplicármolo...”.<sup>47</sup> Es sólo por la lingüisticidad que se puede realizar la experiencia hermenéutica y que al comprender los conceptos permiten hablar al texto, colocando a la cosa o tema en la palabra, siendo la forma de interpretación lingüística la forma de la interpretación en general, si no es de naturaleza lingüística no hay texto y por tanto experiencia hermenéutica.

## 1.6 Consideraciones Finales.

El capítulo doce de *Verdad y Método*, Gadamer establece con claridad la necesidad del lenguaje y de la lingüística para la experiencia hermenéutica, entendida ésta como la interpretación y comprensión para las ciencias del espíritu.

La filosofía de Gadamer instaura la necesidad de repensar la conversación como un paradigma para la formación de la experiencia hermenéutica. La conversación aporta la estructura del diálogo, que desde la dialéctica de Platón, tiene una interrogante o pregunta y la respuesta. Sin embargo la conversación es inmediata y concreta y por ello no puede perdurar. Su refugio es la memoria de los interlocutores. Si bien el habla es una condición de la conversación, la palabra interpretadora es fugaz y en última instancia queda en la memoria de los interlocutores. La conversación debe ir más allá y convertirse en una experiencia mediata que trascienda y ello sólo es posible si se deja una huella, como puede ser un texto escrito. Gadamer, como ejemplo de la experiencia hermenéutica, toma el caso de la traducción, hace notar que los aportes de la misma son significativos para la misma. La traducción de un texto de una lengua a otra permite un diálogo entre el traductor y el texto. Al traducir se reconoce que el lenguaje es sustantivo para la comprensión y al mismo tiempo el texto traducido perdura, trasciende la temporalidad. El ejemplo de la traducción es una experiencia hermenéutica, porque esta el sentido del texto, la actitud y distancia que debe tomar una conciencia lectora y el acuerdo sobre el tema o la cosa del texto.

Éste ejemplo que utiliza Gadamer le permiten aceptar , para la interpretación hermenéutica, un texto escrito que expresa una tradición. Texto que refleja las ideas de una época y un momento concreto y por la comprensión el conocimiento de la alteridad y de si mismo, porque el texto nos interpela, nos exige una nueva experiencia y conocimiento del pasado en el presente El texto que expresa la tradición es uno de los interlocutores de le experiencia hermenéutica, el otro será la conciencia lectora. Por el texto se recobra la historia al atraer , la conciencia lectora por su experiencia hermenéutica , el pasado para interpretarlo y comprenderlo. Esta experiencia hermenéutica se convierte en “fuente” para las ciencias del espíritu, logrando una apertura a la verdad del ser y una objetividad , en tanto experiencia vivida por parte de la conciencia lectora, objetividad diferente a la de las ciencias naturales o fácticas. Las ciencias del espíritu quedan bajo el signo de la tradición escrita, mediación entre el pasado y el presente, modo privilegiado de la permanencia y la conservación. Todo ello posible por el lenguaje y la lingüisticidad.

La experiencia hermenéutica permite que la conciencia lectora, la conciencia histórica, interprete y comprenda un texto originando una fusión de horizontes, que enriquecen y estimulan a la conciencia histórica para proyectar su devenir en un contexto nuevo y diferente, determinado y concreto. De esta manera la temporalidad pasado - presente - futuro posibilitan la fusión de horizontes pues todo se haya radicado en el Ser. Toda comprensión de un texto es una apertura ontológica donde se

manifiesta la experiencia acumulada de la historia de la humanidad en general, experiencia que abre las posibilidades del ser en el futuro para mostrarse y ser comprendido.

Es verdaderamente enriquecedor para comprender la experiencia hermenéutica, sin embargo se puede afirmar un idealismo en Gadamer en el sentido de que la experiencia hermenéutica sólo es a través de un texto con un lenguaje puro. Esta presencia de un idealismo en Gadamer se presenta porque en la conciencia histórico efectual hay una experiencia que se limita a una comprensión del lenguaje y por el lenguaje. A una unidad palabra - cosa. No hay la posibilidad de una Historia desde los hechos, es una historia con una continuidad ligada a la tradición, pero la tradición no es la Historia de la Humanidad porque están los actos trascendentes que se constituyen muchas veces como el motor de la historia y su comprensión implica otra actitud y no sólo la experiencia hermenéutica, aunque viable y comprensible la historia, entendida desde la tradición, se reduce a lenguaje , es lenguaje . La Historia debe ser una ciencia que no sólo estudie la tradición expresada en un texto, sino todos los actos humanos en el mundo social. Se cae en un idealismo lingüístico que sólo recupera algunas realizaciones de la humanidad ; convirtiendo la historia es un historicismo. Los textos expresan una identidad de la tradición como idea y de la existencia humana finita pero sin posibilidad de apertura a una Historia universal y considera sólo la finitud del hombre y no su trascendencia.



Pero aún así se aportan elementos significativos para la comprensión de las ciencias del espíritu que han sido problemáticas desde la filosofía y desde sí mismas en relación a su objetividad. Considero pertinente este análisis para dar respuesta a las interrogantes planteadas desde nuestra presentación a partir de la justificación explicativa aquí presentada.

Abordemos ahora, en el siguiente capítulo, una perspectiva de la hermenéutica desde una práctica concreta y pongamos en consideración las posibilidades de la misma a partir de su categoría central, el 'texto', en el ámbito de la ciencia y de su historia interna en la propuesta realizada por Thomas s. Kuhn.

**Bibliografía**

1. GADAMER, Hans - Georg, *Verdad y Método I*, Sígueme, Salamanca, 5ª, 1993.
2. \_\_\_\_\_, *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 1992.

## Notas

---

<sup>1</sup> cfr. *ibidem* p.467

<sup>2</sup> cfr *ibidem*, p. 467.

<sup>3</sup> cfr. Gadamer; Hans-Georg. *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca,1992, p.150.

<sup>4</sup> cfr. Op.cit. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método I*, p 206

<sup>5</sup> cfr. *idem* ,p.207.

<sup>6</sup> cfr, Op.cit., Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método II*, p.205

<sup>7</sup> cfr. Op.Cit. Gadamer; Hans-Georg, *Verdad y Método I*, 204

<sup>8</sup> cfr. *ibidem*., p.439

<sup>9</sup> *idem*.,p.439

<sup>10</sup> cfr. *idem*. p 440

<sup>11</sup> cfr. *idem* p.441

<sup>12</sup> cfr, *idem*.,p.442

<sup>13</sup> cfr. *idem*. p.444

<sup>14</sup> cfr *Idem*. p 446

<sup>15</sup> *Idem* p.446

<sup>16</sup> cfr, op.cit., Gadamer; Hans-Georg. *Verdad y Método II*.p.14

<sup>17</sup> *ibidem* .p.14

<sup>18</sup> *Idem*.,p20

<sup>19</sup> cfr. op.Cit. Gadamer; Hans-Georg. *Verdad y Método I*.p.206

<sup>20</sup> cfr. *ibidem*. p.442

<sup>21</sup> cfr, op.cit., Gadamer, Hans georg, *Verdad y Método II*.p.207

<sup>22</sup> cfr. Gadamer; Hans - Georg, *Verdad y Método I*, p.462

<sup>23</sup> *ibidem* , p.462

<sup>24</sup> *Idem*.,p.467

<sup>25</sup> *Idem*.,p.463

---

<sup>26</sup> cfr. *idem.*, p.464.

<sup>27</sup> *idem.*, p.464

<sup>28</sup> *idem.*, p.465

<sup>29</sup> *idem.*, p.466

<sup>30</sup> cfr. *idem.*, p.466

<sup>31</sup> cfr. *idem.* p.466

<sup>32</sup> *idem.* p. 267

<sup>33</sup> cfr. *idem.*, p.267

<sup>34</sup> *ibidem.*, p.462

<sup>35</sup> *idem.*, p.468

<sup>36</sup> cfr. *ibidem.*, p. 468.

<sup>37</sup> Cfr. *idem.*, p. 469

<sup>38</sup> cfr. *idem.*, p.467

<sup>39</sup> cfr. *idem.* , p.469

<sup>40</sup> *ibidem.* P.469.

<sup>41</sup> cfr. *idem.* p 470

<sup>42</sup> *ibidem.* p.470

<sup>43</sup> *idem.* ,p. 470

<sup>44</sup> cfr. *ibidem.* , p.476

<sup>45</sup> *idem.*, p.476

<sup>46</sup> *idem.* , p.471

<sup>47</sup> *idem.* , p.478

## Capítulo II. La tensión Esencial entre Tradición e Innovación en Thomas S. Kuhn.

### 2.1 Presentación

En la filosofía de la ciencia se presentan dos perspectivas en relación a los criterios de científicidad, una interna, denominada principio de justificación, donde situamos a Carnap, Ayer, Hempel y Popper. Exceptuando a éste último, se presenta en todos ellos un principio de justificación que tiende hacia un monismo metodológico y que determina la investigación científica como un proceso en donde los enunciados empíricos tienden a ser el criterio de verdad de la ciencia.

La otra perspectiva, externa, cuyo principio denominado de descubrimiento, atiende a aspectos externos de la ciencia, como su historicidad; en esta perspectiva situamos a Thomas S. Kuhn, que con su obra *La Estructura de las Revoluciones Científicas* y posteriormente con otros ensayos, entre ellos *La Tensión Esencial*, hace un análisis de la ciencia en relación con la historia de la misma, idea que se origina a partir de la lectura de Koyré, de carácter acumulativo y disruptivo. Kuhn nos ofrece una concepción aparentemente sólida de la ciencia y que sin embargo él mismo reconoce que hubo excesos en la utilización de sus categorías, específicamente la de 'paradigma'.

En una concepción acumulativa e histórica de la ciencia como la de Thomas S. Kuhn se presentan algunos conceptos o categorías que vertebran y articulan dicha concepción, tales como: paradigma, comunidad científica, ciencia normal, anomalía, crisis, revolución científica, etc.. Categorías que cobran sentido al tener una relación con el concepto de tradición. A continuación buscaremos un hilo conductor para rastrear estas relaciones y especificar como se construye la ciencia a partir de condiciones de posibilidad entre las cuales destaca el de tradición que es el objeto de este trabajo.

En este trabajo pretendo situar el concepto de paradigma como determinante de la ciencia normal y, ésta a su vez al mismo tiempo, como una condición para la formación de una tradición científica.

Esquemáticamente hablaremos de:

<b>PARADIGMA</b>	<b>CIENCIA</b>	<b>TRADICIÓN</b>	<b>INNOVACIÓN</b>
COMO DETERMINANTE DE LA CIENCIA NORMAL	NORMAL CONDICIÓN PARA LA FORMACIÓN LA TRADICIÓN	COMO CONDICIÓN PARA LA INNOVACIÓN	TENSIÓN CON LA TRADICIÓN
	→	←	→

Pero también describiremos como la tradición es de alguna manera revalorada por Kuhn, pues se reconoce la dificultad y la rareza de las revoluciones

científicas. Se hace un análisis de la tensión entre tradición e innovación y se exhibe como Kuhn propone mantener la tensión al máximo antes de la innovación o aceptación de un nuevo paradigma.

No abordamos la revolución científica porque se hace hincapié en la importancia de la tradición y la necesidad de agotar la resolución de problemas, aun cuando sea necesario flexibilizar el paradigma y sus reglas.

Para tal efecto en el capítulo I se analizará el concepto de paradigma y de matriz disciplinaria, con la finalidad de encontrar los nexos entre uno y otro para determinar los alcances y la significación en la ciencia normal del concepto de paradigma .

La pertinencia del concepto de paradigma y su significación hace posible que en el capítulo II se analice la importancia de la comunidad científica, como el medio que acepta o rechaza un paradigma . Siendo la comunidad científica la que determina la aceptación de los paradigmas para la investigación científica y la resolución de problemas, en el capítulo III describiremos la ciencia normal y como ésta es condición para la formación de una tradición, para posteriormente describir las reglas implícitas o explícitas en la ciencia normal y la tradición caracterizadas en el capítulo IV y retomaremos el concepto de tensión esencial en capítulo V , a partir del ensayo del ensayo *La Tensión Esencial*, donde creemos se revaloriza el concepto de tradición en la ciencia normal para agotar la misma en la

capítulo V , a partir del ensayo del ensayo *La Tensión Esencial*, donde creemos se revalora el concepto de tradición en la ciencia normal para agotar la misma en la solución de problemas y en caso de no solucionar uno u otros problemas dar pie a la emergencia de una teoría o revolución científica. Para finalizar veremos el reconocimiento de la tradición y el tradicionalismo en la ciencia normal y su importancia para la solución de problemas y su condición para la innovación.



## 2.2 Del 'Paradigma' a la 'Matriz Disciplinaria'.

Thomas S. Kuhn en su obra *La Estructura de las Revoluciones Científicas* (E.R.C. en adelante) articula su concepción de la ciencia a partir del concepto de 'paradigma', que se define como: " toda la constelación de creencias valores, técnicas, etc., que comparten los miembros de una comunidad científica " <sup>1</sup> .

El paradigma se constituye como un modelo que denota las perspectivas de solución dentro de los marcos de referencia de un campo especializado a "las concretas soluciones de problemas que, empleado como modelo o ejemplo, pueden reemplazar reglas explícitas como base de la resolución de los restantes problemas"<sup>2</sup>.

La ciencia tiene la finalidad de solucionar problemas en y por el paradigma y es por ello que se dan "...las realizaciones científicas universalmente reconocidas que durante cierto tiempo proporcionan modelos de problemas y soluciones..."<sup>3</sup> . El paradigma nos indica el qué hacer y cómo hacer la investigación científica. El paradigma es una guía, en algunos casos fecunda, que permite solucionar problemas, en caso de no solucionarlos no es por el paradigma sino por las propias debilidades de los investigadores que trabajan en y con ese paradigma. La aceptación de un paradigma envuelve de cierto dogmatismo a la actividad científica porque deben cumplirse las pautas y reglas a seguir por el propio

---

paradigma; toda observación y experimentación se realiza de acuerdo con los marcos de referencia teóricos y a las pautas y reglas propuestas, garantizándose la solución de problemas a resolver por los profesionales de una disciplina ,asi como la vigencia del paradigma. La vigencia del paradigma es revelado a todos los científicos y estudiosos de una disciplina por medio de los artículos científicos, conferencias, observaciones de laboratorio, pero ante todo por los libros de texto. Los libros de texto son sustantivos para la vigencia del paradigma porque establecen los problemas a solucionar así como las teorías o leyes que son las condiciones para ello así, “el paradigma newtoniano incluirá los métodos para aplicar las leyes de Newton al movimiento planetario, a los péndulos, a los choques de las bolas de billar , etc.,”<sup>4</sup>

El paradigma, al ser una guía para la solución de problemas, permite al científico desarrollar su creatividad al crear instrumentos y precisar técnicas que le den una mejor solución a los problemas planteados por el paradigma. La categoría de paradigma en la E.R.C. presenta 22 interpretaciones , las cuales reconoce el autor en la *Posdata: 1969*, teniendo como consecuencias entre los lectores de la obra y los especialistas de la filosofía de la ciencia la presencia de una categoría ambigua y confusa, por ello en la *Posdata* Kunh introduce la

---

**categoría de 'matriz disciplinaria' la cual permitirá elucidar las ambigüedades de la categoría de 'paradigma'.**

**La matriz Disciplinaria es disciplinaria porque hace referencia a un campo de la experiencia específico y común a una disciplina y matriz porque está estructurada de varios elementos que conforman un todo (Gestalt) y funcionan en conjunto.**

**La estructura de la matriz disciplinaria presenta los siguientes elementos:**

- a) Las generalizaciones simbólicas: Son expresiones simbólicas (  $f = ma$  ) o en palabras de Kuhn “ los elementos que se combinan en proporción constante por el peso “. <sup>5</sup> Este elemento es formalizable y depende de la manipulación lógico-matemática del investigador con la finalidad de cualificar o cuantificar la solución a un problema.**
- b) Los compromisos compartidos: se entiende por ello la aceptación propia del paradigma y lo que debe ser aceptado como explicación o la solución de un problema.**
- c) Los valores compartidos o comunes: son los que permiten la predicción y la solución de enigmas ( problemas observados) y que dan a la matriz disciplinaria coherencia, interna y externa, en sus elementos y en su relación con científicos que difieren en la aplicación de un paradigma. Los valores son compartidos aún**

cuando se presenta un momento de crisis en la investigación porque dan al paradigma orden interno y "...la comunidad no deja de compartir un conjunto de valores como pueden ser precisión, alcance, simplicidad, fecundidad, consistencia, etc. "6

d) Ejemplaridad del paradigma: señala los ejemplos compartidos y soluciones a ciertos problemas y los problemas a solucionar.

Las dos categorías 'paradigma' y 'matriz disciplinaria' no son excluyentes sino complementarias de tal manera que el uso de 'paradigma' a partir de la aclaración de *Posdata: 1969* se constituye como la categoría central de la concepción kuhniana de la ciencia y que aceptaremos como uno de los elementos que nos permitirán explicar la tradición al interior del paradigma .

Un paradigma implica entonces una teoría acerca del mundo o campo de la experiencia, leyes y reglas y compromisos para la solución de problemas señalados por el mismo paradigma. El paradigma debe ser aceptado por una comunidad científica que en el campo de la investigación realizará la solución de problemas por medio de la ciencia normal y al mismo tiempo se desarrollará una tradición en la comunidad científica. Es necesario entonces caracterizar y analizar la categoría de comunidad científica como condición para la formación de la tradición .

### 2.3 La Comunidad Científica .

Para Kuhn la comunidad científica son todos aquellos que, en un campo delimitado por la experiencia, realizan la investigación científica y solucionan problemas; comunidad que tiene una formación que se inicia por un proceso de lectura y aprendizaje de los libros de texto, que es donde se revela la vigencia de un paradigma. La comunidad científica es "...considerados por otros como los hombres exclusivamente responsables de la investigación de todo un conjunto de objetivos comunes..."<sup>7</sup>

La estructura de la comunidad científica es gradualista. Primero se encuentran los científicos naturalistas, hombres extraordinarios que son los que hacen la propuesta del paradigma o descubren leyes del campo de la experiencia o disciplina, tienen la capacidad para formular teorías y leyes y reconocen si un paradigma soluciona o no problemas. Su grado es alto, pues son reconocidos como *los científicos*. Son los que tiene la capacidad para nuclear un grupo de científicos que asimilan las teorías del "maestro".

En un nivel inferior se encuentran los grupos de científicos que se adhieren a un paradigma común, solucionan problemas propuestos por el paradigma o bien reproducen soluciones a problemas por vía de la observación y la experimentación. Son grupos de científicos que establecen una dinámica en las aplicaciones de la ciencia al solucionar problemas ( médicos, químicos etc. ).

La comunidad científica es fundamental porque son ellos los que por convención y conveniencia propia aceptan o rechazan un paradigma “ ...,el acuerdo al que puede aspirar una comunidad científica es un acuerdo entre *expertos*, ‘mentes preparadas de un modo particular’, cuyo juicio en una materia se basa en el dominio de los criterios, los procedimientos y la información pertinente”<sup>8</sup> y son sus integrantes los que tienen éxito y no el paradigma, pues la responsabilidad de solucionar problemas y atender a los propuestos por el paradigma está en ellos.

Si los miembros de la comunidad tienen éxito el paradigma aceptado por convención seguirá vigente y permitirá la formación de otros científicos y al mismo tiempo una tradición. Al ser la comunidad científica la que acepta o rechaza un paradigma se pone en juego la verdad del paradigma y los presupuestos ontológicos en relación con los hechos propuestos por el paradigma, pues es la comunidad científica la que decide como criterio de justificación, si se acepta o rechaza un paradigma por un principio de autoridad o de saber no hay criterios de; racionalidad en relación con la justificación de la verdad o falsedad del paradigma y de los hechos que enuncia, mientras el paradigma resuelva problemas y no se presente alguna crisis al interior del mismo será vigente.

La pertenencia a la comunidad científica no es por una adherencia mecánica, el estudioso de una disciplina primero acepta el paradigma revelado en los libros de texto, los estudia, los descodifica y pasa posteriormente a formar parte de una comunidad, donde sus observaciones y experimentaciones, en el marco de paradigma, solucionan problemas propuestos por él mismo y se constituyen como criterios para ser aceptado al interior de la comunidad científica y así mismo formar parte de la tradición científica. Así la comunidad científica se constituye como el árbitro de lo que debe ser la ciencia y su investigación. De aquí se genera lo que Kuhn denomina la ciencia normal y la formación de la tradición. Ciencia normal y tradición que se entrelazan y que es necesario analizar para conocer esos nexos.

#### 2.4 La Ciencia Normal y la Formación de la Tradición.

La comunidad científica al aceptar por convención y conveniencia un paradigma tiende a la formación de científicos dentro de un marco de referencia empírico, dado por el propio paradigma. Todo científico adherido al paradigma realiza su investigación en la solución de problemas; a este proceso Kuhn lo denomina ciencia normal y afirma que es la “...investigación basada firmemente en una o más realizaciones científicas pasadas, realizaciones que alguna comunidad científica particular reconoce, durante cierto tiempo, como fundamento de su práctica posterior”<sup>9</sup>; al ser la investigación una resolución de problemas en la ciencia normal, su finalidad como tal es una actividad que tiende a solucionar problemas, para mostrar la aplicación del paradigma en condiciones de observación y experimentación diferentes, provocando que el paradigma aumente su precisión y garantice su vigencia.

Existe la posibilidad de que en la ciencia normal se presente una articulación de paradigmas cuantitativos y cualitativos con la tendencia a aclarar y reforzar un paradigma aceptado. La actividad de los científicos en la ciencia normal consolida el paradigma y al mismo tiempo genera y refuerza la tradición científica determinando el modo de qué hacer y cómo hacer para resolver problemas. Es la tradición la que posibilita la distinción de problemas y propone otros problemas.



Kuhn distingue entre los problemas de la ciencia normal y la tradición los siguientes; a) problemas fácticos hechos revelados por la naturaleza en situaciones concretas, como la posición de las estrellas en astronomía, la conductividad eléctrica en física. Problemas que tienden a solucionarse con proceso de observación y/o experimentación donde el científico, a partir de su ingenio y creatividad crea instrumentos para conocer y apropiarse del objeto.

b) Problemas de predicción o determinación fáctica: implican para la predicción la elaboración de expresiones matemáticas que hagan posible posteriormente un acuerdo entre expresiones teóricas y matemáticas, en relación a los hechos y la predicción de los mismos. Kuhn afirma que “la existencia del paradigma el problema, que debe resolverse, con frecuencia, la teoría del paradigma se encuentra implicada en el diseño del aparato capaz de resolver el problema”<sup>10</sup>

Una clase de problemas que presenta la ciencia normal, es en relación a la articulación de las teorías con los hechos, articulación que permite al paradigma resolver ambigüedades al interior del mismo bien problemas a los que no se les había puesto atención.

La solución de problemas al interior de la ciencia normal y por una tradición que se consolida, pone siempre a prueba al paradigma logrando la ampliación del conocimiento y acumulando soluciones de problemas. Teniendo rigurosidad en el acoplamiento entre la teoría expresada por el paradigma y los hechos .

La tradición en la ciencia normal va formando al científico en una actividad algunas veces regulada y otras no, aunque sí determinada por el paradigma, con la finalidad de discernir de lo que es una explicación de un hecho por la vía de solución de un problema. Si sucediera que en la ciencia normal el paradigma señalara un problema que no tiene solución, la misma tradición científica y la ciencia normal presentan mecanismos internos para relajar las restricciones del paradigma y dar solución a ese problema sin rechazar el paradigma aceptado, porque de lo contrario la tradición no sería fecunda en la solución de problemas y se pondría en tela de juicio la capacidad de la comunidad científica o, peor aún, a cada problema que no tenga solución será necesario crear un nuevo paradigma; la tradición entonces rompe tangencialmente su dogmaticidad para poder forzar al paradigma a articularse con los hechos.

Esta flexibilidad en la ciencia normal sólo será posible cuando hay un cambio de reglas o una violación a las mismas al interior del paradigma. La ciencia normal es un sistema normalmente regulado para la investigación científica con cierta carga de dogmatismo que para el científico no le dé la posibilidad de novedades en el proceso del conocimiento; si bien puede haber una ampliación, ésta sólo garantiza diferentes modos de solucionar problemas, sin excluir que bajo determinadas circunstancias se den resultados inesperados.<sup>11</sup>

Kuhn afirma entonces que “ Para los científicos, al menos, los resultados obtenidos mediante la investigación normal son importantes debido a que contribuyen a aumentar el alcance y la precisión con la que puede aplicarse un paradigma”.<sup>12</sup>

La ciencia normal es entonces la condición de posibilidad para la formación de una tradición,<sup>13</sup> los profesionales al adherirse a un paradigma y sus procesos de investigación o solución de problemas quedan sujetos a la fascinación de los problemas propuestos por el paradigma, al trabajar en su solución pueden hacer una investigación para encontrar nuevas maneras o modos de solucionar un problema. La tradición fideada por la ciencia normal será cada vez más eficaz cuando se tienen diferentes maneras de solucionar problemas sin llegar a perder de vista el resultado porque el fin de la ciencia normal es solucionar problemas

Kuhn reconoce que “El llegar a la conclusión de un problema de investigación normal es lograr lo esperado de manera nueva, y eso requiere la resolución de toda clase de complejos enigmas instrumentales, conceptuales y matemáticos”.<sup>14</sup> La tradición científica lleva a estándares de calidad y éxito por la habilidad propia de los miembros de la comunidad científica, garantizando con ello no solamente la vigencia del paradigma, sino la fortaleza de la tradición. Tradición que puede quedar sujeta a reglas o no y es preciso señalar la interrelación entre ciencia normal, tradición y reglas.

## 2.5 La Ciencia normal, la Tradición y la Reglas.

La fortaleza de la tradición puede presentar en la ciencia normal ciertas reglas para la comunidad científica, ya sea explícitas o implícitas, conscientes o no, son una condición en algunos casos necesaria y en otros no.

De estas reglas podemos enumerar las siguientes:

1. Los enunciados explícitos : Son las leyes científicas, los conceptos y las teorías.
2. Los compromisos. Existen en relación a la instrumentación y a los modos en que se utilizan y son aceptados. Son de carácter metodológico.
3. Metafísicos: estructuran en el científico un modo de ver el mundo para comprenderlo y ordenarlo.

Estas reglas consolidan la tradición científica porque permite darle coherencia a la solución de problemas y, de no existir estas reglas se apela al paradigma aceptado para la solución de problemas. Kuhn reconoce que pueden estar o no las reglas y afirma: “ A falta de un cuerpo pertinente de reglas , ¿qué es lo que liga al científico a una tradición particular de la ciencia normal ? ¿qué puede significar la frase “ inspección” directa del paradigma?”<sup>15</sup>

Si bien un paradigma tiene un conjunto de reglas explícitas , al no haber reglas se puede realizar la investigación y la solución de problemas sólo por el hecho de estar adherido a un paradigma. La solución de problemas a falta de reglas se da

en el científico de manera intuitiva, de tal manera que anuncia la respuesta al problema, y esto solamente es posible por un conocimiento detallado del paradigma, o bien es un proceso de investigación donde se van descubriendo las reglas y los modos en que hay adecuación del paradigma con los hechos observados.

Si el paradigma determina a la ciencia normal sin una determinación de reglas, hay un movimiento permanente hacia su descubrimiento por las condiciones de formación y educación del científico. La educación y formación propia del científico le permiten descubrir las reglas de una tradición en lo particular y al mismo tiempo reafirma el paradigma. Sin embargo la educación del científico puede reducirse a una lectura puntual de los libros de texto que revelan los paradigmas, sin necesidad de recurrir a la experimentación y la observación de los hechos, Kuhn reconoce esta formación y afirma que "..., el proceso de aprendizaje de una teoría depende del estudio de sus aplicaciones , incluyendo la práctica en la resolución de problemas tanto con un lápiz y un papel como con instrumentos de laboratorio"<sup>16</sup>

## 2.6. La Tensión Esencial:

En la *Estructura de las Revoluciones Científicas* Kuhn analiza, desde la perspectiva externa de la ciencia, la innovación en la misma a partir de la revolución científica; la cual se presenta cuando entra en crisis la ciencia normal al no poder solucionar un problema dentro de sus marcos de referencia. Se presenta entonces una tensión entre tradición e innovación donde, si hay un nuevo paradigma, la ciencia normal y su tradición quedan desplazadas creándose una nueva ciencia normal y una nueva tradición.

¿Pero es realmente esta tensión un cambio a un nuevo paradigma? o ¿La tradición puede ser agotada por la comunidad científica para dar solución a los problemas que se le presenten?. En otra obra fundamental de Kuhn, *La Tensión Esencial: estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, y específicamente en el ensayo *La Tensión Esencial* se presenta un análisis sobre la ciencia normal, la tradición y la innovación. La tradición en relación a la innovación en la ciencia, se presenta como una tensión porque la innovación no sólo cambia de paradigma sino produce una nueva tradición. Tensión que también se refleja en la relación entre pensamiento convergente (tradición) y un pensamiento divergente (innovación).

Kuhn reconoce que el avance de la ciencia estaría condicionado por el pensamiento divergente, el que no está atado a una tradición o más aún a un

sistema tradicional de hacer ciencia, el pensamiento divergente busca lo nuevo por intuiciones, procesos imaginativos etc., pensamiento divergente que hace posible nuevos descubrimientos o soluciona problemas que la tradición, en la ciencia normal, no pudo resolver. Hay entonces un conflicto entre tradición e innovación conflicto del cual “...se infiere que uno de los requisitos primordiales para la investigación científica de la mejor calidad es la capacidad de soportar una tensión que, ocasionalmente se volverá casi insoportable”.<sup>17</sup> La tradición ante la innovación debe sostenerse lo más posible de tal manera, que por la flexibilidad del paradigma, dé solución al mayor número de problemas. La tensión entre tradición e innovación pone en crisis a la misma tradición, porque aquellos científicos que la aceptan como tal, deben forzarla para seguir solucionando problemas, de no solucionarlos se presentan “episodios (...) en que una comunidad científica abandona la manera tradicional de ver el mundo y de ejercer la ciencia a favor de otro enfoque a su disciplina, por lo regular incompatible con el anterior”.<sup>18</sup>

La tradición fincada en la ciencia normal tiende siempre hacia un pensamiento convergente, para buscar las soluciones a los problemas o nuevos modos de solucionar los problemas, tradición que se consolida por dos procesos fundamentales: a) la educación y b) el ejercicio de la profesión. De no ser así, la propia tradición tiende a un agotamiento pues hay problemas que no puede

solucionar, entrando en un período de crisis, y por tanto, tiende a un cambio de paradigma. Kuhn reconoce que "...la investigación convergente o basada en el consenso desemboca en la revolución. Entonces las técnicas y las creencias tradicionales se abandonan para reemplazarlas por otras nuevas".<sup>19</sup> En esta conferencia-ensayo Kuhn reconoce que una tradición puede ser sustituida por otra a través de una revolución, sin embargo los cambios hacia la innovación son raros, de ahí la necesidad de que perdure la tradición y la ciencia normal, prolongándose por períodos de actividad relativamente largos. Kuhn intenta fortalecer el esquema de Ciencia Normal.- Enigma - Crisis - Revolución Científica, porque reconoce que las revoluciones científicas son extraordinarias en la investigación científica, por ello ahora defiende la tradición y solamente en casos en que esta ya no pueda resolver problemas será necesaria la búsqueda de un nuevo paradigma.<sup>20</sup>

Para fortalecer la tradición en relación a la innovación, el científico debe estar consciente de los compromisos intelectuales y prácticos que se adquieren por pertenecer a una tradición. El científico debe de conocer la tradición en todas sus formas de aplicación del paradigma para poder tender hacia la innovación. Una condición para la innovación de carácter epistemológico sería la misma tradición, de lo contrario no se podría identificar un enigma o anomalía que pusiera en crisis al paradigma y a la tradición. Se reconoce por Kuhn que un científico



puede optar adherirse a un nuevo paradigma si tienen un total conocimiento de la tradición del paradigma anterior. El científico debe entonces reconocer la tradición para poder aceptar un nuevo paradigma y adherirse al mismo. Analicemos ahora el reconocimiento de la tradición.

## 2.7 El Científico y el Reconocimiento de la Tradición.

Para reconocer la tradición ya se había dicho que por el hecho de apelar al paradigma aceptado se descubrirían las reglas de la tradición. Kuhn insiste en que para fortalecer la tradición es necesario que el científico tenga una educación sólida en su disciplina.

La naturaleza de la educación en las ciencias puras es un proceso que reconocemos como gradualista, ir paso a paso, del conocer el paradigma propio de la disciplina hasta la solución de problemas propuestos por el paradigma. El primer momento de la educación de un candidato a científico se realiza por medio de los libros de texto, que revelan los paradigmas aceptados por la comunidad científica y con un alto grado de especialización. Es necesario que también exista una serie de lecturas en relación a los clásicos, en las disciplinas correspondientes para que el estudiante o candidato a científico reconozca el origen de la tradición en el ejercicio de una ciencia normal y para evitar sesgos en los paradigmas aceptados. Los libros de texto permiten al estudiante conocer los problemas propuestos por el paradigma y al mismo tiempo el que pueda resolver algunos problemas parecidos a los que se les da solución en dichos libros. El estudiante y candidato a científico aprende a reconocer y a evaluar problemas que tienen respuestas varias y en su práctica profesional deberá tener la capacidad de resolver problemas futuros.

Aun cuando esta iniciación es de carácter dogmático, dota al estudiante de las herramientas más significativas para que pueda moverse dentro del paradigma, en este dogmatismo hay una tradición preestablecida que el estudiante puede reconocer pero no cambiar o modificar a menos que sea una mente “brillante” que tienda a nuevos descubrimientos o hechos en la realidad. Kuhn llama a esta tradición preestablecida, tradición rígida y que aun a pesar de serlo es donde existe la posibilidad de innovaciones sin cambiar de paradigma.

Así el candidato a científico se encuentra que en las ciencias puras “...los problemas característicos son casi siempre repeticiones, con modificaciones menores, de problemas que ya fueron atacados y resueltos parcialmente desde antes. Por ejemplo gran parte de la investigación que se localiza dentro de una tradición científica es un intento por ajustar las teorías y las observaciones existentes para hacerla concordar entre si una vez mas”.<sup>21</sup>

Cuando el científico pertenece ya a una comunidad científica con una tradición y asume la validez de la misma los problemas propuestos adquieren un sentido teórico y práctico, aun cuando pueda haber sospecha de la existencia de otro tipo de fenómenos no contemplados por el paradigma su, investigación, ahora como miembro de la comunidad científica, tiende a la solución de los problemas para reconocer la tradición y ampliarla, hacerla crecer y no cambiarla.

Se observa un acto de fe en el convencimiento del paradigma aceptado y se lucha porque éste siga vigente aun cuando la tradición tiende a ser cambiada una revolución científica, Kuhn reconoce “ Una y otra vez, el intento constante por dilucidar la tradición vigente termina por producir uno de esos cambios en la teoría fundamental, en la problemática y en las normas científicas, a todo lo cual me he referido ya como revolución científica”.<sup>22</sup> Si bien es necesaria la ciencia normal y la tradición hay una tendencia irreversible, de acuerdo con Kuhn, de modo necesario a la revolución científica entendida esta como “...una clase especial de cambio, que abarca cierta indole de reconstrucción de los compromisos”<sup>23</sup> de una comunidad científica como son las teorías, leyes modos de comprensión de la realidad etc.

Si el cambio hacia un nuevo paradigma es includible, antes debe existir una tradición consolidada y un tradicionalismo, muchas veces dogmático, en la ciencia normal. Esta condición hace posible no sólo que se amplíe el conocimiento al interior de un paradigma, sino también el progreso hacia la innovación o aceptación de nuevos paradigmas; pero la tensión entre tradición e innovación es una condición para el progreso de la ciencia, los modos de ver el mundo y sus compromisos históricamente dados.

## 2.8 Consideraciones finales

La concepción de la ciencia en Kuhn esta vertebrada por las categorías que hemos analizado como son la de paradigma, comunidad científica, ciencia normal y tradición. Su análisis permite establecer la importancia de la tradición al interior de una comunidad científica. Tradición que establece una tensión esencial con la innovación. Tensión que es condición para la emergencia de un nuevo paradigma, siempre y cuando, como reconoce Kuhn, sea agotada la tradición en la solución de problemas. El paradigma aceptado por la comunidad científica genera no sólo la ciencia normal sino también una tradición en la formación de nuevos integrantes de la comunidad científica y al mismo tiempo va consolidando la tradición. Sólo cuando ésta es agotada en la solución de problemas se presenta la crisis en la ciencia normal y la posibilidad de un nuevo paradigma.

Si los paradigmas son aceptados por convención por las comunidades científicas, se infiere que a cada comunidad científica corresponde un paradigma, esto crea una relatividad del conocimiento, pues no existe la tendencia hacia lo universal, pero por otro lado la comunidad científica se constituye como una condición metacientífica y con una expresión de autoritarismo, donde no importan los compromisos ontológicos, pues no son los hechos los que determinan el proceder científico, y los compromisos metodológicos, pues si bien

hay ciertas reglas por el hecho de adherirse a un paradigma se puede conocer la tradición del mismo. La soberbia de la comunidad científica se manifiesta al no querer reconocer la innovación como producto de la tensión con el tradicionalismo dogmático. Creemos que si bien Kuhn introduce en la filosofía de la ciencia su relación con la historia, así como el progreso de la ciencia. Su criterio de descubrimiento tiende hacia un imperio de la comunidad científica, donde no quedan claras las condiciones para pertenecer a ella o más aún para estratificar a la comunidad científica.

Lo que rescatamos de Kuhn es la importancia que tiene el desarrollo de la ciencia normal a partir de la formación de una tradición. La tradición es fructífera y permite solucionar problemas con coherencia, exactitud y predicción de tal manera que es una herramienta sustantiva para la ciencia . aún cuando tiende a quedar agotada por no poder solucionar anomalías o enigmas y permita un paso a la innovación. Sin embargo creemos que pueden existir tradiciones diferentes e incompatibles delimitadas por sus campos empíricos y solucionando problemas no solamente teóricos sino fundamentalmente prácticos. Tales el caso de la teoría de la mecánica clásica de Newton con una tradición fuertemente arraigada en el campo de la física y la teoría de la relatividad especial de Einstein, en el mismo campo disciplinario.

Las tradiciones suelen tener un fundamento si solucionan problemas observacionales y empíricos, de lo contrario se tiende a perder la tradición porque no refleja un sector de la realidad o no existe un principio sea de justificación o de descubrimiento (ej. la teoría geocéntrica, los cuatro humores postulados por Hipócrates). Consideramos valiosa la concepción de Kuhn pero creemos que es necesaria una relectura a partir de su obra completa y a la luz de los nuevos descubrimientos científicos y las tendencias en los procesos de la investigación científica y las maneras de construir la ciencia. Pasemos ahora desde una disciplina diferente, la filosofía de la historia, a un análisis que Karl Löwith realiza desde su propia interpretación y comprensión de los problemas propios de ésta disciplina y con una proyección de la hermenéutica por demás fecunda.

**Bibliografía.**

1. CHALMERS, Alan F., *¿Qué es esa cosa llamada ciencia ?*, trad. Eulalia López Cedeño y Pilar López Máñez, edit. S.XXI, México, 3ª, edic. 1984.
2. KUHN, *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, trad. Agustín Contin , edit. F.C.E., México, 3ª reimpresión, 1978, colecc. Breviarios # 213.
3. Idem., *La Tensión Esencial: estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, trad. Roberto Helier , edit. F.C.E.-conacyt, México 1982.
4. PÉREZ, Ranzanz Ana Rosa, *Kuhn y el Cambio Científico*, edit. F.C.E., México, 1ª reimpresión, 2000.
5. VELASCO, Gómez Ambrosio, *Tradiciones Naturalistas y Hermenéuticas en la Filosofía de las Ciencias Sociales*, edit. UNAM-ACATLÁN, México, 2000.



## Notas

<sup>1</sup> KUHN, Thomas, S., *La Estructura d las Revoluciones Cientificas*, p.13

<sup>2</sup> *ibidem* p.69

<sup>3</sup> *ibidem* p. 3

<sup>4</sup> CHALMERS, Alan F., *¿Qué es esa cosa llamada ciencia ?* p. 130

<sup>5</sup> KUHN, Op. Cit. P.269

<sup>6</sup> PÉREZ, Ranzanz Ana Rosa, *Kuhn y el cambio científico*, p.131

<sup>7</sup> KUHN, Op.cit. p.27

<sup>8</sup> PÉREZ, Ranzanz, Op.cit. p.150

<sup>9</sup> KUHN, Op.cit. P.33

<sup>10</sup> *ibidem* p. 57

<sup>11</sup> Es probable que en este caso se encuentre el descubrimiento del radio por Pier y Mari Curie, pues fue accidental la observación y se reconstruyó el proceso para llegar de nueva cuenta al hecho. Problema fíctico

<sup>12</sup> KUHN, Op.cit. p.69

<sup>13</sup> Es de llamar la atención que en el libro *las Tradiciones Naturalistas y Hermenéuticas en la Filosofía de las Ciencias Sociales* su autor Ambrosio Velasco afirma que la ciencia normal puede ser designada como "paradigma o tradición", pero se presentan varias dudas en esta denominación. O bien la ciencia normal es un paradigma y tradición o la ciencia normal reconoce, por la comunidad científica, paradigmas y forman la tradición.

<sup>14</sup> KUHN, Op. Cit., P.70

<sup>15</sup> *ibidem*. p.84

<sup>16</sup> *ibidem*. p.85

<sup>17</sup> KUHN, *La Tensión Evencial*, p.242

<sup>18</sup> *idem*. p.242

<sup>19</sup> *ibidem*. p.250

<sup>20</sup> Un modelo en crisis en las ciencias médicas lo es la del origen de las enfermedades, teoría exógena del origen de las enfermedades, de tal manera que la tradición afirma que una enfermedad puede venir de fuera por vía de un virus o bacteria, la solución a la enfermedad estaba en aplicar un antiviral o antibacterial y se tenía la solución al problema, aún cuando hubiera diversos modos de solucionar el mismo problema. Sin embargo el descubrimiento del virus de VIH ha forzado a la tradición a dar solución al problema por vías ya conocidas, aún cuando todavía aparentemente no hay crisis del paradigma médico, sin embargo las tendencias de la investigación es la solución al problema a partir de la tradición por los paradigmas aceptados por la comunidad de la ciencias médicas.

Sería interesante ahondar en la construcción a la solución y tendríamos una contrastación de las tesis de Kuhn.

<sup>21</sup>KUHN, Op.cit., p.256

<sup>22</sup> ibidem., p. 252

<sup>23</sup> KUHN, Thomas s., *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, p.271

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

### Capítulo III. La Filosofía de la Historia de Karl Löwith como crítica a la secularización de la concepción judeocristiana de la historia.

#### 3.1 Presentación.

La comprensión, sentido y finalidad de la historia son tres elementos que analiza la filosofía de la historia. El acontecer humano trasciende los actos individuales y donde el individuo queda marcado, y es arrastrado por los actos sociales o de la comunidad.

La historia nos arrastra, nos involucra en su devenir invadiendo cada momento de la temporalidad para integrar un mundo en un sentido totalizado. Historia de la humanidad en la que buscamos, por la Filosofía de la Historia, una respuesta al sentido del acontecer humano y su significado, su finalidad y su devenir o como en otros casos preguntar por el fin último de la historia. La Filosofía de la Historia es una reflexión para encontrar un significado al acontecer histórico e interpretar de manera sistemática lo que se denomina como historia universal para, a partir de un principio o fundamento, mostrar los acontecimientos históricos como una unidad que o bien tienen significado sólo como pasado o tienen un significado hacia un futuro.

En la filosofía de la historia se reconocen dos tradiciones fundamentales que comprenden el acontecer histórico desde la perspectiva muy particular del tiempo, la tradición clásica, que entiende el tiempo como un ciclo repetitivo y en él se circunscribe el acontecer histórico y la tradición judeocristiana que concibe los

acontecimientos históricos proyectados hacia un futuro de salvación. Estas tradiciones son las que han influido en algunas concepciones de la Filosofía de la Historia.

Así por ejemplo en la Teología de la Salvación de san Agustín, en la *Ciencia Nueva* de Vico o en la Filosofía de la Historia de Hegel, se retoma la tradición judeocristiana para justificar algunos elementos del cristianismo en el devenir histórico.

En este trabajo nuestro objetivo es discriminar a partir de la tradición judeocristiana ¿Cuáles son los elementos de la tradición judeocristiana, explícitos o implícitos, en la Filosofía de la de la Historia de san Agustín, Vico y Hegel?.

El análisis del trabajo lo divide en cuatro partes para poder dar respuesta a mi interrogante, utilizare para el mismo las obras de Löwith , *El Sentido de la Historia* y su ensayo *Historia y Salvación* para dar respuesta a mi interrogante, pues considero que el autor reflexiona sobre la Filosofía de la Historia para criticar, por una parte la tradición judeocristiana y al mismo tiempo realizar un análisis de los filósofos objeto de nuestro trabajo, así en la parte II abordare la interpretación de Löwith sobre la Teología de la Salvación de san Agustín para discriminar el futuro como elemento de salvación para el hombre en su devenir histórico, en el apartado III abordaré el análisis de Löwith de la Filosofía de la Historia de Vico para interpretar el concepto de providencia como arquitecto de la historia, en el apartado IV abordaré crítica de Löwith a la Filosofía de la Historia para identificar la secularización que hace del

**cristianismo, el concepto de astucia de la razón como el que reconcilia en la historia los intereses individuales con los de la providencia y el propio concepto de providencia, en el apartado V abordaré una breve exposición acerca del problema actual que, cree Löwith, existe en la Filosofía de la Historia y por último en el apartado VI realizaré una breve crítica desde la filosofía de Löwith a la Filosofía de la Historia .**

### 3.2 Löwith y su Interpretación de la Teología de la Salvación en san Agustín.

En este apartado abordo la interpretación de Löwith a la historia de san Agustín de acuerdo a la revisión que hace de la misma en el ensayo *Historia Universal y Salvación*, para caracterizar la tradición judeocristiana como elemento determinante en la concepción de la historia propuesta por san Agustín. Agustín inicia su concepción de la historia refutando la tradición clásica del tiempo que todavía predomina como creencia en la sociedad romana reconociendo la necesidad de “refutar la teoría clásica del movimiento temporal y universal mediante una teología de la historia humana regulada por Dios”<sup>1</sup> debe refutar la tradición clásica del tiempo porque es un movimiento circular y periódico, tiempo que hace que los hechos se repitan o tengan cierta regularidad, en un círculo vicioso, de presentarse de tiempo en tiempo. El tiempo circular tiene como condiciones el nacer y el morir que es una ley no sólo para los hechos físicos sino también para el acontecer de los hechos humanos. La refutación a la creencia en el tiempo circular san Agustín lo hace no desde éste, sino desde un horizonte temporal que es el del reino de Dios. Sólo puede hacerse esta refutación si existe la posibilidad de otro tiempo que no corresponde al tiempo de la tradición clásica sino al mundo de la tradición judeocristiana. El tiempo que propone san Agustín es un horizonte temporal como futuro, un advenir que obliga al hombre a transitar del pasado al presente y del presente al futuro. La refutación del tiempo de la tradición clásica obliga entonces un tiempo diferente que primeramente destaca un

presente, donde la existencia humana realiza sus acciones y el acontecer de una historia mundana. Presenta donde el hombre en estado de caída, de pecado tiene que encontrar una solución a su redención que sólo es posible si tiene la propuesta de un tiempo futuro como salvación. Agustín propone entonces una temporalidad histórica que contempla el presente pero también el futuro para la salvación del hombre, futuro de que adviene como reino de Dios o Cristo revelado. Si el hombre se centra en su condena eterna, se centra en un tiempo circular donde el proceso de generación y muerte se constituyen como elementos significativos del movimiento natural y condena al hombre a una existencia histórica repetitiva y permanente, sólo por el hecho de que en su condena, en el tiempo circular no existe la esperanza para escapar del círculo vicioso o menos aún la salvación de ese círculo vicioso eterno que para Agustín es moralmente reprobable, pero si el hombre busca su redención ante su estado de caída, de pecado, necesita primero la fe y la esperanza en Jesucristo como horizonte temporal hacia el futuro y la salvación.<sup>2</sup> El camino hacia el futuro tiene un objetivo claro o *eschatón* entendido como un fin último o salvación del hombre. La temporalidad como futuro y la redención del hombre permiten una esperanza de salvación, un fin último que Agustín reconoce como *la Civitas Dei*

La historia concebida como un horizonte temporal, en y para la salvación, debe recorrer el acontecer terrenal, aún cuando está marcado por la tradición de un tiempo circular, por ello la predica del cristianismo y la difusión de la verdad en la salvación

en la creencia y fe de Jesucristo harán posible atravesar todo acontecer del mundo terrenal y mundano. Éste recorrer el acontecer terrenal permiten comprender la historia terrenal como un despliegue de la fe. Fe en un pasado que se constituye como el primer advenimiento de Cristo, un Dios encarnado en hombre que muere en la cruz y resucita para la salvación de todo los hombres, Cristo resucitado y sentado en el reino celestial; fe en un futuro que es el segundo advenimiento del reino celestial, como salvación o eschatón en un futuro que sólo se refleja en la *Civitas Dei*. En el horizonte del tiempo agustiniano, entre pasado y futuro, existe un inter, un presente que es donde los hombres viven un intervalo de sus vidas. Presente que se caracteriza como postrimería, un período de la vida de espera, pero también de aflicción y abatimiento donde la esperanza del futuro, la salvación y la fe en Cristo obligan al hombre a una actitud de veneración y ruego para llegar al futuro y encontrar la salvación.<sup>3</sup> Este presente carece para san Agustín de importancia, pues no existe una esperanza o salvación y para el hombre en su mundo presente sólo le permite formular si acepta o no la nueva salvación en el futuro. Por ello la finalidad de Roma es mantener la paz por poder difundir el mensaje cristiano y que los hombres puedan aceptar la salvación porque el presente es fugaz y reino de lo mortal. El inter de la vida, el presente, no configura para san Agustín, la historia universal porque sólo se constituye como una parte del plan completo de Dios. El pasado, el presente y el futuro son el horizonte total creado por Dios, donde el futuro es afirmación de un fin último para la redención



del género humano. Pero ¿cómo se origina la historia humana en la *Civitas Terrena* ? san Agustín afirma que el origen de la historia humana inicia con la expulsión del paraíso de Adán y Eva y se desarrolla gracias a el modelo bíblico de fratricidio entre Caín y Abel. Al matar Caín a Abel, uno, Caín representa el reino humano y la fundación de todos los reinos de este mundo, mientras que Abel es un peregrino que se encamina hacia un objetivo trascendental: la salvación.<sup>4</sup> En Cain y Abel están reflejadas todas las pasiones e interese humanos que hacen posible la historia terrenal y al mismo tiempo la visión de dos ciudades. La *Civitas Terrena* donde habitan todos los descendientes de Caín y la *Civitas Dei* donde estarían los descendientes de Abel.<sup>5</sup> Así en la *Civitas Terrena* se despliega el dominio del lucro, el orgullo y la ambición; es el lugar para la procreación natural, la vanidad, el amor así mismo y el desprecio de Dios, hay un decrecimiento de Dios.<sup>6</sup> Mientras que en la *Civitas Dei* aparecen el sacrificio, la obediencia, la humildad, un renacimiento sobrenatural y eterno y fundamentalmente el amor a Dios .

Si bien el origen de la historia terrena tiene el origen del fratricidio, en tanto historia no tiene significación para san Agustín porque en ella no hay esperanza y salvación, es necesario hacer de la Historia un hecho que corresponda sólo a la *Civitas Dei* porque es ahí donde la salvación, la fe en Jesucristo y la redención son una posibilidad. *Civitas Dei* que es historia mesiánica o profética y que se configura como una teología de la historia reflejo de la tradición judeocristiana y por la cual se opera un cambio

radical en la propia concepción de la historia al afirmar un eschatón o fin último y al mismo tiempo un sentido a la conciencia histórica porque el acontecer humano reconoce por la esperanza y la fe este eschatón.

Es la tradición judeocristiana la que se refleja en otras concepciones de la historia como la de Vico a través de la afirmación de la providencia como arquitecto del mundo que se analizará en el siguiente apartado.

### 3.3 Löwith y su interpretación de la Providencia Como Arquitecto de la Historia en Vico.

El análisis de la Filosofía de la Historia de Vico lo realiza Löwith en el *Sentido de la Historia* en el capítulo VI, en él distingue primeramente el descubrimiento del mundo civil, posteriormente la necesidad de estructurar una ciencia de la historia y por último el papel de la Providencia en la historia.

Vico descubre el mundo civil como el tem de una ciencia particular que antepone a la ciencia dominante y verdadera que es la ciencia física del s. XVIII recusando los principios del *Discurso del Método* de René Descartes.

El descubrimiento de Vico del mundo civil como una parte de la naturaleza queda descartado por el paradigma cartesiano y por ello es necesario una crítica a los principios expuestos por Descartes, en la primera parte del *Discurso del Método*. En él se toma una radical decisión de dudar de todo lo que no fuera cierto para, por la duda metódica, encontrar una absoluta certidumbre y llegar a la verdad científica. Para Descartes sólo se encuentra en el “*en el cogito ergo sun*”, en una razón que niega el conocimiento sensible y donde la verdad no puede hallarse en un mundo social como lo es el de la jurisprudencia o la medicina o en la elocuencia de historia escritas y mucho menos en la teología revelada: querer buscar la verdad en la autoridad tradicional del ejemplo y la costumbres una acción que lleva al fracaso. Descartes

niega cualquier certeza en los asuntos públicos pues es conocimiento de la experiencia sensorial y la certeza absoluta no depende de los sentidos, que además frecuentemente engañan al hombre. El conocimiento fundado en el 'cogito' y las ideas innatas excluye la certeza de la tradición y la costumbre. Descartes insta un modelo de explicación del mundo natural que se refleja en una regularidad constante o ley científica y en un lenguaje matemático. La crítica de Vico a Descartes es en relación al concepto de certeza, pues ésta sólo refiere a la conciencia pero no al conocimiento de la naturaleza pues ésta es una creación divina y por lo tanto permanece oscura para nosotros, Descartes sólo tiene conocimiento con certeza en la ficción de la matemática dónde crea sus objetos, de manera semejante a un Dios creador, como pura abstracción y no como un fundamento para una ciencia concreta de la naturaleza.

Vico reconoce que existe una naturaleza común a las naciones, naturaleza que los filósofos no quieren ver o mejor aún, como el caso de Descartes, niegan. La naturaleza de las naciones que en el inmenso mar de la duda ocupa un pequeño espacio de tierra firme, tiene tal certidumbre porque ha sido creado por el hombre es un *verum* y un *factum*. La creación del mundo de la sociedad civil por el hombre tiene verdad porque la mente humana se esfuerza en la interpretación de este mundo social que estructura el mundo de las naciones. Por ello la *Ciencia Nueva* es nueva en filosofía e historia de la humanidad, "es posible a causa de que la naturaleza del hombre y las naciones es en sí misma una naturaleza humana histórica"<sup>7</sup> afirmar que la *Ciencia Nueva* reconoce un

mundo histórico-social con sus propias leyes y desarrollo nos lleva a encontrar una verdad de una probabilidad sensorial fáctica, ese es el sentido de esta *Ciencia Nueva* y el reconocimiento del filósofo de esta otra parte de la naturaleza . la naturaleza humana histórica.

El conocimiento de la naturaleza humana histórica por parte de Vico implica un esquema del mundo como una imagen de Dios que representa a la naturaleza donde ha dominado el mundo físico y se ha olvidado del mundo histórico social. Los filósofos no han contemplado el mundo civil , sólo el mundo natural por medio de contemplar a la divina providencia a través de la metafísica. Es necesario contemplar ahora a la providencia, para conocer aquella parte olvidada y más apropiada para los hombres que es el mundo social,<sup>8</sup> Vico esta proponiendo redescubrir los orígenes de lo histórico y del mundo social para llegar a dios como la eterna providencia y arquitecto de este mundo histórico y social. Para Vico toda sociedad se funda en una forma de religión sea verdadera (cristianismo) sea falsa (paganismo). Toda nación comienza con el culto a una divinidad, sea tutelar, o de significado adivinatorio o de leyes familiares, pues ninguna sociedad carece de un sentimiento religioso, ninguna sociedad es fundada en el ateísmo. Toda sociedad y nación es creada por la providencia que es el objeto de conocimiento de una teología racional y que consiste en demostrar como la divina providencia construye la historia social y las naciones.<sup>9</sup>

La providencia como un arquitecto del orden social crea para el hombre la familia, la sociedad y el estado, pero hace uso de las pasiones humanas para ir creando las diferentes estratificaciones sociales, así, por ejemplo, de la ferocidad y la avaricia crea las clases militares, mercantiles y dirigentes; de la fortaleza, la riqueza y la sabiduría de las comunidades crea las leyes naturales de las naciones y los vicios los transforma en felicidad civil y orden moral. La providencia es Dios que crea y ordena al mundo social y al mismo tiempo establece una ley, regularidad por medio de leyes morales, sociales y las propias del desarrollo histórico sin dejar ninguna acción social fuera de su capacidad creadora pues interviene también en las economías de las naciones y en las leyes civiles por ello la Ciencia Nueva “es una demostración del hecho histórico de la providencia...”<sup>10</sup> demostración que reconoce las intenciones de la providencia en el hecho de establecer el curso y desarrollo de las naciones y que se constituye como una totalidad temporal de pasado, presente y futuro de toda nación, Se reconoce una providencia que al crear, organizar y desarrollar el sentido histórico de las naciones y los hombres, como más profana e histórica que daría la impresión de que no existiera en absoluto y que son los propios hombre los que desde su propia voluntad organizan a esta naciones, sin embargo la providencia esta en el devenir histórico, es su manifestación la propia historia y es, pues, una voluntad que construye y organiza el mundo histórico natural de las naciones y de los hombres que forman la sociedad de estas naciones. La providencia se expresa y manifiesta en el orden permanente del

acontecer histórico, es dios que se produce así mismo en el curso natural de la historia por sus propios medios, necesidades y servicios. Dios que es orden del mundo social y logra sus fines universales, aún contra la libre voluntad y los fines particulares de los hombres. Pues la historia, ordenada por la providencia, hacia la realización de los fines más generales de las comunidades, descartando los fines de los individuos, realizando así el mundo de las naciones. Vico retoma de la tradición judeocristiana la noción de providencia como el arquitecto del mundo pero no concibe en este mundo organizado por ella un eschatón o salvación del hombre dentro de la historia pues su filosofía de la historia no pretende una secularización de la tradición judeocristiana como sería el caso de Hegel.

### 3.4 La Crítica a Hegel y su Concepción del Espíritu, la Historia y el Cristianismo.

En *Historia Universal y Salvación* Löwith se introduce a la Filosofía de la Historia de Hegel, retoma dos párrafos de la *Filosofía de la Historia* en los cuales Hegel destaca la idea de que la historia esta determinada por las pasiones, intereses del hombre y su propio egoísmo y que esta historia es una sucesión de acontecimientos que comprenden un cambio constante. Hegel caracteriza a la historia como un proceso de cambio que refleja un mundo de sacrificios humanos, de un “matadero” donde se sacrifica la “felicidad de los pueblos,” una historia que no toma en cuenta la ley, ni el derecho y mucho menos la moral. Es necesario para Hegel plantearse, como una imposición a la razón, como una necesidad, la pregunta por la finalidad de la historia.<sup>11</sup>

¿Qué es la historia para Hegel? y ¿Cuál es su finalidad? Hegel concibe la historia como el acontecer del espíritu que se consume y transforma así mismo, es un despliegue que tiende siempre a una superación de cada una de las etapas por las que pasa el espíritu, espíritu que se transforma evoluciona y tiende a un fin. La historia como un despliegue de del espíritu donde cada etapa corresponde a un momento de la historia universal que pasa de oriente a occidente y Hegel describe como las civilizaciones China, la civilización grecorromana y el mundo cristiano germánico, despliegue lineal pero con superaciones y hacia un fin que Hegel denomina progreso.



El progreso es una idea propia de occidente y se instaure desde una tradición judeocristiana “proviene en última instancia de la esperanza de un reino de Dios”<sup>12</sup> La historia que tiende hacia un progreso es para Hegel expresión de la realización del reino de Dios y la secularización de la tradición judeocristiana. El fin propuesto por Hegel para historia es la propia razón de la historia y es un progreso que consiste en la conciencia de la libertad por la que y a través de la historia el hombre se produce así mismo, progreso como superación del espíritu y de la “autoconstrucción del hombre.”

La razón de la historia reside en que es un progreso continuo en la conciencia de la libertad, por la cual la libertad se produce así misma para hacer de sí un mundo,<sup>13</sup> mundo que se comprende desde este progreso a partir de la identidad de la fe y la razón, la cual puede “comprender el plan de la providencia... ”<sup>14</sup> La comprensión del plan de la providencia suele ser demasiado particular e indefinida, es una providencia que se manifiesta sólo en situaciones personales especiales, en una ayuda al hombre de carácter inesperado y en condiciones de particularidad tal que sólo se comprende su presencia por un sólo individuo. En la historia universal, entendida como despliegue del espíritu, la providencia debe mostrarse en la totalidad de la historia universal, concretamente en los momentos más significativos de ésta. Por ello Hegel apuesta a un conocimiento del plan de la providencia que es el objeto propio de la Filosofía de la historia. Para conocer el plan de la providencia en la historia universal la Filosofía aporta << los ojos de la razón >> y mira al mundo de manera racional reconociendo el

contenido de la historia universal que contempla China, el mundo grecorromano y el cristianismo germano, La Filosofía de la historia por los ojos de la razón justifica la fe en la providencia construyendo Hegel una teodicea y una justificación de Dios. La historia universal regida por la razón debe relacionarse con ese mundo donde las pasiones, los intereses y el egoísmo hacen de la historia algo irracional un “matadero” y sacrificio de muchos hombres y pueblos. Hegel afirma que esta contradicción entre lo irracional y lo racional de la historia debe superarse y quedar mediada por la <<astucia de la razón>> que es una de los conceptos clave de su Filosofía de la Historia. El devenir histórico tanto la razón como la providencia saben lo que los hombres quieren, la astucia de la razón prescinde del saber y la voluntad, así como de los intereses particulares de los hombres, para hacer que los propios propósitos de la razón y la providencia sean realizados por los hombres. Así los individuos son sólo meros agentes de una voluntad y espíritu. De la providencia, que los empuja en el devenir histórico para la realización de la historia universal y tender hacia el fin de la misma que es el progreso. Así por ejemplo César o Napoleón no sabían ni podían saber lo que realmente querían y hacían pues estaban al servicio de la historia de occidente, sus propios intereses quedan superados por los intereses de la providencia, “tanto pueblos como individuos desconocen realmente a dónde se dirigen lo mismo cuando obedecen que cuando resisten a la voluntad y designios devinos, no son más que instrumentos en manos de Dios”<sup>15</sup> los intereses particulares y los intereses de la

providencia deben ser reconciliados pues es más significativo alcanzar el fin de la historia que el de los individuos y este ardor de la razón hace posible esta conciliación de intereses en favor del interés de la providencia. La astucia de la razón no es otra cosa que el poder de la providencia pero entendida de modo filosófico, idea secularizada para que la razón pueda comprender el despliegue del espíritu en la historia, la astucia de la razón es el poder de la providencia para que la historia tienda hacia su propio fin o progreso. Se presenta en la filosofía de la historia de Hegel una secularización de la tradición judeocristiana donde la historia posee un sentido, el progreso, y resulta comprensible por la razón. El cristianismo, como religión absoluta y verdadera, es el presupuesto en la Filosofía de la Historia interpretando a la religión como un proceso especulativo y secularizado, donde la razón observa y comprende el desarrollo de la historia como expresión del desarrollo del cristianismo. Religión que no se entiende como fe, como en el caso de san Agustín, sino como expresión de una historia universal. El proceso que se despliega en esta historia es la más pura manifestación de la religión en cuanto secularización de la historia de Hegel.

Esta secularización presenta una ambigüedad de la cual el propio Hegel no era consciente. Si el traducir el proceso de salvación como progreso de la historia universal y convertir los ojos de la fe en los ojos de la razón, no se puede equiparar en este proceso la <<idea de libertad>> con la voluntad de Dios es un despropósito. Pero Hegel asume la secularización desde un yo egoísta pues se considera un <<sacerdote de lo

absoluto>> y además es un yo <<condenado por Dios a ser filósofo>> , esta soberbia le permite afirmar que tiene la capacidad para conocer el plan de la providencia en relación a la historia universal y justificar los caminos del espíritu en relación progreso. Aún cuando este camino implique un “matadero” de la humanidad. Le interesa justificar en este proceso de secularización de la tradición judeocristiana el mundo histórico de Europa Occidental.

Hegel tampoco tiene una perspectiva u horizonte de las consecuencias revolucionarias de la democracia y el desarrollo industrial en las futuras transformaciones de la historia.

Por la secularización intenta “convertir la confianza en la fe en una concepción racional”<sup>16</sup> que es una visión exagerada porque en el nuevo testamento a lo primero que hay que renunciar es a todo criterio mundano y por ello en Hegel hay ambigüedad entre historia sagrada y profana, no es ni una ni otra, sino ambas. La secularización que hace Hegel tiene elementos que proceden de la tradición judeocristiana y profanos como el de plantear en la historia un fin, como el progreso, desde la razón. Hegel en su proceso de secularización no percibe la transmutación de la teología en filosofía y menos la imposibilidad de realizar el reino de Dios en la historia del mundo. Transmutación de la religión porque es en última instancia la providencia la que ya tiene un plan para el desarrollo de la historia y los verdaderos actores de la historia sólo tiene que cumplir este plan, no son las pasiones humanas las que mueven al hombre a

construir la historia, sino Dios expresado en el poder de la providencia , y menos aún cumplir el reino de dios en la historia del mundo porque el fin propuesto por el cristianismo sólo es posible en otro mundo, no en este mundo terrenal, cosa que tampoco afirman las Santas Escrituras y Hegel pretende realizarlo en el mundo terrenal.

### 3.5 Löwith y la Filosofía de la Historia.

En el *Sentido de la Historia y la Historia Universal y Salvación* Löwith expresa su Filosofía de la Historia. Parte de las dos grandes concepciones de la historia, la tradición clásica y la judeocristiana, la del movimiento cíclico, en el caso de la primera, y la dirección escatológica, en el caso de la segunda. Pareciera que ambas concepciones hubieran agotado toda consideración básica para un entendimiento de la historia.<sup>17</sup>

Las Filosofías de la historia Contemporáneas son sólo variaciones de una u otra tradición o la conjunción de ambas. Es necesario partir de un nuevo principio o por lo menos de una nueva actitud para Löwith debe existir una condición fundamental en la Filosofía de la Historia para comprender el significado y sentido del acontecer histórico, la reflexión debe originarse a partir de la experiencia básica del bien y del mal así como del sufrimiento humano y la persecución de la felicidad. La tradición judeocristiana apuesta a un eschatón que tiene como horizonte temporal el futuro, pero si la historia se plantea desde esta concepción se observa que no hay resultado; mientras que en el caso de Hegel y su fin de la historia como progreso, tampoco una solución immanente al problema de la Historia. Porque para Löwith el origen de todo acontecer histórico esta en el sufrimiento y las filosofías de la historia lo dan por hecho o como condición para el cambio y sin embargo sólo han planteado el fin de la historia como tal y no una comprensión y significado de este sufrimiento. Se ha buscado un

significado al acontecer histórico desde la interpretación sistemática de la historia universal, entendida esta como una sucesión de acontecimientos que se dirigen hacia un fin, pero hasta ahora no hay resultados significativos o más aún se observa un fracaso en la búsqueda de respuestas al sentido y significado de la historia.

Pareciera que sólo hay respuestas fáciles en la lectura que se ha hecho de la historia teniendo como consecuencia la resignación y la desilusión, es necesario ir más allá para que la filosofía de la historia pueda entonces ser una fuente de saber que intente liberar al hombre de la historia opresiva del mundo pero más aún para liberar la Filosofía de la Historia de imponer un orden racional y razonable al acontecer histórico o liberarla de la voluntad divina. La historia aparece como desacuerdo profundo y demasiado superficial al mismo tiempo y no reconoce en el hombre su humilde grandeza de alma la cual puede comunicar significado y tratar de, en lo posible, ir contra la historia que es una carga pesada para el hombre.

Para Löwith hay un fracaso en la Filosofía de la Historia pues hay elementos de ambas tradiciones y quizá en su análisis en el fondo se oponga a la interrogante acerca de la finalidad de la historia, pero, al mismo tiempo, se reafirma la necesidad de la Filosofía de la Historia para encontrar significado al acontecer humano que permita una comprensión de lo que es o puede ser el sentido de la historia.

### 3.6 Consideraciones Finales.

Löwith en el Sentido de la historia reflexiona acerca de algunos elementos significativos que se presentan en la concepción judeocristiana de la historia.

Su primera observación es en relación al sentido de la historia universal, concebida esta como una unidad y totalidad, de tener un objetivo o finalidad, esta finalidad debe estar en el futuro, porque los acontecimientos remiten hacia ese horizonte posible como fin. Si la historia tiene un sentido o finalidad los hombres al realizar los acontecimientos históricos deberán tener un conocimiento previo de ese futuro, debe saberse de él siempre y cuando haya esperanza en ese futuro, pero ¿cómo anticipar lo que no existe, lo está en un tiempo que no es?. La filosofía de la historia que apuesta a un fin o sentido de la historia debe dar respuesta a esta pregunta, sin embargo Löwith reconoce que la respuesta se responde desde un ámbito muy limitado de ciertas experiencias, sea como narración como sucede con las santas escritura o como la estructuración de una serie de acontecimientos recientes de un determinado momento histórico, para crear un todo y conservado para la memoria de generaciones futuras como la experiencia de nazismo.<sup>18</sup>

Löwith reconoce que no hay, de manera suspicaz, claridad en las filosofías de la historia pues se presenta un doble origen clásico y judeocristiano. Es necesario una nueva astucia de la razón que de significado al acontecer histórico, porque después de



la cristianización realizada por Europa en otros continentes se ha comprobado que el origen y la meta, la intención y la consecuencia de la historia, hay resultados que difieren haciendo del acontecer histórico procesos que se transforman en el inter y muestran a la historia llena de sorpresas.

La interpretación hermenéutica en relación a la historia nos permite reflexionar si la interpretación de los textos escritos acerca de los fines de la historia son realmente la fuente para encontrar una respuesta al sentido de la misma. Por ello, creo necesario reafirmar la importancia de los textos para la hermenéutica y saber como se estructura como categoría para la propia hermenéutica. Analicemos en el siguiente capítulo la categoría de texto en dos filósofos representativos Gadamer y Ricoeur,

**Bibliografía.**

1. LÖWITZ, Karl, *El Hombre en el Centro de la Historia*, Herder, Barcelona, 1997.
2. \_\_\_\_\_, *Historia y Salvación, en El Sentido de la Historia*, Herder, Barcelona, 123-162 pp.

## Notas

- 
- <sup>1</sup> LÖWIT, Karl, *Historia Universal y Salvación*, p. 144
- <sup>2</sup> cfr. *ibidem*. p. 144
- <sup>3</sup> cfr. *Idem*. p. 146
- <sup>4</sup> cfr. *idem*. P. 147
- <sup>5</sup> cfr. *Idem*. P. 148
- <sup>6</sup> cfr. *idem*. P. 147
- <sup>7</sup> LÖWIT, Karl, *El Sentido de la Historia*, p. 173
- <sup>8</sup> cfr. *ibidem*. P. 176
- <sup>9</sup> cfr. *Idem*, p. 167
- <sup>10</sup> LÖWIT, Karl, *El Sentido de la Historia*, p. 178
- <sup>11</sup> \_\_\_\_\_, *Historia Universal Y Salvación*, p. 115
- <sup>12</sup> *ibidem*., p. 152
- <sup>13</sup> cfr. *idem*., p. 153
- <sup>14</sup> cfr. *idem*., p. 152
- <sup>15</sup> LÖWIT, Karl, *El Sentido de la Historia*, p. 84
- <sup>16</sup> \_\_\_\_\_, *Historia Universal Y Salvación*, p. 156
- <sup>17</sup> LÖWIT, Karl, *El Sentido de la Historia*, p. 36
- <sup>18</sup> cfr. *ibidem*., p. 96

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## Capítulo IV. La Categoría de 'Texto' en la Hermenéutica de Hans-Georg Gadamer y de Paul Ricoeur.

### 4.1 Presentación.

En este trabajo pretendo realizar un análisis de la categoría de 'texto', porque toda hermenéutica recurre al concepto pero no está bien delimitado el concepto. Si bien en un principio, se hablaba de textos religiosos, jurídicos y morales, es con las hermenéuticas contemporáneas que la categoría tomó matices significativos.

La comprensión hermenéutica de los textos cobra diferentes intenciones a través de la historia de la misma. Así en Schleiermacher el texto se considera una vía para comprender al autor y sus motivaciones para escribir el propio texto, hay comprensión hacia la psicología propia del autor; sin embargo es por cuestiones metodológicas en relación a las ciencias humanas que la categoría de texto se inscribe para la fundamentación e historicidad de las mismas. Es Dilthey quién recurre a la categoría de texto para encontrar una justificación epistemológica a las ciencias humanas.

Pero es Gadamer y posteriormente Ricoeur quienes dan a la categoría de texto un significado definido para tratar de comprender, cada uno desde su propia tarea hermenéutica, el texto desde sí mismo, desde su tema, o asunto para encontrar una posibilidad de fundamentación a las ciencias humanas, sea en el campo del arte, la historia o la literatura. De aquí la necesidad de reflexionar sobre la categoría de texto

en estos dos autores para establecer con una mayor precisión sus referentes sobre todo en relación a las ciencias humanas.

Esta inquietud se originó por las primeras lecturas de Gadamer, *Verdad y Método* en el capítulo trece. Con ellas la categoría de texto me remitió de inmediato a un texto escrito, sin embargo, posteriormente se fue aclarando el concepto y observe que estaba en un error. Error que quiero superar ahora, analizando la categoría de 'texto' a partir de el ensayo de Gadamer *Texto e Interpretación* con la finalidad de poder reencontrar tal categoría en la obra gadameriana en su justa dimensión. De la misma manera el concepto será analizado en la hermenéutica de Paul Ricoeur a partir de sus ensayos *De la Interpretación y ¿Qué es un Texto?*, que aparecen en la colección de ensayos *Del Texto a la Acción*.

El objetivo en este trabajo es caracterizar y analizar la categoría de 'Texto' en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer así como la categoría de 'Texto' de la hermenéutica de Paul Ricoeur, para establecer las semejanzas y las diferencias entre ambas.

El trabajo lo he dividido en cuatro partes: ésta que es la primera; en la parte II realizo una caracterización y un análisis de la categoría de 'texto' en la hermenéutica de Gadamer; en la parte III realizo una caracterización y un análisis de la categoría de 'texto' en Paul Ricoeur; para finalizar en la parte IV con algunas consideraciones

**finales que indiquen las semejanzas y las diferencias en la categoría de 'texto' en  
 Gadamer y Ricoeur.**

#### 4.2 La Categoría de 'texto' en la Hermenéutica de Hans-Georg Gadamer

La hermenéutica gadameriana estructura su proceso de interpretación y comprensión a partir del círculo hermenéutico heredado de la filosofía de la facticidad de Heidegger. El círculo herméutico<sup>1</sup> comprende la totalidad al reconocer las partes y reconstituir este todo después de la interpretación, no se infiere o deduce una cosa de otra, sino que se percibe e interpreta a partir de lo que ya sabemos o precomprensión.<sup>2</sup> Es en el círculo herméutico donde se circunscriben las categorías genéricas de la herméutica entre las cuales podemos distinguir cuatro: la tradición, la lingüística, la conciencia histórica efectual<sup>3</sup> y el texto. Categorías que en el entramado de la comprensión permiten el diálogo para la interpretación y la comprensión. El texto es el objeto de análisis de este apartado e intentaremos, de acuerdo a nuestro objetivo, caracterizarlo y determinar, en lo posible, sus referentes como tales.

Para Gadamer, en *Texto e Interpretación*,<sup>4</sup> la categoría de texto tiene una extensión tal que abarca desde la propia naturaleza, hasta el arte, las motivaciones conscientes o inconscientes de la acción humana y que son factibles para realizar una interpretación. Por ello texto remite a: la naturaleza y a toda acción que el hombre, como ser social, tiende a crear a partir de su proceso creativo. Al ser susceptibles de interpretación, Gadamer, con la herméutica o filosofía reflexiva, pretende encontrar el sentido de las acciones humanas para revelar y develar el mundo del ser. Las pretensiones ontológicas de la hermenéutica permitirán al sujeto, encontrar un sentido en el texto.

La extensión de la categoría de texto obliga a Gadamer a centrar el contenido del mismo en relación a el mundo de la historia, el arte y la poesía, sin detrimento de todos los otros contenidos abarcados en la extensión de la categoría de texto. Esta especificación obedece a las necesidades de comprensión en el ámbito de las ciencias humanas y, por ello, es necesaria esta delimitación de la propia categoría; se constituye como una preferencia hermenéutica para delimitar la categoría de 'texto'.

La categoría de texto es fundamental para Gadamer al retomar de Platón el ejercicio del diálogo para la interpretación hermenéutica, el texto se constituye primeramente como uno de los interlocutores para el diálogo hermenéutico. Para Gadamer el texto habla y este hablar, debe ser, en la interpretación, escuchado, pues es un producto de intermediación entre la precomprensión y la comprensión, es una fase de la propia hermenéutica. El interprete es el que, a partir de una interrogación, abre el texto para comprender su sentido, para conocer la cosa o tema que trata el texto. Por esto el texto afirma Gadamer que "debe entenderse (...) como un concepto hermenéutico"<sup>5</sup> como parte constitutiva de la propia hermenéutica así como del círculo hermenéutico en tanto es una apertura a la expectativa de sentido.

Ahora bien, para que el texto sea una categoría de la hermenéutica debe tener una dimensión o referencia en la lingüística, pues es ésta la que abre el conocimiento del mundo y se constituye, en tanto categoría hermenéutica, como la orientación para la comprensión y más aún para posibilitar que el texto hable, tenga una vocación para



la experiencia hermenéutica. Toda experiencia humana se constituye lingüísticamente y es el acceso al mundo estructurado por la lingüisticidad. Por ello, el texto se funda por la lingüisticidad. Esto posibilita que el texto pueda ser escuchado, audible o se muestre en una fijación escrita.

La lingüisticidad es entonces una propiedad del texto y sin ella no existe como texto pero, para poder hablar, el texto debe tener una característica que posibilite el diálogo, la interpretación y la comprensión. Esto sólo es posible si el texto tiene la característica de ser legible, es decir, de tener un mínimo de calidad, un estilo y, fundamentalmente, la de valorar una tradición.<sup>6</sup> Creo que la legibilidad es entonces una condición para que el texto exprese con claridad, coherencia y efectividad el sentido del mismo, pero también la expresión de la tradición y la conservación de la memoria.<sup>7</sup>

Si el texto es ilegible no cumple como una manifestación de la lingüisticidad y mucho menos en un texto como una manifestación escrita; el texto encierra ya por la ilegibilidad la dificultad para la comprensión. Si se conserva en el texto la característica de legibilidad entonces la comprensión es factible porque se permite un acoplamiento entre el texto y el intérprete, un acoplamiento donde el diálogo encuentra el sentido del texto.

La lingüisticidad y lo legible<sup>8</sup> del texto hacen posible la interpretación y por la interpretación es que el texto habla y es escuchado y es en estas condiciones de interpretación cuando el texto se constituye como una realidad dada. El texto es un

punto de referencia directa para el cuestionamiento, el diálogo, apuntando ya como texto a una posibilidad de interpretaciones. Por eso creo que la lingüística, la legibilidad y la interpretación son condiciones de posibilidad para la existencia real del texto y más aún para un ejercicio dialógico que lleve a la comprensión.<sup>9</sup>

En *Texto e Interpretación*<sup>10</sup> Gadamer reconoce que al texto recurrimos si la memoria falla, el texto es garante de la memoria a través de la historia y por ello recurrimos a él<sup>11</sup>. Pero para recurrir a él, en tanto un interlocutor, el intérprete debe tener una actitud para el buen entendimiento y buena voluntad para poder alcanzar un acuerdo efectivo a partir de el cuestionamiento o interrogación que se plantea al texto.

Esto sólo es posible si el interlocutor que interroga se convierte en un lector que, por su lectura del texto, comprenda lo que es común en ambos interlocutores, para que el texto hable el lector debe darle dirección y sentido pues es un universo que está abierto para comprender e interpretar. La lectura es una de las actitudes que hacen hablar al texto para interpretar y realizar el sentido del mismo, pero también para una pluralidad posible de interpretaciones en relación a otros lectores. La lectura de un texto y sus múltiples posibilidades de interpretación tienen como condición la precomprensión y la expectativa de sentido, determinada por la pertenencia del intérprete a una tradición, así como una situación de consenso entre el texto y el intérprete, por eso la lectura tiende a alcanzar un acuerdo que se hace manifiesto por la pregunta del intérprete al texto realizándose así la tarea explícita de la hermenéutica.<sup>12</sup>

Por ello Gadamer, en *Texto e Interpretación*<sup>13</sup>, reconoce primero la necesidad de darle contenido al texto en relación a las ciencias humanas; que el texto tiene como propiedad la lingüisticidad y como característica la legibilidad ; pero también la posibilidad de ser escuchado por medio de una lectura, que es la apertura a la interpretación y sentido del texto. Con los elementos del texto antes mencionados podemos ahora hablar de aquellos textos que son significativos para el ámbito de las ciencias humanas y que presentan algunas características peculiares .

Mencionaremos primero a la obra de arte como texto. Para Gadamer el arte es una experiencia que implica nuestra propia noción de la existencia, es un óntico que nos dice algo por sí misma , expresa un lenguaje que no se agota en el propio concepto de arte. La interpretación del arte está condicionada por la lectura que se realiza de la obra que puede tener como sentido su calidad, o su re-presentación del mundo o por anunciar una nueva realidad. Una característica de la lectura de la obra de arte es que hace posible la interpretación del sentido, lectura que sólo se cumple en un fenómeno sensible, sea este arquitectónico, pictórico o musical.<sup>14</sup>

Otro texto significativo es el texto histórico. Uno de los lectores del texto histórico es el historiador, el cual ha de reconstruir su texto fundamental la realidad histórica. El texto histórico tiene como característica peculiar la de tener como sentido un suceso, que es aquél que el historiador infiere de otros textos o bien de testimonios, orales o

escritos o, más aún, de una revaluación de los sucesos desde la propia intención del historiador. En el texto histórico siempre hay una lectura precomprensiva porque el propio historiador tiene una historia vital y un conocimiento de su patria, de su origen inclusive a través de otros historiadores, pero también por pertenecer a una tradición. La interpretación del texto histórico es una experiencia de un proceso donde la reflexión reconoce el suceso o acontecer como presente o, como suceso, o acontecimiento como pasado. El historiador en su lectura del texto histórico dialoga con un pasado que ha tenido efectos y con un presente que será pasado, por eso la historia debe interpretarse y comprenderse desde cada presente. Gadamer afirma por ello "lo propio de la experiencia histórica es que nos encontramos en un proceso sin saber como, y sólo en la reflexión nos percatamos de lo que ha sucedido",<sup>15</sup> el texto histórico es comprensión y autocomprensión del devenir histórico para tener conciencia histórica-efectual, como el pasado tiene efectos en el presente.

Para Gadamer otro tipo de textos es el texto literario que define, en *Texto e Interpretación*<sup>16</sup>, " como aquellos que deben ser leídos en voz alta, aunque quizá, únicamente para el oído interior"<sup>17</sup> estos textos remiten en exclusiva a la poesía y se caracteriza como un texto especial porque su normatividad lingüística surge del propio texto, no queda sujeto a las normas propias del lenguaje, también presenta una autenticidad propia, porque permite una autopresentación de las palabras. El poema al ser leído y escuchado presenta para el sujeto una comprensión instantánea de todo el

poema como una unidad de conjunto, conociendo sus relaciones de sentido y sus referencias imitativas de la realidad. Puede presentarse para el poema una interpretación desde otro texto que sirva para la comprensión del poema o texto literario.

Por último, hay otro tipo de conductas lingüísticas que pertenecen al texto literario pero que se resisten a la textualización por tener una forma dominante del diálogo cara a cara. Estos son: antitextos, los psuedotextos y los pre-textos.<sup>18</sup>

Para Gadamer los antitextos forman parte del chiste o gracia en donde algo no se tome en serio pero por la forma de expresión se quiere que se entienda, están caracterizados en un diálogo cara a cara y por el tono de voz, los gestos y la situación social; no son reproducibles pues sólo se dan en un momento concreto y específico. Una forma del antitexto es la ironía donde se dice lo contrario de lo que se quiere decir, pero para ser entendido su condición es una situación de consenso y solidaridad. El uso de la ironía implica para la hermenéutica una labor extraordinaria pues no es fácil de justificar un supuesto implícito en la ironía.

Los Psuedotextos se caracterizan por ser formas de hablar y de escribir que no transmiten el sentido y hacen perder una característica del texto que es la legibilidad, son lo que Gadamer denomina material de relleno para enlaces retóricos; la retórica es aquí un recurso para que no se represente el contenido de las frases y el sentido o que se de un vacío de significado.

Por último, se encuentran los pretextos los cuales ocultan o enmascaran el sentido interpretando una dirección que no nombran por permanecer oculta, el sentido de la interpretación es la de encontrar los subterfugios y encontrar el sentido real.

En *Texto e Interpretación*<sup>19</sup> podemos encontrar un significado para la categoría de texto como parte de la hermenéutica delimitando la extensión de la misma y remitiéndola en relación al significado que tiene para las ciencias humanas, sin negar la extensión real del concepto de texto. Esta aclaración de la categoría de texto en la hermenéutica gadameriana puede ser útil para comprender y entender su obra en relación a la problemática de las ciencias humanas.

### 4.3 La Categoría de 'texto' en la hermenéutica de Paul Ricoeur

Paul Ricoeur filósofo francés contemporáneo, perteneciente a la escuela de la fenomenología hermenéutica , entendida desde sí mismo como una hermenéutica militante donde se busca una reinscripción de la teoría del texto en la teoría de la acción, reinscripción que debe ser gradual y progresiva. Esta concepción hermenéutica concibe al hombre como agente o paciente del texto y de la acción.

Ricoeur define al texto, en tanto categoría hermenéutica, como “ conjunto de signos que cortarón poco o mucho sus vínculos con las cosas que se suponen que designan”<sup>20</sup> el texto es estructurado por el lenguaje , es un medio entre el hombre y el mundo de las cosas, donde lo dicho es lo significativo para el texto. Para él el texto es un relato que preserva la amplitud, diversidad e irreductibilidad de los usos del lenguaje. ¿Qué es un relato?, un relato es un discurso que tiene una pretensión de verdad similar a los discursos descriptivos o es una ficción que como epopeya, drama o novela que relata una historia.<sup>21</sup> Cuando tenemos un discurso en forma de relato donde existen una serie de oraciones relacionadas entre sí, se estructura un texto.

El texto es relato que narra en un tiempo, característica fundamental del texto y el relato es que se presentan en un experiencia temporal.<sup>22</sup> Ricoeur asume desde la poética de Aristóteles que la característica del relato es una estructura como mito, fábula o intriga. Es una serie de acciones cumplidas estructuradas por la intriga, que

consiste en la combinación de acontecimientos y acciones relatadas de una historia que tiene como estructura un comienzo un medio y un fin.

Una de las tareas de la hermenéutica es comprender una historia, cuando, se reconoce el inicio de un suceso, el medio o desarrollo que provoca en la historia relatada una serie de cambios o 'nudos' por desatar de peripecias sorprendentes o episodios lamentables, y tiene un final cuando se concluyen las acciones sea desatando los nudos, compensando peripecias o sellando el destino de los héroes. Un acontecimiento último que clarifica toda la acción y se produce la catarsis de la piedad o el terror.

La característica de un texto en tanto relato es la de afirmar, por la estructura de la historia, un acontecimiento o suceso que ocurre y es el componente de la narración. Y la intriga es una unidad inteligible, como parte del texto, que está estructurada por las circunstancias, fines y medios o ingredientes para la acción humana. Sólo hay relato si este es una historia determinada por la intriga. La tarea hermenéutica de la comprensión de un texto, es precisamente, la de interpretar este carácter inteligible de la intriga para tener una comprensión completa del relato.

El problema del relato, como texto, es cuál es su relación con la historiografía en tanto ámbito de las ciencias humanas. Ricoeur afirma que entre el relato y la historia hay un vínculo porque la propia historia es relato, y de un modo existe en esa historia un desconocimiento del papel que juega la intriga y su carácter inteligible dentro del



relato; se cree desde la historia y del historiador que el relato es una serie deshilvanada de acontecimientos episódicos olvidando la trascendencia que tiene el relato como configuración propia del mismo y la base de su inteligibilidad. Se desconoce también la distancia que el relato instaura entre el propio relato y la experiencia viva, entre relato y vida hay un espacio que determina que la “vida sea vivida y la historia relatada.”<sup>23</sup>

Este desconocimiento de la historia y el historiador en relación al relato como texto, nos privan de comprender como la explicación histórica se incorpora en la comprensión narrativa de tal modo que no se entiende que entre más se explica mejor se relata. La historia aporta al relato una ley histórica con un significado histórico, para darle al relato una organización narrativa previa para una serie de acontecimientos en el progreso de una intriga.

Por ello, todo acontecimiento histórico necesariamente se liga al tiempo, sea político, económico, etc. dando cuenta de la relaciones que vinculan una situación final con una inicial y esto sólo queda en el texto como relato, por eso afirma Ricoeur que “en última instancia, la historia no puede romper completamente con el relato, porque no puede desligarse de la acción que implica agentes, fines, circunstancias, interacciones y resultados queridos o no queridos”<sup>24</sup>. La relación entonces entre historiografía y relato es que la historia es relatada y es relato porque presenta

acontecimientos que tienen un comienzo, medios y fines. Ricoeur reconoce que uno de los textos principales es el relato y su relación con la historia.

Pero, Ricoeur también afirma que existen los relatos de ficción que abarcan los cuentos populares, la epopeya, la novela. Textos que tienen una sedimentación en la práctica narrativa misma. Para él existe una relación entre los textos de ficción y la historia señalemos las características de ambos y después su relación:

Historia	Ficción
<ul style="list-style-type: none"> <li>*se refiere a lo real o aún real pasado.</li> <li>*Son acontecimientos realmente producidos.</li> <li>* Es real histórico</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>*Ignora la prueba material de documentos y archivos.</li> <li>*Es irreal ficción.</li> </ul>

Por tanto, se presenta una oposición entre ambos relatos, en la historia hay referente, el pasado histórico, en la ficción no hay referente, sin embargo, tienen un elemento en común que es el de constituirse como un sistema de símbolos que de una manera u otra permiten configurar la realidad. La historia, al comprenderla, permite proyectar las acciones humanas con fines más claros y pertinentes para no cometer errores del pasado. Mientras que la ficción ayuda a proyectar un mundo de acciones y valores que pueden ser un modelo o ejemplo para el hombre.

En los textos históricos y de ficción encontramos como elementos comunes el que se dan en un tiempo, son un relato y están estructurados por un sistema de símbolos, Ricoeur reconoce que entre los textos históricos y la poesía también hay puntos comunes, el vínculo entre ambos son los usos del lenguaje en dimensiones más allá de la oración que estructuran un discurso. Describiré en seguida el texto poético.

El texto poético está estructurado por la metáfora que se entiende como la transferencia de un nombre común o usual a otra cosa en virtud de la semejanza o parecido. La metáfora tiene una lógica propia de atribuir a sujetos lógicos predicados incompatibles con lo cual se de . al interior del texto poético, una destrucción de la coherencia. Existe en la metáfora por la predicación incompatible, lo que Ricoeur denomina pertinencia semántica que consiste en la resistencia de las palabras para ser predicados incompatibles de sujetos lógicos. En el texto poético el lenguaje tiene una función poética al desplazar la atención de la referencia hacia el mensaje mismo por medio de los juegos del lenguaje propios de la metáfora.<sup>25</sup> El texto poético hace un mundo habitable pues rige en el mundo de los valores sensibles, emocionales, estéticos y axiológicos.

En *De la interpretación*<sup>26</sup> Ricoeur nos aproxima a una comprensión de la categoría de texto entendida como un relato que esta estructurado como discurso, donde una o más oraciones establecen relaciones entre sí, discurso que es histórico o poético como objetos propios de las ciencias del humanas.

Es en *¿Qué es un texto?*<sup>27</sup> donde Ricoeur define con más exactitud la categoría de texto y propone un modelo hermenéutico donde exista una comprensión del texto mediada por la explicación. En este ensayo Ricoeur afirma que “texto es todo discurso fijado en la escritura”<sup>28</sup>, esta fijación dada por la escritura es la parte constitutiva del propio texto. El texto es un discurso que fija la escritura porque todo lenguaje (Ricoeur hace referencia al estructuralismo del lenguaje de Saussure)<sup>29</sup> tiene su realización en un discurso, por ello el texto se halla en relación con la lengua en la misma relación que con el habla. El texto es discurso fijado por la escritura que esta destinada a fijar con grafismos que son las articulaciones aparecidas en el habla. Así la fijación de la escritura en el texto permite conservar el habla por medio de las imágenes o grafismos de la escritura. Por ello, el discurso se escribe porque no se lo dice, al producirse en el lugar del habla, donde el habla habría podido aparecer, el discurso no se dice porque encuentra su existencia y estructura en la escritura, el habla es natural y espontánea y no muestra la estructura del discurso de allí la necesidad de escribir el discurso porque no puede darse en el habla.

La categoría de texto para Ricoeur tiene una extensión definida pues se reduce a la escritura y a la literatura, si bien se pierde en extensión bajo esta modalidad, se gana en intensidad y creo en especificidad. El texto al quedar delimitado en textos escritos y literarios tiene como característica que la composición sea en forma de relato, de poema o ensayo. Ricoeur reconoce, en estas tres formas de la composición, la ventaja

triple de autonomía semántica pues la intención del hablante permanece escrita y la recibe el público, se reconocen las circunstancias económicas, sociales y culturales de la producción del texto y se libera de los límites del diálogo cara a cara. Así el texto tiene la propiedad de devenir texto y corresponde a la hermenéutica las implicaciones de este devenir texto en la tarea de la interpretación.

Con la categoría de texto definida y limitada en extensión por Ricoeur se pueden determinar las tareas propias de la filosofía reflexiva o hermenéutica. Una de las primeras tareas señaladas es la de buscar en el texto mismo su estructura, es decir "...buscar en el texto mismo,...., la estructuración de la obra, y por otra, la capacidad de la obra para proyectarse fuera de sí misma y engendrar un mundo que sería verdaderamente la *cosa* del texto"<sup>30</sup>. El texto en la primera tarea hermenéutica presenta dos momentos significativos: el interior y el exterior. El interior de un texto remite a la estructura propia del texto, como están relacionadas sus oraciones y la trama relatada, mientras que el exterior del texto remite a el tema o asunto de que trata el texto, la cosa del mismo, lo propio (veáse.infra.p.18).

Esta primera tarea hace que la hermenéutica de Ricoeur introduzca un elemento para la comprensión que es la explicación. Desde Dilthey la separación entre comprensión y explicación fue radical porque se pensaba que la explicación sólo podía corresponder a un modelos explicativos y nomológicos de la ciencias naturales y por ello de usar la explicación sería sólo desde el modelo de las ciencias naturales. La

separación de comprensión y explicación fue tajante de tal manera que en otras hermenéuticas, como la de Gadamer, sólo se tiene la comprensión y no la explicación, así el Círculo hermenéutico: Precomprensión-interpretación-comprensión es un modelo que excluye la explicación. Es en esta primera tarea que Ricoeur de significado a un análisis orientado a articular la comprensión y la explicación en el propio sentido del texto.

Así aproximarnos a un texto, de la misma manera que en Gadamer, es por medio de la lectura. Para Ricoeur leer el texto es una actitud para la interpretación para encontrar el significado del texto. Leer un texto es posible porque el texto está abierto y lo articula un discurso, que es su constitución y estructura propia. La lectura permite la interpretación y ésta la apropiación del texto. Luego, la hermenéutica de Ricoeur permite una apropiación del texto entendida como un fin “de si un sujeto que desde entonces se comprende mejor, se comprende de otra manera o, incluso, comienza a comprenderse”<sup>31</sup>, la interpretación tiende entonces no sólo a saber de la cosa del texto sino de una inteligencia de sí mismo, porque toda interpretación es una reflexión de lo concreto, esta autocomprensión pasa por el rodeo de la comprensión y por los signos de la cultura que posibilitan la constitución de sí mismo y del sentido de su ser contemporáneo. La interpretación del texto, por la apropiación del mismo, nos acerca, nos iguala, nos convierte en contemporáneos y semejantes al texto, para hacer del texto algo propio y no algo extraño.

La apropiación del texto, por medio de la lectura, nos ofrece una victoria sobre la distancia cultural, la fusión de la interpretación del texto con la interpretación de uno mismo (fusión de horizontes gadameriana),<sup>32</sup> la actualización de la posibilidad semántica y por todo ello el texto tiene una dimensión semejante al del habla. La apropiación del texto vuelve a encontrar un entorno y un público, retoma su movimiento por la lectura, se convierte en una suerte de habla que tiene un significado en la realización del discurso propio del sujeto que lee. El discurso al decir algo sobre algo, su referente, dice al lector algo verdadero o real, reintegra el universo presente en el texto para vincularlo con el mundo del lector. Por ello la lectura como interpretación tiene como finalidad efectuar la referencia. Un mundo presentificado que sólo es posible por la interpretación y la lectura.

Si Ricoeur quiere solucionar el problema de la explicación para insertarla como un momento de la comprensión debe recurrir al texto, para ello retoma el modelo explicativo de la lingüística estructural que es la que hace posible una explicación desde las ciencias humanas y de lo propiamente humano: el lenguaje. La analogía que establece es la de retomar los rasgos estructurales de la lengua susceptibles de aparecer en el discurso.

Para ello, toma como ejemplo el análisis del mito de Claude Lévi-Strauss que afirma que así como el lenguaje tiene unidades constitutivas (fonemas, monemas, etc.) el discurso del mito, de manera análoga, también las tiene, a saber los mitemas. Se

parte del mundo de oraciones que estructuran el mito, mitemas, para determinar las relaciones de oposición o haz de relaciones. Por este haz de relaciones las formas de combinación de los mitemas<sup>33</sup> adquieren una función significante. La estructura del mito entonces se presenta de la siguiente manera, ubicar las relaciones de oposición a partir de un mito en particular.

Ejemplo: Edipo.

<b>Relaciones de parentesco sobrestimadas</b>	<b>Relaciones de parentesco subestimadas</b>	<b>Monstruos y destrucciones</b>	<b>Nombres propios que evocan dificultad</b>
-Edipo se casa con su madre: Yocasta. -Antígona entierra a su hermano: Polinices, a pesar de la prohibición.	-Edipo mata a su padre: Layo. -Eteocles mata a su hermano: Polinices		-para caminar -para estar erguido -por estar cojo -por ser zurdo.

Según Ricoeur, ésta es la posibilidad de explicación de la estructura de un texto, o la parte interior del texto. La tarea de la hermenéutica se dirige primeramente a la explicación reconociendo la estructura del texto, donde la explicación del mito trata de superar las oposiciones. Es esta una explicación pero no una interpretación. Puesto que la explicación tiene la finalidad, desde el interior del texto, observar el encadenamiento



de los nudos de acción que en su conjunto constituyen la continuidad estructural del relato en tres niveles, jerarquía de actuantes, ensamble con el todo y los niveles de acción, narración, etc. Por la explicación el texto sólo se contempla desde dentro, sin mundo y sin autor, clausurando en el texto su afuera, su trascendencia. Continuar con la tarea hermenéutica, como segunda tarea, es levantar la suspensión del texto, poner el texto en palabras y restituirlo a la comunicación viva, efectuar la referencia y hacer comprensible la cosa propia del texto, ésa es tarea de la interpretación.

#### 4.4 Consideraciones Finales: El 'texto' en la Tarea Hermenéutica de Gadamer y Ricoeur.

Para Gadamer el 'texto' es una categoría central de su Hermenéutica para poder llevar a cabo una de las tareas de la misma que, es la interpretación y la comprensión en el ámbito de las ciencias humanas y de la autoreflexión. El texto como categoría está sustentado en un principio ontológico, porque es expresión del ser del hombre, el lenguaje expresa el ser y, por tanto, ésta queda de una manera manifiesta, develada, por el texto, sea éste histórico, poético, etc. . El fundamento ontológico de la hermenéutica gadameriana abre al texto para su conocimiento implicando que el aspecto epistemológico queda supeditado o, más aún, subsumido en la ontología, por ello no podemos hablar del texto como objeto, sino como una expresión del ser y del ser del hombre.

Definir como una categoría de la hermenéutica gadameriana al texto hace posible que esta no pueda prescindir del mismo, sea en la extensión que sea, es consubstancial a la hermenéutica el texto para llegar a la comprensión. Para Gadamer el texto es un interlocutor para el diálogo, establece una relación cara a cara de tal manera que la comprensión tiene una expresión inmediata sólo mediada por la interpretación. El texto cumple entonces una papel central en el círculo hermenéutico, así la precomprensión va dirigida a un texto para interrogarlo y para interpretarlo y comprenderlo provocando en el interprete un conocimiento cada vez mejor de sí

mismo y realizar una autoreflexión a partir del diálogo con el texto. La categoría de texto reduce su extensión en la medida que es necesario explicitar el objeto de las ciencias humanas y, por ello Gadamer, señala como textos significativos para las mismas: el texto como arte, el texto histórico y el texto literario. El texto es así la condición previa para que el intérprete puede acceder a la comprensión.

Mientras que para Ricoeur la tarea del texto, en la hermenéutica reflexiva (también la llama fenomenológica), queda delimitado por la oscuridad y la fijación de la misma en el discurso, cierra la extensión para especificar cual es el referente de la categoría 'texto'.

Ricoeur niega que se puede establecer un diálogo con el texto aún cuando la interpretación lleve a un mejor conocimiento de sí mismo o el comienzo del conocimiento de sí mismo, no acepta como Gadamer la estructura del diálogo, porque introduce un elemento más que es la explicación a partir de la estructura del texto. Para este autor existe un modelo del texto que está determinada por: a) su temporalidad; b) su instancia de discurso o autorreferencialidad; c) su función referencial al mundo; c) el interlocutor al cual va dirigido. Con estos elementos propios del texto la hermenéutica tiene una tarea que es la pretensión de interpretar el discurso para desmitificar el simbolismo y desenmascarar lo oculto en el texto o bien para actualizar la referencia del texto con la finalidad de un conocimiento de sí mismo o el inicio de un conocimiento de sí mismo.

Las diferencias entre la categoría de 'texto', entre Gadamer y Ricoeur, son claras:

\*Mientras Gadamer acepta el texto con una extensión amplia que abarca toda actividad y actitud humana y sólo, por una necesidad de las ciencias humanas, tiene una extensión más definida en relación a los textos históricos, literarios (poesía) etc.

\*Con la categoría de texto en la hermenéutica gadameriana el círculo hermenéutico puede ser interpretado de la siguiente manera: precomprensión-textos-interpretación-comprensión.

La hermenéutica desde el ámbito de las ciencias humanas establece un diálogo con textos bien definidos y propios para su intención. El diálogo comprensivo con el texto.

\*Una de las tareas de la hermenéutica gadameriana sería entonces una proyección del conocimiento de lo que ha sido el hombre, de lo que es y de lo que será, a partir de las posibilidades de interpretación, una tarea inconclusa que nos invita a un diálogo con los textos.

\*Mientras que en Ricoeur el texto queda reducido a textos escritos, discursos que fijan la escritura y conservan la memoria y hacen, por su estructura, patente el habla.

\*Texto que no sólo puede ser interpretado y comprendido sino también explicado en su estructura; explicación que enriquece la hermenéutica de Ricoeur porque ya no afirma un círculo hermenéutico sino lo que él denomina arco hermenéutico: Que integra las actitudes opuestas de la explicación y la comprensión en una concepción global de la lectura y de la recuperación del sentido en el propio texto. Este arco

hermenéutico en su relación completa hacer re-decir al texto poniéndolo como habla, en una estructura de comprensión: texto-explicación (adentro)-interpretación-(afuera)-comprensión. Comprensión que no sólo hace posible el efectuar la referencia y tema o cas del texto, sino también una comprensión del 'sí mismo' del intérprete y de la estructura del mundo.

Describiendo la categoría de 'texto' podemos remitirnos a un texto fundamental que es la existencia, en *Ser y Tiempo* el análisis existencial y su interpretación son el objeto del siguiente capítulo en la filosofía de Heidegger.

**Bibliografía**

1. GADAMER, Hans-Georg, *Texto e Interpretación*, en *Verdad y Método II*, edit. Sígueme, Salamanca, 1992, 319-347pp.
2. \_\_\_\_\_, *Verdad y Método I*, dit. Sígueme, 1993.
3. RICOEUR, Paul, *Acerca de la Interpretación*, en *Del Texto a la Acción*, edit. F.C.E., México, 2002, 15-36pp.
4. \_\_\_\_\_, *¿Qué es un Texto?*, en *Del Texto a la Acción*, edit. F.C.E., México, 2002, 127-147pp.

## Notas

<sup>1</sup> Cfr. GADAMER, Hans-Georg, *Texto e Interpretación*, en *Verdad Y método II*, Gadamer afirma que es Dilthey quien introduce la categoría de Círculo Hermenéutico con la idea de superar, por la comprensión, la escisión sujeto-objeto. . pp. 320 y 324

<sup>2</sup> Cfr. \_\_\_\_\_, *Verdad y Método I*, toda precomprensión implica para Gadamer una previa proyección en relación al tema o cosa del texto, un "topos de la hermenéutica", donde se presuponen un sentido al texto. Pp. 364ss.

<sup>3</sup> Cfr. \_\_\_\_\_, idem, La conciencia histórico efectiva es la conciencia que se sabe dentro de una tradición y reconoce, al interpretar un texto, los efectos de la historia

<sup>4</sup> GADAMER, Hans-Georg, *Texto e Interpretación*, en *Verdad y Método II*, De Sígueme, Salamanca, 1986, 319-347pp.

<sup>5</sup> Op.Cit., p.329

<sup>6</sup> Cfr. \_\_\_\_\_, *Verdad y Método I*, categoría de la hermenéutica que es una condición para la interpretación, pues el intérprete, al pertenecer a una tradición, hace posible la comprensión del texto. V. p.343

<sup>7</sup> Cfr. GADAMER, *Texto e Interpretación*, OP. Cit p 330ss.

<sup>8</sup> Cfr. ibidem, p.330. Gadamer afirma " Se confirma así que anticipamos ya con la comprensión lo dicho en el texto Sólo de aquí apreciamos y calificamos un texto como legible".

<sup>9</sup> idem, Así lo señala Gadamer cuando afirma " Hay que señalar en todo caso que sólo desde el concepto de interpretación aparece el concepto de texto como algo central en la estructura de la lingüística; lo caracteriza al texto es que sólo se presenta a la comprensión en el contexto de la interpretación y aparece a su luz como una realidad dada" p.328

<sup>10</sup> Op. Cit, Gadamer, *Texto e Interpretación*....p.329

<sup>11</sup> Cfr. idem.,p.331

<sup>12</sup> Cfr. idem., p.330

<sup>13</sup> Op. Cit

<sup>14</sup>Cfr. idem. P.321

<sup>15</sup> Op. Cit. ibidem., p.321

<sup>16</sup> Op.Cit.

<sup>17</sup> idem,p.339

<sup>18</sup> ibidem,v. p.334ss

<sup>19</sup> Op.Cit...335

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

<sup>20</sup> RICOEUR, Paul, *Del Texto a la Acción II*, p.12

<sup>21</sup> Cf. RICOEUR, Paul, *Acercu de la Interpretación*, en *Del Texto a la Acción*, F.C.E., México, 2002.. Ricoeur distingue dos tipos de texto: el de los géneros literarios y el relato que incluye un subgénero que es la historia. P.22ss.

<sup>22</sup> Op. Cit., Ricoeur afirma que " Todo lo que relatamos ocurre en el tiempo, lleva tiempo, se desarrolla temporalmente..." y lo afirma como una hipótesis. P.16

<sup>23</sup> Idem.,p.18-19

<sup>24</sup> ibidem.,p.26

<sup>25</sup> Cf. RICOEUR,Paul,Op Cit., 26-27 pp.

<sup>26</sup> \_\_\_\_\_, Op. Cit.

<sup>27</sup> RICOEUR,Paul, *¿Qué es un Texto?*, en *Del Texto a la Acción*, F.C.E , México, 2002, 127-147pp.

<sup>28</sup> ibidem, p.127

<sup>29</sup> Cf. Ricoeur. Op. Cit P.136ss

<sup>30</sup> RICOEUR, *De la Interpretación...* Op.Cit. p.34

<sup>31</sup> \_\_\_\_\_, *De la Interpretación*, Op. Cit. p.141

<sup>32</sup> Me parece que tanto la hermenéutica de Gadamer y Ricoeur presenta un punto en común, a saber la fusión horizontal de Gadamer es también un autoconocimiento , porque el intérprete es conciente de su propia alteridad y destaca el horizonte de la tradición del suyo propio. Para ambos hay autoconocimiento en la tarea hermenéutica.

<sup>33</sup> Cfr. RICOEUR, Paul, *¿Qué es un texto?*. Op. Cit. p.132. Ricoeur afirma , en relación a Levi-Strauss " habla de mitos, como se habla de fonemas, morfemas, de semantemas..." Idea que retoma para introducir la explicación .

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



## Capítulo V. Hacia una Ética Vinculante: del *Ser y Tiempo* a la *Carta Sobre el Humanismo*.

### 5.1 Presentación.

La filosofía de Martín Heidegger tiene su momento climático en su obra fundamental *Ser y Tiempo*<sup>1</sup>, es en ella, donde desde una analítica existencial y fenomenológica, quiere dilucidar la estructura de la existencia humana desde una perspectiva puramente ontológica. Es en esta obra que Heidegger distingue entre una existencia inmediata y en el mundo como impropia, y una existencia como propia.

Ambas son modos de ser y por tanto no son excluyentes, sin embargo *Ser y Tiempo* parece dar la sensación, a partir de su lectura, de una desvinculación entre una y otra.

Ahora bien al hacer Heidegger la distinción entre ambos modos del existir, propio e impropio, la lectura de *Ser y Tiempo* me dejó una duda acerca de la moral, de tal manera que parecería que en esta obra no se presenta el problema de la moral, así como ningún fundamento de la misma. La moral como modo de ser, así como la libertad, la voluntad y la responsabilidad no son para Heidegger aquello que posibilitan la fundamentación de la esencia del hombre y mucho menos son estructuras existenciales de los dos modos de ser. Esta circunstancia me permite elaborar este trabajo con la finalidad de encontrar ¿cuál es la situación de la moral en el *Ser y Tiempo*? y ¿en que modo de la existencia se encuentra la moral.? El objetivo pues de este trabajo es delimitar el problema de la moral en el *Ser y Tiempo* y en que modo del

existir se encuentra, moral que debe tener una presencia porque el hombre es un ser moral, en sus relaciones intersubjetivas así como en el ejercicio de su voluntad y libertad. El objetivo debe llevarme a reconocer en que modo de la existencia se encuentra la moral y posteriormente indagar si existe otra forma de concebir la moral o la ética en Heidegger a partir de la *Carta sobre el Humanismo*<sup>2</sup>.

Quiero reconocer, mea culpa, que la lectura de Heidegger es un itinerario entre lo impropio y lo propio y que este viaje sólo fue posible por el interés que despertó en mí, la lectura de mi instructor. Que con paciencia nos llevó por los párrafos del *Ser y Tiempo* y fue por esta lectura el querer reconocer un problema acorde a el seminario.

El trabajo creo que cumple con el objetivo sin embargo tiene la posibilidad de hacerme comprensible un filósofo altamente significativo para la filosofía contemporánea.

El trabajo lo he dividido en cinco apartados donde pretendo alcanzar el objetivo deseado. en el apartado I planteo la situación del problema; en el apartado II realizo una indagatoria en el "ser con" para fundamentar la moral desde el "procurar por"; en el apartado III establezco la moral en la impropiedad del uno y la manifestación de la conciencia moral como determinación del uno; en el apartado IV hago una breve reflexión sintética sobre la posibilidad y elección auténtica y la responsabilidad y por último en el apartado V pretendo, a partir de la *carta Sobre el Humanismo* reconocer

**una autocrítica por parte de Heidegger a los modos del existir, propio e impropio, así como la posibilidad de una ética vinculante.**

## 5.2 El "Ser con" y el "Procurar de": una Moral en lo Impropio.

La analítica existencial del "ser ahí" en *Ser y tiempo* de Martin Heidegger reconoce en su modo inmediato y primario que el "ser ahí" es un ser en el mundo pero también y de manera fundamental un "ser con". Es en el modo de existir inmediato del "ser con" que se presenta lo impropio de la existencia; impropiedad que es reconocida como un absorberse, un quedar atrapado en el mundo. Si el "ser en el mundo" es poseído por el "mundo, el "ser ahí" y el "ser con", tenderán hacia un modo positivo de entregarse al mundo o "cura" del mismo de manera primaria, inmediata y regular. El entregarse al mundo o "curarse de" hace de la relación "ser con" un modo de ser que se constituye como posibilidad para la existencia pero de modo impropio.

Esta forma inmediata del "ser ahí" en el "ser con" es una forma del "ser ahí" donde se manifiesta la igualdad de ser en el sentido de "ser en el mundo" y ello es así porque ningún otro se distingue del sí mismo y por lo tanto hay una presencia de un "ser ahí con". El "ser ahí con" es la relación que de manera pública y social se da de manera inmediata en el "ser en el mundo" y es en esta relación, en tanto existencia impropia, donde, considero, se presenta la moral como un modo de ser que hace posible las interrelaciones del "ser con". Heidegger señala que una de las primeras relaciones del "ser ahí con" esta mediada por el trabajo, es en el él donde los otros no son considerados como "ante los ojos" porque no se consideran un útil y por tanto no se puede "curar de" pues esto sólo es posible con lo útil y lo "a la mano", es decir con el

mundo de los objetos. La relación de trabajo considero que implica una relación moral que Heidegger denominará como un modo de ser a partir del “procurar por ellos”<sup>3</sup>. Creo que la categoría existencial de “procurar por” hace posible la fundamentación de la moral aún cuando esta queda inscrita dentro de la existencia impropia del “ser ahí” y que sin embargo se constituye como un modo de ser del “ser ahí” como un existencial de esta existencia impropia y que hace posible la relación del “ser ahí con” de tal manera que permite las relaciones intersubjetivas y la conciencia moral lo cual trataremos a continuación para tratar de fundamentar cómo en la existencia impropia y el “ser con” son las condiciones de posibilidad para la moral.

#### A) El “ser ahí con” y el “procurar por”

Para Heidegger el “procurar por” se constituye como facticidad en el “ser el en mundo” y es de carácter social condición por la cual se organiza el mundo de las instituciones, considero que si el “procurar por” hace posible la organización de las instituciones en lo social, las interrelaciones dadas en el “ser con” deben de estar sujetas a cierta normatividad, dentro de las cuales destaca la normatividad moral, así la existencia impropia del “ser con” esta limitada por el mundo social e institucional que mantiene al “ser ahí” de manera regular y de modo inmediato, Heidegger reconoce que esta forma de la existencia impropia es una modo deficiente del “procurar por” porque

si bien el hombre no se “cura de”, al “procurar por” queda también atrapado en el “ser con”, sin reconocer su propio modo de ser.<sup>4</sup> A esta deficiencia del “ser ahí” Heidegger le llama modo de ser perentorio. El ser deficiente debe llamar a la impropiedad del modo de ser del “ser ahí” en el mundo social e institucional.

El “procurar por” en tanto modo deficiente del “ser ahí” puede manifestar diferentes modos de ser, perentorios y deficientes, que anuncian de alguna manera una relación propiamente moral en las interrelaciones subjetivas del “ser con”, si bien Heidegger las enuncia, creo que puedo, arriesgándome, destacar algunas de estas relaciones de la moral de la impropiedad en “el ser con”, la cuales son: 1. “ser uno para otro”, que creo se puede manifestar en la familia, el matrimonio, la amistad, el trabajo etc., “ser uno para otro” implica de modo preferente el procurar de uno quitándole al otro su “cura”; 2. otro modo de ser es “uno contra otro” que se puede manifestar en el odio, la enemistad, la guerra, etc., que expresa una relación de dominio y negación de otro como posible aniquilamiento en el entorno de mis relaciones. 3. “uno sin otro” saber que otro está pero sin reconocerlo como tal, como el caso de la envidia; 4. “pasar de largo uno junto a otro” el otro me es indiferente y 5. “no importale nada uno a otro” que es lo extraño, lo ajeno en el mundo de la facticidad y la circunstancia. Estos son los modos posibles del “procurar por” que creo son el fundamento de la moral en la impropiedad, la deficiencia y la indiferencia. Modos del “procurar por” que están en la cotidianidad del “ser con”. En estos modos del “procurar por” en el “ser ahí con”

están las múltiples relaciones definidas por una estructura moral peculiar del ser impropio, y que considero como una tendencia hacia un individualismo, o más aún, hacia un egoísmo; moral con un deber ser que aún cuando es un “procurar por” implica dos posibilidades extremas que analizaremos a continuación.

Heidegger reconoce no sólo los modos del “procurar por” aún cuando sólo son enunciados y, en un ejercicio de reflexión, me arriesgué a tipificar para poder señalar la manifestación de la moral en el “ser con”. Pero Heidegger sí reconoce explícitamente que el “procurar por” tiene dos posibilidades que él denomina extremas: el “procurar por” sustitutivo-dominador y el “procurar por” anticipativo-liberador<sup>5</sup> en las cuales podemos encontrar los diferentes modos de ser del propio “procurar por”. Éstas dos posibilidades extremas se caracterizan de la siguiente manera y responden a la moral en la impropiedad del “ser con”. La posibilidad sustitutivo-dominador implica quitarle al otro su “cura” y ponerse en su lugar para sustituirlo en el “curarse de”. Así el dominador toma sobre sí el “curarse” a favor del otro, ese otro es echado de su lugar y es sustituido por el dominado. El otro pasa a un segundo término dentro de la relación del “ser con” y sólo recibe aquello de que se curó como algo acabado y a su disposición descargándose totalmente de la “cura”, pues es el dominador el sustituto de la “cura” del otro.<sup>6</sup> En esta posibilidad extrema el otro, se convierte en dominado y dependiente aún cuando el dominio está en el mundo de la facticidad, el dominado no lo ve y está oculto para él. Heidegger afirma que en “Este “procurar por” sustitutivo,

que quita la “cura” determina el “ser uno con otro” en amplia medida y concierne regularmente al curarse de lo “a la mano”<sup>7</sup>, sin embargo este quitar la “cura” creo que refleja una actitud moral donde el dominado puede hacer del “otro” un objeto de su indiferencia y un “ser ahí” negado por el dominado. Esta posibilidad extrema del “procurar por” también refleja una moral en la existencia impropia del “ser ahí con otros”. La otra posibilidad extrema del “procurar por”, la anticipativa-liberadora, para Hiedogger consiste en la verdadera “cura” y el “procurar por” reconoce la existencia del otro. Es un “ser uno con otro” como una “cura” en común, donde “el ser con” tiende hacer lo mismo y sus modos de manifestarse son la “la distancia” y la “reserva”, porque al ocuparse de la misma cosa como “curarse de” se alimenta la desconfianza y sin embargo deje en plena libertad al “ser ahí” siempre y cuando empuñe esta libertad como posibilidad.

Estas formas posibles extremas del “procurar por” se dan en la cotidianidad como existencia impropia del “ser ahí” y del “ser con”, y es en esta existencia impropia y a partir de estas formas extremas del “procurar por” que se presenta un “estado de abierto”<sup>8</sup> de los otros propios del “ser con” dando al mundo un plexo de significaciones, que hacen posible, de modo impropio, la comprensión del ser, del “ser ahí” y del “ser con”, significaciones que están mediadas por la moral determinada por el “procurar por”.



Si bien a partir de el "ser con" se da una comprensión del "ser ahí" y del "ser con" Heidegger reconoce que en esta comprensión hay una tercera forma no existencial del "procurar por" denominada "ser relativamente a otros" la cual se origina por una proyección sentimental y que hace posible un puente de un sujeto a otro sujeto, sujetos que tienen la forma del "ser ahí" y donde el otro es un sujeto cerrado pues depende del "ver a través". Sin embargo este modo deficiente del "ser con" peculiar y relativo hace posible la proyección peculiar de "ser relativamente a sí mismo" en otro. Aún cuando esta relación es poco firme, enigmática y deficiente es inevitable aún cuando no se considere un existencial original y que puede ser significativo para la moral en el "ser con". Es en estos modos del "procurar por" que creo se puede manifestar una estructura moral de la época con una tendencia hacia el egoísmo o individualismo, con sus propias formas del deber ser. De ser así Heidegger observa ya una crisis de la moral en el 'uno' y la necesidad de postular otra forma de comprensión moral y quizá sobre sentido su obra *Carta sobre el Humanismo* que analizaré posteriormente.

Hemos afirmado que es por el "procurar por" que se determina la moral del "ser con" como un modo de ser impropio y es por este "procurar por" que el "ser ahí", en tanto "ser en el mundo" y "ser con", encuentra la comprensión del "ser ahí en otros" y esto solamente es posible si el "ser ahí" asume un querer como posibilidad y proyección tanto en el "curarse de" como en el "procurar por" y es así porque el querer es previo a todo "estado de abierto" para ser dirigido a lo querido. Pero este

querer, presente en la existencia impropia, es un querer modificado en el “poder ser” propio, mostrando esta modificación como desco perdiendo al “ser ahí” en el mundo de lo disponible. Así el querer es sólo un existenciarío más en el “ser uno con otro” de modo impropio, no es un querer propio y como “poder ser “ posibilidad del “ser ahí”. El querer en el “ser con” es un “poder ser impropio” y que solamente se estructura en el “ser ahí” como una conciencia moral<sup>9</sup>, la cual es , en cuanto cotidiana, “ser uno con otro” y donde el “ser ahí” se pierde en los otros, no es el “ser ahí” él mismo, le han arrebatado su ser, la conciencia moral no es la del “ser ahí” sino la conciencia de los otros, que en tanto indeterminados se constituyen como Uno. Uno que es en realidad el quién del “ser ahí” donde somos todos y ninguno. Analizaremos ahora esta relación entre el “ser ahí” y el “uno”.

### 5.3 : El “Uno” y la Coexistencia del “Ser ahí” como Impropiiedad.

El “ser ahí” en relación al “ser con otros” se pierde en los otros y por ello no hay un identidad del “ser ahí”. Esta pérdida en los otros, este disolver el peculiar “ser ahí”, Heidegger lo llama uno, que no es nadie determinado y son todos, es ninguno y se constituye como el mundo público y se reproduce como tal a partir de los medios de comunicación, de tal manera que es el medio por el que consolida su poder y amplía su espectro de dominio al “ser con”, donde está y no está el “ser ahí en otros” . Este uno, que no es nadie y son todos, también tiene modos de ser donde el original es prescribir la forma de la cotidianidad del “ser con “ y si prescribe la cotidianidad del “ser con”, prescribe también la moral que se origina por el “procurar por”. Por ello sus modos de ser se caracterizarán como la “distancia” en el “ser uno con otros” en lo que considera , dentro de la cotidianidad, como término medio , es decir, determinando lo que esta “bien” , sea que se admita o no, sea que se apruebe o rechace. Este uno tiende entonces en el mundo fáctico a constituirse como autoridad que todo vigila y prescribe. Un uno que esta pendiente del “ser ahí” para aplanar todo lo que éste tenga de originalidad y posibilidad y si cabe la posibilidad de que el “ser ahí” conquiste algo lo convierte en vulgar, en una conquista del “ser con otros”. La cotidianidad permeada por el término medio , afirma Heidegger, tiende a “desembozar una nueva tendencia esencial del “ser ahí”, que llamamos aplanamiento de todas las posibilidades de ser ”.<sup>10</sup>

Las consecuencias son que el “ser ahí” siga en la existencia impropia y queden sus posibilidades como “poder ser” propio ocultas. Porque el Uno se encargara de designar todo, sea como posibilidad o como interpretación del mundo y del “ser ahí”.

El uno crea para el “ser con” un mundo de previa interpretación donde el hombre en su estado de “yecto” o posibilidad de su comprensión y encuentro en su existencia, queda absorbido por el mundo y su “cura del mundo” es desde lo previamente interpretado por el uno. Porque éste uno en todo tiene razón<sup>11</sup> pues es un existenciario inherente al “ser ahí”.

La concreción del uno tiene posibilidades múltiples que estructuran el mundo previamente interpretado donde se “cura” el “ser ahí” .

Uno de los modos fundamentales de la concreción del uno y que permiten, no sólo crear un mundo previamente interpretado, sino también reproducirlo y reafirmarlo son las habladurías<sup>12</sup> .

Las habladurías son una forma de ser e interpretar del “ser ahí” cotidiano y que se originan en el estado de interpretado por el uno. Estado de interpretado que se estructura como precomprensión y comprensión del “ser ahí” en la existencia impropia y se constituyen como una forma de éste “ser ahí”. Las habladurías van a regular las posibilidades del “ser ahí” del comprender y del encontrarse, es decir, el abrir el “ser ahí” para permitirle su relación con el mundo, un estado de ánimo para “ser en el mundo”. Considero que es por las habladurías que se consolida la moral, como norma

y guía para la acción, en la cotidianidad determinada por el uno. Porque para que prevalezca el estado de interpretado las habladurías siempre expresan y mientan lo mismo, haciendo que el oír y el comprender se aferre a lo hablado en la comunicación del “ser uno con otro”. Así mismo las habladurías garantizan lo que es real y verdadero, aún cuando ésta sea la norma moral, es decir, presentan, las habladurías, un carácter de autoridad y por ello pueden afirmar que “ la cosa es así porque así se dice”<sup>13</sup>, y la moral no escapa a esta forma de la habladuría, digamos que la moral está en las habladurías, porque la habladuría se alimenta del repetir, de oídas y de las escribidurías. La moral es en “el ser con” una repetición del lo que esta bien o mal, es un oír en relación a la acción al expresar un juicio de valor o bien como hábito y costumbre que por la habladuría puede perdurar.

Es por las habladurías que el uno reafirma su estado de interpretado y una manera de comprensión del “ser ahí” de forma tal que , por ser impropia, es cerrada y desarraigada. Desarraiga al “ser ahí” de su propia comprensión. Desarraigo que considero, al ser la moral parte de las habladurías, constituye una moral del desarraigo del “ser ahí”. Las habladurías son la concreción del uno donde la moral es parte de ellas y por tanto se reafirma la moral determinada por el “procurar por” como una moral del desarraigo del “ser ahí”, porque , al estar en una existencia impropia, oculta al “ser ahí” sus posibilidades y “poder ser” para la libertad y la responsabilidad que analizaremos en el apartado siguiente.

Pero también en el uno se concretiza como la ambigüedad en tanto el “ser ahí” sólo se comprende como “ser uno con otro” y de una manera “relativamente así mismo”.

Es en la ambigüedad donde el “ser ahí con otros” se habla de lo que sucederá , de lo todavía no esta “ahí” pero que tendrá que hacerse, es un *hablar anticipado* por la posibilidad, un deber ser que es proyección pero que no es genuina en el “ser ahí” porque se origina desde el uno y las habladurías y al mismo tiempo porque el uno ve mal las proyecciones originales del “ser ahí” quedando el “ser ahí” siempre en la impropiedad del ser de lo público y el uno.

Ahora bien si el uno determina la cotidianidad como un estado previo de interpretado y se concreta en las habladurías, el “ser ahí” , en los límites de la libertad del uno, está en un “estado de abierto” en una posibilidad de ser su “ahí” aún cuando sea impropio y determinado por el uno. El “ser ahí” con su mundo es “para sí mismo” de tal manera que se abre la posibilidad del “poder ser” partiendo del mundo de que se cura. “Poder ser”, en los límites de la libertad del uno, que es una forma en la cual existe el “ser ahí” y se entrega a un mundo de posibilidades y es de esta manera porque sigue en “estado de yecto” es un ente yecto y que es abierto por un “ser en un estado de ánimo” de manera más o menos clara y penetrante . El “ser ahí” al encontrarse en las posibilidades del “ser en el mundo” previamente interpretado por el uno, tiene una comprensión de su “ser ahí” en la medida que se ha proyectado en sus posibilidades de sí mismo aún cuando ha quedado absorbido por el uno. Posibilidades de un “ poder

ser” ofrecidas por lo “público” y el “estado de interpretado” del uno. De esta manera no se cancela la comprensión del “ser ahí” aún cuando está en un modo de ser impropio, comprensión que abre el mundo de posibilidades y del “poder ser”, incluyendo de esta manera la moral como parte de esta comprensión y existenciarlo del “ser ahí”.

La conciencia moral no queda en el ámbito de la impropiedad, es por es estado de “yecto” que el “ser ahí”, al tener un mundo de posibilidades, puede que su conciencia se proyecte hacia una comprensión del ser propio. Pero también en esta comprensión del “ser ahí” la conciencia moral es significativa para el “ser con los otros”. Es una conciencia que tiene un llamado impropio o vocación y que alcanza al “ser ahí”<sup>14</sup> para “comprenderse siempre ya” “curandose de”. El llamado de la conciencia no esta dirigido al “sí mismo” , en tanto que lo que oye y repite esta hundido en el uno. Es una invocación donde se manifiesta la habladería del uno y que hace a la conciencia el tener una experiencia como deudor.

La conciencia en “el ser ahí” está , lo digo así, determinada por el uno , conciencia que puede ser una conciencia como experiencia en la tranquilidad ( tranquilidad de la conciencia) o como el no ser consciente de deuda alguna. Si la conciencia del “ser ahí” esta orientada, desde la cotidianidad determinada por el uno, de manera impropia, entonces el yo se constituye como el deudor, un modo de ser del “ser con” y del “procurar por” en el campo del curarse, es decir, un deudor como “tener la culpa”. El

“ser uno con otros” en el modo de ser de la cotidianidad provoca en el “ser ahí” un llamado de la conciencia de tal manera que se hace deudor o tiene la culpa, sea al lesionar un derecho o porque hay una deficiencia en el ser del “ser ahí”.

Deficiencia donde la acción es un fin o finalidad donde no se satisface la exigencia que afecta al existente “ser con otro”. Esta exigencia tiene la forma de la exigencia moral como *forma de ser* del “ser ahí” en la cotidianidad determinada por uno. Esta conciencia moral hace que el “ser ahí” tenga *maneras de conducirse en la cotidianidad* pero también la de sentirse, por la conciencia moral que evoca, la de tener una deuda o tener “culpa de” “en el ser con otros”.<sup>14</sup> Heidegger reconoce que “el ser abierto” del “ser ahí” en el mundo de la cotidianidad como existencia impropia, el “ser ahí” se comprende en sus posibilidades como “poder ser” moral y como conciencia moral, como los medios para que el “ser ahí” pueda conducirse en el “ser con otros”, sea para tener una conciencia de una deficiencia como “deudor” o “culpa”.

Si el “ser ahí” es un “abierto al mundo” en sus posibilidades en el “ser con otros” la primera experiencia de la conciencia se presenta como remordimientos.

El remordimiento de la conciencia se experimenta como ser deudor<sup>15</sup> y al mismo tiempo como un delatarse como malo.

La conciencia, afirma Heidegger, emerge tras todo acto o una omisión cometida, una conciencia que es una voz, que tiende hacia la acción ya realizada o pasada, es una conciencia retrospectiva en relación al suceso anterior por lo cual el “ser ahí” se



carga como un deudor, esta voz de la conciencia no es en sentido original una evocación, un llamado silencioso, sino que es un llamado a la memoria del acto realizado o de la deuda contraída en la relación del “ser con otros”, es una voz que emerge en la secuencia cotidiana de las vivencias del “ser ahí”, es una vocación que tiene la forma de ser de la cura, es por la culpa o la deuda que el “ser ahí” se cura de su acción y tiende a una conciencia tranquila. Es por la conciencia moral que el “ser ahí” *prees* así mismo el “ser ahí”. Un *prees* no original porque la voz surge desde el uno con una tendencia que “viene tras” un acto seguido de otro.

Es una voz que obliga al “ser ahí” a un retrovocar hacia el “estado de yecto” sea por ser deudor o culpable. Pero también el remordimiento puede denotar, por la voz de la conciencia moral, un ser malo del “ser ahí”. La tranquilidad de la conciencia denota en el “ser ahí” lo bueno, mientras que el remordimiento puede denotar lo malo del “ser ahí”.

La conciencia moral en esta forma de impropiedad en la cotidianidad tendría entonces como fin impropio el “soy bueno”. Es una conciencia moral que Heidegger califica de “fariseísmo” (moral en la tradición, populista e hipócrita) <sup>16</sup> donde la conciencia moral puede pasar de el remordimiento a la tranquilidad, para olvidar la propia conciencia.

Para Heidegger es la conciencia moral “ La interpretación cotidiana (*que*) se mantiene en la dimensión del calcular y compensar; “curandose de”, lo que se llama

“debe” y “haber”. Dentro de este horizonte se “vive” luego la voz de conciencia”.<sup>17</sup> En el uno encontramos una originalidad del “ser ahí” para comprenderse en un modo de ser impropio en la moral . En el uno y la cotidianidad.

Pero ¿cuál es entonces la existencia propia del “ser ahí” y su posibilidad original y libre? respuesta que daremos en el siguiente apartado.

#### 5.4 El Llamado de la Conciencia Silenciosa : Libertad y Responsabilidad

La analítica existencia del “ser ahí” nos ha permitido reconocer que la manera inmediata de la existencia del “ser ahí” es la existencia en el “ser con” y “en el ser con los otros”, existencia impropia donde el uno , a partir de las habladurías, determina la cotidianidad y en ella la presencia de la conciencia moral y la moral . sin embargo el verdadero proyecto de Heidegger es, desde la ontología, la existencia propia del “ser ahí”.

Para ello Heidegger reconoce que el “ser ahí” en el mundo del uno, al ser absorbido por el mundo, el uno y los otros, ha perdido su propio ser y se encuentra en estado de caída y por tanto en la falta o deficiencia del “ser ahí” de lo que el puede ser y será como ser propio, un fin en sí mismo.

Es en este estado de caída que se presenta la angustia, que no es más que la posibilidad de ser del “ser ahí”. Pero lo que angustia al “ser ahí” es el propio mundo, es un “ante que” o mundo en cuanto tal. Pero este angustiarse abre al mundo como mundo pero también como encontrarse del “ser ahí”, abriendo la posibilidad de romper con el comprender sólo como cayendo por el mundo, así como el estado de interpretado dado por el uno. Es la angustia la que singulariza al “ser ahí” haciendo patente su “poder ser” para la libertad y elegirse y empuñarse así mismo.

Pero este empuñarse es reconocer el fin del “ser en el mundo” que es la muerte, ¿cómo llega Heidegger a esta conclusión en su analítica existencial.? Trataré de

responder a partir de la categoría de inconcluso.<sup>18</sup> Si el morir es el acabar “ser ahí” se debe de reconocer que la muerte es una posibilidad de la existencia que debe ser asumida, posibilidad propia, pero también la más extrema posibilidad.

Heidegger reconoce que el “ser ahí” al ser llamado por la conciencia para asumir esta posibilidad, como elección propia, me permite reconocer que mi posibilidad es mi propia imposibilidad, y la propia imposibilidad de toda la existencia humana,<sup>19</sup> la conciencia de mi propia muerte hace posible que el “ser ahí” tenga una anticipación o un pre-ser-se y un poder ser”, un advenir en el tiempo que es la propiedad del estado de resuelto, del encontrarse en lo propio. Pensar en la muerte es el “querer tener conciencia que ha llegado “a ver a través de sí” EXISTENCIALMENTE.

Este pre-ser - se en el estado de resuelto es un precursando, que no intenta ser una salida falsa o una superación de la muerte, sino seguir un vocación de la conciencia y hacer de la muerte una potencia dominante de la existencia del “ser ahí”. La conciencia de la muerte abre al “ser ahí en su responsabilidad real y su libertad propia, de tal manera que la analítica existencial de Heidegger tiende a una existencia auténtica cuando el “ser ahí” sabe de su finitud y de la imposibilidad de llegar a su ser como totalidad. Es en esta conciencia de la muerte que el “ser ahí” escucha la voz de la conciencia silenciosa, en un evocación propia y para sí mismo, donde no puede “ser con” y “ser en otros”. Es un llamado y una posibilidad única del “ser ahí” que permite

dilucidar la existencia propia y darle un significado al “ser ahí” desde la propia conciencia de la muerte.

La conciencia de la muerte como una posibilidad original y propia del “ser ahí” permite aceptarla como posibilidad pero también reconocerla como nada, en tanto no puedo tener la experiencia de la muerte, la conciencia de la misma me permite reconocer la no superación de la nada y mi propia finitud.

Es en la existencia propia donde la libertad queda como posibilidad de un sola elección el reconocer que el fin propio del “ser ahí” es la muerte.

Al empuñar nuestra propia posibilidad en la imposibilidad, nuestro ser para la muerte, de manera libre, responsable y autentica, hace que el “ser ahí” tenga una existencia propia con un compromiso hacia el advenir al reconocer su propia finitud. Y al mismo tiempo reconocer la inautenticidad del uno y del que no puede salir.

Pero cómo hacer de estas dos formas de existencia propia e impropia una vinculación donde no se presenten como dos caminos paralelos sin conexión alguna. La alternativa parece estar en la *Carta Sobre el Humanismo* donde considero que se plantea una nueva postura ética que permita vincular la existencia propia e impropia del “ser ahí” .

### 5.5 Consideraciones Finales: La Tendencia Hacia una Nueva Ética Vinculante

Heidegger en la *Carta sobre el Humanismo* vuelve a pensar la ex-sistencia como actualidad y realidad efectiva. Es esta ex-sistencia como la esencia del hombre, como el destino de la verdad. La ex-sistencia es la esencia del hombre y queda definida como ex-stático es un soportar del *Dasein*, el aquí y tomarlo a su cuidado. Un existir ex-tático que está al claro del ser de carácter destinal, en la posibilidad de la verdad del ser. Pero este ser-aquí se presenta como arrojado en el ser, en su destino. Reconoce Heidegger que el hombre no sabe si encontrará su destino y lo adecuado a su esencia.

El destino del hombre es guardar la verdad del ser y el ser es una relación que se mantiene junto a la ex-sistencia, es en esta relación en la que se destina a sí mismo y llega a estar en la medida de lo ex-tático. El hombre asume bajo su cuidado a lo más próximo del ser ex-tático que es el ente.

Heidegger reconoce que en el ser como Ex-tático la existencia propia e impropia no implica una diferencia de tipo moral, como la que se pretendió en este trabajo, sino una extática del ser humano con la verdad del ser.<sup>20</sup> Es en la ex-tática donde el proyecto es arrojado, pero el que proyecta no es el hombre, sino el ser mismo, destinando al hombre a la ex-sistencia del ser aquí en cuanto su esencia. Heidegger denomina a este destino como claro del ser, donde ya no hay una distinción entre la existencia como propiedad o impropiedad, sino una vinculación entre el existente y el ser por lo ex-tático. Es en esta aproximación donde habita el hombre y ha sido arrojado, es decir,

ex-siste. Es en esta aproximación del existente y del ser por el ex-tático que el hombre niega toda trascendencia, pues habita aquí y por tanto desecha todo valor que podría establecer por la publicidad.

Porqué en esta ex-tática el hombre ex-siste y se constituye como el propio ser, en cuanto arrojo ganando para sí el valor del ser en el cuidado del mismo. Por esto se establece una nueva relación entre la ontología y la ética<sup>21</sup>, siendo la ética la morada del pensar y si el pensar se pregunta por la verdad del ser y al hacerlo determina la estancia esencial del hombre. la relación entre ética y ontología, no tiene fundamento, pero tampoco no habrá la primacía de una respecto a otra. El pensar trabaja en la casa del ser, y al mismo tiempo se conjuga la esencia del hombre en el morar de la verdad del ser. Por el pensar en el ser el hombre tiene su morada como éthos y ya no hay distinción entre ética y moral. La superación de toda moral, desde la ontología, invita a Heidegger postular primero una crítica a toda moral, y al mismo tiempo la alternativa de una nueva ética fundada desde la ontología por el pensar al ser.

Al señalar en la *Carta sobre el Humanismo* su crítica a la moral y a la lógica señala que la filosofía quedó marcada por las concepciones metafísicas y esencialistas<sup>21</sup> de tal manera que la esencia del hombre se ha establecido como un "a priori", como lo dado, es necesario, afirma Heidegger, recuperar el pensar para recuperar la esencia del hombre: su ex-sistencia en la verdad del ser. Esto sólo es posible si se realiza una crítica a la lógica porque no permite una "libre mirada sobre otras cosas"<sup>22</sup>, pues la

lógica impone lo que se cree y opina de manera absoluta, apelando a una forma de pensar contradictorio porque niega el propio pensar, al pensar sólo el ente y lo óntico del ser. Ser que es representado como concepto universal y absoluto y del cual dependen, desde ésta lógica, los entes. Una concepción metafísica y esencialista del pensar.

Es necesario que en este pensar o repensar también se formule una crítica a los valores y por ende a la moral, para Heidegger pensar contra el valor no es pensar que todo carezca de valor. Cuando se asigna valor a un ente éste queda valorado y pierde su importancia. Es un ente sólo estimado por el hombre y por tanto el valor se reduce a la subjetividad, subjetividad que al valorar el ente no deja ser a lo ente en su plenitud, ni como objeto, ni como valor. Pensar el valor, para Heidegger, es una blasfemia contra el ser.<sup>23</sup> Pensar contra el valor no es afirmar la falta de valor y la nulidad de lo valorado sino repensar la verdad del ser ante el pensar, por este pensar brota lo salvo del ser y es aquí, que para Heidegger, se presenta el valor, sea como desistir del pensar o afirmación del pensar. Estados dos posibilidades de afirmación o negación del pensar del desistir o del empuñar el pensar son decisiones del hombre.

Una actitud ético-ontológica, Heidegger la reconoce en el pensar heracliteano, como un 'ethos' en tanto morada del pensar propia y original. Es Heráclito quien, en el ámbito de lo cotidiano, asume el pensar como la posibilidad no extraordinaria para



pensar la verdad del ser o como afirma heráclito “ también aquí están presentes los dioses”<sup>24</sup>

Es de esta manera que la *Carta sobre el Humanismo* plantea una vinculación entre la ex-sitencia como esencia del hombre, el ser con lo próximo a partir de lo ex-tático. vinculación que tiende a convertir al hombre a un ser autónomo al prescribir él mismo sus propias normas . Y esta prescripción es el destino del ser. Sólo la prescripción de normas desde el propio hombre permite destinar y conjugar al hombre en el ser. Es una vinculación que hace que la norma o el establecimiento de reglas se encuentre en la verdad del ser. Considero que Heidegger intenta en la *Carta sobre el Humanismo* una autocrítica, al mostrar, por lo menos así parece, una desvinculación entre la existencia propia e impropia, aún cuando los dos modos de existir son, en *Ser y tiempo*, inseparables. no se muestra una vinculación entre la existencia propia con la impropia, por ello creo que es en la *Carta sobre el Humanismo* que trata de encontrar este vínculo a partir del análisis del ‘Fthos’ en su significado originario.

De ser así el hombre tiene la posibilidad de una autonomía ética original y auténtica donde se vinculan lo propiamente ético y lo ontológico; y no una moral heterónoma como se presenta en ser y tiempo, marcada por el uno y la habladurías.

Esta autocrítica permite encontrar una veta de reflexión acerca del Dasein con nuevas perspectivas tendientes a, porque no, desmistificar *Ser yTiempo*, como una

filosofía del individuo sin más. La *Carta Sobre el Humanismo* posibilita un nuevo humanismo que no esté encadenado a la trascendencia y la moral heterónoma .

De *Ser y Tiempo* a la *Carta sobre el Humanismo* creo que hay un avance en el sentido de que no basta reconocer lo propio e impropio de la existencia sino cómo el “ser ahí” puede coexistir como “ser en el mundo” con los dos modos peculiares de la existencia. Pero la vinculación sólo es posible si el pensar el ser y estar en el claro del ser y la búsqueda de su verdad implica una acción , acción que desde el pensar mismo es crítica y responsabilidad. Creo que Heidegger apuesta a un nuevo humanismo sin prejuicios esencialistas y sí como trascendencia al comprender la esencia del hombre por el advenir y su propia existencia. La acción desde este pensar y comprensión implica un compromiso en relación al “procurar con” porque ahora hay una vinculación entre lo propio y lo impropio, a partir de una ética vinculante con la ontología. De ser así el “ser ahí” reconoce su acción como posibilidad valorativa en repensar no sólo la mirada de otras cosas, sino del “ser con”. Por ello hay un compromiso y una responsabilidad auténtica y, creo, más significativa para el hombre al construir un nuevo humanismo. No se si me cautiva esta forma de pensar pero si inquieta mi pensar y más aún me lleva a dudar de aquello que sobre la moral pensaba.

**Bibliografía.**

1. HEIDEGGER, Martín, *Carta Sobre el Humanismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
2. \_\_\_\_\_, *El Ser y Tiempo*, F.C.E., México, 5ª, 1974.
3. Runes, Dagoberto, *Diccionario de Filosofía*, Grijalbo, México, 1969.
4. WAELHENS, A., de, *La Filosofía de Heidegger*, UAP, Puebla, 1986.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## Notas

<sup>1</sup> HEIDEGGER, Martin, *El Ser y el Tiempo*, México, F.C.E. , 1986

<sup>2</sup> HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, ALIANZA EDITORIAL, 2000

<sup>3</sup> cfr. HEIDEGGER, Martin, *El Ser y el Tiempo*, México, F.C.E. pp.136ss.

<sup>4</sup> cfr. ídem. p.138

<sup>5</sup> cfr. ídem. p. 139

<sup>6</sup> Creo que esta relación se da en las circunstancias del trabajo y en la caridad. Cuando el dominado quita la cura del otro y se convierte en un sustituto descargando lo que esta acabado en el dominado.

<sup>7</sup> op.cit. p.138

<sup>8</sup> cfr. op.cit. p. 139-140

<sup>9</sup> cfr. op.cit. p. 216 y p.256

<sup>10</sup> op.cit. p.144

<sup>11</sup> ídem. p.144

<sup>12</sup> Heidegger reconoce que las habladerías, la avidia de novedades y la ambigüedades son modos concretos de uno sin embargo sólo atenderemos a las habladería par el objetivo de nuestro trabajo y mecionaré las consecuencias de la ambigüedad.

<sup>13</sup> op. cit. p. 188

<sup>14</sup> op.cit. p.297 ss

<sup>14</sup> cfr. op. cit. p.307 ss

<sup>15</sup> ídem p.316

<sup>16</sup> cfr. RUNES, D. *Diccionario de filosofía*, p. Grijalbo, México, p.143

<sup>17</sup> HEIDEGGER, Martin, *El Ser y el tiempo*, F.C.E. , México, p.317

<sup>18</sup> Heidegger señala, en la segunda sección a partir del capítulo I, este problema que llame del inacabamiento, categoría quizá no propia, porque el utiliza la de inconcluso, que cambie por la de inacabamiento y que ahora corrijo. V. p.258 ss

<sup>19</sup> cfr. op. cit. p.284 ss

<sup>20</sup> HEIDEGGER, Martin, *Carta Sobre el Humanismo*, alianza, Madrid. p.33

<sup>21</sup> cfr. op.cit. p.21

<sup>22</sup> op. cit. p.23

<sup>23</sup> cfr. op. Cit. p.24

---

<sup>24</sup> Op. Cit. p.28

## Conclusiones.

En el recorrido que he realizado por algunos de los tópicos significativos de la filosofía contemporánea se observa que la hermenéutica se constituye como un instrumento para el filosofar y la filosofía. Una hermenéutica que tiene como primer característica el haberse despojado de las interpretaciones psicologistas que atendían fundamentalmente al autor, sus motivos, sus fines e intenciones para escribir o crear una obra, como es el caso de la hermenéutica romántica de Schleiermacher.

La hermenéutica contemporánea queda marcada por esta despsicologización donde ahora importa de manera específica, en el proceso de comprensión, el tema que el texto abre al intérprete, a partir de la intención y sentido que se origina por el preguntar del propio intérprete. Es en la hermenéutica contemporánea donde el texto y la propia experiencia hermenéutica se constituyen o bien como una parte de la filosofía o la filosofía, caso como el de Gadamer y Heidegger, o como un instrumento para la filosofía contemporánea no en sentido unívoco, como en el caso de Kuhn, sino bajo la luz de un abanico de posibilidades que se originan por las interpretaciones que se pueden dar del texto, así como el sentido de la comprensión como una segunda característica de la propia hermenéutica contemporánea.

Es desde esta perspectiva que el comprender, para el intérprete de un texto y para la filosofía, es el fin propio del filosofar para encontrar significados, fundamentos e

intenciones en los problemas que se plantean a la filosofía contemporánea, al filósofo y al filosofar .

Lo que unifica a la hermenéutica o las diferentes hermenéuticas contemporáneas son: la despsicologización de la interpretación y la experiencia propiamente hermenéutica como comprensión. Esto permite una unificación de las diferentes hermenéuticas, sea desde la reflexión de lo que es la propia hermenéutica o como experiencia demarcada por una problemática específica, para desvelar el ser y buscar la verdad. Esto hace posible la apertura a una nueva manera del hacer filosófico y de atraer al filosofar las problemáticas con un nuevo sentido y una propuesta novedosa de implicaciones trascendentales para la propia filosofía, como el caso de Heidegger, Gadamer o Ricoeur.

Un caso representativo y paradigmático de la filosofía contemporánea es el de Gadamer, que analizamos en el capítulo primero, al publicar en los años sesenta su obra fundamental *Verdad y Método* tiene repercusiones, en la propia filosofía y en las ciencias sociales; sea como una filosofía o como instrumento de análisis o “método” para las ciencias sociales; como filosofía en el propio Gadamer y como instrumento como es el caso de Kuhn. Y se convierte en un fenómeno significativo porque al ser asimilado por otros como un método de comprensión “ad hoc” para las ciencias sociales, basta revisar la literatura en los ámbitos de sociología, análisis literario,

lingüística historia, pedagogía, etc., para observar el impacto que ha tenido la hermenéutica de Gadamer.

La proyección del lenguaje significó la determinación de un modelo universal para la expresión y comprensión del ser. Para Gadamer el lenguaje debe tener un tratamiento diferente al realizado por la filosofía analítica o por la filosofía simbólica de Cassirer. Para Gadamer el lenguaje y su lingüisticidad, como formas de expresión universal, son el medio para la comprensión porque todo lo que se afirme en relación al ser pasa por el lenguaje sea oral, escrito o simbólico.

El modelo para la experiencia hermenéutica es, para Gadamer, el de la conversación, la cual en su forma de diálogo hace posible la experiencia hermenéutica. En este modelo la conversación implica los interlocutores del diálogo que son, para Gadamer, el intérprete y el texto; intérprete que abre el texto y escucha al texto a partir de: a) una pregunta, que otorga el sentido al texto; b) la existencia del horizonte propio del intérprete y del texto; c) la existencia de una tradición común al intérprete y al texto y d) la comprensión y acuerdo sobre el tema y asunto del que trata el texto.

La hermenéutica gadameriana abre así un panorama para la comprensión de textos, que en el caso de las ciencias sociales se caracteriza por lo "fijado por la escritura", y en el arte por la propia obra artística. Por el texto el intérprete tiene la posibilidad de la comprensión del tema o asunto, aún cuando no agota el texto porque



es la interrogante que abre el texto lo que abre una posibilidad amplia, aunque no infinita, de interpretaciones en relación al texto. Multiplicidad de interpretaciones en relación proporcional a la multiplicidad de intérpretes, por ello el texto siempre está abierto y su lenguaje es expresión permanente que puede ser escuchada por el intérprete. Opción significativa para la filosofía donde el texto tiene todavía una posible interpretación que invita al ejercicio del filosofar como una luz permanente, propia de la filosofía como actividad humana.

La hermenéutica gadameriana nos muestra que el lenguaje es la expresión para el filosofar, como interpretación y comprensión de un texto; lo que no agota lo que el texto puede decir porque se pueden tener verdades o significaciones en relación al intérprete que escucha a un texto.

Ahora bien, un ejercicio hermenéutico que aborda un tópico problemático de la filosofía contemporánea es la actividad científica. La interpretación y comprensión de la ciencia que analizamos en el capítulo II refiere a la propia interpretación de Kuhn.

En este ejercicio hermenéutico se observa un resultado extraordinario y sorprendente, porque se comprende a la ciencia no sólo como una actividad, sino también como un texto que permite la comprensión de su reconstrucción interna y la de su propia historia.

Kuhn, a quien se debe una imagen de la ciencia novedosa, por su interpretación del paradigma científico y la revolución científica, conversa con un texto que es la ciencia

desde su propia historia y tradición. Comprende a la ciencia en su movimiento y transformación, sin embargo reconoce que la ciencia, como un texto abierto, obliga a reconocer a la tradición como una condición de posibilidad para resolver problemas.

Tradicón que debe ser agotada de tal manera que en ella misma se presenta la innovaci3n , no s3lo en la soluci3n de problemas te3rico-pr3cticos, sino tambi3n en la reformulaci3n del lenguaje propio de la ciencia, en la soluci3n de problemas e innovaciones t3cnicas y de instrumentos que permitan apropiarse del objeto, y den soluciones a otros problemas cientificos.

Kuhn, en su ejercicio de comprensi3n hermen3utica, reconoce que la revoluci3n cientificas se origina cuando la ciencia normal no soluciona un enigma, sin embargo es necesario revalorar la tradici3n cientificas y a la propia ciencia normal en momentos especificos y tiempos de largo alcance de tal manera que la necesidad de dar soluci3n a problemas obligue a la tradici3n a ser tambi3n innovadora.

Lo que muestra la experiencia hermen3utica de Kuhn es, desde un t3pico particular como la ciencia, como se puede ir desvelando el ser de lo que se quiere comprender, cuando hay un sentido de la experiencia hermen3utica determinado por una pregunta, y que sin embargo, el texto interpretado no es agotado y queda abierto, de tal modo que se pueden encontrara en 3l otras posibilidades de verdad, interpretaci3n y comprensi3n.

La experiencia hermenéutica de Kuhn muestra como se tiende a la comprensión de la ciencia y sus relaciones internas, para comprender y descubrir las interrelaciones entre los elementos de un todo propio de la ciencia. Comprensión de dos momentos significativos de la propia ciencia, el pensamiento convergente, propios de la tradición, y el pensamiento divergente que tiende a la innovación.

Me parece pues un buen ejercicio hermenéutico que nos permite comprender una posibilidad del ser de la ciencia, y al mismo tiempo llama la atención a los estudiosos de la filosofía de la ciencia para una nueva lectura del texto científico, en las condiciones de la sociedad contemporánea, para obtener nuevas interpretaciones y comprensiones de la actividad científica desde el propio filosofar.

En el capítulo tres ingreso a un ejemplo de comprensión hermenéutica en el cual Karl Löwith , a partir de la filosofía de la historia, nos mantiene atentos en relación al fin de la historia como un futuro promisorio de carácter escatológico en el caso de su interpretación de la filosofía de san Agustín y Vico, y de cómo esta estructura de carácter escatológico, judeocristiana , es secularizada en la filosofía de Hegel a partir de la idea de progreso. La experiencia hermenéutica de Karl Löwith permite esbozar su propia concepción de la historia, donde se revela contra la idea escatológica o secularizada de la propia historia , así como concibe una crítica radical a la concepción totalizada de la historia de carácter eurocentrista. La conversación que hace Löwith

con la filosofía de la historia de san Agustín, Vico y Hegel le lleva a concebir una nueva astucia de la razón para encontrar el significado del acontecer histórico.

Lo relevante de la experiencia hermenéutica realizada por Löwith es cómo el intérprete da un sentido a los textos de s. Agustín, Vico y Hegel, desde su circunstancia y su pertenencia a una tradición judía, cuestionando por ello el sentido de la historia de carácter universal e invitando a una comprensión del sentido de la historia desde una condición más particular y significativa. Es la filosofía de Löwith una invitación a reflexionar, desde la filosofía de la historia a realizar, nuevas interpretaciones del sentido, finalidad y significado del acontecer histórico.

Mientras que en el capítulo cuarto intento un búsqueda de significado a la categoría de texto como una de las categorías centrales de la hermenéutica , tanto en la Filosofía de Gadamer como en la Filosofía de Ricoeur. La búsqueda de un significado a la categoría de texto nos permite confirmar que, es el texto fijado en la escritura, un medio por el cual, no sólo en la filosofía, sino otras disciplinas como la historia , la lingüística. etc., que se puede acceder a una experiencia hermenéutica que permita comprender de lo que hablan los textos fijados en la escritura, una desvelación del ser y una comprensión del mismo, no sólo a través de la historia y la tradición escrita, sino fundamentalmente para comprender las interrelaciones entre los diferentes tópicos, ciencia, lingüística, etc., de la actividad humana y su devenir histórico. La hermenéutica, como una actitud en la filosofía, abre puertas para la comprensión del

mundo donde sin texto no hay experiencia hermenéutica, y sin experiencia hermenéutica los textos, como memoria de la humanidad, no son escuchados.

La filosofía contemporánea tiene en la hermenéutica, para algunos una herramienta para la comprensión, y para otros una filosofía que reconoce, por parte del filósofo, el compromiso de asumir, una actitud de la propia experiencia hermenéutica que haga de la filosofía una actividad con sentido para la comprensión del ser y de la vida.

En el último capítulo abordamos una parte de la filosofía de Heidegger, en relación a su comprensión de la moral, como otro ejemplo de una hermenéutica ontológico existencial o fenomenológica existencial, en sus obras *el Ser y Tiempo* y *Carta Sobre el Humanismo*. La moral como un existencial de la existencia impropia, para establecer la posibilidad de una nueva actitud ética, al encontrar los nexos entre ontología y ética. Es quizá la filosofía de Heidegger la que trasciende con mayor impacto en la filosofía contemporánea porque realiza una crítica radical a la metafísica tradicional con implicaciones radicales, que es necesario pensar de nuevo la ontología desde y por el "ser ahí". Para Heidegger encontrar los fundamentos de una ontología existencial permite desvelar el ser del "ser ahí" en su existencia propia e impropia.

La concepción hermenéutica de Heidegger permite que la comprensión desvele el ser como impropiedad o propiedad y de esta manera comprendernos lo que "somos nosotros mismos" como "ser en el mundo". La hermenéutica de Heidegger encuentra

su fundamento en la temporalidad del “ser ahí” como “ser en el mundo”, que considero como el texto a interpretar para comprender el ser del “ser ahí”.

La hermenéutica de Heidegger hace posible desde la existencia impropia la comprensión de la moral como un existenciarío propio de esta existencia impropia, misma que tiene su fundamento en el “Uno”, el que hace que se diluya la mismidad en el “procurar por”, las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad. Como se expresó, la moral, al ser comprendida por la experiencia hermenéutica, desvela al ser como extrañado, y que sólo puede superar esta vocación de ser de lo que el “Uno” quiere que sea, buscando un nexo vinculante entre ontología y ética. Esta vinculación, que se origina como necesidad en el *Ser y Tiempo*, a partir de la distinción de la existencia propia e impropia, la pretende resolver Heidegger en *La Carta Sobre el Humanismo*. Es en ésta que Heidegger busca una solución entre la relación ontológica - ética, y reconoce que la existencia propia e impropia son dos modos de ser que quedan vinculados por la relación ética-ontología. Heidegger pretende por ello una ética original y auténtica con un significado original donde el ‘ethos’ es una morada del ser. Esta vinculación entre ética y ontología sólo es posible, para Heidegger, si el pensar se sitúa en la verdad del ser. Heidegger nos deja una hermenéutica para repensar el ser y su verdad, y encontrar en el texto de la existencia su propio significado y comprensión

Sea pues la hermenéutica una posibilidad para la filosofía, aun con los matices y condiciones concretas en la que se tiene la experiencia hermenéutica. La filosofía contemporánea se enriquece con las propuestas de los autores que hemos analizado en este trabajo y nos abre las posibilidades de un ejercicio de la filosofía y del filosofar, no sólo como interpretación y comprensión, sino también como un compromiso de un ejercicio vocacional asumido a partir de la lectura de los textos de los propios filósofos.

Un compromiso que no debe implicar una repetición de la filosofía sin sentido, sino por la experiencia hermenéutica que dependiendo de la comprensión que se tenga de la misma, permita comprender las diferentes filosofías con un sentido, y realizar con la misma una conversación para desde los pros y contras, darle a la filosofía la luz propia de su significado como apertura al ser y la transformación para la vida.

### Bibliografía Básica

1. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y Método*, t. I, Sígueme, 5ª edic., 1995, Hermeneia 5.
2. \_\_\_\_\_, *Verdad y Método*, t. II, Sígueme, 1992, Hermeneia 34
3. HEIDEGGER, Martín, *Ser y tiempo*, F.C.E., México, 5ª edic., 1974.
4. \_\_\_\_\_, *Carta Sobre el Humanismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
5. Kuhn, Thomas, *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, F.C.E., México, 3ª reimpresión, 1978, brevariarios 213
6. \_\_\_\_\_, *La Tensión Esencial: estudio selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, F.C.E.- Conacyt, México, 1982
7. LÖWTH, Karl, *El Hombre en el Centro de la Historia*, Herder, Barcelona, 1997
8. \_\_\_\_\_, *El Sentido de la Historia*, Herder, Barcelona
9. RICOEUR, Paul, *Del Texto a la Acción*, F.C.E., México, 2002.



**Bibliografía Complementaria.**

10. CHALMERS, Alan, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, s.XXI, México, 3ª edic., 1984
11. HACKING, Ian, *Revoluciones Científicas*, F.C.E., México, 1985
12. MACEIRAS, M., *La hermenéutica contemporánea*, Cincel, Bogotá, 1990
13. PLATÓN, *Diálogos*, porrua, México, 15ª edic., 1975, sepan cuántos... 13
14. PEARS, David. *Wittgenstein*, Grijalbo, Barcelona, 1973
15. PÉREZ, Ranzanz Ana Rosa, *Kuhn y el Cambio Científico*, F.C.E., México, 2000
16. RUNES, Dagobert d., *Diccionario de Filosofía*, Grijalbo, México, 1981.
17. SALCEDO, Aquino Alejandro, *Hermenéutica Analógica: pluralismo cultural y subjetividad*. Torres asociados, México, 2000
18. VATTIMO, Gianni y Pier Aldo Rovatti, *El Pensamiento Débil*, Cátedra, Madrid, 1995.
19. VELAZCO, Gómez Ambrosio, *Tradiciones Naturalistas y Hermenéutica en la Filosofía de las Ciencias Sociales*, UNAM-ACATLÁN, México, 2000.
20. WAELEHENS, A., *La Filosofía de Martín Heidegger*, UAP, Puebla, 1986.