



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES  
ACATLÁN

REFLEXIONES SOBRE HERMENÉUTICA, CIENCIAS SOCIALES,  
EPISTEMOLOGÍA E IDENTIDAD, DESDE UNA PERSPECTIVA GENERAL.

TESIS

SEMINARIO TALLER EXTRA CURRICULAR

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

MARCOS ALEJANDRO RIVERA PÉREZ

ASESOR: MAESTRO ERNESTO DE ICAZA VILLALPANDO

NOVIEMBRE 2008



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



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

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

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

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

## DEDICATORIAS Y AGRADECIMIENTOS.

### A MI TÍO.

Saidd Fernando Pérez Leal.

A la memoria del mejor Sensei  
que pude tener en la vida.  
Nunca olvidaré tus  
enseñanzas.

### A MI MADRE.

Janette Pérez Leal.

Por su mano dura y saber me guiar  
en los momentos más difíciles, por  
su entereza y valor dado para  
seguir adelante; agradeciendo sus  
sacrificios para lograr en mí, el  
deseo de superación, esta obra es  
tuya.

### A MI TÍA.

Carolina Pérez Leal.

Gracias pues a pesar de todo  
siempre estas a mi lado con  
ese gran amor y paciencia que  
te caracteriza y sobre todo por  
creer siempre en mí.

### A MI HERMANO.

Dr. Rubén Rivera Pérez

Por ser un ejemplo de cómo ser un  
triunfador en la vida.

## A MI NOVIA.

Lic. Diana Guzmán Ibañez.

Por su amorosa paciencia conmigo,  
además de leer este trabajo y brindarme  
sus sabios consejos. Gracias por ser tan  
maravillosa y compartir tu vida conmigo.

## A MI AMIGO.

Mtro. Carlos Hernández Mercado.

Le agradezco a mi amigo quien estuvo apoyándome  
con libros, consejos y sobre todo con su  
invaluable amistad.

## A MI FAMILIA.

Por el apoyo dado en los momentos de  
flaqueza.

## Familia Guzmán Ibañez.

Mi gratitud por ser un modelo de  
integridad y entereza. Gracias por  
permitirme entrar en su hogar.

## A MI ASESOR.

Un agradecimiento y dedicatoria especial  
para mi Asesor de tesis Mtro. Ernesto De  
Icaza Villalpando. Por su invaluable apoyo  
y comentarios.



Agradezco a mi Universidad, la Universidad Nacional Autónoma de México. Ser parte de esta institución es para mí un gran orgullo y compromiso.

Mi gratitud especial a la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, a los administrativos y a todos sus catedráticos ejemplo del mejor nivel académico en México.



Mis más sinceros agradecimientos a mis sinodales por sus valiosos comentarios a este trabajo.

Lic. Sara Luz Alvarado Aranda.

Mtro. Ernesto González Rubio Canseco.

Mtro. Ernesto De Icaza Villalpando.

Mtra. Blanca Estela Aranda Juárez.

Dr. José Alejandro Salcedo Aquino.

Fue un honor contar con su experiencia.

## ÍNDICE GENERAL.

Introducción general.....	1
---------------------------	---

### Capítulo I

#### Panorama general de: razón, lenguaje, texto y Hermenéutica.

Introducción.....	8
1. La racionalidad en el hombre.....	8
2. El hecho de querer decir.....	9
3. El lenguaje.....	9
4. Un código.....	11
5. ¿Qué es un texto?.....	11
6. La Hermenéutica y su “giro copérnico”.....	12
7. Hermenéutica univocista, equivocista y analógica.....	21
Conclusión.....	22

## Capítulo II.

### La verdad hegemónica de la ciencia.

Introducción.....	25
1. La verdad hegemónica de la ciencia.....	25
2. La postura del conocimiento Positivista.....	26
3. La visión de la subjetividad de las ciencias sociales.....	28
4. Validez de la ciencia.....	31
5. Validez de lo humanístico.....	37
6. Semejanza entre lo científico y lo humanístico.....	39
Conclusión.....	43

## Capítulo III

### Descartes, Dios, y el Lenguaje.

Introducción.....	45
1. Descartes, Dios y el Lenguaje.....	46
2. Nombres y Descripciones.....	53
Conclusión.....	63

## Capítulo IV

### Panorama histórico de la filosofía en México y Samuel Ramos.

Introducción.....	66
1. ¿Qué es el mexicano? ¿Cuál es su Carácter? ¿Por qué es como es? .....	66
2. ¿Qué es la filosofía?.....	71
3. ¿Los antiguos mexicanos tenían filosofía?.....	72
4. ¿La filosofía fue un producto de importación?.....	73
5. ¿Existe realmente este dualismo o es sólo un invento de pensadores paranoicos, religiosos fanáticos, y empresarios pequeño-burgueses?...	78
6. ¿Qué importancia tiene la filosofía en este asunto?.....	80
Conclusión.....	84

## Capítulo V

### Multiculturalidad y Nación Mexicana.

Introducción.....	87
1. Cultura.....	87
2. Manifestaciones básicas de la cultura.....	89
La moral.....	89
Política.....	89
Arte.....	90



Lenguaje.....	90
3. Acerca de la identidad.....	91
Identidad personal.....	91
Sobre la libertad individual.....	92
Identidad colectiva.....	94
4. El multiculturalismo.....	95
5. Aculturación.....	96
6. Reto del multiculturalismo.....	97
7. Homogenización cultural.....	100
Conclusión.....	101
Conclusión final.....	103
Bibliografía.....	106

## Introducción general.

Desde tiempos inmemoriales el ser humano ha manifestado ser un creador, el acervo histórico que se ha conservado hasta nuestros días es una clara evidencia de su potencial. Manifestaciones culturales, jeroglíficos, testimonios, etc. son apenas una muestra del potencial de la razón humana. El hombre utiliza la razón no sólo para busca y obtener la satisfacción de las necesidades primarias como en el caso de los animales no racionales, sino que el hombre busca desarrollar y expresar sentimientos tales como: el amor, el odio, etc.

Es en la búsqueda de esta necesidad de expresión que surge el lenguaje, con lo que se intenta comunicar las diversas inquietudes internas del hombre. El lenguaje adquiere un gran peso dado que muestra la cultura y la historia, dando cuenta al hombre de ellas. Desafortunadamente el hombre al ser un ser finito desaparece con el tiempo, pero deja su huella plasmada. Sin embargo, ¿Cómo comprender correctamente su legado? La respuesta que salta a nuestras mentes es la hermenéutica.

Si bien es cierto que el lenguaje es un instrumento elaborado y complejo y que el texto es una manifestación plasmada con las que el hombre puede expresar un número infinito de ideas, sensaciones y demás, la hermenéutica tiene lugar entre el lenguaje y el intérprete. Así el ejercicio de la interpretación se manifiesta en el hombre como un nuevo acontecimiento que no entra sólo como una simple repetición de lo expuesto anteriormente. Por lo que al ser el hombre un ser creador, como ya lo habíamos afirmado, constantemente al interpretar se deja dominar por su voluntad regeneradora y recreadora de las cosas. Es por esto que el trabajo de la hermenéutica es una tarea titánica, pues su responsabilidad recae en identificar las más incorrectas interpretaciones.

Ahora bien, sí es cierto que el hombre se pregunta constantemente por su acontecer por medio de la conciencia, la experiencia y la vida en sí. Estos mismos factores han creado una tradición filosófica de pensadores,

haciendo que los fenómenos sociales no sólo conciernan a las ciencias humanas y del espíritu, sino que hagan patente el análisis de ellas.

El estudio de los pensadores es lo que nos coloca ante el reto de responder a los aconteceres del ser humano acerca de su misma sociedad y la cultura.

En la actualidad existe un fuerte enfrentamiento entre lo humanístico y lo científico. El ataque que realiza lo humanístico en la posmodernidad, es principalmente la falta de valores dentro del ámbito científico. El ámbito científico se ha hecho poseedor de una hegemonía acerca de la verdad, descalificando a lo humanístico, pero el reto del hombre actual es tratar de vincular lo humanístico con lo científico para lograr una sociedad más correcta acerca de sus métodos y medios para lograr un correcto desarrollo.

Es así como de estas discusiones entre lo científico y lo humanístico es necesario apelar nuevamente al lenguaje ya que, gracias al lenguaje es como se ponen de acuerdo los humanistas y científicos. De lo anterior podemos decir que se hace patente la necesidad de estudiar los alcances y límites del lenguaje, entendiendo que es el medio por el cual se puede alcanzar el diálogo y la comprensión.

No obstante, el lenguaje en ciertas ocasiones no alcanza para transmitir nuestras inquietudes hacia los otros. Esto nos muestra que existen en el ser humano la incomunicación inefable. Claro, que no se pueda expresar con el lenguaje, no significa que no pueda existir la idea en el ser humano. Por esto es importante profundizar en algunas problemáticas que se han presentado desde tiempos atrás hasta nuestros días.

Pongamos el caso de Descartes quien duda de todo. Pero que sin percatarse que al dudar hacía uso del lenguaje, pues claro es que para que nosotros dudemos de algo necesitamos referirnos al objeto que nos causa duda, nombrándolo. ¿Pero por qué no dudaba Descartes del lenguaje?, pues como Russell alguna vez lo vislumbro, al poseer lenguaje no se puede dudar del mundo en el que se aprendió ¿o podemos dudar

sin lenguaje? Entonces con lo anterior se puede decir que efectivamente el lenguaje será el medio ó la vía para lograr la comunicación correcta entre científicos y humanistas.

Es así que la intención de esta tesis será que una vez que hayamos comprendido la tarea de la hermenéutica, las ciencias sociales y su papel frente a la cultura y sus diversas manifestaciones, aterricemos en un plano más concreto, específicamente en México.

En México al igual que en otras culturas de diferentes países, regiones y demás, surge la curiosidad de aclarar ciertas preguntas como: ¿Quién soy? ¿De dónde vengo? ¿Cuáles son mis orígenes o raíces? Etc. Y son precisamente las respuestas a estas preguntas las que le dan cierta identidad al mexicano, haciéndolo diferente de los demás no sólo a nivel mundial sino dentro de sus mismas diversas regiones.

Como filósofos, sabemos que el cuestionar las cosas nos da la herramienta para comprenderlas, no obstante en México los poseedores del saber durante mucho tiempo fueron los sacerdotes cristianos, por lo que su interés estaba inclinado hacia lo religioso, era una búsqueda alejada de la curiosidad científica. A lo largo del tiempo en México fueron diversas las influencias que marcarían el carácter del mexicano por lo que esta tesis buscará dar un breve panorama de la cultura mexicana desde una visión filosófica. Ya que México tiene una formación multicultural.

¿Pero a qué nos referimos con multicultural? Como sabemos el hombre es más que un ser instintivo, su mundo no se reduce sólo a sus necesidades primarias, como en el caso de los animales. Los hombres poseen un mundo simbólico y de valores, en donde interviene el término cultura. Podemos entender la cultura en dos tipos expresiones, que sin embargo se unen. Primero, la cultura según su lado material, manifestándose en los bienes que posee una de tantas comunidades, es decir, sus construcciones, sus herramientas, etc. Segundo la cultura significativa, pues la cultura es la expresión de la sociedad y su aspecto espiritual se manifiesta en la vida cotidiana del hombre, no es sólo la materia sino también es su producción espiritual, el valor que se le da a

esa materia o acontecimiento. En este sentido, en México existe una gama enorme de diversas culturas que a su vez se enlazan entre sí provocando la multiculturalidad.

Mencionamos cultura porque ésta no es más que el resultado o producto de la evolución humana e incluso un factor de la misma, tema que hemos abordado en este trabajo y que al igual que el cerebro y el lenguaje no son sólo resultado de la evolución, sino que son factores que han condicionado a ésta misma. La transmisión cultural humana se realiza esencialmente por medio del lenguaje.

Ante todo lo anteriormente expuesto, lo que buscará hacer esta tesis es mostrar un breve panorama de diversas reflexiones hermenéuticas sobre el lenguaje, cultura y multiculturalidad, así como también contestar algunas inquietudes. Por eso:

En el capítulo uno, abordaremos los rasgos más característicos de los procesos que el hombre realiza para llegar al ejercicio hermenéutico. Esto mediante una división de cuatro puntos. Que son: Primero: revisar lo que es razón, parte esencial en la interacción con el mundo. Segundo: exponer el lenguaje y cómo éste elemento juega un papel principal en el hombre y su entorno. Tercero: explicar qué es un texto, ya que sin este elemento los conocimientos que atesora el hombre se desvanecerían en el tiempo. Cuarto: dar un panorama de la hermenéutica.

En el capítulo dos se realizará una breve pero indispensable descripción de diversos aspectos relevantes relacionados con el positivismo, mismo, que es apoyado en la verdad hegemónica de la ciencia. Así como contrastar la verdad hegemónica de la ciencia, contra la verdad de las ciencias sociales. Para ello se desarrollaran seis puntos. Que son: Primero: hablar un poco sobre la verdad hegemónica de la ciencia. Segundo: exponer la postura del conocimiento Positivista. Tercero: comentar la visión “subjetiva” de las ciencias sociales. Cuarto: analizar la validez de la ciencia. Quinto: estudiar la validez de lo humanístico. Sexto: elaborar un comentario sobre la semejanza entre lo científico y lo humanístico así como, de la objetividad de las ciencias Sociales.

En el capítulo tres vislumbraremos y nos encaminaremos a desarrollar inquietudes sobre Descartes y su duda sobre el mundo. Dios y la necesidad de un lenguaje ¿Por qué Dios necesita un lenguaje? De igual forma reflexionaremos sobre la necesidad de una descripción identificadora (nombres). Esto mediante la división de seis puntos. Que son: Primero: abordar el tema de la duda cartesiana sobre el mundo. Segundo: realizar un breve comentario sobre el Dios de la biblia y argumentar en torno a la pregunta: ¿Por qué Dios necesita un lenguaje? Tercero: mostrar que el uso del lenguaje no permite practicar un escepticismo radical. Cuarto: exponer la importancia del uso del contexto en el establecimiento de una descripción identificadora. Quinto: hablar sobre la relevancia de las propiedades necesarias en la identificación. Sexto: destacar la equivalencia ligera entre nombres y descripciones para hacer constar que estos son valiosos por ser informativos.

La intención del cuarto capítulo será señalar algunos puntos importantes sobre la caracterización del individuo común que se hace llamar mexicano. Para ello nos apoyaremos en Samuel Ramos. Esto mediante la división de cuatro puntos que son: Primero: afrontar preguntas importantes como: ¿Qué es el mexicano? ¿Cuál es su carácter? ¿Por qué es como es? Segundo: tratar tópicos como si existió la filosofía en los primeros mexicanos Tercero: Esbozar la constante preocupación por la dualidad del ser. Cuarto: Mostrar la importancia de filosofía ya que ésta debe señalar el camino correcto hacia la realización integral del ser humano, mostrando la plausibilidad o implausibilidad de las decisiones tomadas, así como la responsabilidad de prever las consecuencias de las acciones realizadas.

El interés fundamental en el quinto capítulo es contestar algunas inquietudes respecto al multiculturalismo ante la globalización. Para ello desarrollaremos seis puntos. Que son: Primero: expondremos la cultura y cómo ésta es simbólica. Segundo: realizaremos un breve comentario acerca de cuatro manifestaciones básicas de la cultura como son: la moral, la política, el arte y el lenguaje. Tercero: expondremos la identidad personal, la libertad individual y la identidad colectiva. Cuarto:

brindaremos un panorama acerca de multiculturalismo. Quinto: Mostraremos el fenómeno de aculturación. Sexto: abordaremos algunos retos que enfrenta el multiculturalismo. Séptimo: Propondremos que existe el peligro de la homogenización de la cultura.

Por último cerraremos este trabajo con una conclusión haciendo un breve comentario acerca de los aspectos que a nuestro parecer fueron lo más importantes.

## Capítulo I

### Panorama general de: razón, lenguaje, texto y Hermenéutica.

Introducción.....	8
La racionalidad en el hombre.....	8
El hecho de querer decir.....	9
El lenguaje.....	9
Un código.....	11
¿Qué es un texto?.....	11
La Hermenéutica y su “giro copérnico”.....	12
Hermenéutica univocista, equivocista y analógica.....	21
Conclusión.....	22



## Introducción.

En el presente capítulo la principal intención es exponer al lector los rasgos más característicos de los procesos que el hombre realiza para llegar al ejercicio hermenéutico. Así, primero se revisará lo que es razón parte esencial en la interacción con el mundo, posteriormente se expondrá el lenguaje y como éste elemento juega un papel principal en el hombre y su mundo; proseguiremos a dar una breve explicación de qué es un texto ya que sin este elemento los conocimientos que atesora el hombre se desvanecerían en el tiempo, como último punto haremos un esfuerzo por dar un panorama de la hermenéutica.

La presente exposición no pretende ser categórico en lo que presenta, sólo trata de hacer que el lector ajeno a la hermenéutica se introduzca y comprenda mejor éste tema. Así que sin más preámbulo demos paso a la disquisición.

### 1. La racionalidad en el hombre.

El hombre es un animal racional nos afirma la ciencia. Estamos convencidos de la postura “pragmatista”<sup>1</sup> que nos dice: la razón sólo es el medio por el cual el hombre obtiene las cosas que desea de una forma más rápida y eficaz: “El pensamiento racional, el pensamiento lógico y metafísico, no puede comprender más que aquellos objetos que se hallan libres de contradicción y que poseen una verdad y naturaleza consistente; pero esta homogeneidad es precisamente la que no encontramos jamás en el hombre”<sup>2</sup>.

El razonamiento en el hombre a diferencia de los animales no racionales, se da no sólo para obtener las necesidades primarias ocupadas por el instinto sino que también, utiliza la razón para fines que desarrollan sus sentimientos, amor, odio, ambición de poder, etc., pero este ser llamado hombre nunca se siente

---

<sup>1</sup>La comprensión de un concepto es más bien el conocimiento de los efectos prácticos que tiene el objeto al que se refiere el concepto.

<sup>2</sup>Cassirer Ernes, “Antropología filosófica”, México, Ed. F.C.E, 1998, pág. 29.

satisfecho con lo que logra y por ello siempre anda en busca de algo, por lo tanto, nunca llega a completar su existencia en este mundo.

## 2. El hecho de querer decir.

Hay razones para creer que el hombre y el querer comunicar algo constituyen dos fenómenos indisolublemente unidos y que, si bien ha sido necesario al hombre el crear el lenguaje como instrumento, para comunicarse, es sólo creándolo como el hombre ha llegado a ser lo que es.

Todo lo que hay en el hombre y que se puede considerar lo más característico de su condición, se relaciona de una y otra manera con el empleo del lenguaje como instrumento para decir sus inquietudes más internas, a diferencia de los animales no racionales que no pueden, porque no está en su naturaleza tener un lenguaje tan complejo como el que posee el hombre. Así, los animales sólo manifiestan sus instintos primarios: “El lenguaje es un método exclusivamente humano, y no instintivo, de comunicar ideas, emociones y deseos por medio de un sistema de símbolos producidos de manera deliberada”<sup>3</sup>. Es así que podemos decir que el lenguaje nos permite comunicarnos de manera racional para poder expresar nuestros sentimientos, emociones, deseos e ideas no sólo de una manera instintiva.

## 3. El lenguaje.

Los hombres comenzaron en un principio, a experimentar fenómenos naturales, asombrándose primero de las cosas extrañas que tenían más a la mano y luego, al avanzar en su evolución crearon un código para comunicar sus experiencias. Así poco a poco, gracias a la razón y necesidad de comunicarse o interactuar surgió el código como lenguaje. Entonces los

---

<sup>3</sup>Sarpi E., “EL Lenguaje”, México, Ed. F.C.E, 1969, Pág. 14.

hombres trataron de resolver problemas que consideraban graves y relevantes tales como: los movimientos de la luna, del sol y de la generación de todo.

En el ser humano actual está implícito el lenguaje como una cualidad inherente en él. Por lo tanto, se asume que el lenguaje que se manifiesta en la lengua que se aprende o se hereda es tomada por los seres humanos para comunicarse y con esta herramienta lograr un bien común. Así, la lengua se aprende porque fue creado por nuestros antepasados, ahora el lenguaje no es simple, es sumamente complicado pues coadyuva a la razón, la convivencia y la dignidad humana, la vida y la muerte o la libertad.

El lenguaje es un instrumento sumamente elaborado y complejo, organizado en diversos niveles y creativo, con el que el hombre puede expresar verbalmente un número no limitado de ideas, sensaciones, situaciones, etc., y que permite aludir a las cosas en su ausencia. El lenguaje nos permite abordar temas que siempre han preocupado a los filósofos de todas las épocas y a no pocos escritores: el yo, el universo, la naturaleza, la belleza y el tiempo.

En cualquier caso, la amplitud y pluralidad de puntos de vista con que es tratado en el lenguaje cada tema, se extiende más allá de éste a contenidos y conceptos que son vinculantes al mismo y que convierten cada capítulo de la historia en una placentera disertación.

El diálogo entre iguales que se someten a la fuerza de la razón, es una cualidad que es común a todos los humanos, incluyendo a los que peor la usan. En otras palabras, en el imperio de la razón no se distinguen las opiniones por las jerarquías de los hombres en la sociedad, ya sean políticos, escritores, filósofos o eruditos, sino por las que gozan de mejores argumentos a su favor para resistir el debate con las objeciones que se le planteó en el lenguaje.

Con el uso del lenguaje, el hombre reduce y ordena las percepciones de su entorno y las vincula al pensamiento. “El lenguaje humano está libre del control de los estímulos y no sólo a una simple función comunicativa, sino que más

bien es instrumento para la libre expresión del pensamiento y para la respuesta adecuada ante situaciones nuevas”<sup>4</sup>. Hasta tal punto que la total falta de lenguaje, o de un sistema de signos equivalente, hace que no aparezcan en el ser humano indicios de inteligencia. “El pensamiento conceptual es imposible sin lenguaje”.<sup>5</sup>

#### 4. Un código.

Una vez expuesto el lenguaje, surge un problema, cómo el hombre trasmite sus sentimientos, ideas, experiencias, etc. ¿De qué forma conservar esas inquietudes perpetuas en el tiempo? Surge el código o sistema específico de comunicación, que utiliza sus propios signos, sus propias palabras, sus propias estructuras gramaticales y sintácticas.

Nombramos escritura a la forma en que el hombre conserva sus ideas a pesar de ya no estar en el mundo de manera física. Porque no sólo basta el código en sí, falta la parte sustancial, el encadenamiento de conceptos, la cual sólo la da el hombre y su razón.

Son las gráficas y símbolos que, en su conjunto, forman significados, el sentido, lo que nos remite al siguiente problema:

#### 5. ¿Qué es un texto?

El texto es un conjunto de símbolos, como por ejemplo palabras que se fijan en una superficie llámese: papel, hoja electrónica, óleo, pared, etc.; con la facultad de transmitirnos alguna idea, la cual puede ir de lo más simple a lo más complejo. Para Paul Ricoeur “El texto es todo discurso fijado por la escritura”<sup>6</sup>. Así un discurso es un argumento que pretende transmitirnos algún

---

<sup>4</sup>Chomsky, N., “Lingüística cartesiana”, Madrid, Ed. Gredos, 1969, Pág. 36.

<sup>5</sup>Shaff, Adams, “Lenguaje y conocimiento”, México, Ed. Grijalbo, 1975, Pág. 246.

<sup>6</sup>Ricoeur, Paul, “Del texto a la interpretación”, México, Ed. F.C.E, 2001, Pág. 15.

tipo de conocimiento o idea, generalmente con cierta intención. Sin embargo, un discurso que se da en el habla es flexible, pero cuando ocurre en la escritura ya no sucede lo mismo, dado que el interlocutor es decir el lector, se encuentra sin vínculo con el autor: “Leer un libro es considerar a su autor como ya muerto y al libro como póstumo”<sup>7</sup>. De esta forma un texto es algo que sólo haciendo un ejercicio de interpretación podremos llegar a conocer, dado que para interpretar un texto habremos de hacer uso de la Hermenéutica.

## 6. La Hermenéutica y su “giro copérnico”.

Hermenéutica del griego “*hermeneia*” que significa traducción, expresión o interpretación que permite la comprensión. En una connotación más general significa, el arte de la interpretación de un texto. En la actualidad hace referencia a una teoría filosófica de la correcta interpretación.

Para Platón, el adjetivo *hermeneutiké* se ubica en la técnica de interpretación, la de los signos divinos. Más tarde para su discípulo Aristóteles, el cual le brinda otro sentido, se hace un ejercicio de analizar la relación entre los signos lingüísticos y los pensamientos y el lazo de los pensamientos con las cosas.

Para la tradición aristotélica posterior, la hermenéutica aborda las proposiciones enunciativas y de los principios de la expresión discursiva. Por otra parte, los estoicos sacan a la luz una hermenéutica alegórica para permitir la interpretación de los contenidos racionales escondidos en los mitos. Gracias a la influencia del pensamiento religioso sustancialmente el judío y cristiano, durante un gran período de tiempo la hermenéutica se ha asociado a los ejercicios de interpretación de los textos sagrados.

En este sentido, por conducto de la exégesis simbólica que se enfoca a unas supuestas significaciones y realidades más allá de la literalidad del texto

---

<sup>7</sup> *Ibidem.*, Pág 15.

llegando los siglos XVI y XVII, además de una hermenéutica teológica, que interpreta los textos sagrados, surgen distintas hermenéuticas:

La hermenéutica histórica, hermenéutica jurídica y hermenéutica profana, orientada a la interpretación de los textos clásicos latinos y griegos.

La hermenéutica comienza a cobrar relevancia filosófica y empieza a mirarse como una teoría general de la interpretación y la comprensión, gracias a Schleiermacher, quien en sus trabajos neotestamentarios y teológicos manifiesta la necesidad de no limitar la interpretación al aspecto filológico externo.

Schleiermacher argumenta que los datos históricos y filológicos son sólo el punto de partida de la comprensión y de la interpretación a la que no considera en función de su objeto, sino a partir del sujeto que interroga<sup>8</sup>. Con esta aportación se aproxima de manera sustancial al enfoque trascendental kantiano y opera un giro “copérnico en la hermenéutica”, que comprenderá fundamentalmente como una reconstrucción de la génesis del texto, en la cual el intérprete (lector) que interroga debe identificarse con el texto (autor). Así, la interpretación no se puede limitar al simple entendimiento de textos, sino que es la comprensión del todo.

Principia la hermenéutica filosófica del siglo XX, esta hermenéutica subjetivista y psicologista, tendrá gran peso sobre Dilthey y la corriente historicista. Tanto los datos biográficos, históricos y textuales para Dilthey son los que anteceden al proceso de acercamiento a una realidad que se quiere comprender, y para comprender es necesario organizar los datos para lograr un conjunto coherente y eficaz. Lo que se entiende como una unidad de sentido.

De esta forma, la hermenéutica surge como el método de las ciencias del espíritu, “EL conjunto de las ciencias que tiene por objeto la realidad histórico-

---

<sup>8</sup> Ver: Schleiermacher, Friedrich, “Sobre los diferentes métodos de traducir”, Madrid, Ed. Gredos, Traduc. García Valentín, Yebra, 2000.

social<sup>9</sup> y es la contrafigura del método de la explicación propio de las ciencias de la naturaleza. Dilthey entiende la interpretación, como el entendimiento que encuentra su fundamento en la conciencia histórica y nos señala el camino que nos permite comprender de mejor forma, una obra o una época, un autor y al mismo tiempo, percibe la comprensión como una sucesión que se dirige hacia las objetivaciones de la vida, que se manifiestan como signos de un proceso vital o de vivencias del espíritu.

Dichas vivencias, en tanto que son objetivaciones de la vida o espíritu objetivo, son propiamente objetos de ciencia. Sin embargo, aunque en Dilthey la hermenéutica tome un carácter más objetivo, sigue el camino psicologista de Schleiermacher, en cuanto que sostiene el argumento de que la *Erlebnis*<sup>10</sup> (experiencia vivida) es, a la vez, el punto de partida y de llegada de toda comprensión, que es propiamente el intento de reconstruir en mi propia *Erlebnis* la *Erlebnis* de otro.

Así verá la luz, la hermenéutica que se vincula directamente con la ontología de la existencia concebida por Heidegger. Para Heidegger la comprensión es entendida como una estructura fundamental del ser humano, es un existencial del *Dasein*<sup>11</sup>. El problema, ya no se centra en la mera comprensión de un texto en su contexto, sino que en la comprensión ya va involucrada la propia auto-comprensión, que surge por medio del lenguaje.

Así resulta que, la hermenéutica no es ya una forma particular de conocimiento, sino lo que hace posible cualquier forma de conocimiento. Esta identificación entre ontología y hermenéutica se hace presente en cuanto que se entra en la cuestión del sentido del ser a partir de la comprensión del ser del *Dasein*. El hombre, en cuanto abierto al ser, es el intérprete privilegiado del ser. De esta

---

<sup>9</sup> Dilthey, Wilhelm "Introducción a las ciencias del espíritu", Madrid, Ed. Alianza, 1980, Pág. 39.

<sup>10</sup> Para Dilthey, que usa esta noción como instrumento esencial para la comprensión histórica, la *Erlebnis* (experiencia vivida) es directamente revelada a la experiencia interna, y manifiesta una unidad estructural de actitud y contenido.

<sup>11</sup> Término alemán, que acuña Heidegger y lo utiliza como concepto fundamental en su obra "Ser y tiempo", y que se traduce como existencia ó realidad humana. Pero en traducciones castellanas de su obra lo encontramos como ser ahí.

forma, la filosofía, comprendida como ontología fenomenológica, debe tener sus principios en una hermenéutica del *Dasein*. Así Heidegger justifica que, la comprensión no es un simple proceso cognoscitivo sino que, ante todo, es un modo de ser.

En esta diligencia aparece el círculo hermenéutico, que caracteriza la comprensión como una estructura de anticipación que muestra el carácter de lo “previo” o de la pre-comprensión: “Toda interpretación que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que trate de interpretar”<sup>12</sup> Pero este círculo no es un círculo vicioso, sino un círculo abierto que muestra aquella identificación entre hermenéutica y ontología.

El pensamiento de Gadamer gira en torno a la corriente de pensadores tales como Nietzsche, Dilthey, Husserl y, especialmente, Heidegger. Gadamer, va a ampliar y profundizar dentro de las líneas abiertas por Heidegger que lo guían a la relación entre la hermenéutica y el lenguaje, y estudia el proceso del círculo hermenéutico desde una rehabilitación de las nociones de pre-juicio y de tradición. Sus trabajos llevan un camino hacia el estudio de las condiciones de posibilidad de la interpretación. Él se enfoca en comprensión, esencialmente lo centra en las ciencias humanas, y entiende dicha comprensión como característica esencial del *Dasein* humano. Basa su teoría de la hermenéutica al establecer los rasgos básicos de una teoría general de la comprensión heideggeriana. Pero éste efectúa un giro ontológico hacia el ser que es el objeto de la comprensión: el lenguaje. Establece que por encima del criterio de objetividad dado por las ciencias de la naturaleza, encadenadas a las condiciones de una abstracción metódica, la hermenéutica que logra salvar y superar los límites de dicha abstracción que no puede monopolizar la garantía de la experiencia de la verdad parte del estudio de las estructuras previas de toda comprensión.

El problema que observa Gadamer tiene que ver con la hermenéutica la cual enfrenta una crisis desde sus bases históricas. Gadamer lo justificará al

---

<sup>12</sup>Heidegger, Martin “El ser y el tiempo”, México, F.C.E., 1974, Traducción de José Gaos. Pág.170.



manifestar que la hermenéutica tiene la posibilidad de ir más allá de los límites impuestos por el concepto del método de las ciencias modernas. El interpretar y comprender un texto no debe ser entendido como un ejercicio exclusivo de la ciencia, pues este ejercicio pertenece sin temor a errar a la experiencia humana del mundo. Gadamer usa la experiencia humana para hacer visible que se necesita hacer uso de la tradición y así comprender un texto, además de adquirir perspectivas y conocer verdades: “De este modo ya desde su origen histórico el problema de la hermenéutica va más allá de las fronteras impuestas por el concepto de método de la ciencia moderna. Comprender e interpretar textos no es sólo una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo”<sup>13</sup>.

En el ejercicio de la interpretación hermenéutica que es requerida para la comprensión, la lleva a la práctica, el sujeto histórico, que comienza de unas circunstancias dadas espacio temporales, y que inicia, también, con unas estructuras anteriores de pre-comprensión. En otras palabras, en todo proceso de comprensión se toma como punto de partida, la pre-comprensión, que gracias a estos es posible, absolutamente todo juicio, y constituye una memoria cultural que engloba, mitos, tradiciones, teorías, etc.

De esta forma el sujeto de la comprensión no inicia desde cero, dado que tiene el peso en sus hombros de toda la historia. Esta tradición debe tener un papel activo auxiliando, esto es asumiendo una forma de apertura total hacia lo que se interpreta. Únicamente partiendo de la tradición será posible abrirse nuevos senderos. Así Gadamer hace patente y expone el prejuicio de todo anti prejuicio.

En toda interpretación y comprensión se necesita hacer uso del prejuicio que según Gadamer hace referencia al problema hermenéutico. Gadamer pretendía demostrar que la Ilustración posee la misma debilidad que el historicismo pues estas corrientes sostenían que no había prejuicios al interpretar. Así este prejuicio de la ilustración es el prejuicio contra todo

---

<sup>13</sup> Gadamer, Hans Georg, “Verdad y método”, Salamanca, Ed. Sígueme, 1993, Pág. 24.

prejuicio y con ello plasma la realidad de una forma incorrecta. Al respecto Gadamer nos dice:

“En si mismo «prejuicio» quiere decir un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes. [...] «Prejuicio» no significa pues en modo alguno juicio falso, sino que está en su concepto el que pueda ser valorado positivamente o negativamente. [...]”<sup>14</sup>.

Gadamer observa que los prejuicios, son esenciales en la columna vertebral de la realidad histórica del ser humano, son condiciones “a priori”<sup>15</sup> de la comprensión, y la intención historicista y científica de borrar todo prejuicio, no se salvan también de caer en un prejuicio, esto se muestra de forma patente en Descartes, que pretendía, eludir toda precipitación y prevención, él pretendía al igual que los historicistas y científicos una comprensión libre de prejuicios. Pero Gadamer manifiesta que tal pretensión es imposible, y presenta una concepción psicologista que tiene como fin la posibilidad de una comprensión con base en una coexistencia entre el lector (intérprete) y autor (lo interpretado). Así de este modo Gadamer manifiesta su postura de defender una concepción básicamente ontológica que sustenta en la temporalidad del ser en ambos lados: autor (texto) e intérprete (lector).

Gadamer sostiene firmemente la necesidad de una distancia temporal en el camino de la comprensión. La distancia temporal será la responsable y productora de sentido, es la que permitirá dejar de lado los falsos pre-juicios para sacar a la luz aquellos otros pre-juicios que brindaran el camino a una óptima comprensión. Así, es como Gadamer escapa de una concepción atemporalista. Ya que para él, que tiene como punto de partida la temporalidad y la finitud constitutiva del hombre, piensa que la historia no nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a la historia: “En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a

---

<sup>14</sup> *Ibíd.* Pág. 337

<sup>15</sup> Antes de la experiencia. Son a priori aquellos enunciados cuya verdad se origina en la misma razón

nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos”<sup>16</sup>.

Los prejuicios, se posan en esta estructura de la finitud histórica de ser humano. De tal forma que Gadamer no sólo restituye la concepción de prejuicio, sino también el precepto de autoridad y tradición. Gadamer busca de forma reiterativa que tanto prejuicio, autoridad y tradición retomen el valor, que les fue privado, según Gadamer por la corriente ilustrada. Esto busca hacer justicia al modo de ser finito del hombre; siguiendo este camino Gadamer logra justificar que existen prejuicios legítimos. Con lo anterior materializa una serie de preguntas que considera centrales para la hermenéutica. Estas preguntas intentan ser verdaderamente históricas para la hermenéutica: “¿En qué puede basarse la legitimidad de los prejuicios? ¿En qué se distinguen los prejuicios legítimos de todos los innumerables prejuicios cuya superación representa la incuestionable tarea de toda razón crítica?”<sup>17</sup>. Estos son pues los problemas clave de la hermenéutica según Gadamer.

Así es como los prejuicios se remiten a la tradición que les da sentido, afirma Gadamer. De tal manera, los pre-juicios no se desvanecen en el camino hermenéutico, sino que se sostiene en la estructura circular del proceso de la comprensión, originando el llamado círculo hermenéutico: “El círculo no es, pues, de naturaleza formal; no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete”<sup>18</sup>. Este círculo hermenéutico tiene como principio, la aparente paradoja de que toda interpretación que pueda generar comprensión ha de tener como punto inicial, la comprensión previa de lo que ha de interpretar.

Así es como la interpretación ha de tener acción dentro de lo comprendido y nutrirse de ello. En el camino hacia la hermenéutica, el lector (intérprete), que tiene como punto de inicio, una situación temporal distinta y alejada del texto

---

<sup>16</sup> Ibíd. Pág. 344

<sup>17</sup> Ibíd. Pág. 344

<sup>18</sup> Ibíd. pp. 362-363.

(autor), ha de asimilar y reconocer lo diferente de la situación. Si la interpretación se ejecuta desde un escenario presente adyacente con el horizonte que la define, la comprensión engloba también un horizonte de esta comprensión que, de esta forma es una fusión de horizontes.

El horizonte del intérprete (lector) puede ampliarse hasta su fusión con el horizonte del texto (autor) que desea comprender. Para Gadamer el comprender no es una acción de alguien, es una búsqueda para vincularse con lo que se ha vivido usando como vehículo la transición histórica, con la que logra la fusión de pasado y el por-venir.

El lenguaje según nos comenta Gadamer tiene como función unir los horizontes, ejecutando una continua síntesis entre lo que es el horizonte pasado y el horizonte presente. En el horizonte pasado se ubica el texto (autor) y la tradición; en el horizonte presente el intérprete (lector), con sus prejuicios, su potencial comprensión é interpretación. Al respecto Gadamer no admitirá la intención de fenomenología de Husserl de hacer epojé<sup>19</sup> esto es dejar fuera a los prejuicios; pues estos son importantes y contribuyen en forma excesiva al ejercicio hermenéutico:

“En este sentido la comprensión no es seguramente una «comprensión histórica» que reconstruya la génesis del texto. Lo que no entiende es que está comprendiendo el texto mismo. Pero esto quiere decir que en la resurrección del sentido del texto se encuentran ya siempre implicadas las ideas propias del intérprete. El horizonte de éste resulta de este modo siempre determinante, pero tampoco él puede entenderse a su vez como un punto de vista propio que se mantiene o impone, sino más bien como una opinión y posibilidad que uno pone en juego y que ayudará a apropiarse de verdad lo que dice el texto”<sup>20</sup>.

De este ejercicio se consigue una experiencia de la verdad, que esta por encima del ámbito de la distanciamiento alienante del criterio de objetividad del

---

<sup>19</sup> El conocimiento de las esencias sólo sería posible eliminando todos los prejuicios respecto de la existencia del mundo exterior. Husserl llamó a este procedimiento epojé, es decir parentetización.

<sup>20</sup> *Ibíd.* pp. 466-467.

conocimiento científico, y se expone y manifiesta bajo otras formas, a la vez que muestra la forma difusa de la noción misma de experiencia.

Esta noción que posee Gadamer respecto a la experiencia dialéctica de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel, pero Gadamer marca una diferencia entre la autoconciencia hegeliana y la conciencia hermenéutica. Así es como el lenguaje es el medio de toda comprensión, y toda comprensión será necesariamente un proceso lingüístico: “No en vano la verdadera problemática de la comprensión y el intento de dominarla por arte -el tema de la hermenéutica- pertenece tradicionalmente al ámbito de la gramática y de la retórica. El lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa”<sup>21</sup>.

Así el lenguaje no cumple simplemente como un instrumento del pensamiento, sino que constituye un elemento del mundo del hombre y dimensión esencial de su experiencia. Lenguaje, experiencia y comprensión del mundo sostienen una íntima relación y en el lenguaje es donde se devela la significación del mundo.

Este es el camino que elabora Gadamer para afirmar que el lenguaje es el que permite que los hombres tengan mundo, o que la existencia del mundo este estructurada de forma lingüística. “El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan mundo”<sup>22</sup>.

Así Gadamer termina con una disertación de que la identificación de ser y lenguaje, dando cabida a su giro ontológico de la hermenéutica: “el ser que puede llegar a ser comprendido es el lenguaje”<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Ibíd. pp. 461-462.

<sup>22</sup> Ibíd. Pág. 531.

<sup>23</sup> Ibíd. Pág. 568.

## 7. Hermenéutica univocista, equivocista y analógica.

Teniendo más claro el panorama de la hermenéutica, creemos conveniente, abordar otra postura hermenéutica que valoramos importante mencionar dado que es relativamente reciente la llamada hermenéutica analógica. El término univoco acuña un significado idéntico que encasilla a todo lo que designa en un sólo sentido sin posibilidad de error. Todo lo que este fuera de éste sentido no contara con validades. En hermenéutica existe univocidad cuando en un texto se le brinda un significado determinado en referencia a la realidad y el uso concreto que se hace del lenguaje en el texto responde a dicho significado, cerrándose así la posibilidad de otra interpretación.

Por otra parte también existe el término equivocista que enmarca significados completamente diferente para todos sus designados; Es decir en la interpretación de textos con un sentido equivocista, el texto puede tener una multitud de significados, ya que el ejercicio de equivocidad, se produce cuando en el uso de la palabra o del discurso el significado no está en sí mismo sino en el contexto del uso que se haga de ella. Por esta simple razón esta hermenéutica equivocista cae en el abuso del lector (intérprete), ya que él puede jugar con la equivocidad que ofrece la retórica, sin necesidad de mentir o decir falsedad plena.

Después de haber realizado el ejercicio de delimitar la univocidad y la equivocidad me parece pertinente plantear que en medio de los anteriores términos, se encuentra lo analógico que posee algo de univoco y equivoco, si bien en apariencia predomina lo equivoco, dado que la semejanza conserva más de diferencia que de identidad; generalmente observamos, que lo semejante a otra cosa es más diferente que idéntico. En la analogía se hace manifiesto el predominio de la diferencia. Este ejercicio es suficiente para brindarnos conocimientos objetivos.

Más claramente esta hermenéutica analógica la presenta Mauricio Beuchot, con su obra "*Tratado de hermenéutica analógica*". Ya que él conto con el acierto de observar que la hermenéutica actual va de un extremo a otro, es

decir de la univocidad a la equivocidad y que es menester hallar el equilibrio y la justa mediación y ésto sólo es posible gracias a la analogía.

“Por eso es hermenéutica analógica es decir que la analogía significa que no es ni pura identidad ni total diferencia algo la semejanza acerca pero también es conciencia de que se nos queda siendo mucho más lo otro se nos queda la diferencia”<sup>24</sup>.

Beuchot trata de salvar el problema del desorden que generó lo posmoderno donde se cae, en que todas las interpretaciones que se producen son válidas. Esto presenta el inconveniente de extraviar la verdad textual y donde no tiene objeto alguno, preguntarnos si una interpretación es mejor que otra. Ahora por otro lado, presenta el problema de la univocidad donde Beuchot ve como ésta se casa sólo con una idea o interpretación, dando como resultado que ha de imponerse ésta interpretación a las demás y que hace que éste de más toda práctica hermenéutica.

Conclusión.

La hermenéutica es una práctica que exige al hombre el uso de su razón. Ésta es inherente al hombre y lo auxilia en el ejercicio de la interpretación. No obstante, existen otros factores que intervienen en el pensamiento del hombre en el momento de practicar ésta y no podemos dejarlos de mencionar como son: el lenguaje y sus prejuicios.

El hombre es un ser de cultura y de lenguaje que busca por todos los medios, superarse día con día, jamás éste, se quedará estancado en algún concepto. El avance del hombre se da gracias al lenguaje. El hombre, como ser de cultura y de lenguaje, se pierde sin escritura, esta última debe interpretarse y ese proceso sólo se consigue gracias a la hermenéutica.

---

<sup>24</sup> Entrevista a **BEUCHOT MAURICIO**, en revista “**Ciencia y Desarrollo**”, **Conacyt**, <http://www.conacyt.mx/comunicacion/revista/Entrevista/audio/2HermAnalog.mp3>, consultado: 10/10/2007.

Por más que sea nuestro deseo negarlo, todos los seres racionales hemos hecho uso de la hermenéutica. Cuando algo es ajeno a nosotros buscamos vincularlo con nosotros y si un texto se nos confronta buscaremos afanosamente interpretarlo sea reciente o arcaico.

Podemos concluir que el fenómeno de la hermenéutica nos brinda las claves para la interpretación. Con la adquisición de la habilidad de escribir textos, el hombre racional, al mismo tiempo tiene la necesidad de interpretar éstos. ¿Esta habilidad de escribir textos hace que el hombre, sea capaz de interpretarlos? y entonces ¿Cuál será el mejor sendero, hacia la mejor interpretación? Para responder a estas preguntas, la historia y la escritura nos brindan las herramientas para ayudarnos en ésta labor.

Ha resultado sumamente interesante el estudio, del panorama hermenéutico en su contextualización, al abordar su camino por la filosofía. En este sentido hemos podido captar una enorme coherencia con Gadamer, dando posibilidad de rescatar aspectos tan importantes, que la contemporaneidad se estaba perdiendo. Elementos tan importantes para el pensar y hacer del hombre tales como: la tradición, los prejuicios y la autoridad.

Gadamer da pie para no quedarse sólo en el peligro que corre la filosofía actual de encerrarse en el análisis del lenguaje, es necesario abrir nuevos horizontes, nuevas perspectivas que enriquezcan el comprender humano. No puede ser el sentido de la filosofía, el sólo hecho de indagar, hacer meta-reflexiones únicamente contemplativas de la realidad del pensamiento y del lenguaje, se tiene que explicitar esa reflexión. La manera más clara de esa explicitación será un arduo trabajo de la hermenéutica.

A raíz de esto podemos concluir que el mejor camino hacia la interpretación es el abierto por Mauricio Beuchot y su hermenéutica analógica. El justo medio lo encontramos lo más sensato posible.



## Capítulo II

### La verdad hegemónica de la ciencia.

Introducción.....	25
La verdad hegemónica de la ciencia.....	25
La postura del conocimiento Positivista.....	26
La visión de la subjetividad de las ciencias sociales.....	28
Validez de la ciencia.....	31
Validez de lo humanístico.....	37
Semejanza entre lo científico y lo humanístico.....	39
Conclusión.....	43

## Introducción.

En el presente capítulo pretendo exponer algunos aspectos que considero relevantes para las ciencias sociales y para la reflexión filosófica que sobre ellas se realiza. Primero: hablaré un poco sobre la verdad hegemónica de la ciencia. Segundo: trataré de exponer la postura del conocimiento Positivista. Tercero: comentaré la visión de la subjetividad de las ciencias sociales. Cuarto: analizaré la validez de la ciencia. Quinto: estudiaré la Valides de lo humanístico. Sexto: elaboraré un comentario sobre semejanza entre lo científico y lo humanístico. Séptimo: concluiré con un comentario sobre la objetividad en las ciencias sociales. No se encontrará en este trabajo remedio alguno para los problemas mundiales. Mi propósito es sobrio y modesto. No pretendo de ninguna manera agotar el tema, pues la bibliografía al respecto es desmedidamente extensa. Lo único que deseo es exponer con cierta claridad los tópicos que aquí presento en un ánimo de reflexión e invitando al lector a fijar la postura que mejor le convenga.

### 1. La verdad hegemónica de la ciencia.

La ciencia desde es siglo XVI se ha autoerigido como la encarnación absoluta de la racionalidad misma entre los hombres. También la ciencia, a través de sus practicantes, se ha separado de las demás formas de saber calificándolas de saberes vulgares, de creencias sin fundamento y de ideologías silvestres o pintorescas y totalmente inconmensurables con dicha disciplina.

La profunda escisión que se ha efectuado pretende justificarse y refugiarse bajo términos cuyo uso por parte del científico son esenciales, tales como: objetividad, método, crítica, universalidad, ley, verdad, racionalidad, y muchos más. Lo que es más, la supuesta hegemonía que ha ido ganando la ciencia sobre el valor que le otorgo a la búsqueda de lo verdadero ha provocado que se hayan cometido vejaciones y discriminaciones tanto teóricas como prácticas, que la dirección de la mayoría de los ámbitos sociales se vea influida y las más

de las veces controlada por los intereses científicistas. Incluso las materias más diversas buscan aplicarse el término de ciencia o utilizar sus métodos para ser partícipes de esta pretensión de la razón a alcanzar un conocimiento objetivo y verdadero.

## 2. La postura del conocimiento Positivista.

Tan sólo recordemos el positivismo de Comte que se ve manifiesto en el “*Curso de filosofía positiva*”, cuyo desarrollo se describe en 60 lecciones. Esta obra contiene la sustancia de lo que se ha denominado positivismo y que Comte llama también “filosofía positiva o espíritu positivo”. Las dos primeras lecciones del curso desarrollan dos de sus ideas básicas: la ley de los tres estadios y la clasificación racional de las ciencias. Comte escribe esta obra con finalidad de reforma social; orden y progreso, parte del supuesto de que la sociedad y la humanidad misma han de pasar por la misma evolución que cada una de las ciencias y, en definitiva, el mismo entendimiento humano tienen. Toda ciencia y menciona: la astronomía, física, química y biología, igual que todo individuo y aún la “especie humana, pasa por tres estadios”<sup>25</sup>: el estadio teológico o ficticio, cuando el hombre explica las cosas recurriendo a principios y fuerzas sobrenaturales y de carácter personal; el metafísico o abstracto, cuando el hombre sustituye lo sobrenatural por lo abstracto y recurre a fuerzas y causas a modo de entidades ocultas que explican la naturaleza; y el científico o positivo, cuando el hombre, renunciando a un saber absoluto, se conforma con conocer las meras relaciones entre fenómenos, esto es, las leyes. Comte asevera que existen estos tres estadios pues lo prueba tanto la historia de la humanidad y de las ciencias, como la exigencia de síntesis y comprensión del espíritu humano. Y así como el estadio positivo es la meta del desarrollo de la historia y de las ciencias, de igual modo la comprensión de las cosas mediante leyes es la meta final de la mente humana. Para llegar a este estado positivo de la mente es necesaria una reorganización del conjunto de las ciencias, o

---

<sup>25</sup> Comte, Augusto, “Curso de filosofía positiva”, Madrid, Ed. Magisterio español, 1977 Pág. 34

una clasificación del saber humano con miras a una síntesis final positiva: la síntesis la otorga la sociología, o física social que no sólo es la última de las ciencias y, por lo mismo su culminación según el orden de matemáticas, astronomía, física, química, biología y física social, sino también la auténtica interpretación y la madurez de las ciencias, su filosofía positiva; la ciencia de las ciencias.

Comte siguiendo los anteriores preceptos crítico fuertemente los procedimientos democráticos y anhelaba una sociedad estable gobernada por una minoría de doctos que empleara el "método científico" para resolver los problemas humanos y para mejorar las nuevas condiciones sociales.

Así vemos otro ejemplo con Durkheim en su obra "*Las reglas del método sociológico*"<sup>26</sup>, de la que se observa que es una versión sociológica del discurso del "método" cartesiano, dado que Durkheim menciona que es necesario de desechar todas las ideas preconcebidas, utilizando sólo aquellos criterios y conceptos construidos científicamente de tal forma, emula de cierta manera a Descartes. Durkheim plantea que pueden ser observados y contrastados por medio del método científico el hecho social y así Durkheim nos brinda las nociones fundamentales de su sociología: el hecho social y sus tres características fundamentales:

- a) Exterioridad e independencia -la propia cultura en que vive el individuo.
- b) Coerción -o presión interiorizada del grupo sobre el individuo.
- c) Generalidad -o universalidad de la presión compartida.

El positivismo de Durkheim se manifiesta no sólo en la orientación y la metodología científica que concede a la sociología, sino también en la reducción a fenómenos observables y cuantificables de elementos sociales que tradicionalmente se han acogido a otras explicaciones.

---

<sup>26</sup> Cfr. Durkheim, Émile, "Las reglas del método sociológico", Madrid, Ed. Alianza, 1994

Durkheim pensaba que el estudio de la sociedad, requería una metodología científica dado que argumentaba que los grupos sociales presentaban características que iban más allá o eran diferentes a la suma de las características o conductas de los individuos. Todavía hoy en día existe una tendencia en muchos ámbitos del quehacer humano que pretende emular los "racionales métodos científicos" para lograr alcanzar éxitos en la explicación científica de los aspectos humanos.

### 3. La visión de la subjetividad de las ciencias sociales.

En contra parte a Comte y Durkheim encontramos a Husserl cuyo punto de arranque refiere a la lógica de la investigación que el universo de la matemática y de la física moderna comienza a tomarse como una objetividad autónoma dado que no le pide permiso al hombre para involucrarse en ella misma sino que se va haciendo la objetividad autónoma. La ciencia se olvida del sentido que originalmente tenía dado que el científico parte de la abstracción y se olvida de si mismo.

Esta situación conlleva otra cara de la moneda, pues la ciencia oculta una dimensión humana y manifiesta la pura objetividad, los científicos dice Husserl se olvidan de la relación del origen de conocimiento. De dónde surge el conocimiento científico, de dónde surge la matemática, de dónde surge la física y aún algunas ciencias sociales han querido recuperar este monismo metodológico que se utiliza para explicar los fenómenos de la naturaleza como si realmente lo humano fuera reductible a una objetividad y si una ciencia humana pretende constituirse a partir del estudio fenoménico echando la cosa viendo que el fenómeno humano se cosifica. Esto es lo que va a criticar Husserl.

Este anhelo de Husserl, de que la ciencia vaya a la causa no a la técnica, para no ver hacia adelante sino ver hacia tras, aquello que lo constituye, es lo que nos permite que hoy en día vemos el producto técnico sin referencia a la vida

humana, únicamente nos preguntamos por el resultado. La ciencia sólo ve los instrumentos, en este plexo de sentido; de igual forma indica lo que nos es útil, pero esta utilidad no enfoca la necesidad primaria y del hombre de haber decidido crear algo para sustentarse y eso es lo que se olvida y se torna en cosificación. La tarea que observa Husserl es redescubrir el sentido de la ciencia moderna, la raíz de toda ciencia que idealiza y abstrae esta en el “mundo de la vida” (*lebenswelt*) de ahí nace y puede pasar de la objetividad a subjetividad fundante por que la subjetividad fundante es la que nos permite revalorar el papel del hombre creador que proyecta hacia delante, esta subjetividad para Husserl no se ha revalorado por la filosofía; únicamente se espera que el producto llegue y la cosificación es lo que refiere la mirada como producto de la técnica pero no se vuelve la mirada a la génesis de la ciencia ni a los rendimientos productivos de la empresa humana.

Husserl trata de buscar el esclarecimiento del problema de recuperar la dimensión subjetiva y darle un lugar en la ciencia; esto es, recupera el sentido de la vida, el mundo de la vida, las vivencias, los deseos, las pasiones pero no como algo cosificado. Para ello Husserl nos dice: “No abandonamos la tesis que hemos practicado, no hacemos cambiar en nada nuestra convicción, [...] la ponemos, por decirlo así, «fuera de juego», la «desconectamos» la «colocamos entre paréntesis»”<sup>27</sup>. La suspensión de toda ciencia objetiva también nos remite a la *epojé* si bien la *epojé* es poner entre paréntesis esas vivencias particulares con un interés determinado, también podríamos poner entre paréntesis o en suspensión a la misma ciencia porque esta sujeta a crítica por los procesos de cosificación, dado que no se ve en ella mas que resultados. No se trata de dirigirse al mundo de la vida con una actitud cotidiana, practica, directa, ingenua, natural, como se ve de manera ordinaria, lo vivimos todos, se trata de adoptar frente a este mundo vital que nos constituye una actitud temática y reflexiva. Empezar a pensar como salimos de nosotros mismos y como regresamos a nosotros mismos, el problema de la alteridad de qué manera sé

---

<sup>27</sup> Husserl, Edmund, “Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica”, México, Ed. FCE, 1949, Pág. 70

supera el solipsismo cartesiano, de acuerdo con la postura de Husserl, en la medida que me doy cuenta que poseo una estructura pensante al igual que todos los hombres que me rodean y que esta estructura pensante me permite construir a través de ello conceptos y esos conceptos son los que me permiten hablar en términos abstractos o en términos generales acerca del mundo; digamos que es la vivencia ya investigada, la vivencia que la hemos perdido para esta universalidad del lenguaje hace que podamos comprendernos, entendernos sin atender a las particularidades precisas que tal vez no se pueda comunicar. El mundo ya lo vemos, una vez que hemos puesto entre paréntesis aquellas vivencias muy particulares como un correlato puro de la subjetividad el mundo, ya me alude a una estructura como resultado de una reducción trascendental. De este modo se deja la pretensión de hallar la verdad como se ha postulado por los teóricos de la ciencia. Este proceso no nos lleva al yo particular, me lleva a un yo despojado de esta vivencia mía para conectarse con el yo de todos y así poder establecer comunicación. Es así como aparece el yo intersubjetivo al que apuesta Husserl porque incluso hay una apertura a los otros yo, Husserl no se queda pensado como Descartes en una cuestión cartesiana si realmente yo objetivo a los demás y dudo de la existencia de los otros. Husserl sostiene: “El hecho de que los otros para mí no permanecen aislados, sino que, por el contrario, constituyen [...] una comunidad de yoes, que me incluye a mí mismo, como una comunidad de yoes que existen los unos con y para los otros, y en última instancia una comunidad de las mónadas, en cuando comunidad que [...] constituyen el mundo uno idéntico.”<sup>28</sup> Es decir aquí hay un elemento de confianza porque ya damos por un hecho que un yo como yo no existe, es así como hay una razón de ser de las cosas y de la conciencia misma. A partir del supuesto de que somos únicos e irrepetibles.

Así Husserl culpará de la pérdida de subjetividad humana a la racionalidad, y de esta forma Husserl se percata y manifiesta la crisis de las ciencias objetivas

---

<sup>28</sup>Husserl, Edmund “Meditaciones cartesianas”, Madrid, Ed. Paulinas, 1979, Pág. 172.

dado que estas últimas se han olvidado del “mundo de la vida” es decir: la importancia de lo humano y lo subjetivo.

#### 4. Validez de la ciencia.

Una cuestión que no se debe descuidar en estas reflexiones es la dificultad que tiene la ciencia para justificarse ante sí misma. Es decir, sus propios parámetros parecen ser demasiado exigentes para ser cumplidos por ella misma. Si la ciencia no puede alcanzar aquello que se exige entonces como pretende que los demás saberes lo hagan. ¿Porqué debemos evitar juzgar a la ciencia con sus rigurosos cánones? y permitir que rijan el camino y el fin de la vida humana. Así, la ciencia no está justificada completamente ni siquiera ante ella misma para ostentar el título más importante en el desarrollo del hombre.

La ciencia que carece de metodología no tiene ni debe tener autoridad para determinar qué debe hacer el hombre en el campo de la investigación. Feyerabend señala al respecto: “...la ciencia es mucho más semejante al mito de lo que cualquier filosofía científica está dispuesta a reconocer. La ciencia constituye una de las muchas formas de pensamiento desarrolladas por el hombre, pero no necesariamente la mejor”.<sup>29</sup> En última instancia es el hombre quien debe determinar a la ciencia.

No obstante nos preguntamos si con la expresión “todo se vale” hay una buena caracterización de la concepción de la metodología de la ciencia que realiza Feyerabend. Nuestra respuesta intuitiva e inmediata sería sí. No obstante, pensando un poco más diríamos que no.

Feyerabend escribe al respecto:

"A quienes consideren el rico material de que nos provee la historia y no intenten empobrecerlo para dar satisfacción a sus más bajos instintos y al deseo de seguridad intelectual... a esas personas les parecerá que hay solamente un principio que puede ser defendido bajo cualquier circunstancia y

---

<sup>29</sup> Feyerabend, Paul, “Tratado contra el método”, España, Ed. Altaya, 1999 Pág. 289



en todas las etapas del desarrollo humano. Me refiero al principio 'todo vale'".<sup>30</sup>

No obstante la respuesta de Feyerabend una breve reflexión nos aclarará la cuestión. Feyerabend sostiene que el anarquismo epistemológico y científico es la mejor forma de hacer progresar a la ciencia y permitir que el ser humano se desarrolle completamente. Y la observación que Feyerabend indica es que todas las reglas metodológicas han sido alguna vez incumplidas con éxito, lo que indica que la infracción no es accidental sino necesaria para el avance de la ciencia.

Así que, la ingenua idea de que la ciencia suele definirse por la forma de investigar más que por el objeto de investigación, de manera que los procesos científicos son esencialmente iguales en todas las ciencias de la naturaleza, y que por ello la comunidad científica está de acuerdo en cuanto al lenguaje en que se expresan los problemas científicos, la forma de recoger y analizar datos, el uso de un estilo propio de lógica y la utilización de teorías y modelos, ha sido superada con creces por la historia. Feyerabend afirma que la investigación histórica contradice que haya un método con principios inalterables.

Por otro lado, es claro que todo científico es un ser humano que está inmerso en una sociedad con la cual comparte valores, interpretaciones, conceptos o paradigmas, empleando un término de Kuhn.<sup>31</sup> De ahí que Feyerabend señale que:

"... la ciencia no conoce 'hechos desnudos' en absoluto, sino que los 'hechos' que registra nuestro conocimiento están ya interpretados de alguna forma y son, por tanto, esencialmente teóricos. Siendo esto así, la historia de la ciencia será tan compleja, caótica y llena de errores como las ideas que contiene..."<sup>32</sup>.

Ante este comentario parece que sólo es una ilusión la ciencia como proceso objetivo alejado de cualquier rasgo subjetivo. Es decir, el esquema acartonado de la ciencia que se enseña a nivel de la educación media y que en ocasiones parece predominar en nuestro ámbito escolar es una reducción incompatible

---

<sup>30</sup> Op. Cit. Pág. 22

<sup>31</sup> Cfr. Kuhn, Thomas, "La estructura de las revoluciones científicas", México, F.C.E., 1991, Pág. 269

<sup>32</sup> Op. cit. Pág. 3

con el sano desarrollo humano. Por ello es difícil defender una posición de la ciencia como la anterior. En contraste, la metodología científica es mucho más rica y complicada en los modelos que en la realidad se practican.

Fundamentalmente hay dos argumentos que esgrime Feyerabend para defender que la ciencia respeta el principio de “todo se vale”, uno es “histórico”; y otro se podría caracterizar como “analítico”.

El argumento histórico se puede parafrasear como sigue:

Una cantidad considerable y significativa de los diversos progresos de la ciencia ha sido posible gracias a que los científicos han modificado sus métodos consciente o inconscientemente. Cuando la situación parece ser indecible; las más de las veces el científico actúa de manera subjetiva obedeciendo a sus preferencias personales más internas. O bien en palabras de nuestro autor: "La idea de un método que contenga principios firmes, inalterables y absolutamente obligatorios que rijan el quehacer científico tropieza con dificultades considerables al ser confrontada con los resultados de la investigación histórica".<sup>33</sup> Es claro que tal argumento adolece de varios problemas según Feyerabend, entre ellos el hecho de mostrar que los descubrimientos se han logrado, en su mayoría, cuando el científico se sale del programa de investigación, para sugerir que es mejor una postura anarquista al hacer ciencia, está fundamentado en la inducción. Por tanto, o se debe tomar esta estrategia argumentativa como una prueba de que Feyerabend acepta la utilización de cualquier método en consistencia con su postura '*dadaista*'<sup>34</sup> o debemos tomarlo con todas las reservas posibles, pues es bien sabido por todos que carecemos de garantía para basar un razonamiento en la inducción y pretender que está justificado.

El segundo argumento es al que llamamos analíticos y se puede parafrasear como sigue:

---

<sup>33</sup> Op. cit. Pág. 7

<sup>34</sup> La postura *dadaista* pretendían destruir todas las convenciones con respecto al arte, creando una especie de *anti-arte* o rebelión contra el orden establecido en este sentido lo vínculo con el método de Feyerabend.

Puesto que en algún momento el método que utiliza el investigador puede resultar estéril, inadecuado a la situación y/o demasiado rígido, entonces lo más racional sería modificarlo en alguna de sus partes o cambiar radicalmente todo el esquema. O en términos de Feyerabend: "...dada cualquier regla por muy 'fundamental' o 'necesaria' que sea para la ciencia, siempre existen circunstancias en las que resulta aconsejable no sólo ignorar dicha regla, sino adoptar su opuesta. Por ejemplo, hay circunstancias en las que es aconsejable introducir, elaborar y defender hipótesis *ad hoc*, o hipótesis que contradicen resultados experimentales bien establecidos y generalmente aceptados...".<sup>35</sup> Lo anterior nos parece confirmar la hipótesis de que Feyerabend es un anarquista y que la frase "todo se vale" es integralmente aceptada por él, no obstante, adoptar el dadaísmo, anarquismo u oportunismo metodológico (como quiera llamársele) es sin duda una especie de método que aconseja utilizar muchos métodos. Lo que observamos es que si seguimos el método de "todo se vale", entonces es preciso transgredirlo puesto que se vale; y en consecuencia quedarnos, si queremos, con nuestro método inicial lo cual deja todo igual que al principio es decir, todo depende de la subjetividad o criterio del investigador.

Trataremos de ser un poco más claro en esta cuestión. Si el único principio válido es "todo se vale", entonces hay dos problemas por lo menos:

1. No puede haber un solo principio, si "todo vale", entonces todos los principios valen lo cual nos lleva a una contradicción con el postulado inicial.
2. Si "todo vale", entonces es tan válido adoptar una metodología anarquista como un programa de investigación científica determinado e inmutable, lo cual sería consecuente con nuestro primer postulado y dejaría a la ciencia igual que si Feyerabend no hubiera sugerido cosa alguna.

---

<sup>35</sup> Op. cit. Pág. 8

Ahora bien, al adoptar el *dadaísmo* de Feyerabend saltando de un método a otro y cambiando de rumbo a cada instante, podríamos estar perdiendo una gran oportunidad de tener éxito y de conseguir nuestro objetivo.

Por poner un ejemplo, supongamos que un científico investiga el desarrollo de algún virus; después de ocho años de no observar progreso en su investigación decide cambiar su método haciendo uso de su criterio o subjetividad, esperando que el nuevo método si arroje resultados. Entonces ¿Podremos saber si estaba cerca o lejos de su descubrimiento? ¿No sería mejor tratar de agotar la investigación hasta que fuera insostenible? O ¿No es equivoco abandonar un método o programa de investigación sólo porque no obtenemos resultados? En consecuencia con lo anterior, no se sigue necesariamente que si antes sirvió el método de transgredir el método y dio resultados, en el futuro ocurra lo mismo. La principal objeción sería ¿Cómo elijo los criterios? ¿Qué límites existen? ¿Dónde que da la elección de investigador?

Por otro lado, pero en relación con la anhelada pluralidad de Feyerabend, si está de acuerdo con Mill para tener una base filosófica del anarquismo como tercer argumento para sostener su frase "todo se vale" en el sentido de que "La unidad de opinión no es deseable, salvo que resulte de la más libre y completa comparación de opiniones opuestas, y la diversidad no es un mal, sino un bien"<sup>36</sup>, Se autodestruye pues si nuestra opinión converge al estar de acuerdo con Feyerabend, entonces según la frase de Mill, estaríamos en una situación no deseable y precisamente lo correcto sería estar en desacuerdo y continuar con nuestra metodología tradicional.

Para terminar, puesto que Feyerabend propone que las dificultades iniciales de las teorías, se pueden y deben superar mediante las hipótesis *ad hoc*<sup>37</sup>, entonces debería permitir que los popperianos, los lakatosianos, los kuhnianos, y los inductivistas, entre otros, construyeran hipótesis *ad hoc* para salvar sus teorías.

---

<sup>36</sup> Op. cit. México Ed. Ariel, 1987, Pág. 27, Mill citado por Feyerabend.

<sup>37</sup> Cfr. Op. cit. Cap. 8

En cierto sentido y abusando de Feyerabend se podría defender que los métodos de búsqueda de la verdad son válidos y aún pueden ser sostenidos, puesto que podríamos construir hipótesis *ad hoc*, o cambiar alguna interpretación natural para perpetuar el uso de estos sistemas. Un ejemplo es el que vemos con Galileo el cual se vio en la necesidad que recurrir a la contrainducción para falsear los razonamientos con los que los físicos aristotélicos negaban el movimiento de la tierra. Por tanto el uso de la contrainducción sería, simplemente, aprovecharse de una manera consciente de la propia forma de ser de la ciencia. Cuestión que sería completamente consecuente con su postulado “todo se vale”. Es decir, Feyerabend pretende que seamos unos escépticos inquisidores implacables con la ciencia consagrada y unas dulces nodrizas de la ciencia nueva.

La idea de que adoptar un método en vez de proceder sin ninguna metodología implica que la realización de nuestra empresa será más fácil, más segura, y más rápida que si procediéramos arbitrariamente cada vez, es sumamente ingenua. Es claro que hay elementos metodológicos de los cuales no podemos prescindir, como el principio de identidad, el de no-contradicción, el *modus ponens* y el *tollens* entre otros, pues hacerlo sería como renunciar a la racionalidad actual. Y aunque la justificación de dichos principios sólo este basada en la simple fe como bien lo señala Popper en “*La sociedad abierta y sus enemigos*”,<sup>38</sup> es preciso partir de algo si no queremos caer en peticiones de principio. Por lo tanto, podemos afirmar que la concepción de la metodología de la ciencia de Feyerabend no es un “todo se vale”, dado que no se valdría (por lo menos hasta ahora que no tenemos otros principios) desechar los principios de la racionalidad misma que acabamos de mencionar. Es claro que no se podría llegar a algún lado si rechazáramos el principio de no-contradicción puesto que sería contradictorio y es bien sabido por los lógicos que de contradicciones cualquier cosa se sigue. Por el contrario, lo que nos parece insinuar Feyerabend es algo no tan radical sino sólo un “parece que la mayoría de las cosas sirve”, y es lícito recurrir a modificaciones de nuestra metodología

---

<sup>38</sup> Karl, Popper, “*La sociedad abierta y sus enemigos*”, Barcelona, Ed. Paidós Ibérica 1981, Cap. XXIV

si es conveniente hacerlo, basándonos en lo subjetivos y pragmático. En la ciencia el fenómeno que podríamos observar, es que si bien busca en la mayoría de los casos una justificación de principios lógicos y una exhausta investigación dada por los métodos, también se da en algunos casos que los resultados obtenidos por la ciencia se obtienen de manera fortuita. Así a nuestro parecer la ciencia no es pura objetividad dado que quien la realiza es el hombre con todas sus repercusiones y decide que proceso seguir de manera subjetiva. Ahora apelaremos a Gadamer ya que cuando uno hace una investigación o interpretación dentro del campo de las ciencias naturales y sociales nunca podrá dejar de lado “prejuicios” ya que para Gadamer toda comprensión inicia de unas estructuras previas de pre-comprensión (*Vorverständnis*). Es decir, en todo proceso de comprensión se parte de presupuestos o prejuicios (*Vorurteile*) -en este sentido etimológico-, que son los que hacen posible todo juicio y constituyen una memoria cultural que abarca teorías, mitos, tradiciones, etc. De los cuales el científico o el sujeto de la comprensión no parten, de cero, ni se enfrenta al proceso de comprensión a partir de una *tabula rasa*, sino que tiene detrás suya toda la historia. Los prejuicios o presupuestos son constitutivos de la realidad histórica del ser humano, son condiciones a priori de la comprensión, y la pretensión historicista y cientifista de eliminar todo prejuicio no es válido. “Son los prejuicios no percibidos los que con su dominio nos vuelven sordos hacia la cosa de que nos habla la tradición”<sup>39</sup>. Así la validez de la ciencia dependen siempre del hombre que intenta ser objetivo pero a nuestro parecer siempre el hombre se ve afectado en mayor o menor grado de su subjetividad.

##### 5. Validez de lo humanístico.

Ricoeur no realiza una escisión entre explicar y comprender y nos dice: “Así la comprensión y la explicación tienden a traslaparse y invadirse unas a otras”<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Gadamer, Hans, “Verdad y método”, Salamanca Ed. Sígueme, 1977, Pág.336

<sup>40</sup> Ricoeur, Paul, “Teoría de la interpretación”, México Ed. Siglo XXI, 1995, Pág. 84.

en el ámbito de las ciencias sociales ya que todo parece indicar que en el ámbito de las ciencias naturales se le da preferencia a la explicación, aunque también existiría la duda de si efectivamente todo se explica, en las ciencias naturales siempre hay una interpretación como por ejemplo podemos ver el fenómeno del cosmos, acaso no es una reducción aislar las condiciones de los fenómenos de la naturaleza metiéndoles por un lado en la historia y trabajando sobre variables; siempre también existirá una interpretación para el matemático, para el físico, para el químico, lo grandioso de Ricoeur es que no los complementa no los amalgama para nada, Ricoeur sabe que son diferentes pero no son absolutos humanos y aquí la explicación; Ricoeur nos remite al plano epistemológico, mientras que en Husserl hay una base fenomenológica pero esta fenomenología que pudiera también reportar una comprensión, una interpretación. Husserl estaría más interesado en el sujeto así como también Ricoeur, ambos nos remite al sujeto. En Ricoeur la base epistémica y ontológica la ubica en dos momentos en la interpretación. Así la tarea de la filosofía se parece mucho a lo que plantea o propone Husserl no en el sentido de pregonar que la filosofía crea una ciencia universal que posea el rigor pero no necesariamente la exactitud, lo que Ricoeur nos mencionaría es que la tarea de la filosofía es fundamentar el pluralismo como modo de ser que da cuenta de aspectos que nos interesa interpretar. La metodología forma parte de esta intención del filósofo de rescatar estos modos de apropiarse del ser, el modo de ser del espíritu como lo captamos antes y después así vienen las tres problemática a las que se enfrenta todo hermeneuta que son: la del texto, la de la acción y la de la historia.

Ricoeur dice que es una dialéctica la explicación y la comprensión y que no constituye un esfuerzo de una noción. Hay dos dimensiones la epistemológica y ontológica aquí es curioso como menciona que en la ciencia de la naturaleza y el hombre esta discusión epistemológica trata de encontrar una continuidad o discontinuidad en la forma de explicación que hemos observado que hay patrones desde la naturaleza y el hombre, existen pausas, hay una lógica que va constantemente repitiendo a un aspecto de patrón en la

dimensión ontológica esta ligado a un plano justamente competitivo pero esto del no desligados como parte importante de las ciencias del hombre, del espíritu. Porque forja otra tradición distinta a la de Dilthey cuando separa el momento de la explicación de la comprensión como dos momentos. Dado que con Dilthey se queda en que efectivamente las ciencias sociales no podían atacar a una explicación como si esto estuviera peleado, dado que esta es la problemática del texto entre comprensión explicación. La crítica de Ricoeur a Dilthey es que su principal error esta en identificar comprensión como uno y comprensión como otro, como si se tratará de captar una vida antropológica detrás de un texto. La tarea de la filosofía no consiste en articular, jerarquizar, organizar sino preservar la diferencia ente juegos heterogéneos de la acción. En acción en estos motivos entra en movimiento estos juegos heterogéneos porque Ricoeur dice que hay acciones que están referidas a algo inmediato o algo mediato cuando hay propósitos cuando hay una racionalidad y todo esto es difícil interpretarlo. Ricoeur insistirá que podemos explicar los dos momentos que son: la explicación y la comprensión dado que en ningún momento uno obstruye al otro.

La teoría de la acción esta dada por la teoría de la motivación la acción humana siempre es intencional es motivada y la acción es buen retente para la categoría de textos dado que mete la acción en el texto es justamente porque aquello que queda plasmado a través de la cultura tendría la parte estructural de su justificación pero también la intencionalidad del autor y de tal forma se puede construir una perfecta comprensión que dará como fruto la valides de lo humanístico.

## 6. Semejanza entre lo científico y lo humanístico.

Al comprender y explicar debe darnos cuenta de los motivos, sentidos y creencias que impulsan una acción cualquiera. Nos debe hacer evidentes las relaciones que subyacen a los movimientos sociales e individuales. Las ciencias sociales típicamente pretenden hacer comprensibles las acciones



humanas, pues desean tanto entenderlas como explicarlas. La comprensión se logra usualmente mediante la interpretación de los hechos. La interpretación como bien señala Weber tiende a lo evidente.<sup>41</sup>

Puede darse la comprensión tanto racional como endopáticamente<sup>42</sup>, es decir se reviven plenamente las conexiones lógicas y sentimentales respectivamente. Los sujetos sociales se conducen en determinado contexto tanto por la razón como por el placer o la posibilidad de este. En la ciencia natural usualmente se habla del objeto 'x' o del objeto 'y', y estos se toman de manera aislada. De hecho, se busca encontrar un entorno *ad hoc* para lograr la adecuación empírica al contrastar una hipótesis. En ciencias sociales el objeto de estudio es difícilmente abstraible o descontextualizable a diferencia de las ciencias naturales. Cada individuo humano se manifiesta en una sociedad precisa y en una realidad mucho más compleja que el experimento de un laboratorio. El sujeto de la acción social está ligado estrechamente a un contexto comunitario del cual es difícil extraerlo sin alterar su situación psicológica. Para realizar experimentos a la manera de la ciencia natural, y sobre todo de la física, y esperar resultados similares se precisa extraer al individuo de su entorno. La cuestión es que esto provocaría una alteración en la conducta normal de un individuo actuando típicamente en la sociedad. Por tanto, un experimento de esa manera no resultaría muy apegado a la conducta real de los sujetos, pero probablemente nos permitiría vislumbrar una especie de comportamiento ideal del sujeto en un contexto cero. Si una ciencia social tal como la antropología pretendiera ser empíricamente verificable entonces tendría que construir comunidades de prueba en contextos específicos para extraer los datos y después tratar de repetirlos en igualdad de condiciones. Pero las violaciones éticas de una construcción experimental de tal índole con seres humanos no serían muy bien recibidas por la sociedad en general. En ese sentido, la posibilidad de una ciencia social experimental de esa manera es bastante lejana.

---

<sup>41</sup> Weber, Max, "Economía y sociedad", México, Ed. F.C.E, 1984, Pág. 6

<sup>42</sup> Cuando se revive plenamente la "conexión de sentimientos" que se vivió y "calcular intelectualmente" sus efectos sobre la dirección y los medios de la acción.

Las alternativas podrían ser las construcciones de modelos teóricos que "den cuenta" de las acciones sociales de una forma que no estén relacionados directamente con los experimentos pero que sí tengan cierta afinidad con la adecuación empírica. Es decir, se pueden construir modelos que nos permitan interpretar la acción social de tal manera que podamos comprender las razones que mueven a un grupo de tal o cual forma. Sin embargo tales modelos por lo general en la práctica son fallidos.

Así el problema surge cuando el investigador se acerca al objeto de estudio y su contexto social o de determinada índole influye en la recopilación de datos, en la distinción y en la aprehensión. Es lícito afirmar que el sujeto difícilmente conoce la realidad. Esto en virtud de que sólo distinguimos ciertas partes del caótico y conglomerado universo. La formación de categorías mediante la abstracción de los objetos particulares nos ayuda a encontrar (o creer que encontramos) regularidades y por tanto, certidumbres. Es gracias al hallazgo de estas verdades aparentes que el conocimiento puede ser construido. Ahora bien, invariablemente los sujetos o sistemas particulares epistémico-cognoscentes están constituidos por un bagaje intelectual de conceptos, categorías y juicios de valoración que, al parecer, no les permiten que distingan lo claro y evidente que hay en los hechos y por ende relativizan la veracidad de la observación. Esto significa que el individuo como ente subjetivo aprende lo que se presenta desde su particularidad, y por ello parece que en contra de la objetividad deseada. Por lo tanto, la construcción del conocimiento a partir del aporte de datos subjetivados, de individuos subjetivos, logra su objetividad, a través de la intersubjetividad. El que un sujeto o una comunidad epistémica sean objetivos es gracias a la incontrovertibilidad, al menos temporal de sus juicios extraídos de la observación. Si las hipótesis basadas en acciones observacionales encuentran detractores que puedan aducir razones en contra, deben necesariamente ser confrontadas para extraer del enfrentamiento una conclusión razonable apelando a Feyerabend. Tal vez se nos pueda objetar que la relatividad del término "razonable" no tiene mucho de objetivo, pues lo que a unos les parece razonable para otros o incluso para el mismo sujeto en

otro momento puede ser ridículo; Pero nuestra respuesta sería que ante la inaccesibilidad de las certezas lo "razonable" es lo más razonable, pues un criterio de validez de este tipo permite su modificación, su prueba e incluso su superación particular, cuestión en suma importante para la eficaz labor del investigador científico y social. Pongamos por ejemplo el trabajo del antropólogo: la tradición nos habituó a concebir la labor de éste, como el ejercicio de observación de una comunidad "x" por sujetos ajenos a esa comunidad "x"; esto en muchos casos se efectuó enarbolando la bandera de la objetividad, además del monopolio académico de las naciones occidentales y en especial de la vieja academia europea o positivismo. En cierto sentido, es justificable esta recopilación de datos por elementos exógenos a la comunidad "x", ya que su contrastante contexto les permite distinguir aspectos relevantes que tal vez un ente nativo pasaría por alto. Ante este enfoque, parece seguro que la etnografía saldría beneficiada. Es decir, la observación participante al introducirse un sujeto exógeno en la comunidad "x" coadyuvaría a que el análisis y demás aspectos del trabajo de campo se vieran beneficiados. No obstante, el impulso de las escuelas antropológicas nacientes en países donde antes no había una tradición de éste tipo está dirigido a estudiar a las comunidades "x" que están localizadas en su entorno inmediato. Esta forma de hacer antropología podría ser considerada perjudicial si lo que buscamos es la objetividad, puesto que el sujeto que realiza su trabajo de campo ha estado expuesto a los diferentes elementos que incluso en algún sentido han determinado su formación y que comparte con la comunidad "x" que estudia. Por esta razón la subjetividad del investigador influida profundamente por su medio, podría obstaculizar la recopilación objetiva de datos. Sin embargo, la manera involutiva de hacer antropología no sólo tiene aspectos negativos, por el contrario, los beneficios al actuar de esta forma son muchos: El antropólogo nativo puede comprender ritos, jerarquías sociales, pactos implícitos y demás elementos de otra manera de la que lo haría un investigador externo; la vinculación y por lo mismo el entendimiento de la lengua facilita el estudio; la facilidad de permanecer largos periodos de tiempo en la comunidad "x"

garantiza el seguimiento y rigor de la investigación; el compromiso de entender a elementos de su identidad se hace presente y motiva el trabajo; etcétera. No obstante, lo realmente deseable y que además es asequible claramente, es que los dos enfoques de estudio, objetivista e intersubjetivista, unan sus esfuerzos para recoger los frutos de una investigación integral que se verá enriquecida ante los distintos enfoques que las diversas posturas adoptan. De esta forma el estudio de la comunidad contemplada arrojará una cantidad considerable de datos que permitirán tener una visión más acabada de la realidad de la sociedad en cuestión.

### Conclusión.

El resultado para todas las ciencias sociales es que la complejidad de lo que se nos presenta podrá por fin ser inteligible y así ofrecernos un asidero donde sujetarnos para construir teorías que nos contesten todas nuestras preguntas, inclusive las más excepcionales. Tal vez se precise redefinir el concepto de objetividad o tal vez considerarlo como un fin deseable pero inalcanzable, lo cierto es que el desarrollo de las ciencias sociales necesita la reflexión seria de sus postulados y métodos para hacerlos más eficientes. No podemos caer en el juego de querer emular los resultados de las ciencias naturales, ni tampoco despreciar sus métodos porque son ajenos y externalistas. Lo que debemos hacer es pugnar por una ciencia que a la vez que explica, también comprenda, para así tener una visión más fiel de la realidad y que dote de sentido a todos y cada uno de los hombres.

## Capítulo III

### Descartes, Dios, y el Lenguaje

Introducción.....	45
Descartes, Dios y el Lenguaje.....	46
Nombres y Descripciones.....	53
Conclusión.....	63

## Introducción.

En este capítulo nuestro principal interés es contestar algunas inquietudes, que pasan por nuestra mente. Primeramente abordaremos el tema de la duda cartesiana sobre el mundo. Haremos un breve comentario sobre el Dios de la Biblia. Mencionaremos un argumento sobre los estados mentales de cierta comunidad imaginaria. Después de emplear un argumento wittgensteiniano, expondremos algunas implicaciones que tiene el uso de cualquier lenguaje. Lo que pretendemos mostrar es que el uso del lenguaje no nos permite practicar un escepticismo radical. Nosotros entendemos al lenguaje como la capacidad de asociar un significado a determinados sonidos o signos, con los cuales se elabora, expresa y comunica los pensamientos y sus relaciones. O también como un conjunto de símbolos, ciertas reglas de formación de fórmulas y ciertas relaciones de referencia. Esto nos permite pasar a la siguiente inquietud, el sostener que las descripciones no nos dan cuenta clara del sujeto al que apuntan aunque parezca que sí lo hacen. Asimismo, defendemos la idea de que el contexto es importante en el establecimiento de una descripción identificadora. Hablaremos más tarde de la relevancia de las propiedades necesarias en la identificación. Y proponemos que cuando se conoce al referente o la manera de utilizar su nombre, éste parece estar acompañado de cierto sentido. Cerraremos destacando que la equivalencia ligera entre nombres y descripciones es valiosa por ser informativa. No pretendemos ser categóricos en lo que presentamos, simplemente deseamos expresar ciertas ideas y preocupaciones que deambulan por nuestra mente en relación con ellas. En este trabajo no se encontrará la cura a las enfermedades mundiales. Únicamente hablaremos sobre aquellos tópicos con la idea fundamental de despertar en el lector cierta empatía al respecto. Esperando que el lector no se sienta desanimado al ser puntual en algunos tópicos y muy descuidado en otros.

## 1 Descartes, Dios y el lenguaje.

Descartes confiesa en su "*Discurso del método*" que su preocupación principal es la verdad. Desde edad temprana, notó que ciertas opiniones que se consideraban indudables eran francamente inciertas. Asimismo, a partir de la constante falibilidad de sus percepciones concluyó que los sentidos no eran del todo confiables. De tal modo, adoptó un método que presuntamente lo acercó a la verdad.

La forma en que operó el filósofo francés fue la siguiente: Todas las cosas sobre las cuales pudiera dudar serían consideradas como falsas. Al encontrar cuestiones que no fuesen susceptibles de duda sería preciso analizar su naturaleza. En el transcurso de la investigación Descartes descubrió que dudar era parte de otra actividad, a saber, la de pensar.

De cierta forma, Descartes encontró que un concepto estaba relacionado estrechamente con otro. Tal hallazgo se constituía en un conocimiento indudable. Era posible dudar de todo, excepto de que se estaba dudando. Ni el escepticismo más radical podría hacer mella en una certeza tan evidente. Incluso era posible imaginar que no tenía cuerpo, o de manera extrema, que el mundo exterior no existía. Pero lo indudable era que mientras pensara, él sería. Si lo anterior fuese el caso, Descartes resultaría ser una cosa que piensa, por decirlo de algún modo, su esencia sería el pensar. Al examinar tal intuición y proposiciones similares, encontró que tenían un elemento en común. Era claro que para que alguien pensara era preciso que fuese. De la misma forma tal idea se presentaba tan distinta que no podía ser sino verdadera.

De ese modo, el criterio de verdad adoptado sería la claridad y la distinción. Las proposiciones que Descartes considera ciertas, en la actualidad, y bajo la perspectiva kantiana, serían estimadas como analíticas. Más adelante, Descartes empieza a encontrar las relaciones entre ciertos conceptos. Se percata de que la duda está vinculada con la imperfección. La imperfección es simplemente la negación de la perfección. De ese modo, algo no puede ser perfecto si no existe, pues la perfección implica la existencia. Después, y mediante algunos razonamientos, Descartes concluye la existencia de Dios. Dejemos al autor de "*Las meditaciones metafísicas*" por un momento para pasar a otra cosa.

La religión católica habla de un Dios un tanto peculiar. Entre otras cosas, se divierte con la equivocación del hombre, se enfada, lo expulsa del paraíso, etc. De esto, podemos concluir que el Dios del que habla Descartes no es el mismo que el de la religión católica. La razón fundamental es que las descripciones de Dios que hace el filósofo francés no se ajustan a las hechas en la Biblia. Si la fuente de nuestro conocimiento sobre Dios proviene de ese libro, entonces ¿De dónde extrae Descartes su concepto? En el *Génesis* se relatan algunos aspectos de la creación del mundo. Se indica como fueron concebidos la tierra, el cielo y muchas otras cosas. Lo interesante en las primeras páginas de este texto es que 'Dios' utiliza ciertas preferencias para realizar sus obras. En cierta parte del relato el autor señala: "Y dijo Dios: Sea la luz; y fue la luz."<sup>43</sup> Mas tarde, se cuenta que Dios bautizó a la luz con el nombre de "Día" y a las tinieblas con el nombre de "Noche". A lo seco lo llamo "Tierra" y a las aguas las llamó "Mares", etc. Existen muchos ejemplos por el estilo. Es evidente que Dios emplea cierto lenguaje para realizar sus obras. Lo que ocurre frecuentemente es que Dios da una orden e inmediatamente después se efectúa lo que mencionó. Primero la palabra y después la actividad.

---

<sup>43</sup> Cfr. Gn, 1:3.



Pero es pertinente preguntar ¿Por qué razón necesita un Dios emplear el lenguaje para llevar a cabo sus designios? ¿A quien le ordena si no es a sí mismo lo que hay que hacer? Muchas preguntas relacionadas pueden surgir, sin embargo, lo que deseo resaltar es que probablemente el escritor, o escritores del *Génesis* no se percataron de algunas consecuencias que se pueden extraer de sus palabras. Más tarde regresaremos a este tema.

Quiero hacer un breve comentario sobre cada uno de los dos puntos anteriores. Descartes duda del mundo, duda de su corporeidad, duda de las cosas, pero no puede dudar de su pensamiento. Se da cuenta de que los juicios analíticos son ciertos independientemente de las cosas. La proposición "La suma de los ángulos de un triángulo es igual a la suma de dos rectos" es para él en extremo cierta. Es clara y distinta. Esta no es una verdad contingente, en ningún lugar podrían ocurrir las cosas de otra manera. Sólo una redefinición de las palabras podría hacer que nuestro concepto de triángulo cambiara. Tal vez si todos decidiéramos que la palabra triángulo significara: "una figura que tiene cuatro lados iguales", podríamos considerar como analítico el juicio "el triángulo tiene cuatro lados iguales". Parece que lo que es analítico lo aprendemos cuando se nos enseña el lenguaje.

En lo que respecta al Dios bíblico, es difícil concebir que no sea capaz de realizar las cosas si no es por medio de una preferencia. ¿Acaso la omnipotencia no implica precisamente que puede hacer todo? En tal caso, si somos consecuentes con lo anterior, Dios puede crear algo indestructible y luego destruirlo.

Alguien puede sugerir que las palabras de la santa Biblia deben considerarse solamente desde el punto de vista metafórico, que no podemos entenderlas en su sentido habitual. No obstante, tal manera de obrar resulta más bien

artificiosa. Pues, por ejemplo, la observación de los mandamientos sí debe ser tomada al pie de la letra. Pero si se discute sobre el carácter y facultades de Dios entonces, es preciso ir hacia el terreno de la metáfora. De tal modo, que si nos conviene que sea metáfora la palabra divina entonces es metáfora y cuando no nos conviene entonces debe ser interpretada literalmente. Espero que se perciba lo ad hoc<sup>44</sup> de tal sugerencia.

Ahora bien, Hillary Putnam en "*Cerebro y conducta*" expone un argumento conocido como el del Superespartano. Brevemente, consiste en imaginar una sociedad en la que todos sus miembros son aculturados para no mostrar en ningún grado cuando tienen un dolor. Putnam sugiere:

"...emprendamos la tarea de intentar imaginarnos un mundo en el que ni siquiera haya *informaciones* de dolor. Lo llamaré el "Mundo X". En el mundo X tenemos "superespartanos". Han sido superespartanos durante tanto tiempo que han empezado a reprimir hasta el *discurso* acerca del dolor. Por supuesto, cada poblador individual del mundo X puede tener su forma privada de pensar acerca del dolor. Puede incluso contar con la *palabra* "dolor" (asumo, como lo hice anteriormente, que estos seres nacen completamente aculturados). Puede *pensar* para sí: "Este dolor es intolerable. Si continúa un minuto más, gritaré. ¡Más no! ¡No debo hacerlo! Dishonraría a toda mi familia..." Pero los habitantes del mundo X ni siquiera admiten *tener* dolores. Fingen no saber la palabra ni conocer el fenómeno al cual se refiere. En suma, si los dolores son "construcciones lógicas a partir de la conducta", ¡entonces, los habitantes del mundo X se comportan de tal modo que no tienen dolores! Pero claro que sí tienen dolores, y ellos saben que los tienen."<sup>45</sup>

Tal situación parece, en principio, plausible. Supongo que la mayoría de nosotros hemos tenido alguna molestia física que no externamos y que ante la vista de los demás es inexistente. Sin embargo, hay un argumento que puede

---

<sup>44</sup> En el capítulo anterior, explique extensamente el concepto ad hoc.

<sup>45</sup> Putnam, Hilary, "*Cerebro y conducta*", cuadernos de crítica. 1985, Pág. 19.

resultar definitivo para desechar la posibilidad de tal situación, así como para dar sendos golpes certeros al argumento de Descartes y al relato bíblico.

Wittgenstein discute en "*Las investigaciones filosóficas*" muchos temas. Desde la descripción de los estados mentales, la naturaleza de los juegos de lenguaje, las reglas, hasta la referencia de los nombres propios, entre otros asuntos. Pero de lo que nos interesa hablar ahora es del conocido "argumento de los lenguajes privados".

Wittgenstein se imagina en una situación en la que mantendrá un registro de la recurrencia de cierta sensación. Cada vez que la sensación aparezca él escribirá en un calendario el signo 'S'. De tal modo, 'S' estará relacionado con la sensación. El signo en sí no puede ser definido mediante otras palabras. Entonces ¿podemos darnos a nosotros mismos una definición de la sensación? Ciertamente, no haremos una definición ostensiva. Pero si tal fuera el caso ¿Cómo podría ser? Tal vez lo correcto sería concentrar la atención en el momento particular en que se percibe la sensación y señalarla (si se puede hablar de tal manera) internamente. No obstante, ¿Cómo puede uno saber que la sensación que está sintiendo hoy es la misma que la de ayer? ¿Acaso es suficiente que me parezca que es igual para que así lo sea? Realmente no tenemos un criterio de corrección de aplicación del signo 'S'.

La justificación de que la sensación que tengo hoy se identifica con la de ayer es únicamente subjetiva. No tengo un criterio de identidad claro. La manera en que aprendemos a usar la palabra 'dolor', por ejemplo, es mediante la exhibición pública de cierta conducta. Un niño puede golpearse un pie e instintivamente emitir un alarido. Su padre entonces declara: tiene un dolor. Pero podría resultar que el niño llamara dolor a cualquier contacto que recibe

en el pie. Sin embargo, él aprende en qué situación es correcto emplear la palabra mediante censura o aprobación social.

No podemos saber si alguien está realmente padeciendo un dolor por el simple hecho de observar su conducta, pero el hecho de referirse a tal estado mental con una palabra que se emplea en el habla ordinaria revela su carácter público. En todo caso, podemos preguntar ¿Qué es una sensación? Si hace sentido la pregunta entonces estamos en posesión de un lenguaje compartido. ¿Cómo puedo saber que esto o aquello es una sensación? Necesito aprender el juego de lenguaje. Saussure señala al respecto de la lengua: "contra toda apariencia, en momento alguno existe la lengua fuera del hecho social [...] su naturaleza social es uno de sus caracteres internos..."<sup>46</sup> El lenguaje, por definición, es social. Declarar que un lenguaje es privado es emitir una contradicción pues se niega su característica esencial.

Ahora quiero relacionar el argumento del lenguaje privado con los temas anteriores. En primer lugar, Descartes duda casi de todo pero parece no percatarse de que tal actividad se realiza dentro de cierto lenguaje. Para dudar de algo, necesito emplear los términos que me permitan referirme a eso. Si voy a dudar del mundo, necesito tener la palabra que lo designa o algún nombre propio en el sentido lógico que Russell señala.<sup>47</sup> Pero si tengo el lenguaje no puedo dudar del mundo en que lo aprendí. No puedo dudar de las personas que me enseñaron a usarlo. En general, mi uso del lenguaje presupone la existencia del mundo. Incluso la crítica escéptica más radical sobre la realidad se necesita formular en un lenguaje para tener sentido.

---

<sup>46</sup> Saussure, Ferdinand de, "*Curso de Lingüística general*", Buenos Aires, Ed. Losada, 1973, Pág. 144

<sup>47</sup> Cfr. Russell, Bertrand, "*Sobre el denotar*", *Obras completas, Madrid, Ed. Aguilar, 1974.*

Descartes mismo habla de que si alguien duda, entonces piensa y si alguien piensa, entonces es. ¿Acaso lo que plantea no son simples implicaciones entre palabras para conceptos? Su investigación se efectúa con y en el lenguaje. Recordemos lo que dice Wittgenstein en el "*Tractatus*", los límites del lenguaje son los límites del mundo. Y si estamos de acuerdo en que el lenguaje es por naturaleza social, debemos asentir ante la idea de que existe el mundo. Por lo tanto, considero que la investigación epistemológica cartesiana pasa por alto un factor relevante, podríamos decir, demasiado relevante. Descartes es capaz de dudar en virtud de que ha sido educado y configurado con un lenguaje. Según algunos, el lenguaje determina la manera de pensar y de ver al mundo.<sup>48</sup> "El ser humano se comporta como si fuera el creador y el amo del lenguaje, en tanto que éste es su soberano"<sup>49</sup>. Aquí cabe señalar que Descartes se está poniendo en el papel del escéptico, pero lo relevante es que no necesita realmente recurrir al argumento ontológico para acallar al escéptico.

En segundo lugar, el Dios Bíblico emplea ciertas oraciones para emitir sus órdenes. ¿Acaso se puede decir que empleó un lenguaje privado? Teniendo en mente el argumento wittgensteiniano, podemos concluir una de dos cosas o que Dios no estaba sólo y por lo tanto la religión católica no puede ser monoteísta o que realmente hemos sido víctimas de las bromas del autor de la Biblia, pues Dios es una ficción. Así ocurriría efectivamente, pues si Dios supiera un lenguaje antes de enseñarlo a sí mismo, no tendría sentido actuar de tal modo. Pero si Dios aprendió el lenguaje de otro lado probablemente no estaría solo. O también podemos pensar que el autor del relato bíblico no se percató de las implicaciones que tendrían las preferencias de tal Dios.

---

<sup>48</sup> Según la hipótesis de Sapir-Whorf partiendo del recíproco condicionamiento de pensamiento y lenguaje, el lenguaje de una comunidad determina la manera de pensar y de concebir la realidad de sus hablantes. Así, el lenguaje no sólo permite la expresión del pensamiento, sino que lo constituye.

<sup>49</sup> Tubert Silvia, "Malestar en la palabra" Ed. Biblioteca Nueva, Pág. 77

En tercer lugar, una sociedad como la que plantea Putnam es implausible, pues aunque sus miembros estén suficientemente aculturados para no externar su conducta de dolor, en algún momento tuvieron que aprender a emplear la palabra. Y tal momento, debe haber sido observable por medio de la conducta. Como declaramos anteriormente, la manera de hacerlo es por medio de la censura o la aprobación social. De tal modo, precisan de tener un criterio público de identidad para afirmar que tal o cual sensación es un dolor.

## 2. Nombres y Descripciones.

Ahora dejemos de lado lo anterior y manejeemos otro aspecto muy importante para el lenguaje: Los nombres. Cuando preguntamos ¿Quién es x? donde 'x' representa cualquier nombre propio,<sup>50</sup> lo que usualmente recibimos como respuesta es un cúmulo de descripciones identificadoras u otro nombre.

Si preguntamos ¿Quién fue Ludwig Wittgenstein? Alguien puede contestar: Fue el escritor de *“Comentarios sobre la Rama dorada”*, nació en Viena, conoció a Russell, escribió las *“investigaciones filosóficas”*, etc. Me permito suponer que la mayoría de nosotros creeríamos saber que objeto es denotado por las descripciones antes mencionadas.<sup>51</sup> Pero todas esas descripciones no nos dan cuenta clara de ese sujeto aunque parezca que sí lo hacen. En parte porque se habla de un primer y de un segundo Wittgenstein.

Efectivamente, si alguien hubiera formulado esa pregunta en 1890, cuando Wittgenstein tenía un año de edad, tales descripciones no hubieran referido

---

<sup>50</sup> Entiendo por nombre propio a las descripciones identificadoras, como 'el autor de Waverly', y los nombres tradicionales, como 'Russell'.

<sup>51</sup> Damos por hecho que todos somos sistemas intencionales con ciertas creencias, deseos, y temores.

como ahora. Tanto en el lenguaje especializado como en el ordinario existe un elemento temporal que influye en el establecimiento de la verdad o falsedad de un enunciado.

Parece entonces, que el momento de la pronunciación o proferencia es un factor relevante en el tipo de descripción que se ofrece ante una pregunta: ¿quién es x? Así ocurre, pues el tipo de respuesta que se aduce es distinto según el instante en que se plantee la cuestión. Lo mismo sucede en lo que respecta al lugar de la proferencia, esto es, si alguien pregunta: ¿Quién es Dios? el tipo de respuesta que recibe es distinto según el lugar de la emisión.

Por otro lado, si preguntamos: ¿Quién fue el autor del "*Tractatus*"? Podemos recibir como respuesta el nombre Wittgenstein o tal vez algún despistado nos diga que Heidegger. Lo claro aquí es que se ofrece una especie de equivalencia entre dos términos que no es estricta. Pero nadie pretende que sea estricta, pues en la vida cotidiana solamente se busca identificar a un referente<sup>52</sup>. Lo que se desprende es que el contexto<sup>53</sup> es importante en el establecimiento de una descripción identificadora.

Para Kripke enunciados como "Bertrand Russell es el profesor invitado en Cambridge" son *contingentes de identidad*.<sup>54</sup> Se les llama contingentes debido

---

<sup>52</sup> La realidad presentada en el mundo de objetos, cosas, personas, propiedades; nombrada, significada por el nombre.

<sup>53</sup> Entiendo que se utiliza frecuentemente para designar el entorno lingüístico de un término o de un enunciado, es decir, el discurso en el que este término o este enunciado aparecen. El término contexto potencialmente puede también designar un conjunto de informaciones de que dispone el interlocutor y que le permiten interpretar el discurso o el fragmento de discurso considerado. Todas estas fuentes posibles de contexto deben ser seleccionadas de modo que permitan obtener una interpretación del enunciado coherente con el principio de pertinencia: un enunciado, interpretado en relación con un contexto, es más pertinente cuantos más efectos produce, y es menos pertinente cuantos más esfuerzos de tratamiento requiere. La pertinencia es, pues, una cuestión de rendimiento.

<sup>54</sup> Kripke, Saúl, "*Identidad y necesidad*", Trad. Valdés Margarita M, Colección "Cuadernos de Crítica", México, Ed. UNAM, 1978, Pág. 5

a que no son necesarios, y son de identidad en virtud de que pretenden establecer una relación de sustituibilidad entre nombres y/o descripciones. No quisiera entrar a los laberintos de la lógica modal, pero utilizaremos en algún momento las palabras 'necesario' y 'posible' en su sentido técnico.

Tal vez sea prudente señalar que las formas de referirnos a un sujeto no son las mismas según el devenir del tiempo. Empleamos un enunciado descriptivo hoy, otro mañana, y según se incremente nuestro conocimiento utilizaremos otros. “La República de Polonia fue, hasta el fin de la Gran Guerra, esa que llaman Gran Guerra, esa que llaman Guerra Mundial, uno de los muchos territorios pertenecientes a la corona de la antigua monarquía austro-húngara”<sup>55</sup> El paso del tiempo modificará el tipo de descripciones que introduzcamos como equivalentes del nombre. Desde el momento del "bautismo" (el instante en que se le atribuye un nombre a un sujeto), las descripciones individualizadoras iniciales pueden ser sustituidas por otras, y éstas, a su vez, por otras. Pero cabe señalar que nunca se sustituyen completamente, sino que las modificaciones se van sucediendo de manera gradual. De este modo, el sujeto o referente es distinguible. Así, la identificación de un mismo individuo a través de distintos momentos no es la misma. La mayoría de nosotros salimos cada mañana, saludamos al vecino, y continuamos con nuestra vida cotidiana. Pero saludamos a nuestro vecino en virtud de que tiene semejanzas significativas con la misma persona que vimos el día anterior y que consideramos el mismo vecino. En algún sentido, parece haber cierta continuidad en la sucesión de los distintos momentos en que buscamos identificar a alguien. No es trivial comentar que nos creamos una representación de las personas por medio de una inducción. Es decir, a través de la percepción de cierta cantidad de casos concluimos que, por lo menos, esa imagen perceptible le pertenece a cierto sujeto particular. Quine señala: “Por el procedimiento de fundir acontecimientos sensibles separados y tratarlos

---

<sup>55</sup> Roth Joseph, “El busto del Emperador”, Barcelona, Trad. García Adáñez Isabel, Ed. Acantilado. 2003, Pág. 6



como percepciones de un objeto, reducimos la complejidad de nuestro flujo experimental a una simplicidad conceptual manejable".<sup>56</sup> Esto es similar a una cadena histórica donde los eslabones son las percepciones aisladas particulares y el extremo más cercano es la percepción y recuerdo actual. La visión global es elaborada al considerar que todos los eslabones pertenecen a la misma cadena. Cada eslabón podría representar un momento donde ciertos enunciados funcionan como descripciones del referente. Sin embargo, no podemos establecer una sustitución *salva veritate* entre un nombre y una descripción del referente, pues el momento de la preferencia es relevante y las descripciones generalmente implican una elipsis temporal.

Se sigue que el tipo de descripción que es aducido, es diferente en cada contexto y los dos términos que se ubican al lado de la palabra 'es' no son estrictamente equivalentes. Es evidente que la palabra 'es' tiene diversos sentidos (como pertenencia a o subconjunto de) pero cuando se utiliza un nombre propio o una descripción identificadora entonces el sentido es el de igualdad.

Ahora bien, el tipo de descripción que podemos ofrecer de nosotros mismos es frecuentemente muy singular, pues nuestra representación individual es distinta a la que otras personas tienen de nosotros. Para ellos probablemente seamos el sujeto que vive en 'x' sitio, o el alumno de 'y', o el amigo de 'z', etc. Es intuitivamente claro que las cosas ocurren así, pues cotidianamente realizamos tales identificaciones. No obstante, nadie estaría dispuesto a sustituir su nombre por un cúmulo o conjunto finito de descripciones, sino que, tal vez, se conforme con ofrecer una familia abierta de éstas.

---

<sup>56</sup> W. V. O. Quine, "Desde un punto de vista lógico", Barcelona, Ed. Ariel, 1976, Pág. 45

Podemos alcanzar a divisar que uno de los problemas radica en la contingencia de los enunciados descriptivos. Lo anterior parece cierto, pues en la mayoría de los casos, las descripciones que aducimos para referirnos a algún sujeto no son características necesarias del mismo. Quiero decir con esto, que no lo denotan sin ambigüedad. De modo que la equivocidad no es algo carente de importancia. En más de una ocasión, han ocurrido errores graves de identificación por la imprecisión de las descripciones. Es común saber de autoridades y delincuentes que parecen tener problemas graves en la identificación, pues frecuentemente confunden a una persona por otra. Lo que queremos decir es que la tónica al efectuar una descripción para fijar el referente de un nombre es utilizar enunciados de identidad contingentes.

Consideramos que tal práctica tiene dos aspectos relevantes: uno negativo y uno positivo. El aspecto negativo se da cuando no se concreta la identificación deseada debido a la vaguedad o laxitud de la descripción. En este caso puede ocurrir que un sujeto distinto, más de un sujeto, o ningún sujeto "caiga" en el dominio de la descripción, con el error como resultado. El aspecto positivo se concreta cuando acertamos en encontrar al referente aunque nuestras descripciones sean falsas, lo cual es bastante útil. Kripke da un ejemplo ilustrativo de esto último:

"...podemos decir "El hombre que tiene champaña en su copa está contento", aunque de hecho el hombre tenga sólo agua en su copa. Ahora bien, aunque no haya champaña en su copa, y pueda haber otro hombre en el mismo cuarto que sí tenga champaña en su copa, el hablante tuvo la intención de referirse, o quizá, en algún sentido de "referirse", se refirió, al hombre que él pensó que tenía champaña en su copa."<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> Kripke, Saúl, "*El nombrar y la necesidad*", México, Trad. Valdés, Margarita M., Ed. UNAM, 1985 Pág. 34

Podemos imaginar otra situación en la que un hombre esté en un salón de clases con varias mujeres. Figurémonos a su vez a dos personas que observan desde el exterior. Una de ellas pregunta ¿Quién es el profesor en ese salón? La otra responde: Ernesto. Aquí, el nombre 'Ernesto' puede ser sustituido por la frase descriptiva 'el único hombre que está en el salón'. En este caso, que por cierto es un tanto artificial, la identificación se ha hecho con éxito, pues el contexto evitó la equivocidad. No obstante, ese sujeto no podría ser identificado en otro contexto con esa misma descripción, a menos que se afirmara que Ernesto es el único hombre que estuvo en 'x' salón en un determinado tiempo 't'. Pero sin duda es un hecho contingente que tal evento haya ocurrido de esa manera. Nuevamente se manifiesta la importancia del momento de la preferencia.

Ahora bien, si ocurriera que un nombre propio y un grupo de descripciones denotaran al mismo objeto en todos los mundos posibles, entonces sería factible sustituir ese nombre por su descripción en cualquier contexto.<sup>58</sup> La razón de esto sería la equivalencia entre nombre y cúmulo de descripciones. Sin embargo, como nos recuerda Frege en "*sentido y referencia*"<sup>59</sup> sabemos que: "proposiciones de la forma  $a = b$  contienen muy a menudo ampliaciones muy valiosas de nuestro conocimiento...".<sup>60</sup>

Esto es, aunque el nombre 'Aristóteles' se pueda sustituir por la descripción 'el maestro de Alejandro magno' en algún contexto, sin duda, la información que nos brinda cada elemento que se ubica al lado del signo de igualdad es distinta.

---

<sup>58</sup> Es evidente la problemática de tal aserción en lo que respecta a contextos indirectos. Pero no trataré los contextos indirectos, opacos, u oblicuos en este trabajo pues excedería los propósitos y parámetros del mismo

<sup>59</sup> Frege, Gottlob, "Sobre sentido y referencia", Madrid, en *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, Trad. Valdés Villanueva Luis M, Ed. Tecnos, 1998.

<sup>60</sup> *Ibíd.* Pág. 84

Efectivamente, podemos enunciar la proposición 'Aristóteles fue el maestro de Alejandro magno', pero en todo caso no tenemos la simetría que se precisa para poder sustituir un término por otro. Es decir, la frase 'el maestro de Alejandro magno' no denota a un sujeto único, pero el nombre 'Aristóteles' sí lo hace, o por lo menos pretende hacerlo.

Así, Aristóteles no solamente fue el maestro de Alejandro magno, como históricamente creemos, sino que también se le atribuyen muchas otras cosas, como ser el padre de la lógica, haber escrito algunos libros sobre ética, política, metafísica, haber sido el discípulo de Platón, ser hijo de Nicómaco (el médico de Amintas rey de Macedonia), etc. Todas estas descripciones enuncian un estado de cosas que pudo no haber ocurrido. Esto significa que aquellas no son características necesarias de Aristóteles, a excepción de una, a saber, el haber sido hijo de Nicómaco. Podemos figurarnos un mundo donde Aristóteles no haya escrito un sólo libro, o donde haya sido un simple pescadero como Donellan ha mencionado.<sup>61</sup> Pero lo que no podemos imaginar es que no haya sido hijo de Nicómaco, pues si este no hubiera sido el caso, indudablemente no sería Aristóteles el sujeto al que nos estamos refiriendo. Chomsky está en desacuerdo con esto pues señala con otro ejemplo:

"no me parece que se presentará un problema lógico si la reina Isabel II escribiera una autobiografía ficticia en que ella, esa misma persona, tuviera padres diferentes; podríamos, creo yo, tomar eso como una descripción de la historia de esta persona en un "mundo posible" y diferente, una descripción de un posible estado de este mundo con los mismos objetos que aparecen en él".<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> Keith, Donellan, "Proper names and identifying descriptions" Ed. Brechman, 2003, Pág. 367

<sup>62</sup> Chomsky, Noam, "*Reflexiones acerca del lenguaje*", México, Trad. Ernesto de la Peña, Trillas, 1981, Pág. 48

Considero que Chomsky se equivoca en cuanto a la crítica que intenta hacer sobre las propiedades necesarias. La razón es simple: cuando un sujeto acaba de nacer usualmente se le identifica con la descripción 'el hijo de x o y'. La propiedad de ser hijo de ciertos padres es anterior a la atribución de cualquier nombre. Por decirlo de alguna manera, el ser hijo biológico de alguien es un caso de modalidad de re. Por consiguiente, aunque la reina Isabel II haya escrito una biografía ficticia sobre su vida donde relató que sus padres eran diferentes de los que se le atribuyen normalmente, hay algo que no podemos dudar, a saber, que tuvo ciertos padres particulares y que por lo tanto es una propiedad esencial de ella ser su hija.

No obstante, si le hacemos justicia al comentario de Chomsky, entonces podremos entender su preocupación, pues es evidente que cuando hacemos referencia a alguien por medio de una frase descriptiva de la forma 'el hijo de tal y tal', el 'tal y tal' a su vez será un par de nombres. De tal manera, que es posible que los nombres de esos padres no correspondan con los reales, lo cual nos llevaría a una referencia equivocada. Otra dificultad grave es que si usamos un par de nombres, éstos, a su vez, nos obligarían a enfrentar los mismos problemas que sufrimos al intentar determinar la denotación del nombre anterior. Es decir, si alguien nos pregunta quién es Jesús, entonces podemos contestar: es hijo de José y María. Pero alguien podría preguntar: ¿Y quiénes son José y María? En este instante estamos ante la posibilidad de continuar haciendo una reconstrucción genealógica ad infinitum o, por otro lado, ir y señalar a esas personas, sin embargo, resultaría complicado hacer esto en todos los casos.

Por consiguiente, si queremos referirnos a un sujeto, sin sufrir por las ambigüedades, entonces es preciso recurrir a un designador rígido o por decirlo así, a un nombre que denote al mismo objeto en todos los mundos

posibles.<sup>63</sup> Sin embargo, es claro por lo antes mencionado, que la posibilidad de designar a un objeto unívocamente está lejos de ser alcanzada en la mayoría de los casos. En muchas ocasiones lo que ayuda a ser certero en la designación es la reducción de nuestro universo de discurso. Es decir, si queremos referirnos a un sujeto lo abstraemos de la totalidad de las cosas y lo buscamos en un conjunto de objetos específico. Tal conjunto se ha elaborado de tal manera que se logra una discriminación de objetos que nos ayuda a eliminar las ambigüedades. Así al delimitar nuestro universo disminuimos nuestro margen de error en el momento de referir.

Ahora hablaremos un poco sobre la posibilidad de que los nombres ordinarios posean sentido. Iniciemos con una pregunta: ¿Qué ocurre cuando las personas conocen al portador del nombre al que queremos hacer referencia cuando hablamos de 'x' o 'y'?

La primera impresión es que algo más viene con el nombre cuando sabemos utilizarlo. Los fregeanos tal vez podrían ubicar ese algo entre el sentido y la imagen de un nombre.

En cierta forma, parece que los nombres sí poseen algún grado, y reiteramos algún grado, de sentido. Esto, en virtud de que mentalmente (suponiendo que haya algo como la mente) se asocian ciertas imágenes plasmadas en descripciones a los nombres. Tales imágenes y descripciones pueden identificarse con el sentido pero en un nivel extremadamente vago. El problema es que el sentido tiene connotaciones más de objetividad y en este caso parece ser más subjetivo.

---

<sup>63</sup> Kripke, S, op. cit. Pág. 56

Pues bien, un nombre parece tener asociadas ciertas propiedades singulares. Si dos objetos tuvieran absolutamente las mismas propiedades, entonces serían el mismo objeto, pues como todos sabemos serían indiscernibles. Si no fuéramos capaces de captar las diferencias entre las múltiples personas que comparten un nombre, entonces probablemente estaríamos fundiendo, metafóricamente hablando, a varias personas en una sola. Sin embargo, esto no sucede así, pues a menudo distinguimos a una persona de otra aunque ambas se llamen igual. La manera de distinguir a una persona entre otras que tienen el mismo nombre es por medio de descripciones individualizadoras y/o ciertas imágenes que pretenden apuntar unívocamente y que caracterizan al sujeto.

Me parece que si conocemos a un par de personas que tienen el mismo nombre, es más bien complicado confundir una por la otra. Es posible que la razón estriba en el hecho de que asociamos alguna imagen o descripción a cada nombre que sabemos ocupar. Wittgenstein señala al respecto:

"Si tengo dos amigos del mismo nombre, y escribo una carta a uno de ellos, ¿en que estriba el hecho de que no le escriba al otro? ¿En el contenido? Pero éste podría adaptarse a ambos. (Todavía no he escrito la dirección)...- ¿Podría yo dudar de a quién de los dos estoy escribiendo?...".<sup>64</sup>

Sinceramente creo que es muy difícil que un caso así se nos presente, a menos que dejemos la carta olvidada y la encontremos algunos años después. Por consiguiente, hay ciertas descripciones individualizadoras y ciertas reglas de utilización que acompañan al nombre cuando sabemos emplearlo. El inconveniente de esta conclusión es que nuevamente tales descripciones sólo se pueden calificar como enunciados contingentes de identidad, con los problemas que aquejan a estos.

---

<sup>64</sup> Wittgenstein, Ludwig, "*Zettel*", México, Trad. Octavio Castro y Carlos Ulises Moulines, Ed. UNAM, 1985, Págs. 4-5

Alguien puede defender la opinión contraria, a saber, que los nombres no tienen sentido.<sup>65</sup> Es sencillo afirmar que los nombres no nos dicen nada, esto es, que no son informativos. Según esto, cuando alguien pronuncia un nombre, digamos, "Ernesto", lo único que podemos imaginar es que el referente es una persona o incluso, tal vez, una calle. Estamos de acuerdo, pero en ese caso no sólo los nombres no tienen sentido, sino que tampoco muchas palabras. Tal sería el caso de la palabra "tago" utilizada por Carnap.<sup>66</sup> En cierta forma el sentido se capta al aprender a utilizar la palabra.

Regresando a los nombres, si no podemos tener conocimiento directo del referente del nombre, entonces sólo tendremos conocimiento de ese sujeto a través de descripciones que nos hayan sido enseñadas o que hayamos aprendido a usar en la vida cotidiana. Pero cuando aprehendemos a utilizar el nombre en los contextos apropiados parece que sí denota un referente o por lo menos que tiene sentido. Sólo me resta comentar que la equivalencia ligera entre nombres y descripciones aunque nos conduzca en ocasiones a equívocos es valiosa por ser informativa.

Conclusión.

Para concluir, quiero señalar que aunque muchos autores han afirmado que para pensar es absolutamente necesario el lenguaje, la cuestión aún sigue abierta. Podemos imaginar una situación en la que una persona ha nacido con todos sus sentidos atrofiados. Nunca ha escuchado una palabra, nunca ha

---

<sup>65</sup> Utilizo la palabra 'sentido' en una forma demasiado laxa pero basándome en Frege.

<sup>66</sup> Rudolf Carnap, "La superación de la metafísica a través del análisis lógico del lenguaje", Madrid, en *El positivismo lógico*, Alfred Jules Ayer (comp.) Ed. F. C. E. 1993, Pág. 70



tenido el menor contacto visual con algo. Nunca ha sentido. Nunca ha escuchado nada. Todas las terminales nerviosas que le sirven a una persona normal para la percepción están destruidas en él. ¿Qué puede estar ocurriendo en su mente? ¿Puede acaso estar pensando? ¿Se puede pensar sin lenguaje? En todo caso, la pregunta continúa sin contestarse definitivamente. Lo que sí podemos sostener es que un escepticismo que duda del mundo, al plantear su duda en un lenguaje, lo presupone inevitablemente al objeto de su duda. Para terminar, teniendo lenguaje se hace necesario tener descripciones identificadoras, pero éstas no nos dan cuenta clara del sujeto al que apuntan aunque parezca que sí lo hacen, sostenemos que el contexto es uno de los factores más importantes en el establecimiento de una descripción identificadora. Así, las propiedades necesarias son relevantes en la designación pero no son indispensables ni suficientes. Concluimos destacando que la equivalencia ligera entre nombres y descripciones es valiosa por ser informativa.

## Capítulo IV

### Panorama histórico de la filosofía en México y Samuel Ramos.

Introducción.....	66
¿Qué es el mexicano? ¿Cuál es su Carácter? ¿Por qué es como es?.....	66
¿Qué es la filosofía?.....	71
¿Los antiguos mexicanos tenían filosofía?.....	72
¿La filosofía fue un producto de importación?.....	73
¿Existe realmente este dualismo o es sólo un invento de pensadores paranoicos, religiosos fanáticos, y empresarios pequeño-burgueses?.....	78
¿Qué importancia tiene la filosofía en este asunto?.....	80
Conclusión.....	84

Introducción.

En este capítulo pretendo abordar. Primero: tópicos acerca del carácter del mexicano. Segundo: el panorama histórico de la filosofía en México. Tercero: concluiré con un análisis de la dualidad del ser humano. Como base para responder las interrogantes que nos traerán estos temas, nos apoyaremos en el pensamiento de Samuel Ramos.

Este análisis se basará en tres textos de Samuel Ramos: "Hacia un nuevo humanismo", "La cultura y el hombre de México" y "Historia de la filosofía en México". No pretendo agotar el tema ni abordarlo exhaustivamente, pues la terminología de Samuel Ramos así como su manera de argumentar son ajenos a nuestra formación. Trataremos de seguir a Samuel Ramos en su argumentación y analizar sus principales argumentos. Para cerrar dicho capítulo, escribiremos un breve comentario sobre nuestras impresiones al respecto de los temas. Sin más preámbulos comencemos la disquisición.

1. ¿Qué es el mexicano? ¿Cuál es su Carácter? ¿Por qué es como es?

¿Qué es el mexicano? ¿Cuál es su Carácter? ¿Por qué es como es? Samuel Ramos se pregunta por éstas y otras cuestiones en su libro "*El perfil del hombre y la cultura en México*". Cuestiones que trataremos a continuación. Nuestra intención primeramente es señalar algunos puntos importantes sobre las carencias del individuo común que se hace llamar mexicano.

¿Qué dosis de verdad puede soportar el hombre? Se pregunta Nietzsche, y Samuel Ramos lo parafrasea con el objetivo de prevenir a las personas que

podiesen identificarse con el texto, ante la dura realidad de un tema más que complicado. Es bien sabido que en el Psicoanálisis nada está comprobado aún con completa certeza, y de hecho casi todas sus aseveraciones son discutibles. Por ello, erigirse como el poseedor y depositario de la verdad en tal tópico como lo hace Ramos, es ciertamente arriesgado y por ende debe ser sólo tentativo.

Comencemos por revisar el intento de Samuel Ramos de elaborar un análisis de la "psique" del mexicano. Samuel Ramos pretende ser veraz al declarar que "el mexicano" padece un "sentimiento consciente o complejo inconsciente"<sup>67</sup> de inferioridad tal vez innato; pero ¿de qué mexicano habla?, pues si buscamos en un Zapata, en un Benito Juárez, en un José Revueltas, en un Diego Rivera, en un Carlos Chávez, Hugo Sánchez, etc., no parece que sus "limitaciones naturales" les hayan impedido actuar, pues ocurrió que todos ellos lograron trascender lo que Samuel Ramos considera sus "límites naturales", dicha cuestión se presta inmediatamente para un estudio más profundo del que aquí se emprende, ya que es complejo en suma determinar el carácter de los mexicanos sin conocerlos a todos o a la mayoría. Por supuesto que no podemos negar el valor tácito a un trabajo como éste, pues fue pionero en el análisis del carácter de los individuos nacidos en México, pero ostentar una certidumbre tan profunda que pretende llegar a certeza, nos es difícil aceptarla sin pensar un poco al respecto, lo que sugerimos, pues, es que no cometamos lo que el mismo Ramos define como pereza mental y analicemos así, sus supuestos, ya que es obvio que dicho carácter no sólo consiste en sentimientos o complejos, sino que el mismo autor señala que virtudes como la pasión son propias de los mexicanos.

---

<sup>67</sup> Ramos Samuel, "La cultura y el hombre de México", en *Filosofía y letras*, Octubre-Diciembre, México, Octubre-Diciembre, 1949. Pág. 184

Pero antes, definamos el término con el que Ramos empieza a trabajar.

Para Ramos el sentimiento de inferioridad consiste en que el individuo subestima sus fuerzas después de fracasar en alguna empresa, es decir, se siente inferior pero no lo es. Esto es, el individuo se fija metas demasiado altas y al fracasar en su intento de alcanzarlas se activa un mecanismo de inhibición que le impide hacer nuevos intentos por miedo al fracaso. De lo que necesariamente se sigue que el sentimiento no es innato. El problema entonces es solamente un error al delimitar nuestras capacidades, pues si sólo nos proponemos objetivos que podemos alcanzar, el sentimiento seguramente desaparecerá. Pero ¿Cómo podríamos conocer cuales son nuestros límites? Y ¿Qué habría sido de la humanidad si sólo se hubiera conformado con apearse a ellos sin tratar de sobrepasarlos? Es evidente que las vicisitudes de la vida nos someterán a todos los seres vivos a retos y amenazas, pero si Samuel Ramos pretende afirmar que "el mexicano" al enfrentarse a algo y fallar o ser vencido lo somete a sufrir una castración volitiva, obviamente esto contradice al aforismo de Nietzsche: "Lo que no te mate te hará más fuerte"; Samuel Ramos ciertamente podría alegar que eso sólo ocurre en aquellas latitudes puesto que en nuestro país parece que acaece lo contrario, siendo que aquí lo que no nos mata según entiendo al analizar a Samuel Ramos nos hace tan débiles que mejor hubiera sido haber muerto, y si eso no fuera suficiente además nos deja acomplejados. Pero utilizando el dicho nacional "el que no arriesga no gana" tan mexicano por cierto, notamos que parece querer decir algo parecido a lo que Nietzsche plantea, es decir, que el mexicano tiene conciencia, sabe, que tiene que afrontar el ineluctable destino de someterse constantemente a diversas pruebas que pueden traerle satisfacción si las logra, o dolor si las falla, e incluso la muerte. Por ello pretender que este sentimiento o complejo sólo tiene estas causas, sería sin duda falaz, la idiosincrasia del mexicano esta expuesta además a otros factores extrínsecos, así que tratemos de seguir indagando.

Así pues, lo que se debe considerar no es tanto al mexicano, sino a su pasado, a sus instituciones, a su educación, elementos que están impregnados de un dogmatismo anacrónico y retrógrada en muchos aspectos. Sólo tenemos que asistir a nuestras escuelas primarias donde se pretende enseñar una verdad absoluta llena de mártires y héroes un tanto ilusorios por cierto y observar con tristeza como los profesores reprimen y ridiculizan al niño que pregunta "de más" o que pone en evidencia la ignorancia y la falta de preparación del docente. Por un lado la intimidación de las risas de los otros mozuelos, y por el otro el todo poderoso señor profesor, merman en demasía cualquier chispa de curiosidad que pueda rendir frutos en el educando. Recordemos asimismo, el desafortunado catolicismo que reina en la mayoría de los mexicanos, el simple hecho de pensar es condición suficiente para ser anatematizado, puesto que cualquier persona medianamente inteligente puede notar no pocas incongruencias entre la teoría y la práctica religiosa. El hecho de dudar es más que vituperable en los círculos eclesiásticos, la palabra de Dios es "la verdad única" y todo lo demás es maldito, reza la iglesia. Con estas trabas para realizarse como ser humano, cualquier persona que no posea una voluntad por encima de lo apático, estará atrapada en el juego de la mediocridad. Aunque algunas personas afirmen que la ignorancia es virtud, la religión es sin duda, un solaz demasiado costoso bajo el cual ser virtuoso. Por otro lado, el pasado que se lleva a costas constituye de igual manera un factor condicionante, aunque no tan evidente, del por qué del mexicano. Esto es, la nación fue producto de una conquista, de una violación, como más adelante Octavio Paz califica en su obra "*El laberinto de la soledad*" y aunque el sincretismo parece algunas veces lograrse, el pasado deambula en los rincones de nuestro subconsciente, no somos ni indios ni españoles, sino mexicanos, pero aún nos encontramos ante un grave problema, no sabemos qué es ser un mexicano. Entre nuestras figuras se cuentan eximios personajes, y traidores alevosos al mismo tiempo. Es decir, existe una pluralidad de máscaras en nuestro rostro parafraseado a

Paz, cuestión que complica cualquier pretensión de análisis del carácter nacional.

Pero sin duda, determinar ¿qué es el mexicano? es una pregunta que nos cuesta trabajo contestar. Samuel Ramos afirma que uno de sus rasgos esenciales es su sentimiento de inferioridad, posteriormente señala que la pereza mental es otro factor constitutivo, asuntos bastante desfavorables aunque descriptivos.

Tal parece que el sentimiento de inferioridad al que Ramos nos remite no es más que una cara de la moneda de la naturaleza del mexicano promedio donde la otra cara la constituye la pereza mental.

Pero dejemos al mexicano por un segundo y abordemos otra interrogante que nos parecen importantes. ¿Hubo filosofía entre los primeros mexicanos? Con la vehemente intención de contestar esta pregunta, Samuel Ramos inicia un emocionante recorrido por los recovecos de la historia de México. Empapado con la convicción de que existe un pasado filosófico en los antiguos mexicanos, Samuel Ramos nos lleva de la mano por los diversos estadios que él supone nos deben mostrar una respuesta afirmativa ante tal cuestión. Pero antes de abordar dicha interrogante, debemos definir someramente lo que entendemos por filosofía, pues así evitaremos caer en estériles confusiones.

## 2. ¿Qué es la filosofía?

Filosofía, en su acepción más plenamente aristotélica<sup>68</sup>, es la más digna y divina de las ciencias, ya que busca las primeras causas y los primeros principios del universo en un sentido ampliamente abarcador. Es la más digna porque su estudio no está sujeto a los beneficios prácticos que pudiera redundar, y es la más divina porque sólo un Dios al no tener que ocuparse por el bienestar corporal podría ejercer su estudio con toda plenitud. Y así, se levanta sobre todos los saberes como la ciencia por antonomasia, produciéndonos el infinito e inconmensurable deleite de saber y el asombro continuo ante la magnificencia del todo y del hombre dentro de él.

Por otro lado, es menester precisar que la filosofía se encarga de preguntarse con una visión completamente racional y crítica alejada de cualquier mito, por el "por qué" de las cosas y que relación tienen con el hombre. Con la constante pretensión de establecer ese pensamiento como universal.

Otra definición posible es que la filosofía es un sistema de la razón que establece ciertas categorías ordenadas arquitectónicamente, con un objetivo universal, que a su vez instaaura una nueva forma de ver la realidad. Proyectado el concepto de filosofía, ahora esto me permite realizar la siguiente pregunta:

---

<sup>68</sup> Cfr. Aristóteles, "Protréptico", Madrid, Ed. Abada, 2006.



### 3. ¿Los antiguos mexicanos tenían filosofía?

Como bien sabemos los poseedores del saber en el México precolombino eran los sacerdotes, y su conocimiento estaba profundamente regido por un interés religioso. Lo cual no sería comparable con el interés por el conocimiento que tenían los griegos, pues éstos deseaban explicar la naturaleza alejándose de los mitos y de la tradición, no por afán religioso, sino por una constante curiosidad científica. Samuel Ramos insinúa que a la par de un avance arquitectónico viene un avance filosófico en las culturas, si esto es así, entonces los mayas y toltecas deberían presentar un avance en el pensamiento paralelo al de la construcción, desafortunadamente es difícil verificarlo con los indígenas del país.

En los pueblos mayas aztecas y toltecas el mito y la religión explican la naturaleza y los fenómenos, soslayando a la razón; y aunque algunos individuos excepcionales ya empezaban a concebir una visión monoteísta, aún no se manifestaba la inclinación por el pensamiento desapegado de la fe, y esto es completamente razonable, pues el poder estaba depositado en el clero y la milicia, lo que impedía que el ciudadano común si no se convertía en cualquiera de estos dos, tuviera alguna meditación filosófica o se cuestionara por la política, la ética e inclusive por la religión

Por otro lado, aunque los aztecas manifestaban una profunda conciencia moral, todavía continuaban apegados a la noción espiritual de castigo en el más allá y no en una visión racional y analítica de la ética como la concibe la filosofía. Es menester señalar que los primeros conquistadores notaron una disposición natural de parte de los indígenas para aprender filosofía, pero desafortunadamente esta no es condición suficiente para afirmar que hayan tenido su propia filosofía. Desde luego que no contamos con las obras y los

tratados esotéricos que los sacerdotes iniciados pudieron tener en relación con su labor reflexiva, y sin duda sería erróneo afirmar categóricamente que no concibieron una filosofía propia, ante la parvedad de datos concretos. Por ello, sólo podemos apoyarnos en la historiografía existente, y preguntarnos si puede haber un vacío en nuestros registros, o atenemos a las evidencias que poseemos y conformarnos con la negativa a la pregunta inicial.

#### 4. ¿La filosofía fue un producto de importación?

La filosofía europea tradicional es traída al territorio nacional por los frailes que acompañan a los conquistadores españoles; filosofía que con su herencia medieval continua siendo sierva e instrumento de la teología y la religión, con una propuesta estática que repite las formulas aristotélicas hasta el cansancio. Salvo raras excepciones.

Muchos de aquellos religiosos vieron en el territorio recién descubierto, la posibilidad de instaurar las utopías más fantásticas que se habían escrito en el viejo continente y que ahí mismo era imposible establecer. Pues en América la mayoría de los nativos eran maleables, sencillos, e ingenuos que permitirían dirigir sus destinos con los nuevos regímenes que aunque utópicos, también poseía su veta humanista.

Es obvio que no todos los religiosos sentían piedad por los indígenas y el hecho de permitir la esclavitud en connivencia con los hacendados españoles para explotar la minería y la agricultura, demuestra que no estaban eximidos de participación en los abusos consuetudinarios.

Por otro lado, sabemos que el monopolio educativo lo consiguieron los dominicos y los jesuitas con tendencias tomistas y suaristas respectivamente, pero aún con Aristóteles como poseedor de la verdad.

Claro que no podemos olvidar que los impulsos europeos de reformas también alcanzaron a las colonias, y la influencia de Erasmo de Rotterdam con sus tendencias humanistas se dejó sentir en algunos sectores del clero en la Nueva España. Y aunque las universidades coloniales fueron una copia fiel de las universidades de la metrópoli, esto no siempre redundó en un perjuicio en el ámbito educativo, pues es evidente que gracias a ellas se comenzó a impartir la filosofía en estas latitudes. Sin embargo el punto malo de esta situación, consistió en que la hegemonía filosófica continuó en los escritorios de los frailes y lo que al principio parecía ser el advenimiento del pensamiento reflexivo y racional, se convirtió en un asfixiante dogmatismo intransigente que provocó un estancamiento y un atraso ideológico y progresista en las colonias. Es evidente que cuando un sistema político siente que el poder y el control se le escapa recurre a medidas desesperadas e inclusive inhumanas, lo que quedó de manifiesto cuando la inquisición con su afán contrarreformista, la cual ahogaba todo intento de respiro racional con su nefasto aparato represivo, lo que a su vez, cerraba las puertas a pensadores como Bacon o Descartes, previniendo un debilitamiento de sus dogmas ante la inevitable confrontación con el pensamiento de avanzada. Debemos recordar el interés jesuita en las reformas con su visión suarista, pero no obstante, continuaban apoyados en la filosofía aristotélica, lo cual no es completamente malo, sin embargo, el influjo aristotélico no alentaba el desarrollo de la ciencia y el libre pensar, Así es como en la Nueva España se creaban eruditos repetidores de teorías casi canonizadas, y no filósofos que era lo que la colonia y el mundo realmente necesitaba para emanciparse del yugo de los dogmas.

Y aunque con figuras francamente raras como la de Fray Alonso de la Veracruz o Carlos de Sigüenza y Gongora, la Nueva España continuaba con un impulso retrograda que se intensificó en 1767 con la expulsión de los jesuitas de la colonia. Pero el panorama desalentador se vio copado afortunadamente, cuando en España se iniciaba la apertura científico-crítica que al fin atacaba a las autoridades aristotélico-dogmáticas, lo cual inevitablemente condujo a la colonia al cuestionamiento de las arcaicas cátedras, lo que significó un sorprendente avance para reducir el atraso cultural a sólo una generación de distancia y el espíritu crítico ahora empezaba a dar pasos consistentes formando múltiples detractores de la educación anquilosada, retrograda y escolástica.

Si hemos de juzgar el valor que tuvo la participación de la iglesia en el ámbito educativo, podemos afirmar que fue uno de los factores, junto con la conquista, para crear un sentimiento o complejo de inferioridad en el pueblo mexicano. Es claro que la prohibición de la duda en los dogmas religiosos y educativos había creado (y perdura hasta nuestros días) un constante ahogamiento de la curiosidad y del noble afán de conocimiento, en algunas ocasiones llevándolo al extremo de crear una pereza mental que convierte al pueblo de México en un ideal de país maquilador de ideas de otros y no en un creador totalmente original de un sistema filosófico sólido y coherente a nuestra situación geográfica e idiosincrásica.

Afortunadamente el clima prohibitivo fue disminuyendo al incrementarse la crítica al peripatetismo que perdía defensores ante la falta de adecuación de sus teorías inmóviles al cambiante entorno de la Nueva España, región que exigía una ideología más real. Es con Benito Díaz de Gamarra cuando se inicia la introducción de reformas a los textos al incluir a los pensadores modernos, despertando así el interés en la ciencia y el pensamiento crítico.

Las universidades por su parte, continuaban negando la necesidad de modificación a sus asignaturas y planes de estudio, pero el tránsito hacía la modernidad se hacía cada vez más ineluctable. Ese movimiento encontró un perfecto solaz en la fundación del Colegio de Minería, el cual contaba con muchos adeptos (tanto académicos como estudiantes) a la seducción de los resultados científicos.

Ante la aparente evolución del pensamiento en el mexicano, algunos letrados inconformes se empiezan a preguntar sobre la conveniencia del gobierno extranjero en territorio que ya no sólo es una colonia española, sino que ahora empieza a gestar un incipiente nacionalismo que procura sacudirse el control español. Dicha cuestión inevitablemente siembra el germen de la independencia, la cual fue dirigida por personalidades que habían tenido acercamientos con la filosofía (como Hidalgo y Aldama), hecho que constituye una evidencia de que la filosofía tuvo una influencia en la idea de libertad que los insurgentes ostentaron en su causa emancipadora.

Pero lo que manifestó que los mexicanos aún no poseían una madurez ideológica adecuada, fue que después de obtener la independencia no pudieron manejar la responsabilidad que acompañaba a la libertad al intentar erigir un gobierno. Ese problema ha sido un lastre constante en la historia del país, pues en incontables ocasiones se han copiado regímenes extranjeros que no se adecuan a las características particulares del territorio y la idiosincrasia nacional. Por ello se pasó de un sistema ideológico a otro: liberalismo, utopismo, romanticismo, sensualismo, utilitarismo, materialismo, y otros muchos "ismos" que no se ajustaban a la nación mexicana, y la ausencia de un sistema original seguía y sigue vigente.

Con la adopción del positivismo traído de Francia por Gabino Barreda, México minimiza la importancia de las ciencias sociales y las somete, seducida por los grandes avances de la física y la química, a su modelo metódico esperando que aporten resultados lo más rápido posible como en las ciencias exactas.

Pero lo que también ocasiona la imposición del positivismo es un hueco ético-filosófico en la vida del país, apoyado por un lado por Justo Sierra y atacado por Antonio Caso por el otro, éste último esperando ansioso el regreso de la metafísica a la vida escolar y social. Más adelante con los integrantes del "Ateneo de la Juventud" se inicia una sana crítica al vicioso positivismo anhelando a la visión de los pensadores idealistas. Cabe señalar que aunque no es evidente, las observaciones del Ateneo reflejaron el desagrado por el régimen de Díaz que parecía que permanecería en el poder eternamente. Antonio Caso, insigne integrante del Ateneo, representa en México lo que será el inicio de la filosofía laica y con interés profundamente nacional, convirtiéndose en uno de sus ápices mostrando que la ciencia sólo tiene un valor utilitario y es ineficaz al otorgarle pleno sentido a la vida.

A la par, José Vasconcelos considera que la ciencia tiene valor pero está en un lugar anterior a la filosofía en la jerarquía de valores, la cual tiene en su pináculo la ascensión a Dios. Posteriormente José Ortega y Gasset, José Romano Muñoz, Francisco Larroyo, Eduardo García Maynez y todos los filósofos españoles exiliados en nuestro país han establecido una necesidad de cultivar la filosofía que afortunadamente crece día con día. Sin embargo estas ideas siguen teniendo raíces de extracción externa.

5. ¿Existe realmente este dualismo<sup>69</sup> o es sólo un invento de pensadores paranoicos, religiosos fanáticos, y empresarios pequeño-burgueses?

Ahora cerraremos este ensayo con un tema acerca de la constante preocupación por la dualidad del ser humano, dado que no es algo que nos preocupe a los posmodernos ya en la cultura griega y más específicamente en su filosofía se considera tan acuciante cuestión.

Pero, ¿Existe realmente este dualismo o es sólo un invento de pensadores paranoicos, religiosos fanáticos, y empresarios pequeño-burgueses?

Ramos señala:

“La generalidad de los hombres cultos acepta el dualismo como un hecho indiscutible y actúa en consecuencia, tratando de orientar su vida unilateralmente, en el sentido del valor que considera preferible”.<sup>70</sup>

De un plumazo, Ramos parece quitarse y desechar cualquier objeción sobre la hipótesis dualista, pero nos preguntamos: ¿No radicará el problema en sacrificar un aspecto ya sea el espiritual o corporal en desmedro del otro? ¿No sería mejor depurar ambas aristas del ser humano? Con el motivo primordial de elucidar esta oscura cuestión se retomará más tarde.

Ahora continuemos con la argumentación de Ramos. Nuestro autor declara:

---

<sup>69</sup> El conflicto que se presenta entre el materialismo y el espíritu.

<sup>70</sup> Ramos Samuel, “Hacia un nuevo humanismo”, México, Ed. UNAM 1990, pág. 3

“El dualismo parece<sup>71</sup> tener su raíz en el ser profundo del hombre dividido por tendencias que lo impulsan en direcciones opuestas ya sea para la satisfacción del alma o para la del cuerpo”.<sup>72</sup>

Esta cuestión es completamente coherente con el ser humano; la dificultad estriba en pretender escindir una de otra o someter jerárquicamente un aspecto de otro, pues es bien sabido que es complicado pensar sobre problemas de estética, lógica, o metafísica cuando el estómago precisa alimento imperiosamente. Es decir, la aserción del común de los hombres "cultos" consistente en aceptar inocentemente tal dualidad, es una cuestión por demás empapada de un dogmatismo religioso, donde se ha sentado desde el principio de los albores de las incipientes órdenes, el desapego a una u otra parte del ser en desmedro de la otra con una paupérrima justificación y en algunas ocasiones con un silencio sepulcral sobre el vacío existente en la ausencia de respuestas.

Dicha dualidad artificial se ha manifestado como bien Ramos lo señala entre civilización y cultura. La civilización con su acento materialista, y la cultura con su centro espiritual, han otorgado corporeidad a la dualidad antes manifestada, polarizando a niveles extremos la división artificial apenas perceptible en el ser del hombre.

La seducción que los constantes avances científicos han tendido sobre la humanidad, provocó un rebelde rechazo de la espiritualidad en un sentido extremo, pues ni en la espiritualidad pura, ni en el materialismo despiadado se

---

<sup>71</sup> Es menester observar que Ramos ha sentado una hipótesis en la cual edifica sus consecuentes disertaciones.

<sup>72</sup> Ibid.



ha encontrado la felicidad del hombre. Y es completamente coherente, pues el hombre contiene en su ser una serie de necesidades de diversos tipos que al ser sacrificadas provocaron una desdicha y una insípida vida; de donde se sigue que para acceder o acercarse a la felicidad no es aconsejable sacrificar un aspecto u otro. Por ello, el materialismo total deja un perpetuo vacío espiritual y el espiritualismo extremo anhela el contacto material. Esto manifiesta claramente la naturaleza compleja del ser que encarnado en la humanidad encuentra múltiples obstáculos para entenderse.

En consecuencia, el hombre y su naturaleza (si es que hay algo que podamos llamar así) deben hacer radicar su ser en un equilibrio que no sacrifique más que los aspectos negativos y embrutecedores de uno u otro aspecto y así refinar la esencia del hombre para acercarlo a la perfección humana y no como se ha pretendido por muchos años hacer al hombre, por un lado máquina, por otro animal y por otro un Dios.

#### 6. ¿Qué importancia tiene la filosofía en este asunto?

La filosofía es una herramienta y un fin mismo; es herramienta, pues conduce al hombre ayudándole a evitar y traspasar los obstáculos que obnubilan la comprensión de su esencia; y es fin, porque como conocimiento es fuente de perenne actividad intelectual, por demás constructiva y satisfactoria, así como elucidadora del ser, al descubrir el velo que impide conocer la verdad de su unidad. Así la filosofía le imprime su carácter al hombre develando su ser más íntimo.

El hombre se conoce, o por lo menos así lo cree, ya que concibe la apariencia de sí mismo, de su ser, ser que sin duda es ideal y trascendental, pero como

desafortunadamente Ramos parece no aceptar la existencia de cosas o entes ideales alejados de la realidad, entonces nos está copado el conocimiento de cosas como el ser, la igualdad, la justicia, el bien, los números, etc.

Asimismo cuando Ramos afirma:

“La idea misma de apariencia implica la existencia de una realidad susceptible de aparecer. Apariencia y realidad son ideas correlativas, no puede existir la una sin la otra”.<sup>73</sup>

Es evidente su error, pues aunque la existencia de una realidad sí implica apariencia, no al contrario. Pues apariencia es lo que a mí me parece que es algo, en ese caso si a mí me parece que "P" y a otro que "No-P", alguien debe tener un error que no corresponde con la existencia de una realidad, y si se niega el principio de no-contradicción, entonces que sentido tiene discutir, si todo es y no es al mismo tiempo.

Abundando, si a mí me parece que Ramos está en un error y a él le parece que yo estoy en ese caso, alguno de los dos tiene un error de correspondencia con la realidad existente y tiene una apariencia falsa, en consecuencia irreal. Por lo tanto, pretender que sólo la intuición nos conduzca hacia el camino del conocimiento es bastante discutible, pues intuiciones aparentemente correctas han constituido errores flagrantes que más que ayudar al conocimiento lo han retrasado. Pero si lo que Ramos propone es deshacernos de los absurdos dogmatismos, entonces su labor es loable y útil, de otra manera es estéril.

---

<sup>73</sup> Ibid. pág. 19

Lo que sí es útil es la intención de Samuel Ramos de iluminar una ontología, pues ésta servirá de fundamento a una antropología filosófica que nos conducirá hacia un nuevo humanismo.

El hombre es un ser que posee conciencia y autoconciencia, que se sabe y se sitúa en el mundo; por otro lado es un ser previsor y preocupado, pues es el depositario de ese concepto tan abstracto y confuso como es el tiempo.

Asimismo, "el hombre -afirma Samuel Ramos- es un ser que persigue fines valiosos" pero no fines que son valiosos en sí, sino que el hombre tiene la capacidad de valorar, de decidir que es lo mejor y en función de eso, buscarlo o dejarlo, es decir, puede determinar como debe ser, cual es la forma de ser más valiosa. Pero determinar el carácter de lo valioso en relación con objetos y acciones es en innumerables ocasiones un asunto subjetivo, pues lo que a una persona le parece valioso a otra no. Ya Kant su obra "*La fundamentación a la metafísica de las costumbres*" señala que acciones consideradas valiosas, son cuando están colocadas en lugares erróneos o incorrectos más perjudiciales que los vicios, es por ello que determinar objetivamente el carácter de valor de algo es difícil en suma. Pero valoramos algo en función de su capacidad para ofrecernos placer en niveles inferiores o superiores, no obstante el objetivo primordial del actuar o del no actuar es el tratar de conseguir el placer.

Así, las acciones (incluso las racionales) parecen estar sometidas al fin último e instintivo de encontrar placer. Y esto no podemos calificarlo como malo, sino simplemente es una cuestión que suele pasar desapercibida.

Tratemos de recordar el motivo de cualquier acción que hayamos emprendido, sin duda es el placer o la disminución del dolor que redundan en placer. Y aunque hay placeres intelectuales como el conocer, la lectura, la acción bondadosa, etc., también junto con los placeres motrices, como el comer, el dormir, el sexo, etc., constituyen la base de la acción, el fundamento del obrar, y a pesar de que Kant deseaba purificar toda ética de intereses, el seguir y cumplir el deber es en sí un placer, e incluso la realización de las actividades desagradables es en función de un placer o satisfacción futura. En relación con lo anterior Samuel Ramos abunda: “Sólo cuando la voluntad quiere algo por lo que vale, sin ninguna finalidad ulterior, es una voluntad moral”.<sup>74</sup>

Pero el interés no está ausente, pues quiere el objeto o la acción por su valor, le interesa algo por la capacidad de ese algo de procurarle satisfacción. Pues si le provocara dolor o desagrado, que sentido tendría quererlo. De esta manera el hombre desea lo bueno y rechaza lo malo, esto bajo su particular punto de vista. Entonces ¿cómo podemos fundamentar el bien actuar? es más ¿cómo podemos saber qué es el bien? Samuel Ramos contesta:

“El mal representa la violación de los valores más altos en aras de un propósito inferior”.<sup>75</sup>

Entonces lo bueno consiste en el respeto y seguimiento de los valores más altos en desmedro de los inferiores. Pero ¿Cuáles son los valores más altos? Desafortunadamente Samuel Ramos no define que entienda por esos términos. Lo que parece evidente es que no podríamos actuar o dejar actuar moralmente

---

<sup>74</sup> Ibid. pág. 50

<sup>75</sup> Ibid.

si careciéramos de libertad y es que, nociones como culpa, responsabilidad, etc., manifiestan la existencia de dicha condición.

Kant señalaba que se tiene libertad cuando no se está determinado más que por la razón, pues ésta es la única que puede fundamentar el bien actuar, es decir, se es moralmente bueno porque se es libre, porque se posee autonomía, y en el caso de que no se pueda seguir la regla moral o imperativo categórico, es que no se es libre, entonces se está regido por agentes externos, como son los placeres. Evidentemente la cultura moderna junto con Kant observa una dualidad más que diáfana, pero nuevamente se somete un aspecto del ser y una exaltación del otro en lugar de una asimilación comprendedora y purificadora.

En la libertad es donde surge la persona y en el pináculo moral de la persona, la personalidad que ejemplifica la esencia del ser humano, mostrando en sentido ontológico qué es el hombre, pues, parte de la idea de hombre se manifiesta en él, en su capacidad de elegir sin someter algún aspecto del ser ni soterrar la voluntad por determinismos salvables, manifestando así la capacidad volitiva de destrucción y construcción en el acto de negar o aceptar bajo el pleno ejercicio de la libre voluntad.

Conclusión.

Muchos afirman que somos un país joven, que al llegar a su madurez las cosas serán distintas, pero también es posible que la madurez nunca llegue si los mexicanos continúan así. Debemos entonces, tratar de investigar cuál es el sentido de nuestra existencia, preguntarnos hacia donde vamos, para así saber si estamos avanzando o retrocediendo. Por esto, es preciso olvidar todo

sentimiento de inferioridad, ilusorio o verdadero, y trabajar por hacernos independientes y capaces de trascender esos límites que sólo nos separan de nuestra verdadera condición, la de ser hombres, y no esclavos del temor a vivir.

Así la filosofía cumplirá el papel de señalar el camino correcto hacia la realización integral del ser humano, mostrando la plausibilidad o implausibilidad de las decisiones tomadas, así como el trabajo de prever las consecuencias de las acciones realizadas. De esta forma la débil relación que en nuestro territorio tiene la sociedad con la filosofía se verá fortalecida gradualmente, hasta llegar a ocupar un lugar imprescindible en la vida humana, señalando los errores y aciertos que la labor constructiva de una nueva sociedad humana presente.

Es preciso tomar en cuenta los aciertos que doctrinas como las de Saint Simón, Fourier, Moro, Rousseau, y demás pléyade de lumbreras que abogaron por una realidad más humana, así como una actitud crítica y profesional para abordar y tratar los problemas sociales. Es así como la sociedad no criará en su seno el germen de su propia destrucción, sino que será el semillero de individuos y sociedades virtuosas, que enaltecerán el ser del hombre infinitamente. Es pues, uno de los méritos de Samuel Ramos el tratar de unificar las dos partes del ser en un nuevo humanismo. Y es por esto un aporte original y efectivo a la filosofía.

Lo que nos resta conseguir es la creación de un sistema filosófico original basado en nuestra idiosincrasia que nos permita ver el mundo sin los anteojos eurocentricos, expandiendo el sentido de nuestras vidas en una comprensión abarcadora del hombre en el universo. El porvenir es sin duda agradable ante la constante labor de investigación de nuestros pensadores que con pasos firmes se encaminan hacia la búsqueda de la verdad.

Capítulo V  
Multiculturalidad y Nación Mexicana

Introducción.....	87
1. Cultura.....	87
2. Manifestaciones básicas de la cultura.....	89
La moral.....	89
Política.....	89
Arte.....	90
Lenguaje.....	90
3. Acerca de la identidad.....	91
Identidad personal.....	91
Sobre la libertad individual.....	92
Identidad colectiva.....	94
4. El multiculturalismo.....	95
5. Aculturación.....	96
6. Reto del multiculturalismo.....	97
7. Homogenización cultural.....	100
Conclusión.....	101

## Introducción

En este capítulo nuestro principal interés es contestar algunas inquietudes, que deambulan por nuestra mente respecto al multiculturalismo ante la globalización. El camino que seguiremos será el siguiente: primero expondremos la cultura y cómo ésta es simbólica. En el punto dos realizaremos un breve comentario acerca de cuatro manifestaciones básicas de la cultura como son: la moral, la política, el arte y el lenguaje. Tercero, expondremos la identidad personal, la libertad individual y la identidad colectiva. Cuarto, daremos un panorama acerca de multiculturalismo. Quinto hablaremos del fenómeno de Aculturación. Sexto, abordaremos algunos retos que enfrenta el multiculturalismo. Séptimo, proponemos que existe el peligro de la homogenización de la cultura. Por último cerraremos este trabajo con un breve comentario acerca de los aspectos que a nuestro parecer fueron lo más importantes.

### 1. Cultura

El mundo humano es un mundo cultural, esto marca una enorme diferencia entre la vida animal y la vida humana. El hombre posee una extensión más amplia de la vida porque su mundo no se reduce a lo estrictamente biológico como en los animales. El mundo humano es un mundo simbólico y un mundo de valores.

La cultura cuenta con dos expresiones distintas, que a su vez se encuentran vinculadas. Por un lado se tiene el aspecto material de la cultura y se manifiesta en bienes que cumplen una función específica dentro de la comunidad. Por ejemplo, la cultura de una comunidad se puede observar a través de sus construcciones arquitectónicas y los materiales que fueron utilizados. La observación también se puede efectuar analizando el interior de sus viviendas o utensilios. A todos estos bienes se le denomina bienes culturales.



La cultura material ejemplifica cómo han vivido las personas a lo largo del tiempo. Así, la cultura es la expresión de la sociedad y su aspecto material se manifiesta en la obra humana, resultado de la vida cotidiana del ser humano. Aquí es importante manifestar que la vida humana no debe limitarse sólo a la producción de bienes, sino que el ser humano es un ser ampliamente complejo que necesita de otro tipo de satisfactores. No es sólo la materia lo que ha dejado plasmado sino también, la producción espiritual que se refleja en las manifestaciones básicas de la cultura.

Sería tonto creer que todo lo que existe de forma material en una sociedad posee el mismo significado para todos sus integrantes. Es claro que las cosas tienen materia, una característica objetiva, pero ésta se apropia de un significado particular dependiendo de los individuos. Esto ya lo mencionaba Ernes Cassirer al afirmar “en lugar de definir al hombre como un ser racional lo definiremos como un animal simbólico”<sup>76</sup>, pues es claro que los seres humanos poseen un mundo cultural mucho más complejo, se trata de un universo simbólico. Y al referirnos a universo simbólico reconocemos que la vida del ser humano no se agota con la satisfacción de necesidades básicas, sino que ésta posee un significado especial para cada grupo humano, un significado simbólico. Se trata de necesidades básicas, entendiendo como lo hace León Olivé: “necesidades básicas, como aquellas cuya satisfacción es indispensable para la realización de un plan de vida”<sup>77</sup>. No se trata de sólo vivir, sino de la forma en que se vive.

Se nace en un mundo cultural particular, delimitado a un país, un Estado, una región, un pueblo, una clase social, un sexo y un grupo particular. El mundo humano es un mundo cultural. Lo anterior indica de forma relevante que la vida humana es distinta a la de otros seres vivos, dado que todos nuestros actos se encuentran inmersos dentro de un universo simbólico.

---

<sup>76</sup> Ernest Cassirer, “Antropología filosófica” México, Ed. FCE. 1945, pág. 49

<sup>77</sup> León Olivé, “Interculturalismo y cultura social” México, Ed. UNAM, 2004, Pág. 117.

## 2. Manifestaciones básicas de la cultura

Ahora para ejemplificar la cultura a la que nos hemos referido observaremos expresiones indispensables de la cultura, como: la moral, la política, el arte y el lenguaje.

### La moral

La moral es una serie de normas y valores inminentes en una sociedad o comunidad, que tiene como principal función el comportamiento adecuado de sus integrantes a lo largo de las actividades realizadas en su vida cotidiana. La moral hace referencia a las bases que deben ser acatadas por todos los integrantes de una sociedad. La moral es entendida como las costumbres de un pueblo, los principios generales establecidos por la sociedad y que son incorporados y respetados por los integrantes de esa comunidad. Así es como la moral no se puede dar de manera individual, sino que la moral, al estar basada en los hábitos y costumbres de una sociedad, se realiza gracias a la existencia de valores y principios básicos para la convivencia y los intercambios mercantiles indispensables en ella.

Como función primordial, la moral regula los vínculos que sostienen los seres humanos. Son las bases externas orientadoras de los actos particulares de las personas que coexisten en una colonia, pueblo, etc. La moral se ha establecido para que las personas limiten sus actos y realicen lo que se considera válido en una sociedad. Sin moral, la vida en comunidad sería imposible, porque cada persona se comportaría bajo su libre voluntad y sin importar las otras personas.

### Política

El vínculo entre grupos, comunidades y sociedades es regulada; por la política. La vida social requiere de la moral para el desarrollo individual, de la misma manera que de la política como instrumento para la regulación social. La política es posible porque los grupos se integran en una instancia más amplia como partidos, sindicatos, etc., teniendo como uno de sus objetivos la lucha en defensa de los intereses colectivos de sus integrantes. Las organizaciones políticas se confrontan

a otras organizaciones que tejen; proyectos sociales distintos no obstante, su fin último será la lucha por el poder. El fin de esta confrontación es como lo manifiesta Alejandro Salcedo: “una asociación política es necesariamente una forma de gobierno, y por tanto de dominación, es decir de poder”<sup>78</sup>. El poder es una forma reconocida de influencia y dominación sobre los demás. Esta dominación e influencia se verá reconocida al interior de los diversos grupos sociales. El Estado funge como la autoridad que concentra el poder de la sociedad y lo ejerce sobre ella.

## Arte

Por medio del arte se puede conocer la cultura y los distintos momentos históricos de la humanidad. Nosotros no consideramos pertinente pensar que exista una expresión artística superior a otra, sino que cada expresión artística corresponde a un momento de la historia y a la particularidad de su sociedad. Por ello, no es conveniente confrontar las expresiones artísticas de los egipcios o griegos de la antigüedad con la de los olmecas o mayas. El arte es expresión de un momento histórico y de la cultura de una sociedad. El artista posee una cualidad de la que carecen las personas particulares de una sociedad. Esta cualidad será la sensibilidad, lo que hace que el artista exprese en una obra lo particular de un momento histórico y el aspecto general de una sociedad. El artista de manera similar al político, tiene una causa y un proyecto de vida que deja de manifiesto en su obra.

## Lenguaje

La cultura no es sólo resultado y producto de la evolución humana, sino también un factor de la misma. Por ejemplo, el cerebro y el lenguaje no son sólo resultado de la evolución, también son factores que la han condicionado. En este sentido, es preciso remarcar el carácter fundamentalmente simbólico de la transmisión cultural humana, que se realiza esencialmente por medio del

---

<sup>78</sup> Salcedo Aquino J. Alejandro, “La asociación para la comunidad como vía intersubjetiva contra la exclusión”, en Alcalá Raúl, *Reconocimiento y exclusión*, México FES Acatlán Cultura Campeche 2006, Pág. 146.

lenguaje. De hecho, la aparición del lenguaje fue el factor decisivo que permitió la extraordinaria complejidad de la cultura humana.

Después de la breve noción de cultura y ciertas manifestaciones que se han expuesto es preciso detallar otro elemento importante dentro de la cultura, elemento que apela a la toma de conciencia y decisiones dentro de la misma. Nos referimos a la identidad personal. Así el hombre desde muy temprana edad tiene la facultad de tomar decisiones que le aportan bienestar y otras que le producen desdicha. Estas decisiones durante el desarrollo de su vida, dentro de la sociedad, nos hacen pensar en que tan libre es dentro de ésta.

### 3. Acerca de la identidad

En el siguiente punto expondremos tres ramificaciones de la identidad: identidad personal, sobre la libertad individual e identidad colectiva.

#### La identidad personal

Locke afirma que las ideas de diversidad e identidad surgen cuando se compara una cosa con ella misma, existente en otro tiempo. Así que dos cosas no pueden tener un sólo comienzo, pues de lo contrario serían una sola y lo mismo.

Para definir la identidad de la persona, es necesario realizar una distinción de ésta con la identidad del hombre, ya que son diferentes. La idea del hombre puede ser sólo la de la organización de su cuerpo formado y unido al ser, que lo mantiene vivo biológicamente, pero no necesariamente ser pensante. En la idea de identidad personal un ser pensante puede considerarse a sí mismo, como sí mismo. Con esto adquiere conciencia de sí.

El tener conciencia sólo recae en la identidad personal y ésta no se desvanece por perder algún miembro del cuerpo, siempre que el individuo siga teniendo conciencia de sí mismo; en todo caso, cambiaría la apreciación de sí mismo. Es decir, si Pedro pierde un brazo, la conciencia de sí sería la misma, pero su percepción física cambiaría, su identidad no queda dañada. La identidad

personal no va más allá de la conciencia; con ésta o a través de ésta, descubre y tiene la certeza de su existencia, actuando en conciencia." El sí mismo es esa cosa pensante y consciente... que es sensible o consciente del placer o del dolor, que es capaz de felicidad o desgracia, y que por lo tanto, está preocupada de sí misma"<sup>79</sup>.

La persona que busca su felicidad tiene la libertad de actuar o no, en pro de ella. Es de esta preocupación y de esta capacidad, de donde surge la noción de libertad individual.

Con base en la identidad personal se funda el Derecho que rige a las sociedades. No se castiga a un loco por que no está consciente de sus actos, mas al dormido y al ebrio se le juzga de igual modo al no haber manera de probar si tenía o no consciencia de lo que hacía, el juzgarlo concierne al poder Estatal.

Sobre la libertad individual

Ya se ha dicho que la consciencia es posible por la capacidad de pensar o reflexionar de un hombre, la libertad también es posible por esa capacidad, de ahí se sigue que tener consciencia o libertad sólo atañe a las personas.

La potencia de los actos es una idea simple, puede ser pasiva cuando sólo percibimos, o activa cuando se requiere de la reflexión y es causa de acciones. "... En la medida que un hombre tenga la potencia de pensar o de no pensar, de mover o de no mover, según la preferencia o dirección de su propia mente, en esa medida el hombre es libre"<sup>80</sup>.

Tenemos libertad de movimiento de las partes del cuerpo y de pensamiento, mas no de todos los movimientos y pensamientos ya que algunos son

---

<sup>79</sup>Locke Jhon "Ensayo sobre el entendimiento humano". México, Ed. FCE, 1986, Libro 2 Cáp. XXVII Pág. 325

Ibíd. Pág. 219.

efectuados por necesidad.

Contra la definición de libertad que hace Locke se argumenta que el hombre no tiene una libertad absoluta. Porque respecto a la acción de la voluntad ya no es libre. Locke concibe a la libertad como finita y no como absoluta, pues en última instancia estaríamos determinados por nuestro pensamiento y éstos por el contexto social o cultural.

Hay ocasiones en que el mal más apremiante determina a la acción, con el afán de evitarlo y obtener la felicidad que todos buscan. Sin embargo, ahí es donde interviene la libertad de suspender la ejecución y satisfacción de cualquier deseo para reflexionar sobre la conveniencia de llevarlos a cabo en la acción.

Locke señala que el malestar puede determinar la voluntad, esta voluntad puede producir una acción, mas la fuente de toda libertad consiste en evitar la determinación precipitada de la voluntad y suspender el deseo, luego quedamos determinados por nuestro juicio y éste no nos hace perder la libertad, ó ¿habrá alguien que quisiera ser imbecil para estar menos determinado?, se pregunto Locke. Bajo esta reflexión, si la libertad consiste en desentenderse de la conducta de la razón, sólo los locos y los tontos son hombres libres. No queda clara la diferencia entre la voluntad y la libertad, ambas pueden ser potencias para elegir. A pesar de que la libertad no depende de la voluntad, esta última se inclina a desear lo bueno, con lo que hace obscura la diferencia, pues lo que compete a la libertad es la elección del bien para lograr la felicidad.

Para alcanzar la felicidad se debe aprender a gobernar las pasiones. La razón por la cual no todos se ponen de acuerdo acerca de lo que es la felicidad son los gustos diversos. Por un lado, existen los hombre que sólo piensan en esta vida, sólo les interesa los placeres fugaces; mientras que los otros piensan en la vida eterna y se abstienen de ciertos placeres por buscar uno más grande.

Cada hombre será responsable de lo que haga dentro de una sociedad. En las

decisiones de las acciones interviene la libertad que es posible por la conciencia que se tiene de ellas.

Puesto que un hombre es libre en lo que concierne a sus pensamientos y movimientos, se debe hacer una distinción en lo que se refiere a su libertad con respecto a los otros integrantes de la sociedad.

La sociedad se forma cuando los ciudadanos realizan un contrato social, (hay que entender contrato social, como la transferencia mutua de los derechos de los hombres)<sup>81</sup> donde sólo supriman una de sus libertades que es la de castigar y ésta quede transferida a otro para así garantizar el orden.

El gobernante encargado de garantizar el orden, tendrá un poder acotado por las demás libertades, incluida la de propiedad. Su jurisdicción sólo es en cuanto al exterior de los individuos pues, el interior de cada sujeto es asunto que sólo atañe a su conciencia.

Identidad colectiva.

En los anteriores apartados de este trabajo se ha expuesto lo que nosotros consideramos elementos básicos que manifiestan la cultura, pero ahora parece oportuno tratar el tema de identidad colectiva para entender a las culturas, dado que cada sociedad posee sus propias normas y reglas.

El aceptar las normas y las reglas de la sociedad nos brinda la posibilidad de tener una identidad social. Por lo que cada comunidad tiene determinadas normas y reglas que sus integrantes valoran y acatan. Aceptar estas normas y reglas hace posible la identidad de una comunidad. Ejemplifiquemos esto con la sociedad Española. Los españoles conocen y reconocen su himno nacional, respetan la bandera como un símbolo que les proporciona una identidad y poseen una constitución que les brinda leyes que rigen su territorio. Esto los convierte en españoles y los dota con una identidad nacional.

Dentro de una sociedad hay comunidades distintas, pongamos el ejemplo que

---

<sup>81</sup> Hobbes Thomas, "el Leviatán", México, Ed. Gernika, 1997, Cap. XIV pág. 138

ocurre dentro del mismo territorio mexicano en cual existen diferentes formas de tomar decisiones en cuanto a los problemas sociales. El tojolabal tiene prácticas culturales que lo distinguen. En la comunidad tojolabal, para tomar una decisión todos los integrantes de la comunidad deben estar de acuerdo, pues es: “la comunidad de consenso en asamblea la que representa la máxima autoridad”<sup>82</sup>. Pero en el caso del Distrito Federal donde la toma de decisiones se da por los legisladores votados en elecciones populares, las decisiones finales son votadas por una mayoría y no se necesita de una aprobación absoluta.

El ritmo de vida del tojolabal es muy distinto al del habitante del Distrito Federal. Y aunque los dos son mexicanos, pertenecen a distintas comunidades cada una con sus propias particularidades. Las normas morales en uno y otro caso los llevan a someterse dentro de las reglas, valores y principio colectivos, haciendo que sus acciones y reacciones sean reguladas de acuerdo con lo que se establece por la autoridad moral de su comunidad.

Entonces, la comunidad colectiva es propia de cada sociedad, comunidad o pueblo, brindando las formas de cultura de cada una. Y que al mezclarse entre ellas producen el fenómeno del multiculturalismo.

#### 4. El multiculturalismo.

Una característica de las grandes ciudades en el mundo es: su multiculturalismo, entendiendo que en estas ciudades cohabitan personas que provienen de distintas regiones, sean rurales o urbanas. Pongamos como ejemplo, las grandes migraciones. Personas de origen africano desplazándose a países de Europa o Latinos a Estados Unidos, personas que buscan y luchan por tener un reconocimiento de su identidad tanto particular como colectiva, tal es “el reto del multiculturalismo”<sup>83</sup>. Pero ¿es posible que tantas identidades plurales tengan la posibilidad de coexistir sin que se presente una

---

<sup>82</sup> Lenkerdof Carlos, “La intersubjetividad en la sociedad”, en los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales, México. Ed. Siglo XXI/UNAM, 1999, Pág. 90

<sup>83</sup> J. Alejandro Salcedo Aquino, “Multiculturalismo” *Orientaciones filosóficas para una argumentación pluralista*, México, Ed. UNAM, ENEP Acatlán/Plaza y Valdés, 2001 Pág.17



fractura dentro de la cohesión social? Sin lugar a dudas es una pregunta que resulta importante para entender al multiculturalismo.

En la actualidad el multiculturalismo se encuentra entre nosotros. No es raro observar en nuestras escuelas las relaciones interculturales que se dan entre alumnos de diferentes países o regiones con diversas identidades culturales pero que pueden convivir entre sí. Por lo tanto, en el mundo actual se presenta el fenómeno: lo mismo en una ciudad que en una zona rural se localizan distintos grupos con símbolos de integración diversos. De lo anterior podemos afirmar que este momento histórico se caracteriza por la multiculturalidad.

Las circunstancias sociales que se dan con base a la multiculturalidad, hacen difícil que quienes habitan en un mismo territorio piensen o se comporten de manera similar. Así, el primer paso para poder comprender a las personas, grupos y comunidades que piensan distinto a la mayoría de los habitantes (y que esa mayoría cuenta con la cultura dominante del territorio) es reconocer que no existen culturas aisladas.

Es así que en nuestro contexto histórico se observa el comienzo de lo que es llamado como “hibridación” una pertenecía de la mezcla de lo occidental con lo oriental, lo latino con lo anglosajón, de lo dominado con lo dominante. Esto nos pone a pensar acerca de la hibridación cultural. Por ejemplo, el chicano aquel que surge de la mezcla entre los mexicanos y lo estadounidenses y que se concibe a sí mismo como esa mezcla, no como mexicano ni como norteamericano sino como la fusión de esas dos culturas. Claro que este fenómeno no siempre se da.

##### 5. Aculturación.

Con las migraciones masivas, las identidades culturales se pierden e incluso son rechazadas por sus actores, olvidando sus orígenes y queriendo aparentar una forma de vida distinta: el fenómeno de la aculturación. ¿Pero cuál es el contexto en el que se da?

Como se ha mencionado, existen grandes migraciones masivas que han traído

como consecuencia un intercambio social muy complejo. Miles de trabajadores mexicanos año con año viajan hacia Estados Unidos para vender su fuerza de trabajo en los cultivos. La gran mayoría de estos trabajadores permanecen en grupo, cuidándose de los otros, manteniendo sus lazos de pertenencia. Así su identidad se conserva. En estos grupos de migrantes los lazos de pertenencia son más fuertes que incluso cuando se encontraban en su propio país. Estos migrantes en alguna medida se adaptan a las comunidades donde llegan, pero no dejan lo propio. Sin embargo, existen los que han olvidado orígenes y se esfuerzan por aparentar un origen y forma de vida distinta. Así es como se presenta la aculturación.

Los grupos deciden tomar formas de vestir y de vida de otros sectores culturales, pero rechazando u ocultando sus raíces. Por ejemplo, el caso que nos presenta Pérez Ruiz<sup>84</sup> con "Limbert", un joven de origen rural que sale a estudiar a la universidad de Chapingo y con el paso del tiempo se avergüenza de su origen, por lo que decide vestir y vivir como una persona nacida en la ciudad, olvidando y rechazando sus raíces rurales e incluso negándose a hablar su lengua materna, el maya. Este joven no quiere enterarse de lo que ocurre en su lugar de origen. Este ejemplo nos da una visión de lo que es denominado como aculturación ó conversión cultural.

Conversión es convertirse, ser convertido por otro. La aculturación es convertirse a la cultura del otro. Existe un proceso de seducción de la cultura dominante hacia la dominada. Se pretende ser como el dominante, pero no se es.

## 6. Reto del Multiculturalismo.

Actuar dentro de una sociedad implica necesariamente reconocer que la sociedad no es un escueto conjunto de individuos, sino un conjunto complejo de personas que se adhieren a un grupo que les brindará seguridad y el

---

<sup>84</sup> Pérez Ruiz Maya Lorena, "La identidad Nacional entre los mayas. Una ventana al cambio generacional", en Béjar N. y Rosales H.. (coords), *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural*, México Ed. UNAM/CRIM, 2005. Pág. 124

sentimiento de vinculación social. Esta cohesión de los integrantes de un grupo supone entonces, pertenencia, integración y conformidad. Formar parte de esto permite la existencia de una identidad, es decir, sentirse igual que los demás en una forma que va más allá de lo físico y que se manifiesta en una cohesión en las instituciones, como son: familia, Iglesia, Estado, etc.

El reto del multiculturalismo es entender que las sociedades actuales necesitan que todos sus miembros se acepten con sus diferencias. No hay una cultura superior o otra, dado que todos poseen el mismo valor. ¿Cómo podríamos darle más peso a la cultura occidental que a la oriental y bajo qué criterios podríamos realizar esta afirmación? Es necesario hacer un esfuerzo y reconocer el cúmulo de diversidades culturales. Tarea que será un paso importante para avanzar a sociedades más justas.

¿Pero cómo lograr este reto? Para ello es tiempo de apelar a la tolerancia, la cual nos traerá el reto de crear individuos más tolerantes, donde el camino sería apelar a la capacidad que posee el ser humano de razonar.

La razón es una exigencia de la supervivencia y el desarrollo de la especie humana, una dimensión clave de nuestra cultura, la cual interesa e involucra a humanos de todo tipo y guarda cabal sentido tanto cuando se tiene, como cuando se debilita. El fundamento de la razón no se encuentra en la relación del ser humano aislado sino con el prójimo. Por lo demás, en nuestro tiempo no tenemos ninguna constancia empírica de que las actitudes racionales más fervientes se correspondan con las actitudes éticamente más meritorias. Aun imaginando un mundo en el que se hubiera erradicado las necesidades, la razón seguiría siendo una exigencia de la supervivencia y desarrollo de la especie humana.

Es así como el buen uso de la razón nos permitirá afrontar el reto del multiculturalismo. Por lo que el hacer uso de ésta es importante al no experimentar simpatía ni compasión por los sentimientos ajenos anteponiendo la relación entre los individuos, su motivación y circunstancias. Por ejemplo: es un hecho que no experimentaremos el mismo sentimiento ante el dolor ajeno

cuando lo consideramos merecido y cuando no, es decir, si observamos que un violador es golpeado posiblemente no sentiremos el mismo dolor que si golpearan a un niño. Es este uso de la razón el que nos permitirá crear una convivencia entre las diferentes culturas. Sin razón no hay valoración propiamente ética. Pero la sola razón no basta. El fundamento de la ética está en la disposición humana a sentir al prójimo como a nosotros mismos, la cual puede ser cultivada como virtud, anestesiada o corrompida.

En este mismo sentido, es importante resaltar que también la Educación tanto académica como no académica, por ejemplo en la familia, es de vital importancia para enseñarnos a ser tolerantes ante las diversas formas de cultura. Una persona que posee un conocimiento acerca del mundo, dado que ha realizado un esfuerzo por leer ó viajar, tendrá la capacidad de reconocer las diferencias culturales y respetarlas en sus múltiples expresiones.

Una persona educada dentro y/o fuera de las aulas puede tolerar las demás formas de cultura que se le presenten más fácilmente. No obstante, esta solución no resulta tan fácil, pues educar a los individuos que conforman una sociedad es un reto de enorme envergadura, tanto por la complejidad económica que representa y la falta de proyectos. Ambos problemas presentes en nuestras sociedades modernas.

En este sentido y apelando a lo que hemos entendido como razón, decimos: la intolerancia ocasionada por la falta de razón provoca las disputas. Por lo que no son la diversidad de opiniones las generadoras de altercados, sino la intolerancia de los hombres que poseen diferentes opiniones y que generan la fractura de la cohesión social. La tolerancia es el mejor camino para aliviar estos males que van contra el bien común. Además, esta noción va acompañada de la defensa de libertad individual.

Con esto queda claro que nadie debe ni puede atacar a otro individuo en sus libertades, valores y creencias bajo ningún argumento. Lo más que se puede hacer es tratar de convencerlo si se cree que en cuanto a sus creencias se encuentra en un error, mas no obligarlo, pues aparte de que se estaría violando

sus derechos, nada garantiza que la fuerza funcione para hacer a alguien cambiar realmente de opinión.

## 7. Homogenización cultural.

Problema importante a destacar es el efecto de la globalización, puesto que con ésta se evidencia el peligro de la homogenización de la cultura. ¿Pero cómo se explica esto?

Con la implementación del sistema capitalista surge el avance de la tecnología y la globalización. A partir del siglo XX, para ser más precisos en la década de los 70. La libre comunicación que se da gracias a la radio y la televisión sirvió de punta de lanza para conocer culturas que anteriormente eran ajenas las unas con las otras debido a la poca accesibilidad de información. Con la globalización, las culturas sufrieron un choque y comenzaron a reestructurarse; las identidades se reconfiguraron haciéndose más fuertes o más débiles.

Con la entrada de la globalización, los símbolos culturales del pasado comenzaron a cambiar. Así, es evidente que existe el peligro de la homogenización de la cultura. La principal problemática que genera la globalización en nuestra época es este tratar de homogenizar la economía, la política y la cultura. Y de este modo facilitar el flujo de capitales en busca de mejores mercados, con la bandera de mayor competitividad y beneficio para la sociedad de cada nación. En este sentido, es importante destacar que la globalización es representada por empresas de capital privado que sólo se establecen donde pueden sacar mayor provecho, trasladándose de un lugar del mundo a otro en función de sus intereses.

En México es evidente e innegable su carácter multicultural; a pesar de esta tremenda presión de los intereses privados por hacer que en México nuestra cultura sea homogénea a través de campañas mediáticas y presiones al gobierno en turno, eso no ha sucedido.

## Conclusión

Como hemos visto a lo largo de este trabajo, los seres humanos poseen un mundo cultural complejo, un universo simbólico, donde se reconoce que la vida del ser humano no se agota con la simple satisfacción de necesidades básicas, sino que ésta posee un significado especial para cada grupo humano. Un significado simbólico. Y es precisamente dentro de estos diferentes significados simbólicos que encontramos la figura de la moral representada por las costumbres de un pueblo y los principios generales establecidos por la sociedad, los cuales serán incorporados y respetados por los integrantes de esa comunidad.

La moral se establece para que las personas limiten sus actos y realicen lo que se considera válido en una sociedad, pues sin moral la vida en comunidad sería imposible.

No obstante, es evidente que cada comunidad, pueblo, etc., tiene distintos códigos de convivencia o principios generales establecidos dentro de su misma sociedad, pero es importante entender que nosotros no consideramos pertinente pensar que exista una expresión cultural superior a otra, sino que cada expresión debe ser respetado por las demás, finalmente ese es el reto del multiculturalismo.

Expresiones como el arte resultan importantes para crear cada identidad cultural propia de cada grupo. Pues en la medida que un hombre tenga la potencia de pensar o de no pensar, de mover o de no mover, según su preferencia o dirección de su mente, el hombre será libre. Para alcanzar la felicidad se debe aprender a gobernar las pasiones con el uso de la razón.

Razón, que dentro del mundo actual inmerso en el multiculturalismo por factores como la globalización y las migraciones masivas, donde en estas ciudades cohabitan personas que provienen de distintas regiones sean rurales o urbanas y cuentan con mayor información de diferentes comunidades, debe

ser usada para lograr la convivencia y el respeto entre las distintas culturas en constante convivencia; aun con los fenómenos de aculturación e hibridación.

Es así como en el mundo existe una diversidad de cultura gracias a los flujos migratorios, que ciertamente han existido desde principio de la historia, pero en la época actual se hacen más patentes, gracias a que, como lo habíamos mencionado en la economía globalizada los individuos abandonan su tierra por mejores oportunidades de desarrollo. Todos estos individuos que salen de su lugar de origen buscan: primero solventar sus necesidades básicas, segundo, una identidad y tercero una identidad colectiva. En este sentido es claro que todos estos grupos luchan por ser reconocidos.

Es tarea de los gobiernos buscar los medios para que las diversas culturas que fluyen se reconozcan y se respeten, tratando de dejar de lado esa lucha entre cultura dominante y dominada, éste es el principal reto de la multiculturalidad ante la globalización.

Conclusión final.

Como hemos observado a lo largo de este trabajo la hermenéutica en la praxis requiere que el hombre utilice su razón, la cual es una característica esencial en él, lo auxilia al interpretar los legados que han dejado otros hombres sobre la tierra. No obstante cuando el hombre realiza el ejercicio hermenéutico no puede dejar sus prejuicios y su lenguaje.

Es necesario empezar a redefinir el concepto de objetividad o quizás considerarlo como un fin deseable en la tarea hermenéutica pero inalcanzable, lo cierto es que el ejercicio hermenéutico necesita reflexionar seriamente acerca del camino que seguirá en el desarrollo de sus métodos para hacerlos más eficientes.

Desde el siglo XVI la ciencias naturales y exactas se han autoerigido como las poseedoras de la racionalidad misma entre los hombre. Es así como éstas se han separado de las demás formas de saber calificándolas de saberes vulgares, de creencias sin bases ni fundamentos e ideologías vacías. De esta forma las ciencias sociales han sido hechas a un lado en nuestro tiempo, quitándole el valor que poseen.

Es tarea de las ciencias tanto naturales, exactas y sociales pugnar porque a la vez que expliquen, también comprendan, para que de esta forma tengan una visión más objetiva y fiel de la realidad.

Con lo anterior podemos decir que es necesario que los hombres de ciencia tanto naturales, exactas y sociales, compartan sus investigaciones y valoren de igual forma las ciencias que estudian. Si embargo, para lograr llegar a los acuerdos que la sociedad requiere, los hombres de ciencias expresan sus pensamientos dentro de un universo simbólico que se manifiesta gracias al lenguaje. Es así, como el lenguaje nos permite lograr el consenso, dejando abierta la pregunta ¿es posible pensar sin el uso del lenguaje? Consideramos que esta pregunta seguirá sin contestar definitivamente. Dentro de nuestras posibilidades que podemos sostener es que un escepticismo que duda de todo



lo existente dentro del mundo, al formular su duda en un lenguaje aprendido dentro del mundo que pone en duda, lo presupone inevitable al objeto de su duda.

Gracias a que el ser humano a tratado de investigar cuál es el sentido de su existencia, preguntándose hacia donde se dirige ésta y con el único objeto de saber si la humanidad avanza, retrocede ó lo que es mas, simplemente se estanca, se hace patente y necesario olvidar todos los sentimientos de inferioridad ilusorios o verdaderos. Pues el olvidar este sentimiento forma individuos independientes y capaces de trascender en la humanidad.

Es así que en México para que se pueda trascender, se necesita superar cualquier sentimiento de inferioridad que nos aleje de nuestra condición humana, separándonos de un estado de esclavitud. Ya que al vivir bajo un constante temor de no ser lo suficientemente buenos en nuestro desarrollo como seres humanos caemos en el sometimiento.

¿Pero cual será el camino correcto para que la humanidad trascienda? La filosofía, la cual nos ha permitido hacer el ejercicio de preguntarnos acerca de todo, nos muestra el camino correcto hacia la realización integral del ser humano. No obstante, en México existe una débil relación de la sociedad con la filosofía.

En la medida que los mexicanos sean concedores de los beneficios de la integración de la filosofía a sus vidas y que ésta les podrá proporcionar las herramientas para prever las consecuencias de las acciones realizadas y mostrar la plausibilidad o implausibilidad de sus decisiones, la sociedad mexicana se vera fortalecida gradualmente. La filosofía tiene que ocupar un lugar imprescindible en la vida humana, señalando los errores y aciertos de la labor constructiva de una nueva sociedad humana presente.

A lo largo de ese trabajo hemos abordado diversas tareas de la hermenéutica, observando distintos autores que nos hacen comprender la importancia de tomar en cuenta distintas doctrinas como las de Saint Simón, Fourier, Moro,

Rousseau, y demás pléyade de lumbreras que abogaron por una realidad más humana, al igual que por una actitud crítica y profesional que nos permiten abordar y tratar los problemas sociales. En este sentido, se busca que tanto la filosofía como las distintas doctrinas filosóficas creen un semillero de individuos y sociedades virtuosas.

El camino que nosotros hemos encontrado es crear un sistema filosófico original, el cual tenga como base nuestra idiosincrasia permitiéndonos observar el mundo desde nuestro propio horizonte cultural y no desde uno ajeno, llámese eurocentrico. El futuro se muestra esperanzador en la medida en que los investigadores busquen la verdad de nuestra identidad, creando las herramientas para la solución de los problemas no sólo de los mexicanos sino de la humanidad.

En este sentido, la filosofía nos ayudara también en la solución para romper con las diversas barreras culturales, ya que al hablar de los problemas de la humanidad es necesario entender que esta misma humanidad se encuentra dividida por un complejo número de culturas, expresadas en su lenguaje, formas de vivir, valores, moral, etc. Remarcando que aún con una gran gama de culturas no existe ni debe existir una cultura superior a otra, pues cada expresión debe ser respetada por las demás, finalmente ese es el reto del multiculturalismo. Para alcanzar la felicidad se debe aprender a gobernar las pasiones con el uso de la razón. Es tarea de los gobiernos buscar los medios para que las diversas culturas que fluyen se reconozcan y se respeten, tratando de dejar de lado esa lucha entre cultura dominante y dominada, éste es el principal reto de la multiculturalidad ante un mundo globalizado como en el que nos enfrentamos actualmente.

## Bibliografía.

Aristóteles, "Protréptico", Madrid, Ed. Abada, 2006.

Beuchot Mauricio. "Tratado de hermenéutica analógica", México, Ed. UNAM Ítaca, 2005.

Carnap Rudolf, "La superación de la metafísica a través del análisis lógico del lenguaje", Madrid, en *El positivismo lógico*, Alfred Jules Ayer (comp.) Ed. F. C. E. 1993.

Cassirer Ernest. "Antropología filosófica", México, Ed. F.C.E, 1998.

Chomsky N. "Lingüística cartesiana", Madrid, Ed. Gredos, 1969.

Chomsky, Noam, "Reflexiones acerca del lenguaje", México, Trad. Ernesto de la Peña, Trillas, 1981.

Comte, Augusto, "Curso de filosofía positiva", Madrid, Ed. Magisterio español, 1977.

Descartes René, "Discurso del método", Madrid, Ed. Alfaguara, 1981.

Descartes René, "Meditaciones metafísicas", Navarra, Ed. Folio, 1999.

Dilthey Wilhelm. "Introducción a las ciencias del espíritu", Madrid, Ed. Alianza, 1980.

Donellan, Keith, "Proper names and identifying descriptions", Ed. Brachman, 2003

Durkheim, Émile, "Las reglas del método sociológico", Madrid, Ed. Alianza, 1994.

Entrevista a Beuchot Mauricio. en revista "Ciencia y Desarrollo", Conacyt, <http://www.conacyt.mx/comunicacion/revista/Entrevista/audio/2HermAnalog.mp3>, consultado: 10/10/2007.

- Feyerabend, Paul, "Tratado contra el método", España, Ed. Altaya, 1999.
- Gadamer Hans Georg. "Verdad y método", Salamanca, Ed. Sígueme, 1993.
- Gadamer, Hans, "Verdad y método", Salamanca, Ed. Sígueme, 1977.
- Gottlob Frege, "Sobre sentido y referencia", Madrid, en *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, Trad. Valdés Villanueva Luis M, Ed. Tecnos, 1998.
- Hobbes, Thomas, *el Leviatán*, México, Ed. Gernika, 1997.
- Husserl Edmund, "Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica", México, Ed. FCE, 1949.
- Husserl, Edmund, "Meditaciones cartesianas", Madrid, Ed. Paulinas, 1979.
- Karl, Popper, "La sociedad abierta y sus enemigos", Barcelona, Ed. Paidós Ibérica 1981.
- Kripke, Saúl, "El nombrar y la necesidad", México, Trad. Margarita M. Valdés, Ed. UNAM, 1985.
- Kripke, Saúl, "Identidad y necesidad", México, Trad. Margarita M. Valdés, Colección "Cuadernos de Crítica", Ed. UNAM, 1978.
- Kuhn, Thomas, "La estructura de las revoluciones científicas", México F.C.E, 1991.
- Lenkerdof Carlos, "La intersubjetividad en la sociedad", en *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México. Ed. Siglo XXI/UNAM, 1999.
- Locke Jhon, *Ensayo sobre el entendimiento humano. Libro 2* México Ed. F.C.E 1986. Traducción Edmundo O`Gorman.

Martin Heidegger. "El ser y el tiempo", México, F.C.E, 1974, Traducción de José Gaos.

Olivé León, "Interculturalismo y cultura social", México, Ed. UNAM, 2004.

Paul Ricoeur. "Del texto a la interpretación" México, Ed. F.C.E, 2001.

Pérez Ruiz Maya Lorena, "La identidad Nacional entre los mayas. Una ventana al cambio generacional", en Béjar N. y Rosales H.. (coords), *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural*, México Ed. UNAM/CRIM, 2005.

Putnam Hillary, "Cerebro y conducta", cuadernos de crítica. 1985.

Quine, W. V. O., "Desde un punto de vista lógico", Barcelona, Ed. Ariel, 1976.

Ramos Samuel, "La cultura y el hombre de México", en *Filosofía y letras*, Octubre-Diciembre, México, Octubre-Diciembre, 1949.

Ramos Samuel, "El perfil del hombre y la cultura en México", Ed. Espasa-Calpe, 1975.

Ramos Samuel, "El perfil del hombre y la cultura en México", Ed. Espasa-Calpe, 1975.

Ramos Samuel, "Hacia un nuevo humanismo", México, Ed. UNAM 1990.

Ramos Samuel, "Historia de la filosofía en México", México, Ed. UNAM 1990.

Ricoeur, Paul, "Teoría de la interpretación", México, Ed. Siglo XXI, 1995.

Roth Joseph, "El busto del Emperador", Barcelona, Trad. García Adáñez Isabel, Ed. Acantilado. 2003.

Russell Bertrand, "Sobre el denotar", Obras completas, Madrid, Ed. Aguilar, 1974.

Sagrada Biblia” Ed. Sociedad Bíblica Católica Nacional, 1923.

Salcedo Aquino J. Alejandro, “La asociación para la comunidad como vía intersubjetiva contra la exclusión”, en Alcalá Raúl, *Reconocimiento y exclusión*, México Fes Acatlán Cultura Campeche 2006.

Salcedo Aquino J. Alejandro, “Multiculturalismo” *Orientaciones filosóficas para una argumentación pluralista*, México, Ed. UNAM, ENEP Acatlán/Plaza y Valdés, 2001.

Sarpi E. “EL Lenguaje” México, Ed. FCE, 1969.

Saussure Ferdinand, “Curso de Lingüística general”, Buenos Aires, Ed. Losada, 1923.

Schaff Adams. “Lenguaje y conocimiento”, México, Ed. Grijalbo, 1975.

Schleiermacher, Friedrich. “Sobre los diferentes métodos de traducir”. Madrid, Ed. Gredos Traduc. Valentín García Yebra. 2000.

Tubert Silvia, “Malestar en la palabra” Ed. Biblioteca Nueva.

Weber, Max, “Economía y sociedad”, México, Ed. F.C.E, 1984.

Wittgensrein, Ludwing, “Investigaciones Filosóficas”, Barcelona, Ed. Grijalbo, 1988.

Wittgensrein, Ludwing, “Tractatus”, Madrid, Ed. Alianza, 1985.

Wittgenstein, Ludwig, “Zettel”, México, Trad. Octavio Castro y Carlos Ulises Moulines, Ed. UNAM, 1985.