

21011
12



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES
"ACATLAN"

"DE LA UNIDAD DEL SUJETO-OBJETO EN LA
HERMENEUTICA FILOSOFICA GADAMERIANA A SU
DISOLUCION EN EL SISTEMA MORAL DE LA METTRIE".

TRABAJO RECEPCIONAL DE SEMINARIO EXTRACURRICULAR

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADA EN FILOSOFIA
P R E S E N T A :
REYNA LUISA MEDINA REYES

ASESOR: LIC. ERNESTO DE ICAZA VILLALPANDO.



ACATLAN EDO. DE MEXICO.

MAYO 2003

A



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Agradecimientos:

Al Gran Poder que continúa eligiéndome para esta aventura del diario vivir.

A mí misma por la determinación de concluir este ciclo de mi vida.

A mis padres Juan Medina Granados y Tomasa Reyes Morales.

A cada miembro de mi familia por su apoyo, su ternura y su respeto incondicional.

A todos mis amigos, compañeros y aliados por ayudarme a cumplir este sueño.

A cada uno de los maestros del seminario por su paciencia y comprensión.

Índice.

	Págs.
Introducción:-----	2
Capítulo 1: El lenguaje y su relación con la comprensión en Gadamer.-----	8
1.-Presentación.-----	10
2.- El lenguaje y sus elementos: la lengua y el habla.-----	13
3.- La comprensión: el oír como condición de la conversación.-----	18
4.- La dialéctica de la pregunta y la respuesta en la experiencia hermenéutica.-----	19
5.- La relación del lenguaje y la comprensión.-----	20
6.- Crítica.-----	23
Capítulo 2: El compromiso del sujeto en la Hermenéutica Analógica.-----	26
1.-Presentación.-----	27
2.- Antecedentes históricos.-----	28
3.- ¿Qué es la hermenéutica?-----	30
4.- La función del sujeto en la hermenéutica positivista.-----	33
5.- La función del sujeto en la hermenéutica romántica.-----	35
6.- La función del sujeto en la hermenéutica analógica.-----	38
7.- El diálogo interhumano.-----	44
8.- Crítica.-----	45
Capítulo 3: Los límites de la objetividad científica frente a los alcances de la comprensión histórica -----	48
1.- Presentación -----	49
2.- Esbozo general de los elementos distintivos de la visión de la historia en la Grecia Antigua, en el judeocristianismo y en la Modernidad.-----	50
3.- Los fundadores del pensamiento moderno. Descartes y Voltaire.-----	52
4.- El concepto de objetividad en la Modernidad.-----	54
5.- La comprensión histórica.-----	55
6.- La importancia de los prejuicios y de la tradición en la comprensión.-----	60
7.- Crítica.-----	64
Capítulo 4: La relación dialéctica entre texto e interprete en Gadamer.-----	67
1.- Presentación.-----	68
2.- Breve esbozo de la historia y de la tarea de la hermenéutica.-----	69



3.- ¿Qué es el texto y cuál es su función?-----	71
4.- ¿Cuál es la función del intérprete?-----	74
5.- ¿Qué clase de relación se establece entre el texto y el intérprete?-----	76
6.- Crítica.-----	83

**Capítulo 5: El placer como fundamento de la ley natural de la moral
del hombre máquina de la Mettrie.-----85**

1- Presentación.-----	86
2.- La materia, una sustancia única organizada y diversificada.-----	89
3.- El principio motor.-----	92
4.- El hombre, una máquina sensible y pensante destinada al placer.-----	93
5.- La ley natural, el regulador que garantiza la conservación del individuo y de la especie.-----	97
6.-Crítica.-----	101
Conclusiones.-----	104
Bibliografía.-----	110

D

Introducción:

El presente trabajo es el resultado de los estudios realizados durante los cinco módulos que conforman el seminario-taller extracurricular de titulación denominado: presentación, análisis y crítica de problemas contemporáneos de la filosofía, donde se reflexionó en torno a las problemáticas del lenguaje, el multiculturalismo, la historicidad y el nihilismo, la hermenéutica y la ética. Particularmente, centré mi atención en la siguiente temática: De la unidad del sujeto-objeto en la hermenéutica filosófica gadameriana a su disolución en el sistema moral de la Mettrie. Cabe aclarar que en esta forma de enunciar el tema de mi tesis no hay una secuencia cronológica, de hecho, la propuesta de la Mettrie corresponde al pensamiento moderno, y la de Gadamer al pensamiento contemporáneo, lo que pretendo es comparar dos concepciones contrapuestas donde la reflexión, la responsabilidad y la libertad del hombre están de por medio. Mi objetivo apunta a reflexionar respecto al compromiso que tiene el hombre de realizar su ser reflexivamente desde la perspectiva de la hermenéutica filosófica gadameriana, en contraposición a una visión determinista fundada en la naturaleza, defendida por la Mettrie. Para ello, revisaré algunos aspectos en torno a la crítica que hace la hermenéutica filosófica, como parte de la filosofía contemporánea, al pensamiento filosófico de la Modernidad sustentado en el cientificismo naturalista, donde con base en el auge de las ciencias de la naturaleza se intenta erigir una metodología única que de cuenta de todo tipo de fenómenos. La razón, la lógica y la verificación empírica se convierten en las piedras de toque del quehacer científico; lo que no se explique bajo estos parámetros, es calificado de metafísico. Como resultado de esta concepción cientificista el hombre es concebido como un sujeto enfrentado a un mundo que requiere controlar y dominar. Este sujeto queda escindido de la realidad y distante de sí mismo. A raíz de esta problemática, la filosofía contemporánea plantea una idea distinta del hombre.

La revisión que llevaré a cabo, será desde la perspectiva ofrecida por la hermenéutica filosófica gadameriana cuyos fundamentos remiten principalmente a la filosofía ontológico-existencial de Martin Heidegger, para quien la dificultad metodológica de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu suscitada durante el S. XIX, y que se extiende hasta nuestros días, tiene su origen en el mal planteamiento de la pregunta que interroga por el Ser, al pretender dejar de lado al hombre. Heidegger vuelve los ojos hacia el "ser ahí", como

parte constitutiva del Ser, el hombre hablante, ese ente arrojado en – el – mundo, dueño de sí mismo y parte del mundo “uno”. Único ente que pregunta por el Ser para dotar de sentido y significatividad su presencia terrena. Con base en algunas de estas categorías, Hans George Gadamer elabora una alternativa diferente de conocimiento que supera la disputa metodológica entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, que se expresa como una cuestión irreconciliable entre el explicar para las primeras y el comprender para las segundas.

Para Gadamer, la comprensión hermenéutica es el modo originario que tiene el sujeto-intérprete de comprender e interpretar, dentro de un mundo simbólico, el objeto-texto (realidad). Este modelo de conocimiento, que es sólo eso porque no pretende ser un método sistemático diseñado a expensas de la subjetividad del hombre, ni intenta instituirse como única posibilidad, toma como punto de partida al hombre común en su cotidianidad, situado en el mundo, compartiendo un mundo, es decir, perteneciente a una comunidad que se guía a través de creencias, historias y mitos, resultado de su propia experiencia histórica que se manifiesta en la tradición. Una tradición que siempre le antecede, y no obstante, le permite comprender el mundo lingüístico y simbólico del que él forma parte. Este hombre tiene la necesidad inherente de comprender el sentido de su existencia, a partir de su esencia temporal. Esta comprensión primera se constituye en la condición de todo conocimiento. En este sentido, la comprensión como un modo de conocer no le es ajeno al hombre, sino que forma parte de la experiencia hermenéutica en la que participa como sujeto-intérprete del mundo en el que vive y se desarrolla, y con el cual conforma una unidad dialéctica de mutua y continua transformación histórica. Sujeto(intérprete) y objeto(texto) constituyen una unidad cambiante, una relación dialéctica de copertenencia, donde el diálogo que brota de la reflexión posibilita su coexistencia y su mutua transformación. Así, La hermenéutica gadameriana parte del hecho de que el hombre es un ser hermenéutico, lo que significa que uno de sus modos de ser es comprensor-interpretativo. El hombre se encuentra en situación y comprende. Por principio de cuentas se comprende a sí mismo, y comprende su entorno enmarcado en la tradición a la que pertenece. Dicho fenómeno hermenéutico tiene lugar en el lenguaje y con el lenguaje, por lo que se habla de comprensión lingüística. El lenguaje se constituye como el medio que permite el diálogo entre los interlocutores y entre el intérprete y el texto. Entre ellos se establece como ya se mencionó una relación dialéctica de mutua transformación, lo cual da cuenta de su copertenencia.

El entretejido que forman la comprensión y el diálogo como elementos de la experiencia hermenéutica será el hilo conductor de este escrito, por ser la alternativa más auténtica de realizar las múltiples posibilidades que tiene el ser del hombre. En este sentido, los primeros cuatro capítulos refieren a algunas de las características del fenómeno hermenéutico cuyo eje es la comprensión. Comprensión que es lingüística, de lo cual trataré en el primer capítulo; que implica un compromiso que tiene el intérprete de poner en juego sus propias expectativas y prejuicios, al tiempo que valida lo expuesto por el interlocutor o por el texto generando un diálogo constante, aspecto que se tratará en el segundo capítulo. Dicho diálogo ocurre en un tiempo y en un espacio precisos manifestándose así la esencia temporal del hombre que da cuenta de su historicidad y de su comprensión histórica, de lo que habla el tercer capítulo. Esta comprensión histórica es el resultado de la relación dialéctica que se establece entre el sujeto-intérprete y el objeto texto que conforman una unidad, punto que será desarrollado en el cuarto capítulo. Ahora bien, como la comprensión hermenéutica tiene como base los diferentes modos existenciales del intérprete, el conocimiento rebasa el mero carácter epistemológico, repercutiendo directamente en las acciones humanas; en la manera en que nos relacionamos unos con otros, por lo que se puede hablar de una actitud ante la vida, de un proceder ético. Así, en la hermenéutica gadameriana el sujeto-intérprete tiene la responsabilidad de buscarle un sentido a su existencia asumiendo el poder ser que le ofrece la comprensión. Contrariamente al compromiso y la responsabilidad que tiene el hombre de realizar su ser en la hermenéutica gadameriana, en el quinto capítulo, presento la propuesta moral de Julien-Offrey de la Mettrie, fundada en la naturaleza, donde el hombre está determinado de antemano. Él, como representante del pensamiento moderno intenta, explicar las acciones humanas desde el ser natural del hombre, queriendo erradicar así las explicaciones metafísicas y supraterrales. Según la Mettrie, la naturaleza ha creado al hombre y a todos los animales para ser felices, por lo que la persecución del placer con miras a la felicidad es la razón de ser del hombre. En consecuencia, la conciencia reflexiva, la voluntad y la libertad son inexistentes porque el hombre es naturaleza, por lo tanto, la relación sujeto-objeto se disuelve. El hombre está destinado a responder a estímulos y a leyes impuestas por la naturaleza.

Tenemos entonces, dos visiones contrarias respecto al hombre; la ofrecida por la hermenéutica gadameriana, como parte del pensamiento contemporáneo, en la que el hombre es responsable y asume su libertad como parte de su ser, y la propuesta de la Mettrie,

expresión del pensamiento moderno, en la que el hombre se sujeta a su naturaleza, donde la reflexión y la espiritualidad no tienen cabida.

Paradójicamente, hoy en día, la fantasía de alcanzar la felicidad procurándonos el mayor placer y evitando el dolor continúa vigente. Al mismo tiempo, en el campo de la salud mental, se intenta probar que algunas acciones humanas responden a desordenes fisiológicos ocasionados por insuficiencia o exceso de alguna enzima, lo cual exime de responsabilidad al transgresor al explicar su proceder desde su condición orgánica, dejando de lado los factores socioeconómicos por ejemplo, con lo cual me parece, las ideas de la Mettrie cobran actualidad y explican su presencia en este escrito.

El primer capítulo de este trabajo, trata de la relación del lenguaje y la comprensión en la hermenéutica gadameriana. Tomo como punto de partida el carácter existencial del lenguaje y la comprensión; es decir, el hecho de ser elementos constitutivos del hombre. Aquí el lenguaje se estudia como un fenómeno originario de la comunicación humana que media la comprensión del mundo en el que ocurre y transcurre el diario vivir del hombre en su relación interhumana. Un lenguaje que por su constitución polisémica requiere ser contextualizado e interpretado como parte de una necesidad vital que deriva en el conocimiento teórico-general. Si bien las estructuras gramaticales estudiadas por la lingüística juegan un papel decisivo en el fenómeno hermenéutico, es el contenido de lo expresado lo que pone de manifiesto la presencia del hombre en el mundo, pues cada palabra evoca un cúmulo de experiencia humana, por lo que el lenguaje no puede ser visto únicamente como signos o instrumentos convencionales. A través de él se exterioriza la palabra interna. El lenguaje es el medio que nos permite acceder y apropiarnos el mundo. Es en la tradición donde se evidencia la lingüística de la comprensión que le permite al hombre participar y apropiarse de la realidad en un constante diálogo que comienza en el oír al otro con la intención de validar sus puntos de vista, y que se da a partir de compartir un lenguaje común. El diálogo se establece entre los interlocutores o entre el intérprete y el texto quienes participan poniendo en juego sus propios mundos, es decir, sus expectativas y prejuicios, los cuales son transformados por la constante elaboración conceptual que se da durante el proceso de la comprensión hermenéutica.

En el segundo capítulo hablo de la importancia del diálogo interpersonal, en el fenómeno hermenéutico, y centro la atención en el compromiso que tiene el sujeto-intérprete en la hermenéutica analógica representada por Mauricio Beuchot. Para él, se requiere crear un punto

de balance que concilie la postura univocista expuesta por el positivismo y la filosofía analítica con su monismo metodológico fundado en la física y la matemática que busca establecer un lenguaje universal libre de subjetivismo, donde el sujeto queda reducido a reproducir lo empíricamente constatable; y la postura equivocista de la hermenéutica romántica que se pronuncia por la diversidad de interpretaciones en función de las motivaciones psicológicas y culturales del autor de un texto, las cuales requieren ser comprendidas para descubrir la intencionalidad del autor. Aquí el sujeto-intérprete se pierde en el relativismo. Ambos casos son extremos, la hermenéutica analógica tiene como objetivo rescatar lo semejante y lo diverso; lo particular y lo universal, lo que compartimos y lo que nos diferencia, teniendo presente que predomina la diversidad, pero que siempre hay algo que unifica. El propósito de la postura de Beuchot es superar lo absoluto y lo relativo para llegar a un relativismo relativo, que significa poner límites. Justamente, lo que se quiere es reestablecer la unidad sujeto-objeto, ya que dicha ruptura ha conducido a separar el conocimiento en dos campos: uno donde predomina la razón (ciencias de la naturaleza) y el otro donde predomina la emotividad (ciencias del espíritu), el primero verdadero y el segundo contingente y metafísico. Esta separación ha repercutido tanto en la percepción de la realidad como en la forma de relacionarnos con nuestros semejantes, propiciando la escisión del sujeto y un modo de percibir distorsionado que atenta contra la diversidad.

En el capítulo tres expongo los postulados que sirven de base al positivismo para avalar la científicidad de las ciencias de la naturaleza y negar éste rango a las ciencias del espíritu, de las que la historia forma parte. El concepto de objetividad heredado del pensamiento filosófico moderno inaugurado por Descartes, se instituye como canon e indica lo que debe ser considerado como científico. El conocimiento queda determinado por la razón que es guiada por el método forjado en la física y la matemática, por ser las áreas de conocimiento que enuncian las ideas de una forma clara y evidente, de acuerdo con Descartes. Todo aquello que admita duda remite a la opinión y los prejuicios, a esa parte humana donde se ubican las pasiones, la voluntad, el amor y la fe. El método científico presupone un sujeto dotado de pura razón que se enfrenta a un mundo-objeto, para descubrir sus leyes, que permitan predecir y controlar los acontecimientos. Dentro de este contexto científicista que descalifica el quehacer histórico, surge la hermenéutica filosófica como un modelo de conocimiento que integra la opinión y los prejuicios. Éstos son el punto de partida, el horizonte sobre el que se gesta todo conocimiento. Es Heidegger el pensador que pone el acento en la temporalidad como esencia

del hombre, que marca la condición de su historicidad, devolviéndolo a su lugar: el mundo. El sujeto que conoce es y está en el mundo, conforma una unidad con él, por lo que no puede colocarse fuera y a distancia para conocerlo. Desde esta perspectiva, Gadamer plantea la comprensión histórica como un modelo de conocimiento donde el sujeto-intérprete y el objeto-texto conforman una unidad dialéctica, histórica y situada, donde la reflexividad es la piedra de toque sobre la que se erige el conocimiento que no es concluyente, ni excluyente, y que además conduce al autoconocimiento, lo que le permite al sujeto-intérprete dotar de sentido su existencia dentro de un contexto mundano, que él crea con sus acciones.

En el cuarto capítulo hago un breve esbozo de la historia y la tarea de la hermenéutica, para caracterizar a la hermenéutica filosófica gadameriana donde tiene lugar la relación dialéctica entre sujeto-intérprete y texto-objeto. Señalo los distintos momentos en los que se hace patente dicha relación dialéctica: en el círculo hermenéutico, en la dialéctica de pregunta y respuesta, en el diálogo y en la fusión de horizontes. Entre intérprete y texto se establece un diálogo interactivo que los modifica mutuamente, y que hace posible su coexistencia, sin que el uno se imponga sobre el otro. Aquí el texto, como parte de la unidad sujeto-objeto, se entiende como toda manifestación vital fijada que requiere ser actualizada por el intérprete. Esto lo realiza el intérprete por medio de la comprensión que por principio es la realización de las posibilidades de ser que tiene el ser del hombre. Proceso que se da sobre el lienzo de la tradición que lo vincula a un tiempo y a un espacio específico que condicionan su modo particular de percibir y concebir la realidad. El intérprete participa en la apropiación del conocimiento llevando consigo sus prejuicios, inquietudes y expectativas, las cuales se entretajan con la referencia del texto generando una nueva visión, resultado de un proceso creativo de pregunta y respuesta, lo cual explica que la interpretación sea siempre relativa y tendiente a desaparecer, pues en la hermenéutica gadameriana el sentido de un texto se comprende siempre de un modo distinto, poniéndose de manifiesto la finitud del intérprete y el carácter abierto del conocimiento que contradice la pretensión finalista del naturalismo cientificista. El intérprete tiene la responsabilidad de asumir una actitud autocrítica para cuidar que sus prejuicios no le alejen del verdadero sentido del texto, así como de esforzarse en validar lo dicho en el texto, que es lo dicho por el otro. Porque precisamente lo que hace que exista una relación dialéctica es la conciencia reflexiva del intérprete, su capacidad de trascender lo dado.

Finalmente, en el capítulo cinco presento una visión procedente del pensamiento moderno que comparte algunos conceptos cartesianos, y que en su intento de fundamentar

terrenalmente la existencia y las acciones humanas, liberándolas de todo sustrato metafísico y supraterebral, termina por reducir al hombre a una máquina pensante y sensible cuyos mecanismos y resortes son guiados por un principio motor ubicado en el cerebro y que conduce al hombre al cumplimiento de la ley natural impuesta por la naturaleza. Julien Offrey de la Mettrie, es el vocero de semejante pensamiento. Según él, la ley natural es inherente a la constitución humana y refiere al conocimiento innato del bien y del mal, que se traduce como la búsqueda del placer sensual y la supresión del dolor. En esta concepción de una moral fundada en la naturaleza, la voluntad, la libertad y la responsabilidad humanas quedan anuladas. La unidad sujeto-objeto se disuelve, sólo hay naturaleza, el hombre es naturaleza que responde a estímulos y a leyes establecidas. Con todo y que piensa no puede trascender su naturaleza, ésta lo determina anticipadamente. En él la reflexividad se vuelve motivo tormentoso que lo aleja del propósito para el que fue creado: ser feliz. "El hombre máquina" de la Mettrie actúa egoístamente, lo único que le interesa es la satisfacción de sus deseos, a los cuales da rienda suelta en el terreno de lo privado, donde incluso puede utilizar a sus semejantes para lograr sus fines. En el orden de lo público las instituciones lo restringen para asegurar la supervivencia del individuo y de la especie; pero ello no garantiza totalmente que no transgreda la ley, lo cual se justifica por su propia naturaleza.

El propósito general de este trabajo, es destacar la importancia y las posibilidades que se abren para el hombre, al ser concebido desde su esencia histórica y su ser hermenéutico, en el modelo hermenéutico de conocimiento.

MÓDULO I:

“EL PROBLEMA DEL LENGUAJE EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA”.

CAPÍTULO I:

EL LENGUAJE Y SU RELACIÓN CON LA COMPRESIÓN EN GADAMER.

“Desde el diálogo que nosotros mismos somos intentaremos, pues, acercarnos a las tinieblas del lenguaje”. Gadamer.

1.-Presentación:

En el presente trabajo intentaré ahondar un poco en la tematica: el lenguaje y su relación con la comprensión en el contexto del fenómeno hermenéutico. Pretendo aclarar y recordarme que el lenguaje no son meros signos dotados de significado y significante, de los cuales hacemos uso para establecer relaciones, sino que el lenguaje, como parte constitutiva del hombre, es su modo de ser; la posibilidad que tiene de realizarse, es la representación de su acción histórica en el mundo. Por lo tanto, está cargado de distintos elementos tales como: acciones, deseos, necesidades, intereses, sueños, etc. La lingüisticidad le es tan propia al hombre que pese a nuestra manera distinta de percibir nuestro entorno, debido al condicionamiento histórico, podemos comunicarnos y comprendernos. Teniendo presente que se trata de un tema muy extenso y muy antiguo, y que yo recién comienzo a descubrir esta veta de conocimiento, mi escrito estará lleno de dudas y especulaciones que me atreveré a expresar con la idea de profundizar posteriormente y poder adquirir mayor claridad.

Gadamer habla del lenguaje considerando sus fundamentos filosóficos, y en el contexto del fenómeno hermenéutico. Procurando respetar su línea de pensamiento, tomaré como hilo conductor de mi trabajo la relación íntima que guardan el lenguaje y la comprensión hermenéutica. Para ello abordaré los siguientes puntos: el lenguaje y sus elementos: la lengua y el habla, la comprensión: el oír como condición de la conversación, la dialéctica de la pregunta y la respuesta en la experiencia hermenéutica y, la relación del lenguaje y la comprensión.

Comenzar a estudiar el tema del lenguaje dentro del seminario me ha remitido a algunas de mis viejas ocurrencias en torno al mismo, tales como: desconcierto ante la fugacidad de lo hablado, impotencia para expresar mis ideas apropiadamente, haciéndome dudar de mi inteligencia, la sensación de que algunas palabras no se correspondían con las cosas que nombraban, una cierta extrañeza ante las palabras, como si detrás de ellas se ocultara algo más, admiración ante el poder que cobraban dependiendo de su uso y contexto, y cómo esas mismas palabras podían dejar de significar tanto; por ejemplo, recuerdo la palabra solidaridad, que a principios de los 80's tenía una connotación netamente revolucionaria, y como para la década de los 90's se convirtió en el slogan preferido del neoliberalismo salinista. Ideas de este tipo me habitaban pero las desechara por creer que eran meras elucubraciones mías.

Es hasta ahora que el tema del lenguaje se me vuelve a convertir en un cúmulo de dudas,

pues me doy cuenta que es con el lenguaje y en el lenguaje donde se desarrolla mi experiencia de vida. Vivo y me sirvo de algo que no sé con exactitud lo que es. Hablo sin tener plena conciencia del alcance de lo que digo. Los otros me hablan y con ello pueden modificar mis pensamientos y hasta mis acciones, precisamente porque compartimos un mundo común. Tengo la impresión de que el lenguaje encierra un poder misterioso, una magia inapresable.

Quizá el problema más grande ha sido el dar por hecho que tenemos lenguaje. Se ha dicho que nos diferenciamos de los demás animales por nuestra capacidad para hablar. También se nos ha repetido incansablemente que somos racionales porque pensamos y podemos comunicar estos pensamientos. Pero en verdad, ¿qué significan estas definiciones? Aprendemos a hablar y a utilizar palabras para establecer relaciones de sobrevivencia con los demás, y a lo mejor en algún momento, sobre todo cuando estamos aprendiendo a hablar, preguntamos por el significado de las palabras, inventamos nuevas palabras e inclusive llegamos a sentir la extrañeza de alguna de ellas. Después de estos primeros intentos nos habituamos a utilizar palabras. El uso del lenguaje se vuelve tan cotidiano que nos envuelve y se constituye como algo natural e incuestionable. Utilizamos el lenguaje indiscriminadamente dando por hecho tanto la acción de hablar, como los contenidos de lo que hablamos. Asumimos que lo que hablamos se entiende porque hablamos una lengua común. Suponemos que entendemos lo que escuchamos, pasando por alto que en tanto que sujetos de experiencia nuestras percepciones son distintas. Que el lenguaje no sólo son palabras sino también acciones, sentimientos, y expresiones humanas diversas. Que no todo el lenguaje tiene referentes empíricos e inteligibles. Sin embargo, el lenguaje es nuestro modo de aprender, comunicar y vivir. Aún sin tener claridad nos desarrollamos en el medio del lenguaje, y nos servimos de él, sin saber qué es y cuáles son sus alcances y limitaciones. Como estudiante de filosofía no deseo continuar transitando imbuida en tanta ambigüedad, y dando por hecho situaciones que me parecen evidentes pero que en verdad no lo son. Dos son mis objetivos: aprender a pensar y tener pensamientos propios y creo que el estudio del lenguaje me ayudará a lograrlo, al poder utilizarlo de una forma más conciente.

Por ello abordaré el tema del lenguaje desde la perspectiva de Hans George Gadamer, teniendo presente el gran reto que en sí representa la lectura de su libro Verdad y Método. Elijo a este autor por considerar que sus planteamientos respecto al lenguaje rescatan el sentido humano de la comunicación interhumana. Gadamer coloca al hombre con sus capacidades de pensar y hablar en el centro de la acción, como un "hacedor" que con su

pensamiento y su hablar se representa el mundo, en un acto creativo en la interrelación con sus semejantes. Dicha creación lingüística queda manifiesta en la memoria histórica de la humanidad; es lo que conocemos como tradición oral y escrita. Tradición que le permite al ser humano reflejarse una y otra vez y recrear el pasado, reuniendo pasado y presente en nuevas y más amplias visiones que hacen evidente el ser histórico del hombre.

El planteamiento teórico de Gadamer surge como una alternativa diferente ante el problema de método de las ciencias naturales o de las ciencias humanas o del espíritu, que se suscitó durante S. XIX con Dilthey a la cabeza. Dilthey diferencia dos tipos de métodos para dos tipos de ciencias. Por un lado las ciencias de la naturaleza con su método científico, con una base físico-matemática, y cuyo objetivo principal es explicar las causas de los fenómenos. Por otro lado, las ciencias humanas o del espíritu con su modelo hermenéutico con una base histórica, teniendo como objetivo la comprensión del significado, los valores y el sentido de la acción humana. Así la problemática queda planteada en términos metodológicos excluyentes; o se explica o se comprende.¹ Gadamer retoma el problema del método desde la perspectiva del acontecer humano-histórico, enmarcándolo dentro de una temporalidad y situación, en las que transcurre la vida de los hombres que se crean a sí mismos, al tiempo que crean su propia historia. Una historia plasmada en el lenguaje, y que se transmite a través de la tradición en la que estamos inmersos y que condiciona nuestra forma de vida, lo cual da cuenta del carácter lingüístico del mundo. En este sentido, el punto de partida del conocimiento es el hombre mismo desde su hacer y hablar cotidianos.

Gadamer parte de la idea de que llegamos a una conversación que ha comenzado con anterioridad a nuestro arribo; es decir, nacemos en un mundo con tradición hecha lenguaje. Sobre este horizonte el hombre requiere comprender. A partir de esta necesidad, él ve en el estudio del fenómeno hermenéutico, que tiene lugar en la interrelación lingüística de los seres humanos, una posibilidad de comprender y reconocer el ser lingüístico que somos. Por lo tanto, la hermenéutica no es un simple método de las ciencias del espíritu, sino un modo de comprensión propio del hombre, mediado por el lenguaje, a partir del que se puede realizar el quehacer teórico.² La base del modelo hermenéutico gadameriano es la unidad pensar-hablar, desde ahí, Gadamer propone ir en busca de la verdad del Ser, del que el hombre es parte constitutiva. El hilo conductor de su desarrollo teórico es la relación entre pensamiento y

¹ Cfr. Mardones, J. y Ursua, N., *Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales*, Coyoacán, México, 1999, p.19-21.

² Cfr. Gadamer, H-G. *Verdad y Método II*, Sígueme, España, 1992, p. 105.

lenguaje. Donde pensamiento es el correlato de la comprensión, y el lenguaje es el correlato de la interpretación. Pues el proceso del comprender comienza en el oír que estimula al pensamiento a codificar lo dicho, a ver sus relaciones para poder exteriorizarlo en la palabra hablada o escrita, con lo que la comprensión se realiza en la interpretación, es su desarrollo. Esto se explica en función de la unidad pensamiento-lenguaje que refiere a la íntima relación entre palabra interna y palabra externa; donde nos dice Gadamer que el pensar piensa la cosa hasta el final para que se pueda exteriorizar en el lenguaje. De la misma forma la comprensión capta las relaciones internas del discurso para reconducirlas al habla a través de la interpretación.³

2.- El lenguaje y sus elementos: la lengua y el habla.

El lenguaje puede abordarse desde diversas perspectivas. Aquí, será estudiado como un fenómeno originario de la comunicación humana, dentro de la experiencia hermenéutica, donde el diálogo entre los interlocutores expresa el modo de la conversación hermenéutica, al igual que la interpretación y la traducción de textos escritos.

Si bien, la hermenéutica gadameriana centra la atención en el contenido del lenguaje, ello no significa que pretenda abstraer la forma del contenido, por el contrario, lo estudia en tanto que unidad de sentido. Por esta razón voy a tomar como puntos de referencia algunos conceptos básicos de la lingüística, como son: lenguaje, lengua y habla. Lo haré desde los estudios realizados por F. Saussure, porque su perspectiva ilustra el estudio del lenguaje desde la forma, y porque es la visión del lenguaje en la que nos hemos formado.

La semiótica como parte de la lingüística estudia el signo lingüístico desde la sintaxis donde importa el orden gramatical, desde la semántica donde lo primordial es el significado, y desde la pragmática que refiere al uso, y donde el criterio lo marca el consenso. Se trata de tres criterios de verdad diferentes que son fundamentales en la comprensión del fenómeno hermenéutico. Para Saussure, el lenguaje implica un sistema establecido y una evolución; en cada momento es una institución actual y un producto del pasado. Su estudio comporta dos partes: la una, esencial, tiene por objeto la lengua que es social en su esencia e independiente del individuo (psíquico); la otra tiene por objeto la parte individual del lenguaje, es decir el

³ Gadamer, H-G Verdad y Método, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 472

habla, incluida la fonación y es psicofísica. La lengua, dice: es una determinada parte del lenguaje. Es un producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de convenciones necesarias adoptadas para permitir el ejercicio de esa facultad en los individuos.⁴ En cuanto al habla, ésta es un acto individual de voluntad y de inteligencia en el que se distinguen: las combinaciones por las que el sujeto hablante utiliza el código de la lengua con miras a expresar su pensamiento personal, y el mecanismo psicofísico que le permita exteriorizar esas combinaciones.⁵ Indudablemente, estos conceptos son, como dije anteriormente, puntos de referencia necesarios y muy útiles para el desarrollo de la hermenéutica gadameriana, pero están enfocados básicamente al aspecto formal del lenguaje. En tanto que, ésta pone el énfasis en el lenguaje que se expresa en la tradición, es decir en los usos, costumbres y modos de vivir de una comunidad humana, en los efectos que produce el fenómeno mismo de la comunicación en el vivir cotidiano, dentro de un contexto histórico. En este sentido, apunta Gadamer, el lenguaje se piensa como un proceso vital particular y único debido a que en el entendimiento lingüístico se pone de manifiesto el mundo. De aquí la importancia de superar el carácter formal y lógico del lenguaje. En función de esto voy a referirme de manera general y breve a la proposición ontológico-existencial del lenguaje expuesta por Heidegger, por considerar que Gadamer retoma algunos conceptos para la fundamentación de su estudio.

Heidegger aborda el lenguaje desde el fenómeno existencial de la comprensión del "ser ahí" que expresa su encontrarse en el mundo por medio de la palabra. Así, el habla es la articulación de la comprensibilidad que se da en un todo de significación. Respecto al lenguaje dice: "El "estado de ex-presada" del habla es el lenguaje". Es decir, el lenguaje realiza al habla. El lenguaje se hace presente como algo "ante los ojos", puede despedazarse en palabras.⁶ Cuando hablamos se evidencia que alguien habla a otro, sobre algo y para algo dentro de cierto contexto. Por lo tanto, se genera un tipo de comunicación que expresa la relación interhumana. Dentro de este mismo fenómeno, al hablar le corresponden como posibilidades el *oir* y el *callar*, con lo que el lenguaje cobra otra dimensión.

⁴ Saussure, F. Curso de lingüística general. Losada, Argentina, 1974, p. 51.

⁵ *Ibidem*, p. 57.

⁶ Heidegger, M. *El Ser y el Tiempo*. F.C.E., México, 1974, p. 179.

“El habla es la articulación significativa de la comprensibilidad, aunada con el “encontrarse”, del “ser en el mundo”. Como ingredientes constitutivos entran en ella: el “sobre que” del habla (lo hablado “en” ella), lo hablado (“por” ella) en cuanto tal, la comunicación y la notificación”.⁷ Todos estos elementos hacen posible el lenguaje. En consecuencia, cualquier estudio del mismo que intente abordar por separado alguno de estos aspectos desvirtúa su carácter existencial, ofreciendo una visión parcial. De esta forma, me parece, que se entiende la importancia de estudiar el lenguaje como una totalidad de forma y contenido dentro de la comunicación humana, cosa que hace Gadamer.

Al intentar establecer el significado de lenguaje en Gadamer, me encuentro con que éste está vinculado a conceptos tales como: pertenencia, distancia, apropiación, comprensión, interpretación, conversación, mundo, situación, oír, preguntar, acontecimiento y tradición entre otros. Para empezar, ya nos encontramos en una trama lingüística, que da cuenta de un código, de una lengua, y por supuesto de un mundo. Por lo tanto, pretender definir lo que es el lenguaje en Gadamer es en sí mismo un reto, pues cabe señalar que a lo largo de los tres capítulos que refieren al lenguaje, se manejan varias definiciones. Por ejemplo, define el lenguaje como tradición, como el lenguaje de la razón, y como el medio en el que se realiza el acuerdo entre los interlocutores.⁸ Este hecho pone de manifiesto la variabilidad del mismo, que nos dice Gadamer, no tan sólo explica la diversidad de lenguas, sino esa libertad de poder decir algo de diversas formas. De entrada esto es ya un problema, pues nos deja sin una definición segura de la cual asirnos, pero visto desde la perspectiva de nuestro autor, este fenómeno da cuenta de la apertura a que nos conduce la experiencia lingüística y la riqueza que plantea para nuestra representación y ampliación del mundo. En consecuencia, pretender definiciones absolutas es ignorar el carácter polisémico del lenguaje y el cometido principal de la hermenéutica: que es el diálogo y la ampliación del mundo. Sin embargo, se hace necesario tener un punto de partida, por lo que, la caracterización de lenguaje que utilizaré a lo largo de este trabajo es la siguiente: “El lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa”.⁹ Con esto entiendo que el lenguaje está considerado como un elemento mediador, un medio en el que acontece algo en el tiempo y en una situación específica. Este acontecer, es por principio, un acuerdo entre los interlocutores

⁷ Ibidem, p. 181

⁸ Cfr. Gadamer, H-G. Verdad y Método. Sígueme, Salamanca, 1997, pp. 462-482

⁹ Ibidem, p. 462

que dominan una lengua común. Esta es la primera condición que hace posible el diálogo. Pero para que esto ocurra, primero, se da un entendimiento en función del mundo que compartimos como seres humanos, sólo entonces se puede dar el entendimiento lingüístico donde está representado el mundo compartido. Así, el lenguaje se realiza en el mutuo entendimiento, en la conversación, donde se hace manifiesto el mundo. A su vez, el acuerdo sólo se da si hay apertura, si se está dispuesto a oír y a ser transformado por la palabra, entonces, se puede llegar a hablar sobre algo que se hace común a ambos. "El acuerdo en la conversación no es un mero exponerse e imponer el propio punto de vista, sino una transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era".¹⁰ La transformación se da porque nos exponemos a una experiencia. Tanto el traductor en el caso de la conversación, como el intérprete en el caso de la interpretación de textos, participan en la apropiación del sentido del texto con sus respectivos puntos de vista, al tiempo que el texto mismo los lleva a formular nuevos conceptos, generándose así el fenómeno que Gadamer ha denominado fusión de horizontes; donde se hace patente la relación dialéctica que se establece entre interlocutores e intérprete y texto para llegar al consenso.

Paso ahora a considerar el lenguaje como la posibilidad que tiene el hombre de crear su propio mundo.

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. Para el hombre el mundo está ahí como mundo, en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente.¹¹

De hecho, el hombre se ha apropiado del mundo dándole nombre a las cosas, por eso tener lenguaje es tener mundo nos dice, contundentemente, Gadamer. El que el hombre tenga lenguaje lo coloca en una situación privilegiada respecto al resto de los animales, porque lo hace entrar en una relación directa con su entorno, pero no lo confina, sino que lo libera para que él configure la forma como desea relacionarse con el mundo. Esta independencia, nos dice Gadamer, explica la diversidad de lenguas. Y retomando la idea que tiene Humboldt del lenguaje como acepción del mundo, le ofrece al hombre una diversidad de mundos

¹⁰ *Ibidem*, p. 458

¹¹ *Ibidem*, p. 531.

lingüísticos que coinciden en el mundo uno. Tener lenguaje nos hace relacionarnos y comportarnos respecto a los demás de una cierta forma, pero precisamente porque existen otras acepciones del mundo, otros lenguajes, podemos siempre ampliar nuestros horizontes. En un caso concreto, pienso en el poder que tenemos como seres con lenguaje para sustraernos al peso de las palabras, nombrando de forma diferente. Por ejemplo, si cambiamos la palabra difícil, por la palabra reto y discapacitado por diferentemente capacitado, no sólo nuestra visión del significado de estas palabras cambia, sino que incluso podemos establecer una relación distinta con los otros. Esto se explica en función del poder que encierran las palabras en tanto que acción, es decir, por el efecto que producen al ser enunciadas en el discurso, dentro de un contexto. Esto evidencia la libertad que tenemos de elevarnos por encima de lo establecido; el derecho que tenemos de modificar y ampliar nuestra visión del mundo, e inclusive de crear nuevas acepciones del mundo, lo cual ocurre en el medio del lenguaje porque nuestro ser es lingüístico. En este sentido, la unidad pensar-hablar está en juego siempre, pues siempre estamos interpretando; exteriorizando la palabra interna, el pensamiento.

“Cada palabra hace resonar el conjunto de la lengua a la que pertenece, y deja aparecer el conjunto de la acepción del mundo que le subyace”.¹² Las palabras como parte constitutiva de la lengua no son meros signos convencionales. No se dan al margen de la experiencia con la realidad de la que formamos parte, sino al interior de la misma. Por eso no podemos estudiar el lenguaje desde fuera, como pretende la lógica. Ya que el poder y la magia de la palabra consiste en que desoculta y abre posibilidades. En cada palabra queda dicho lo no dicho, y esto marca el camino para nuevas interpretaciones, en ese sentido, mi relación con el lenguaje como representación del mundo se torna una experiencia abierta.

Por lo tanto el lenguaje, como parte constitutiva del ser humano, le permite acceder al mundo, y a su vez el mundo accede al lenguaje. De nueva cuenta, Gadamer hace visible el carácter recíproco de esta relación; lo cual explica que no haya una subordinación del uno por el otro, ni que se caiga en la idea de objetivar a la manera de las ciencias de la naturaleza. No podemos estudiar al lenguaje desde fuera del lenguaje, porque somos lenguaje. Nuestra relación con el mundo es lingüística y se realiza en la conversación y en la interpretación, donde el oír posibilita la comprensión.

¹² Ibidem, p 549

3.- La comprensión: el oír como condición de la conversación.

Gadamer advierte que hay que distinguir entre el comprender una lengua, lo cual es en sí mismo una realización vital, y la comprensión hermenéutica, que es participación y apropiación de lo transmitido, y se da cuando se hace necesario llegar al acuerdo sobre la cosa, al hablar la cosa común. Dentro del fenómeno hermenéutico donde la conversación es un ejemplo importante, el oír es primordial, pues todo llega al oído a través del lenguaje "...el oír es un camino hacia el todo porque está capacitado para escuchar al logos".¹³ Dado que el oír precede a la escritura, el oyente está capacitado para escuchar la leyenda, el mito, y la verdad de los mayores. A partir de la apertura a oír se hace posible la conversación, ya sea entre los interlocutores o entre el texto y el intérprete. En el caso del texto, el intérprete establece una relación lingüística con la tradición de la que él mismo forma parte. El lenguaje no se le antepone como un objeto al que se pueda dominar, sino "que se comporta respecto a objetos", es decir, pone límites, se resiste y rechaza, por lo que el intérprete experimenta un cierto padecer. Se establece entre ellos una relación recíproca, donde el texto le habla al intérprete, y éste se deja hablar. Oye para poder comprender, y así poder apropiarse de una posible verdad. Claro, no se trata de una relación inmediata, sino de un proceso dialéctico de rodeos que suponen una total apertura por parte del intérprete, pues ante él el texto despliega posibilidades de sentido siempre nuevas, listas para ser ampliadas por subsiguientes receptores. La tradición, por su carácter lingüístico, permite un encuentro experiencial humano inagotable, lo que no significa que toda interpretación sea correcta. Lo cual se puede corroborar con el texto mismo; él está ahí para indicar el margen de posible verdad. Algo muy similar ocurre en la conversación hermenéutica. El yo y el tú deben estar dispuestos a dejarse hablar y dejarse escuchar el uno por el otro. Con una total apertura para "dejar valer en mí algo contra mí aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí".¹⁴ Se requiere oír y validar la pretensión del otro; sopesar sus argumentos y estar dispuesto a hacer valer lo propio y lo extraño.

Tanto en la interpretación de textos, como en la conversación se debe mantener la apertura ante lo nuevo. Se deben eliminar las expectativas que se interpongan al mutuo entendimiento, pues éste es el objetivo de toda verdadera conversación. Se sabe que parte de la experiencia

¹³ Ibidem, p. 554

¹⁴ Ibidem, p. 438

hermenéutica consiste en poner en juego las propias expectativas y prejuicios, no obstante, se trata de que el intérprete distinga entre los prejuicios que lo acercan y los que los alejan del sentido del texto.

El que la conversación de la humanidad esté contenida en la tradición de cada grupo humano, llámese pueblo o nación, y el que tenga carácter lingüístico, permite su trasmisión oral o escrita, lo que hace posible la experiencia hermenéutica.

El oír como condición de posibilidad de la conversación prepara el camino para la dialéctica de la pregunta y la respuesta, que es el tema del siguiente apartado.

4.- La dialéctica de pregunta y respuesta en la experiencia hermenéutica.

En la experiencia hermenéutica se da la apertura por parte del interprete ante un tema nuevo, donde para abordar el texto se hace necesaria la pregunta y la respuesta que dan como resultado la fusión de horizontes. Esto significa que se unen dos visiones o modos de percibir, donde se hacen valer los conceptos de un yo y un tú en la creación de una nueva visión, o una visión transformada. Cabe recordar que el comprender en la experiencia hermenéutica no ocurre de manera inmediata, sino que se desarrolla en un juego dialéctico de pregunta y respuesta.

“Lo transmitido, cuando nos habla _ el texto, la obra, una huella _, nos plantea una pregunta y sitúa por lo tanto nuestra opinión en el terreno de lo abierto. Para poder dar respuesta a esta pregunta que se nos plantea, nosotros, los interrogados, tenemos que empezar a nuestra vez a interrogar”.¹⁵ Esta cita me lleva a considerar dos cosas: la primera es que en la dialéctica de pregunta- respuesta se hace evidente la relevancia del oír, él marca la pauta de la acción; el mismo es acción. La segunda, la pregunta se da dentro de un contexto por eso no se habla aquí del preguntar por preguntar, sino de un preguntar profundo que nos lleve a las fuentes desde donde las respuestas también puedan ser profundas, y entonces poder enriquecer nuestro saber a profundidad. En este sentido, el preguntar es una manera de superar la opinión, de sacarnos de esa zona cómoda de aceptación general sin compromiso. Además, el preguntar pone de relieve que no hay ni verdades, ni interpretaciones fijas, justamente por el carácter lingüístico de la comprensión que ya vimos enuncia lo dicho y lo no dicho. La pregunta contiene el sí y el

¹⁵ Ibidem, p 452

no de la cosa. En relación al texto, lo que se comprende es la pregunta para la que el texto es respuesta. Se puede decir que en la experiencia hermenéutica el oír y el preguntar van unidos, en el medio del lenguaje; lo que se oye es la palabra que pregunta.

En cuanto se me dificulta entender el sentido del texto, surge la pregunta. Por lo tanto, preguntar es una experiencia donde se pone de manifiesto lo que no sé, en este sentido me enfrenta con mis límites y con mi ser finito. Y es aquí donde la libertad lingüística del hombre se pone a prueba para superar la ignorancia que lo constriñe. Me parece que la experiencia hermenéutica expresa el modo del "estar ahí" del ser humano, en tanto que no hay verdades absolutas se está innovando constantemente por medio de la pregunta. "El que experimenta se hace consciente de su experiencia, se ha vuelto un experto: ha ganado un nuevo horizonte dentro del cual algo puede convertirse para él en experiencia".¹⁶ Aquí la experiencia no refiere a la acumulación de conocimientos o la constatación de un evento, sino a la apertura ante el conocimiento. En relación al lenguaje, sea que éste se use solo para nombrar, entrar en una conversación, exponer una teoría, etc., el punto común a estas acciones es que se trata de una experiencia donde exteriorizo algo de mi interior que requiere ser comprendido, y que permite mi posibilidad de ser.

Por último, paso a considerar directamente la relación entre el lenguaje y la comprensión.

5.-La relación del lenguaje y la comprensión.

El lenguaje y la comprensión están íntimamente unidos y son aspectos constitutivos del ser humano. Esta unidad es la que hace posible la comprensión hermenéutica. El objeto preferente de la comprensión es la tradición lingüística, por medio de la cual se trasmite un mundo bajo la forma del relato directo o bien bajo la forma de la tradición escrita. Esta última, al quedar fija queda salvada de lo efímero y volátil y se ofrece para cualquier presente. En este sentido, el cometido principal de la hermenéutica es la apropiación del discurso del texto y su reconducción al habla y al sentido, es decir, se trata de participar en un pasado para actualizarlo, de tal forma que pasado y presente converjan en el acto de la comprensión, con lo que se hace patente la continuidad del ser histórico.

¹⁶ Ibidem, p. 429.

En realidad la escritura posee para el fenómeno hermenéutico una significación central en cuanto que en ella adquiere existencia propia la ruptura con el escritor o autor, así como con las señas concretas de un destinatario o lector. Lo que se fija por escrito se eleva en cierto modo, a la vista de todos, hacia una esfera de sentido en la que puede participar todo el que está en condiciones de leer.¹⁷

Lo escrito se vuelve atemporal, su sentido puede ser reconducido por quien desee hacerlo y cuando quiera hacerlo, siempre y cuando sepa leer. Aquí el lenguaje cobra una cierta autonomía, porque aparece independiente del autor y del lector, no obstante, depende del lector para ser devuelto al habla. La pregunta que me surge es ¿cuál es la alternativa para los que no saben leer?

Otro rasgo característico del texto escrito es que queda liberado de los aspectos emocionales y psicológicos del autor, al respecto, Gadamer dice: "En la escritura el sentido de lo hablado está ahí por sí mismo, enteramente libre de todos los momentos emocionales de la expresión y comunicación. Un texto no quiere ser entendido como manifestación vital, sino únicamente respecto a lo que dice".¹⁸ En el caso de la comprensión hermenéutica propiamente dicha, Gadamer ve necesario que el texto sea entendido únicamente respecto a lo que dice, liberado del aspecto psicológico que condujo al autor a escribir tal o cual cosa; no se trata de comprender al autor, sino lo fijado en el texto, sin embargo me pregunto ¿Con ésto no se está continuando el criterio de objetividad de las ciencias de la naturaleza, que pretende hacer quedar fuera el aspecto emocional del científico?

En la comprensión del sentido de un texto el intérprete se enfrenta al texto con su particular forma de concebir la realidad, es decir, con sus conceptos actuales, lo advierta o no. Aborda un texto con un prejuicio, con una inquietud que le proporciona el pertenecer a una tradición. Ello no es una limitante, al contrario, es un recurso que posibilita llegar a apropiarse de lo que dice el texto. Se establece una relación mediadora entre la conciencia histórica del intérprete y la referencia del texto, es decir, la referencia del texto es colocada en relación con los criterios del intérprete y viceversa. Entonces, el proceso mismo de la comprensión obliga a una progresiva formación de conceptos lo cual confirma la relación entre la comprensión y la lingüística. Esto prueba a su vez, que el lenguaje no es una herramienta dada que el intérprete toma según la necesidad, sino que se trata de un proceso creativo.

¹⁷ Ibidem, p. 471

¹⁸ Ibidem, p. 471

“Es forzoso reconocer que toda comprensión está íntimamente penetrada por lo conceptual y rechazar cualquier teoría que se niegue a aceptar la unidad interna de palabra y cosa.”¹⁹ Se puede decir que no hay comprensión que se de fuera del proceso de la conceptualización lingüística. En consecuencia, interpretar significa aportar los propios conceptos previos para que la referencia del texto se haga lenguaje para nosotros, en eso consiste el que el texto nos hable. Nos habla siempre de una forma diferente por lo que los conceptos interpretativos tienden a desaparecer, lo que confirma que no hay interpretaciones “en sí”, la comprensión es un proceso abierto.

La finalidad de la comprensión es la apropiación de lo dicho, de tal manera que se llegue al sentido del texto, no con meros fines metodológicos, sino de conocimiento y auto-comprensión humana. En la unidad comprender-interpretar, se realiza un proceso dialéctico de creación entre el texto y el intérprete, en el medio del lenguaje y con el lenguaje.

El lenguaje que vive en el hablar que comprende toda comprensión, incluida la del intérprete de los textos, está involucrado en la realización del pensar y del interpretar que verdaderamente nos quedaríamos con muy poco si apartáramos la vista del contenido que nos transmiten las lenguas y quisiéramos pensar éstas sólo como forma.²⁰

Esto significa que el lenguaje no puede ser entendido desde la mera forma, abstrayendo el contenido. Lo más importante del lenguaje no es la forma, la estructura gramatical, aunque es necesaria. Dentro del fenómeno hermenéutico lo fundamental es el contenido; lo que se transmite, lo que propicia el lenguaje, el sentido del discurso y sus efectos históricos, precisamente porque el lenguaje expresa la existencia humana en el mundo.

Para finalizar, diré junto con Gadamer que la unidad pensar-hablar es la base que nos permite comprender cualquier mundo lingüístico. Es decir, en tanto que algo esté puesto en palabras, puede ser comprendido. Sin embargo, importa recordar que comprendemos dependiendo del contexto individual y de los conocimientos previos que se tengan respecto a un tema. En este sentido, no hay comprensión sin palabras. Para Gadamer, si no se puede hablar de algo, es porque no se le ha comprendido, pues en el momento en que se comprende se puede poner en palabras.

¹⁹ Ibidem, p. 484

²⁰ Ibidem, p. 486

6.-Crítica:

En la comprensión lingüística Gadamer pone el énfasis en la comprensión e interpretación de textos por dos razones, hasta donde logro entender: porque los textos literarios e históricos son las áreas donde la tradición está principalmente concentrada, y porque los elementos psicológicos del autor quedan fuera. "En la escritura el sentido de lo hablado está ahí por sí mismo, enteramente libre de todos los momentos emocionales de la expresión y comunicación. Un texto no quiere ser entendido como manifestación vital, sino únicamente respecto a lo que dice."²¹ Si, pero querámoslo o no se trata de una manifestación vital, donde están incluidos deseos, emociones, intereses, sentimientos, etc., que también forman parte del ser del hombre y requieren ser comprendidos. De otra forma, es como continuar el criterio de objetividad de las ciencias naturales, que pretende hacer quedar fuera el aspecto emocional del científico.

Importa hacer hincapié en las emociones porque precisamente estas encuentran dificultad para ser expresadas lingüísticamente. Esto no quiere decir que no haya palabras que intentan dar cuenta de un estado de tristeza, de angustia, de alegría o de temor. Un ejemplo típico ocurre ante la experiencia de la muerte o ante un diagnóstico de enfermedad terminal. Cualquiera de estas experiencias nos tocan fibras muy profundas, sin embargo nos vemos impedidos por el propio lenguaje. Un "lo siento" o un "estoy contigo" no dicen nada en esos momentos. En cambio, la cercanía física y el silencio pueden ser más elocuentes. De hecho, nadie sabe que decir en tales casos. No se encuentran las palabras que puedan manifestar el dolor, con todo lo agobiante que éste pueda ser. Estos son casos en los que se deja de tener lenguaje o bien, tener lenguaje no me es de gran utilidad. Lo mismo ocurre ante un nacimiento, por mas que digamos y nos desbordemos en palabras, el sentimiento casi no se toca. La experiencia mística viene a ser otro ejemplo de lo que no se puede poner en palabras. Todos estos casos ejemplifican la vivencia individual. El sentir es personal, y por supuesto pone de manifiesto nuestro ser vital. En todo caso, mis emociones y mis sentimientos son constitutivos de mi ser, y si ellos salen fuera del ámbito de lo expresable con el lenguaje, quedando fuera de lo comprensible de la comprensión, entonces dónde quedo yo. De esta forma, creo, queda en entredicho el postulado de la universalidad del lenguaje en el sentido de

²¹ Ibidem p 471

que en él todo puede hacerse palabra. Quizá, el hecho de que a veces nos quedemos sin palabras ante experiencias como la muerte, hace patente dos situaciones: una, nuestro ser finito, que si bien se dijo que se manifiesta en el proceso dialéctico de la pregunta y la respuesta al enfrentarnos con el límite ante el conocimiento inagotable, también, según yo, se hace evidente en la experiencia que nos enfrenta a la falta de palabras para enunciar ciertos acontecimientos. La otra situación me remite a la dualidad de la palabra, de la que ya se mencionó que expresa lo dicho y lo no dicho, creo que en lo no dicho cabe el silencio, que entonces puede entenderse como elemento o parte del lenguaje. Curiosamente, durante la elaboración de este escrito, uno de los obstáculos que enfrenté fue el manejo del lenguaje del texto, lo cual me hace pensar que cada texto se plantea como un reto, ya que para tener lenguaje se requiere profundizar en la temática que se va a estudiar. También me quedo con la duda de si Gadamer al exponer su pensamiento se encontró enfrentado a su límite, a su ser finito, pues al emplear expresiones como la cosa misma, por ejemplo, da la impresión de que oculta algo, o bien, que no tiene las palabras para manifestar lo que necesita.

Por ello, una limitación que yo le encuentro al modelo hermenéutico es su apuesta total por el lenguaje, en el sentido de que todo puede hacerse palabra. Tiene lenguaje el que pueda comprender, y comprende el que tiene lenguaje. No cualquiera puede comprender y aquel que no logre expresar sus ideas con el lenguaje queda fuera. Por consiguiente: todo aquello que no pueda ser expresable no puede ser comprendido.

Otra de las problemáticas que presenta la palabra escrita, es que se puede prestar a malentendidos. El autor no está presente para explicarnos lo que quiso decir. Entonces, ¿cómo saber que una interpretación es correcta? Nos movemos en un margen de posible verdad, pues lo escrito, nos dice Gadamer se eleva sobre los horizontes del autor y el intérprete. Aquí el lenguaje aparece como autónomo, pero se trata sólo de una apariencia, pues en verdad es la interpretación la que lo reconduce al habla, la que le vuelve a dar vida.

El último punto a considerar en la tradición escrita, y que Gadamer lo ve como ventaja, es que el pensamiento y las acciones de generaciones pasadas quedan salvaguardados del tiempo. Permanecen disponibles para todo aquel que sepa leer, nos dice Gadamer. El problema que surge es que en una comunidad no todos saben leer. Se me puede argumentar que está la alternativa de la tradición oral, pero entonces el nivel de conocimiento quedaría más en la opinión y a la deriva de la fugacidad del lenguaje, porque no hay forma de cotejarlo. Ya Gadamer apunta que un pueblo sin tradición escrita está en desventaja. Sólo el que sabe leer

tiene la oportunidad de comprender la tradición escrita. Además, el asunto se torna selectivo, pues la tradición no le habla a cualquiera. Sobre todo cuando se trata del quehacer teórico, se requiere empaparse de un cierto conocimiento que nos permita encontrar la lengua en que habla el texto, de otra forma éste permanece cerrado. De esta manera, existe la posibilidad de que el saber se convierta en una arma de poder. El que sabe puede. El que tiene lenguaje tiene el poder de decir, e incluso puede manipular lo dicho. Me parece que este dominio del lenguaje por un grupo, contradice su universalidad; por un lado, todos podemos hablar, pero por otro lado no todos podemos tener lenguaje, pues este implica cierta especialización. En esta visión del lenguaje quedan relegados los que no sepan leer, los que no pueden hacer uso de la palabra oral o escrita, y los que no sepan como dar voz a su voz.

MÓDULO II:

“TEORÍAS EPISTEMOLÓGICAS CONTEMPORÁNEAS”.

CAPÍTULO 2.

EL COMPROMISO DEL SUJETO EN LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA.

1.-Presentación:

En el presente trabajo abordaré la temática del compromiso del sujeto en la hermenéutica analógica. Pretendo mostrar que más allá de la tradición de pensamiento en la que se ubique al sujeto de conocimiento, su responsabilidad como tal es muy grande, pues se deposita en él la expectativa de que con su quehacer teórico y a través de su "racionalidad" nos conduzca a la verdad. En la historia de la filosofía de la ciencia, y en relación con la metodología se ha creado un sujeto dotado de pura razón, obligado a eliminar lo emocional por ser incompatible con el quehacer científico. Esta construcción teórica ha trascendido el plano de lo teórico y afectado directamente la percepción y la forma de conducirse del sujeto real, del hombre común. En el caso de la ciencia social se ha creado un sujeto cognoscente en el que impera más lo emotivo que la razón. En ambos casos se ha dividido al sujeto llevándolo de un extremo a otro, escindiendo su condición humana. En medio de los extremos surge la hermenéutica analógica como un enfoque cognoscitivo que propone integrar al sujeto escindido, es decir, recuperar su parte racional y su lado emotivo. Lo cual me parece es la condición para rescatar también el carácter diverso y el carácter idéntico de la realidad. Me atrevo a suponer que en esta nueva perspectiva el compromiso del sujeto cognoscente es aún mayor. Pues el trabajo interpretativo que se le encomienda realizar es complejo y se da a varios niveles: interpretación del texto del autor, auto- interpretación y la conciliación de diversas interpretaciones que permitan la coexistencia de lo semejante y lo diverso, para la preservación y desarrollo de la comunidad donde el hombre continúe siendo central. Para alcanzar mi objetivo, revisaré de manera general y breve la función del sujeto en la llamada "hermenéutica positivista", para luego hacer lo mismo en la hermenéutica romántica, y finalmente profundizar un poco más en la hermenéutica analógica, cuyo planteamiento centra la atención en la relación interpersonal dialógica.

Elegí la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot por considerarla una propuesta muy alentadora y esperanzadora al interior de la tendencia globalizante de nuestro S. XXI, la cual pareciera querer unificar y uniformizar los mundos diversos en uno sólo. Lo cual a simple vista da la impresión de ser algo lógico y beneficioso para todos, sin embargo no lo es, si se consideran los intereses de poder que le subyacen. A nivel personal como habitante de un país tan diverso como lo es México, y por mi propia experiencia de vida como mujer con orígenes

indígena y mulato, procedente de la clase trabajadora, etc. Tanto aquí como en otras latitudes se me ha recalado a través de la experiencia cotidiana lo que significa ser diferente, es decir no pertenecer a la clase poseedora, no tener piel clara, no hablar el idioma oficial, etc., provocándome un sentimiento de no pertenencia y malestar. Todo esto no lo digo desde la victimización pues me queda claro que es una actitud generalizada que va en todas direcciones; es decir, de una forma u otra, consciente o inconscientemente, todos nos lo hacemos mutuamente de manera automática. Es una actitud que llega a parecer algo tan natural por estar avalada en una racionalidad que comulga con algún tipo de tradición que responde a intereses específicos de algún grupo de la sociedad. De aquí el valor que para mí representa la hermenéutica analógica como una alternativa de conocimiento, y al mismo tiempo, como una postura ante la vida.

2.- Antecedentes históricos.

Con el propósito de contextualizar la temática del presente trabajo, es fundamental señalar que los efectos ocasionados por el resquebrajamiento de las estructuras económico, político y social del mundo occidental después de la Revolución Francesa en el S. XVIII, se extendieron hasta el S. XIX y se hicieron evidentes en la necesidad de las sociedades europeas de dar respuesta a una nueva reordenación social. Esto se reflejó en el desarrollo de las ciencias de la naturaleza, y en grado mayor en el de las ciencias del espíritu. “Nos encontramos, por tanto, a mediados del S. XIX con una ciencia natural acentuada cada vez más fuertemente sobre los pilares de la tradición galileana y unas ciencias humanas con grandes logros y con pretensiones científicas”.²² A partir de estos eventos históricos, se desarrollan dentro de la filosofía de la ciencia dos metodologías con pretensiones de dar cuenta de los fenómenos sociales. Una de estas metodologías la constituye el positivismo decimonónico de Comte y Stuart Mill, que hace suyos los principios del naturalismo y los proclama de la siguiente manera: 1) El monismo metodológico, es decir hay una única forma que se considera como auténtica explicación científica. 2) El modelo o canon de las ciencias naturales exactas con su base físico-matemática, es para el positivismo el ideal de desarrollo y de perfección de todas las ciencias. 3) La explicación causal; la ciencia responde al “por qué” sucede un hecho, con

²² Mardones J. *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. Coyoacán, México, 1999, p. 19.

miras a la búsqueda de leyes generales hipotéticas de la naturaleza que subsuman los casos o hechos individuales. 4) El interés dominador del conocimiento positivista, que se traduce en el interés de control y dominio de la naturaleza por medio de la predicción de los fenómenos. Siguiendo estos principios el positivismo científico va a tratar de hacer ciencia social, histórica, económica, etc.²³

La otra posición metodológica se fragua principalmente en Alemania y es antipositivista, se trata de la hermenéutica, que rechaza por completo la filosofía positivista. Para los hermeneutas lo que importa es rescatar la manifestación de lo singular y comprenderla como una manifestación de lo interior del sujeto dentro de su realidad histórica. Entre algunos de los precursores de esta propuesta se encuentra: Rickert y Dilthey, quienes defienden la tesis de que el objetivo de las ciencias humanas o del espíritu "no es la construcción de teorías y el descubrimiento de leyes para realizar explicaciones"²⁴, sino la comprensión de las acciones sociales o de las obras culturales. Para ellos, si hay diferencia entre métodos, finalidades y criterios de validez tanto para las ciencias de la naturaleza, como para las ciencias humanas o del espíritu. También como hermeneutas destacan: Schleiermacher con su hermenéutica romántica, que centra la atención en el sentimiento, así como Ricoeur y Gadamer con una postura ontológico- histórica.

Durante las primeras décadas del siglo XX se desarrolla una nueva tendencia que conjuga el positivismo y la lógica: es el llamado neopositivismo del Círculo de Viena que se ubica dentro de la filosofía analítica. Característico de esta postura será afirmar que sólo los enunciados sometidos a la lógica matemática y a la verificación empírica, pueden ser calificados como científicos, todo lo demás es absurdo y sin sentido. El objetivo principal, expresado por uno de los máximos representantes de esta postura, R. Carnap, es: "reconstruir racionalmente todos los posibles enunciados de la ciencia unitaria, universal, lógicamente trabajada".²⁵ Lo que significa elaborar un lenguaje universal preciso y libre de subjetivismo. Dentro de esta misma tradición de pensamiento se genera una visión denominada racionalismo crítico con K. Popper al frente, quien considera que el principio de verificación es contradictorio pues cancela a la ciencia misma. Un enunciado por simple que sea no puede ser verificado de forma concluyente pues los casos de comprobación son infinitos. Por tanto, el criterio no será el de

²³ Ibidem, p. 20

²⁴ Salcedo, A. *Hermenéutica Analógica, Pluralismo Cultural y Subjetividad*, Torres Asociados, México, 2000, p. 69

²⁵ Mardones J. *Filosofía de las ciencias sociales*, op. cit., p. 22.

verificación, sino el de falsación, es decir se buscará encontrar un caso que, refute a la hipótesis en cuestión. Mientras no se encuentre, ésta será válida, de lo cual no se sigue que se puedan elaborar leyes concluyentes a partir de casos particulares por vía inductiva. En consecuencia, el procedimiento de la ciencia se vuelve hipotético deductivo y abierto.

Toda explicación científica adopta, en último término, la forma de un esquema lógico básico, donde el hecho o fenómeno que hay que explicar (explicandum) será la conclusión de una inferencia lógica deductiva, cuyas premisas están constituidas por la teoría y las condiciones iniciales (explicans) ²⁶

No obstante, la innovación de la postura popperiana, dentro de la tradición científicista que indudablemente se tradujo en un ampliación de la visión científica, y abrió el camino para nuevas propuestas críticas como las de Lakatos y Kuhn, por citar algunas, el meollo del asunto continuó siendo el monismo metodológico, es decir, la aplicación del mismo método científico a las ciencias naturales y a las ciencias del espíritu. Sirva este bosquejo general para ubicar el contexto de la temática que desarrollaré en el presente escrito.

3.-¿Qué es la hermenéutica?

La hermenéutica en tanto actividad cognoscitiva tiene sus orígenes en la antigua Grecia, se deriva del griego hermeneucin y hace referencia directa al dios Hermes; el mensajero divino que traía las decisiones o mensajes de los dioses. Para los fines del presente trabajo, utilizaré provisionalmente la siguiente definición: "La hermenéutica es la ciencia universal de la interpretación y de la comprensión o entendimiento crítico y objetivo del sentido".²⁷ A lo largo del desarrollo de la filosofía, la hermenéutica se ha ido matizando de formas diversas que van desde la hermenéutica positivista (univocista), pasando por la hermenéutica romántica (equivocista) hasta llegar a la actual propuesta de M. Beuchot de una hermenéutica analógica. El punto común de estas hermenéuticas es la interpretación orientada a la comprensión. Es importante recalcar que el modelo hermenéutico se planteó como una alternativa metodológica para el conocimiento y desarrollo de las ciencias humanas, culturales, principalmente. Como el objetivo de mi trabajo es el de analizar el compromiso del sujeto en la hermenéutica

²⁶ Ibidem p 24

²⁷ Ibidem p 245.

analógica, paso ahora a revisar lo que Mauricio Beuchot entiende por hermenéutica en general, y hermenéutica analógica en particular.

El concepto general de hermenéutica sobre el que desarrolla Beuchot su hermenéutica analógica es el siguiente: "La hermenéutica es el arte y ciencia de interpretar textos, entendiendo por textos aquellos que van más allá de la palabra y el enunciado".²⁸ Es decir, también la acción llevada a los hechos. El objetivo de la hermenéutica es el encontrar el sentido profundo del texto. Para ello se vale del método hipotético-deductivo, o abductivo, que consiste en la emisión de hipótesis interpretativas frente al texto, para tratar de rescatar la intención del autor, y cotejarla mediante el diálogo con otros intérpretes. Los elementos de la interpretación son tres el texto, el autor y el lector. El texto tiene un sentido y una referencia. Un sentido susceptible de ser entendido o comprendido por el que lo lee, lo ve o lo escucha. Una referencia porque apunta a un mundo sea real o ficticio. El lector en tanto que intérprete tiene que descifrar el contenido significativo que el autor dio al texto, al tiempo que vierte en él su propia concepción del mundo. En este sentido se trata de una creación que se da en la contextualización que implica, como dice Beuchot una descontextualización inicial para terminar en una recontextualización. La finalidad de la interpretación es la comprensión, es decir, poner un texto en su contexto en el más amplio sentido de la palabra.

En la relación sujeto-objeto que se da en todo proceso de conocimiento y en el caso específico de la hermenéutica, esta relación puede estar cargada hacia el sujeto, y generar un subjetivismo, o hacia el objeto y producir un objetivismo. La hermenéutica analógica pretende que haya una mediación entre el intérprete que viene a ser el sujeto y el texto que toma el lugar del objeto. En este encuentro que se da entre el lector y el autor de lo que se trata es de mediar intencionalidades. El sujeto-intérprete a través de la pregunta interpretativa busca encontrar la intencionalidad del autor dejada en el texto, de donde resulta la respuesta interpretativa. Este proceso se da dentro de un margen hipotético-deductivo. Una vez contextualizado el texto, el intérprete elabora una hipótesis interpretativa o juicio interpretativo en el que compromete su propia visión. La comprobación de la hipótesis se realiza a través de una argumentación interpretativa que conduce a la elaboración de una tesis. La argumentación interpretativa sirve para convencer a otros miembros de la comunidad o tradición hermenéutica acerca de la nueva interpretación.

²⁸ Beuchot, M. Tratado de Hermeneutica Analógica, UNAM, México, 1997, p. 11.

Como vemos, todo el proceso hermenéutico ocurre en y con el lenguaje; de aquí la importancia de la relación pensamiento-habla, al interior de este modelo de conocimiento, pues estas capacidades distintivas de hombre son las que le permiten crear y cuestionar el mundo que habita. En este sentido se hace necesario tener presente el hecho de que estamos y nos desarrollamos en un mundo simbólico por excelencia, donde las relaciones que establecemos se dan a través del lenguaje que es polisémico, es decir diverso de significados. "La polisemia es esa capacidad de las palabras de tener significado diferentes cuando se las considera fuera de su uso en un contexto determinado".²⁹ Precisamente, esta riqueza de la palabra conlleva a la necesidad de contextualizar para poder entender el sentido de lo que se dice, por quién lo dice y desde dónde se dice. Importa destacar estas características ya que la hermenéutica como ciencia y arte de la interpretación se realiza en y con el lenguaje, como acabo de indicar arriba, y dado que su objetivo es la búsqueda de la intencionalidad del autor del texto, con la finalidad de acercarnos a ésta lo más probable posible, habrá que estar muy atentos a la sintaxis, la semántica y la pragmática del lenguaje, ya que cada uno de estos elementos indica un criterio de verdad diferente pese a que están interconectados. Metodológicamente, la hermenéutica consta de tres momentos: 1) *la subtilitas intelligendi (implicandi)*, 2) *la subtilitas explicandi*, y 3) *la subtilitas aplicandi*. Estos tres momentos se pueden trasladar a la semiótica que también está dividida en tres partes: la sintaxis, la semántica y la pragmática. Donde la sintaxis corresponde al momento de la implicación dada por las reglas gramaticales. La explicación corresponde a la semántica que refiere a la correspondencia del texto con los objetos que designa. Y la aplicación corresponde a la pragmática que consiste en traducir a uno mismo lo que pudo ser la intención del autor, con lo que se llega a la objetividad del texto que es la intención del autor.

Beuchot dice que Humberto Eco en su libro Los Límites de la Interpretación, comenta que históricamente se pueden señalar dos tipos de interpretación: a) aquella en la que el significado intencional del autor es independiente de nuestra interpretación, lo que implica una visión univocista. b) La otra en la que los textos se pueden interpretar indefinidamente, lo que nos lleva a una visión equivocista. Ante estos polos, él propone una visión analógica.

Antes de proseguir, importa especificar lo que Beuchot entiende por equivoco, unívoco y análogo, dado que estos conceptos marcarán las directrices de este escrito. Lo equivoco es lo

²⁹ Ricoeur, P. Del Texto a La Acción. F.C.E. Argentina, 1986, p. 72

que se predica de un conjunto de cosas en un sentido diverso que no admite conmensuración. Lo unívoco es lo que se dice de un conjunto de cosas en un sentido idéntico, donde la diversidad no tiene sitio. Lo análogo es lo que se predica de un conjunto de cosas en un sentido, en parte idéntico y en parte distinto, donde predominan la diversidad.³⁰ En el primer caso, el sujeto queda fuera; en un momento dado, sólo podría repetir lo dicho en el texto, en el segundo caso, el sujeto queda abandonado en la diversidad de las interpretaciones. En ambos casos se queda solo. Beuchot plantea una alternativa que le permita al hombre real seguir creando comunidad sin dejar de ser él parte central, pero para ello requiere comprometerse. La opción que se le plantea es recurrir a la analogía, una doctrina antigua y medieval utilizada por Aristóteles, para conciliar lo semejante y lo diverso en la argumentación.

A continuación, paso a revisar en qué consiste uno de los extremos de la realidad: el univocismo.

4.- La función del sujeto en la hermenéutica positivista o univocista.

La hermenéutica positivista se pone como ideal la univocidad, es decir, la utilización de las expresiones en un sentido igual para todos sus referentes, con la finalidad de llegar lo más posible a la unicidad de comprensión. Recordemos que el positivismo como tal, desde sus inicios adoptó la forma científica empírica, sustentada en el modelo físico-matemático, y cuyo objetivo era la elaboración de leyes generales de la naturaleza que permitieran predecir y en consecuencia dominar y controlar los fenómenos que ocurren en el entorno. Ya en el S. XX con el positivismo lógico representado por los pensadores del Círculo de Viena, se dio una elaboración teórica más sofisticada que retomó los planteamientos positivistas y los conjugó con planteamientos lógicos, con el afán de dar un mayor sustento científico a su esquema teórico. Típico de esta tendencia sería afirmar que sólo los enunciados sometidos a la lógica y la verificación empírica, pueden ser calificados como científicos. Científico es únicamente el análisis de la realidad que trabaje con las siguientes bases: la teoría de la relación lógico-matemática y la verificación empírica.

³⁰ Beuchot *Tratado de Hermenéutica Analógica*, op. cit., p. 27.

En esta nueva postura representado por R. Carnap y Hempel principalmente, "... el edificio de la ciencia se construía sobre las piedras elementales de los enunciados elementales, básicos, protocolarios, cuya certeza venía dada por la percepción inmediata de los sentidos".¹¹ Uno de los objetivos fundamentales del neopositivismo, expresado por Carnap, acérrimamente, es la superación de la pseudociencia, sobre todo de la metafísica, por medio del análisis del lenguaje. Inclusive llegó a pensar en un lenguaje universal, hecho de signos y símbolos unívocos. En relación a la comprobación empírica de todas las afirmaciones, lo verdadero y pleno de sentido es lo que expresa un estado de cosas objetivo, o sea capaz de ser sometido a observación directa y a comprobación mediante experimentos. En consecuencia, la verificación de los enunciados lógicos, tenía que ser empírica. De esta manera, el fin último de la hermenéutica positivista es la explicación de los fenómenos que ocurren en nuestro entorno. Como todos los acontecimientos quedan reducidos a fenómenos, entonces de ahí se deriva la importancia de la observación y la corroboración empírica. En esta posición teórica la experimentación al ser un evento repetible resta importancia a los contextos, con lo cual se pierde el carácter histórico de los mismos. Se hace abstracción de quién lo dijo, cuándo lo dijo y por qué lo dijo, lo importante es que se dijo. En el ámbito de la interpretación hermenéutica esto significa que al haber un criterio de verdad único que se puede corroborar sólo empíricamente, no hay margen para ninguna interpretación. Así, el sujeto o intérprete en relación con el objeto o texto, queda fuera de toda posible acción interpretativa, al no haber nada que interpretar, pues el conocimiento se realiza de forma directa, sin mediaciones, ni presupuestos teóricos, según esto. "Un enunciado era significativo si había para él un adecuado procedimiento de verificación".¹² Esto viene a constatar la importancia de la forma sobre el contenido.

Se puede decir que básicamente, el positivismo lógico en su propuesta metodológica atiende a la coherencia sintáctica y a la referencia semántica de significado, sin entrar en el ámbito de la pragmática, que es el lugar donde convergen los usos diversos de la palabra y donde se abre la posibilidad de llegar a acuerdos. Al circunscribirse el criterio de verdad en la sintaxis y en la semántica el sujeto queda prácticamente sujeto; avasallado y ahogado por el objeto pues al parecer el conocimiento viene principalmente de afuera. La subjetividad del sujeto-intérprete queda totalmente anulada. La función del sujeto es corroborar enunciados, construcciones

¹¹ Mardones *Filosofía de las ciencias sociales*, op. cit. , p. 24

¹² Beuchot *Tratado de Hermenéutica Analógica*, op. cit. , p. 34

lógicas con referentes empíricos. Así, el sujeto queda dividido entre razón y emotividad. Es racional lo enunciado lógicamente y verificable empíricamente. Las creencias, los sentimientos, los prejuicios, etc., del sujeto caen en el área de lo irracional de la pseudociencia, o simplemente no tienen valor alguno para el quehacer "científico".

Según creo, esta visión se contradice de dos formas. Por un lado, me parece que el sólo hecho de poner en enunciados las impresiones recibidas por medio de las percepciones, ya es una forma de interpretar; donde intervienen directamente la relación pensamiento-habla, estas dos capacidades humanas que han ayudado a generar las construcciones teóricas en nuestro mundo simbólico. Además, cómo pretender una interpretación única en un mundo humano de significación lingüística polisémica. Por último, al haber un solo criterio de verificación la ciencia misma queda cancelada debido al carácter finito de la experiencia humana. Aún el enunciado más básico con pretensión de ley universal implicaría una verificación inacabable o infinita.

Por último, quiero mencionar que, además del positivismo lógico, también se ubica en la tendencia univocista de la ciencia la "filosofía estándar", con Popper, Kuhn y Lakatos, principalmente. Ellos se distinguen por su postura crítica dentro de los márgenes de la racionalidad científica, y en este sentido sus planteamientos sirvieron a la ampliación del naturalismo científico, generando innovación al interior de esta tradición; sin embargo, todos ellos continuaron apoyando el monismo metodológico, situación que marcó la pauta para el desarrollo de una nueva perspectiva hermenéutica: la hermenéutica romántica.

Revisemos ahora el otro extremo de la realidad, el equivocismo expresado en la hermenéutica romántica.

5.- La función del sujeto en la hermenéutica romántica o equivocismo.

Si como ya vimos, en la hermenéutica positivista el papel principal lo ocupa la razón lógica, con su base empírica determinante y una realidad que se le impone al sujeto, en la hermenéutica romántica representada por Schleiermacher como uno de sus máximos exponentes, la balanza se inclina totalmente hacia el sujeto, pues se le da preponderancia al sentimiento sobre la razón, al contenido sobre la forma, y al sujeto sobre el objeto. Señalaré brevemente que el pensamiento de Schleiermacher se inscribe en el contexto de la filosofía romántica y el kantismo durante S. XIX. Su proyecto responde a la elaboración de una

hermenéutica general que abarque tanto el quehacer de la exégesis bíblica, como el de la filología, que hasta entonces eran las actividades interpretativas. Él se propone rescatar el espíritu creador del individuo que la filosofía romántica enunciaba de la siguiente forma: “el espíritu es el inconsciente creador que actúa en las individualidades geniales”.³³ El problema con el que se enfrenta Schleiermacher es con la división de la hermenéutica como interpretación gramatical y como interpretación técnica. Puesto que en la hermenéutica se conjuntan ambas, la disyuntiva consistía en atender lo común que es la lengua, o atender lo particular que es la subjetividad del autor. Él se inclina más por lo último, y ello explica que su postura esté encaminada a la defensa de la individualidad y a la comprensión psicológica. Schleiermacher utiliza como clave hermenéutica el *Gefühl*, el sentimiento. En palabras de Beuchot, se trataba de dejarse impregnar por la vía del sentimiento, por el texto y su contexto, por el autor y su cultura.³⁴ La comprensión de los fenómenos queda en función de la empatía con el otro, en el reconocimiento de la expresión emocional. Lo “que determina la racionalidad en general es la cultura particular, al menos en cuanto que se cree que las normas de la cultura local determinan los límites de la racionalidad y por lo mismo de la interpretación”.³⁵ Al parecer, el criterio de racionalidad lo marca la diversidad misma.

Respecto al trabajo de interpretación que realiza el sujeto-intérprete en la hermenéutica romántica, éste se ve enfrentado a una doble tarea: no tan sólo tiene que encontrar el sentido de lo que quiso decir el autor a través del texto sino también, por medio de la empatía ponerse en lugar del otro para identificar los motivos psicológicos que subyacen al sentido del texto. Schleiermacher lo expresa de la siguiente forma: “Un requisito importante para la interpretación es que uno debe abandonar su propia conciencia y entrar en la del autor”.³⁶ El propósito sería conocer al autor mejor de lo que él mismo se conoce. En esta pretensión de mayor objetividad, por medio de la máxima subjetividad el sujeto-intérprete tendría que anular su propia conciencia para instalarse en la conciencia del otro, lo cual de entrada no es posible por la complejidad que implica la constitución del yo. Por más que se pretenda ser empático, se impone la individualidad, la identidad propia con todo su marco conceptual. Por otro lado, al validar cualquier interpretación se abandona al sujeto interpretador en un caos de

³³ Ricoeur *Del texto a la acción*, op cit , p. 74

³⁴ Beuchot *Tratado de Hermenéutica Analógica*, op cit , p. 36

³⁵ *Ibidem*, p. 37.

³⁶ Citado por Beuchot, M. en *Tratado de Hermenéutica Analógica*, p. 36. Cfr. Friedrich D.E. Schleiermacher, “The Aphorisms on Hermeneutics from 1805 and 1809/10”, en G. L. Ormiston y A. D. Schrift, eds., *The Hermeneutic Tradition*. From Ast to Ricoeur, p. 58.

interpretaciones, con lo cual se pierde la pretensión de objetividad. Si bien, la misma naturaleza polisémica del lenguaje permite la diversidad de interpretaciones, también es cierto que se requiere una continua contextualización tanto del horizonte del intérprete, como del horizonte del autor en el texto y del resultado de la interpretación que se realiza.

“La hermenéutica romántica es equivocista, da el predominio total a la diferencia, a esa diversidad de interpretaciones que introduce el yo, irrepetible e intransferible, con el peligro casi de ser incomunicable”.³⁷ En la diversidad de interpretaciones todas son válidas y al mismo tiempo ninguna lo es, el peligro consiste en cerrarse cada tradición en sí misma con riesgo de caer en tradicionalismos exacerbados que terminan negando la diversidad y amenazando la vida. Así como en la filosofía analítica se llega a privilegiar lo común, una misma racionalidad científica, así en la filosofía posmoderna se llega a privilegiar la diversidad, poniendo al pensamiento en riesgo de quedarse en una equivocidad relativista.³⁸ En esta postura considero que se va de la sintaxis a la semántica y se llega a la pragmática, lográndose apenas cierto consenso.

Pienso que en las ciencias de la naturaleza, Larry Laudan viene a representar la tendencia equivocista, que paradójicamente termina en un univocismo, Laudan, apunta Alejandro Salcedo: “considera que sólo se da progreso al interior de una tradición científica. Cada tradición efectuará un progreso intrínseco en el cual descalifica a las demás tradiciones sin posibilidad de llegar a algún acuerdo”.³⁹ Aquí, se vuelve a cerrar la posibilidad de llegar al consenso; cada tradición defenderá lo propio y rechazará la diferencia.

Después de revisar la hermenéutica positivista y la hermenéutica romántica, creo que no se trata de preponderar la razón sobre los sentimientos, los contenidos sobre las formas, lo idéntico sobre la diversidad, el sujeto sobre el objeto, etc., como si fueran elementos opuestos. Quizás por cuestiones metodológicas los científicos han requerido fragmentar la realidad para poder estudiarla, y por ello han elaborado esquemas teóricos que nos la presentan como relaciones de opuestos, sin embargo, se trata de un sólo mundo dentro del cual la unidad y la diversidad son sus elementos constitutivos. Querer anular a uno o al otro únicamente nos lleva a visiones absurdas y enajenantes.

³⁷ Beuchot. *Tratado de Hermenéutica Analógica*, op. cit. , p. 37.

³⁸ Salcedo. *Hermenéutica analógica, pluralismo cultural y subjetividad*, op. cit. , p. 69.

³⁹ *Ibidem*, p. 68

Pasemos ahora a revisar la hermenéutica analógica que se presenta como una alternativa para recuperar lo idéntico y lo diversos de las tradiciones y la cultura.

6.- La función del sujeto en la hermenéutica analógica.

Es importante mencionar que la hermenéutica analógica tiene como antecedentes la lucha que se da en la filosofía de la ciencia entre universalismo y particularismo. Entre los universalistas se encuentran Apel, Habermas, Walzer y MacIntyre. Del lado de los particularistas están Rorty y Derrida. Dentro de este contexto de conflicto, señala Salcedo, que Alejandro Ferrara, plantea una tendencia que reconcilia el universalismo no sensitivo a los contextos, objetivistas, y un contextualismo relativista o subjetivista. Él quiere un *universalismo pluralista*. Por su parte, Beuchot, retomando a Ferrara propone una universalidad prudencial. “Para el pluralismo de Beuchot, la prudencia es la virtud que pone en ejercicio la analogía para decidir entre dos esquemas rivales de valores con un juicio prudencial, que ve lo particular en lo universal, y lo universal en lo particular”.⁴⁰ Se requiere rescatar lo que acerca, lo que puede ser común y que marque el punto de partida que conjugue lo universal y lo particular.

La diferencia de la interpretación univocista que se inclina a ver sólo la igualdad de sentido, restándole valor a la parte emocional del sujeto, y de la interpretación equivocista que se manifiesta por la diversidad de sentido, donde la subjetividad del sujeto es determinante en su quehacer interpretativo, la interpretación analógica centra la atención en un sujeto que si bien es una construcción teórica en la relación sujeto-objeto, se le considera desde su potencial y sus limitaciones. Contrariamente al sujeto puro del univocismo. La hermenéutica analógica al reconocer lo diverso como lo predominante, y a su vez a lo idéntico como el elemento que unifica, da un gran paso pues recupera la condición humana en relación con las capacidades de pensar y hablar propias del sujeto interpretativo. Pues precisamente, es la racionalidad que se manifiesta en nuestro pensar y hablar, el elemento común, lo que nos unifica y permite interpretarnos recíprocamente en nuestras formas diversas de concebir el mundo.

⁴⁰ *Ibidem*, p.73.

“... en la analogía se dice que hay un sentido relativamente igual (*secundum quid eadem*) pero es predominante y propiamente diverso (*simpliciter diversum*) para los signos o textos que lo comparten”.⁴¹ Me parece, en parte, que dicha relación entre lo predominante diverso y lo semejante está sustentada en el carácter polisémico de la palabra, pues como anoté anteriormente, una es la palabra pero diversos los significados dependiendo del contexto en que se usen. Ya Gadamer en su libro *Verdad y Método* habla de la interpretación finita que se efectúa con signos infinitos. Al subrayar Beuchot que la mente del hombre es finita más allá de que se utilicen signos potencialmente infinitos y que si ha de conocer algo, lo conoce en un segmento finito y apresable de la interpretación, que es determinado por un contexto que recibe de la comunidad en el diálogo interpretativo entre los intérpretes, con esto ubica al sujeto-intérprete en sus propios límites. Apoyando esta misma línea de pensamiento, Dora Elvira García apunta: “Nuestra racionalidad es interpretadora, por ello nos muestra el modo de ser hermenéutico de la condición humana que es situada, mundana, proyectada, oyente y abierta”.⁴² Con esto se reconfirma el hecho de que la interpretación es antes que todo un modo de ser, propio de hombre, y por tanto, el elemento común que unifica.

Importa mantener presente que los elementos constitutivos de la hermenéutica son: texto, lector y autor, así como destacar junto con Beuchot, el concepto de “significado analógico” que es “el que un término tiene cuando designa varias cosas de manera en parte igual y en parte diferente predominando la diferencia”.⁴³ Es analógico porque admite un rango de variabilidad que permite que un texto tenga varias interpretaciones válidas, pero según niveles de validez. Es la tarea del intérprete determinar ese criterio de validez y lo hará en la medida que rescate la intención del texto. “(Cuya intencionalidad es el criterio de verdad o de validez interpretativa)”.⁴⁴ Todo esto ocurre como ya se mencionó en una realidad que es simbólica, donde la forma de establecer las relaciones es lingüística, y la lengua está constituida de significados analógicos que permiten la variabilidad de significados de un texto. El sujeto-intérprete está circunscrito en esta realidad mediada por el lenguaje. En su quehacer hermenéutico el intérprete se sitúa frente a un texto del que él sabiéndolo o no, ya es parte. Su objetivo es descubrir la intención del autor del texto. Esto es posible por que hay un lenguaje común y un mundo compartido, como dice Gadamer.

⁴¹ Beuchot *Tratado de Hermenéutica Analógica*, op. cit. , p. 39.

⁴² García, D. *Hermenéutica analógica, política y cultura*. Ducere, México, 2001, p. 90.

⁴³ Beuchot. *Tratado de Hermenéutica Analógica*, op. cit. , p. 41

⁴⁴ *Ibidem*, p. 42

Ahora bien, las dificultades para el cumplimiento de la interpretación estriban, por un lado, en la variabilidad del lenguaje con que está escrito el texto, pues plantea varias posibles interpretaciones, y por otro lado, en la contextualización, pues puede darse el caso en el que tanto el intérprete como el autor del texto pertenezcan a contextos diferentes. Entonces, se tendrá que dar un cierto tipo de traducción. “ Interpretar es colocar algo en su contexto”,⁴⁵ lo que hace brotar el conflicto entre las tradiciones. Entendemos algo desde una tradición o cultura. A su vez: “En la interpretación hay una relación entre lo antiguo y lo nuevo, entre tradición e innovación. Interpretamos desde un marco teórico, desde un marco conceptual, este marco es la tradición a la que pertenecemos, nuestra tradición hermenéutica”.⁴⁶ En este sentido, Beuchot confirma la importancia del círculo hermenéutico del que habla Heidegger, y que refiere a la precomprensión que precede a toda comprensión; siempre partimos de un contexto que nos sitúa y en relación con el cual es posible la interpretación.

En un momento dado el texto se vuelve la arena donde quedan expuestas la intención del intérprete y la intención del autor; ahí se juntan en una relación entretejida, por lo que dice Beuchot “En parte se puede recuperar la intención del autor, y en parte ya está contaminado de la intención del lector”.⁴⁷ Esto es así porque como apunta Gadamer, el intérprete aborda el texto a partir de sus propios conceptos, con los prejuicios y creencias propias de su contexto, los cuales se mezclan o entretejen con los conceptos del autor del texto, de donde resulta la llamada fusión horizontal. Para Beuchot: “Es una cierta fusión de horizontes, el del autor y el del lector o intérprete; el de la tradición del texto y el de la tradición del lector; o el de la tradición recibida “texto y el de la innovación aportada interpretación”.⁴⁸ Esto ocurre así, porque el texto a interpretar no es objeto sobre el cual el intérprete tiene absoluto dominio, sino una tradición representada en el lenguaje, el cual “ se comporta respecto a otro,” como si fuera otro, es decir tiene su propia voz y la hace escuchar, al intérprete. Pero tampoco el texto tiene absoluto poder sobre el intérprete como para que éste únicamente repita el contenido del texto, lo que lo conduciría de nueva cuenta al univocismo. En la hermenéutica analógica la relación sujeto-objeto es dialéctica por ello, se comprende que la intencionalidad del lector se inmiscuye en la interpretación; pero no al grado de cambiarla totalmente perdiéndose la intencionalidad del autor.

⁴⁵ Ibidem, p. 48

⁴⁶ Ibidem, p. 49.

⁴⁷ Ibidem, p. 42.

⁴⁸ Ibidem, p. 54

“Para la propuesta analógica dar un sentido a los acontecimientos es imprimirles nuestra intencionalidad donde hay una intencionalidad hay un sentido y eso es lo que caracteriza al ser humano, lo que hace habitar el mundo de manera peculiar rodeada de signos, ya sean palabras o símbolos”.⁴⁹ Interpretar es poner nuestra visión en relación con un mundo que se abre ante nosotros y que simultáneamente nos abre.

Dentro de esa relación dialéctica entre interprete-texto, el criterio de verdad de la interpretación es la intención del autor, aunque no sea plenamente alcanzable. El intérprete tiene que hallar el punto de equilibrio entre su subjetividad y la objetividad del texto para dar cuenta de una interpretación que se acerque lo más posible a la verdad del texto, y que al mismo tiempo le permita a él crear una nueva interpretación.

“Habría que ver la interpretación no sólo como la posibilidad de traducir sino como la posibilidad de compartir significados y modos de vida, como una cierta simbiosis y mestizaje”.⁵⁰ En efecto, la idea es crear algo nuevo que nos enriquezca mutuamente.

Ahora, el asunto es indagar cómo logra el intérprete el balance entre lo diverso y lo semejante, precisamente en una realidad tan plural. Aquí será muy útil revisar el concepto de racionalidad, tomando en cuenta que, el criterio de racionalidad de las ciencias de la naturaleza es diferente al utilizado en las ciencias del espíritu, y que además existen diversos tipos de razón, entre ellos, la razón teórica y la razón práctica.

La racionalidad se presenta culturalmente determinada y dependiente de la época en la que se ubica.⁵¹ Se requiere elaborar una racionalidad que contemple elementos circunstanciales y existenciales. Se trataría dice Dora Elvira García González, no de una racionalidad, sino de un razonabilidad, y para ampliar más esta diferencia de conceptos recurre a revisar la atinada distinción que hace Luis Villoro de lo racional y lo razonable.

Lo racional es toda creencia o acción fundada en razones, lo racional es una creencia con pretensión de verdad. Lo razonable por su parte, es la creencia o acción juzgada en función del grado en que sirva, en una situación particular, a la realización del fin concreto que nos propongamos. Aduce razones y pretende probabilidad.⁵²

⁴⁹ Salcedo *Hermenéutica analógica, pluralismo cultural y subjetivismo*, op cit , p. 76.

⁵⁰ Beuchot *Tratado de Hermenéutica Analógica*, op cit , p. 55.

⁵¹ García *Hermenéutica analógica, política y cultura*, op cit , p. 88

⁵² Villoro, L. *Lo Racional y lo Razonable*, U N A M, Mexico, 2000, p. 6.

En consecuencia la racionalidad no es algo dado y fijo como nos ha querido hacer creer el modelo univocista. "La racionalidad es el producto o resultado de un esfuerzo integral intelectual, sensitivo, emocional, vivencial del ser humano ubicándose en el mundo que lo rodea".⁵³ Desde esta perspectiva, el compromiso del intérprete en el quehacer hermenéutico es guiarse por lo razonable, pues lo razonable no impone un paradigma de racionalidad. Mejor aún, debe conducirse por una "racionalidad razonable", pues ésta es múltiple; no se ejerce igual en todos los ámbitos del conocimiento, es incierta; pues no pretende alcanzar una base indudable, es impura; se reconoce condicionada por intereses y actitudes, y es dialógica; sigue las condiciones que hacen posible un diálogo.⁵⁴ De esta forma, Villoro hace intervenir en la racionalidad razonable todo lo que para el modelo univocista se considera como pseudociencia.

Considero que existe una similitud entre la racionalidad razonable de Villoro y la razón analógica de Beuchot, que me da la pauta para continuar hablando del compromiso del sujeto en la misma tónica. El intérprete tiene que poner en práctica "la razón analógica" que le permita interconectar las diversas tradiciones entre sí, ubicándose en el límite entre una y otra, para poder rescatar lo idéntico y lo diverso. La racionalidad analógica, nos dice Beuchot no pretende erigirse como única y ahogar a las otras; "pero tampoco se difumina en racionalidades diversas, que a la postre hacen imposible toda racionalidad. [...] eso común va adquiriendo diferentes matices y aplicaciones o concreciones en cada contexto de argumentación o discusión".⁵⁵ Dado que la lógica que subyace en el diálogo en su estructura discursiva y racional tiene un aspecto intuitivo y prudencial muy fuerte, posibilita que en la discusión en la que se busca la convergencia de tradiciones intervenga un acto prudencial que hace comprender y entenderse.⁵⁶ El intérprete tiene que buscar la conmensurabilidad entre el paradigma tradicional de una cultura, y el nuevo paradigma resultado de nuevas interpretaciones. Entiendo por paradigma un nuevo modelo de pensamiento que guarda relación con la tradición en la que se produjo.

⁵³ García, *Hermenéutica analógica, política y cultura*, op. cit., p. 91.

⁵⁴ Villoro, *Lo Racional y lo Razonable*, op. cit., p. 27.

⁵⁵ Arriaran, S y Beuchot, M. *Filosofía Neobarroca y Multiculturalismo*, Itaca, México, 1999, p. 180.

⁵⁶ Beuchot, *Tratado de Hermenéutica Analógica*, op. cit., p. 43.

“El único medio que tenemos de cribar la objetividad alcanzable y evitar lo más que se pueda la mera subjetividad es la intersubjetividad, en el diálogo y la discusión con los demás de la misma comunidad o con los pertenecientes a otras comunidades”.⁵⁷ Esto es así porque me parece, que a nivel de condición humana todos tenemos una gran necesidad de ser reconocidos como individuos y como grupos humanos, el reto consiste en mantener la apertura al diálogo.

“En el diálogo lo razonable es llegar a algún consenso, respetando la racionalidad de todas las posiciones, y rechazando sólo las que sean irracionales”.⁵⁸ En el diálogo las posiciones que quieran coexistir tienen que mostrarse compatibles con las concepciones racionales ajenas. En la hermenéutica analógica se trata de consensar con base en el reconocimiento de nuestra inteligencia prudencial, para discernir respecto a nuestra constitución diversa. Y así, empleando nuestra capacidad de crítica, poder reestablecer el vínculo entre lo idéntico y lo diverso es decir, hacer commensurable lo que en apariencia está disociado o que nosotros mismos en nuestro afán de conocer y controlar hemos disociado.

Hasta donde las lecturas hechas me permiten ver, el compromiso del sujeto en la hermenéutica analógica, es múltiple. Por principio, consiste en reconocerse como parte de un contexto particular, y al mismo tiempo ubicar el contexto del autor del texto. Después, dar con la intencionalidad del autor del texto, para lo que se requiere estar muy atento y emplear la razón analógica que le permite equilibrar su subjetividad y la objetividad de la intencionalidad del autor del texto, con miras a la mayor objetividad. Luego, mantener una actitud de apertura para efectuar el diálogo al interior de la comunidad y tradición a la que pertenezca para dar cuenta de su interpretación de una manera crítica, a su vez estar abierto al diálogo con otras comunidades y tradiciones con la intención de llegar a consensos que hagan posible la convergencia de las distintas tradiciones reconociéndoles lo propio y aceptando la diferencia como posibilidad de preservar las distintas formaciones culturales sin caer en un relativismo absoluto “sino generar un relativismo relativo”, como dice Beuchot. Un relativismo que ponga límites y que posibilite la vida de la comunidad multicultural.

⁵⁷ Ibidem, p. 44

⁵⁸ Villoro. *Lo Racional y lo Razonable*, op. cit., p. 21.

7.- El diálogo interhumano.

En relación al diálogo prudencial, que sostiene el intérprete en todo momento del proceso hermenéutico, en algunos apartados de mi escrito, he mencionado la importancia de la relación entre pensar-hablar, como dos capacidades humanas fundantes que al ser compartidas por todos los seres humanos marcan lo idéntico, lo que nos unifica y al mismo tiempo lo que posibilita que accedamos a los diversos mundos lingüísticos. A su vez, estas mismas capacidades se ubican como los presupuestos que han generado la multiplicidad de lenguas en función de necesidades, intereses y deseos propios de cada grupo humano, haciéndose patente la libertad denominadora del hombre.⁵⁹ Al avanzar en el desarrollo de este trabajo e intentado comprender el ejercicio práctico de la prudencia en la hermenéutica analógica por parte del intérprete, pensé que para hacer esto posible en nuestra realidad multicultural, el intérprete y cualquier individuo tendría que situarse respecto a sí mismo y respecto al otro. Es decir, la prudencia implicaría actuar de buena voluntad, teniendo como guía el buen juicio; reconociendo al otro como a sí mismo, o sea en términos de igualdad, y al mismo tiempo admitiendo y comprometiéndose a respetar sus diferencias, en aras de preservar la comunidad que somos. Para que esto ocurra es necesario la puesta en práctica de la "racionalidad dialógica" que nos lleva de nueva cuenta a la relación pensar-hablar, pero ahora en el plano de la ética, con lo que volvemos a tocar el tema del compromiso del sujeto en la hermenéutica analógica, lo cual significa también, conocer muy bien la tradición en la que se ubica, para poder defenderla y superarla críticamente. Esto implica comprometerse a preservar la argumentación con el fin de dar argumentos a favor de lo que se quiere introducir como innovación. Hay que convencer al auditorio de la nueva interpretación.

Tomando en cuenta que el quehacer hermenéutico analógico tiene lugar entre individuos reales y en sociedades concretas que se rigen por principios, el ejercicio de la vida práctica en las acciones concretas de los individuos debe ser guiada por una "ética de las virtudes", que nacen de esa aplicación de la analogía que es la virtud, entendida como el término medio, ya que la analogía es proporción, medida, y aquí es donde hace su presencia clara y manifiesta la prudencia o phronesis".⁶⁰ Ante una situación específica, la prudencia procura elegir entre los fines posibles el más conveniente, así como determinar los medios más

⁵⁹ Gadamer, H-G Verdad y Método. Sígueme, España, 1993, p. 522.

⁶⁰ Cfr Mauricio Beuchot Perfiles esenciales de la hermenéutica. UNAM, México, p. 57.

adecuados para lograr ese fin, sin pretender lograr en todos los casos el mismo grado de eficacia, dice Villoro. Esto supone una racionalidad analógica, abierta que en palabras de Beuchot, “reconoce un límite para las verdades y los enfoques, de modo que, pasando ese límite se da lo falso y lo erróneo”.⁶¹ De esta manera se garantiza la posibilidad de existencia de los demás, “el pluralismo que dialoga”. Pero el diálogo en tanto que acción presupone el pensar como hábito de examinar y reflexionar acerca de los acontecimientos de nuestro entorno, previniéndonos de actuar únicamente por impulso, irracionalmente. En la cita que hace Dora Elvira García de Hannah Arendt, para quien la dialogicidad es un elemento central en el ámbito de la pluralidad y la acción, se resalta la importancia del pensar y junto con ello, Arendt sostiene que: en el diálogo “no es el saber o la verdad lo que está en juego, sino el juicio y la decisión, el intercambio de opiniones referentes a la esfera de la vida pública y del mundo común y la decisión sobre cual manera de acción debe tomarse en ella...”.⁶² Se pretende hacer valer nuestra racionalidad práctica para preservar la vida común y el mundo que compartimos.

El diálogo nos dice Beuchot es necesario para obtener la proporción en la analogía, principalmente para obtener la proporción de la diferencia. “Y también se requiere sutileza. La sutileza es la clarividencia respecto de un camino intermedio, el que nadie veía”,⁶³ y que permite la medición prudencial entre lo unívoco y lo equívoco. En esta mediación se hace patente la reflexividad humana que nos permite trascender lo propio y ponernos en relación con diversas tradiciones que no son sino modos distintos de concebir el mundo.

8.-Crítica:

Según mi punto de vista, el gran aporte de la hermenéutica analógica consiste en plantearse como un modelo de conocimiento donde el sujeto además de caracterizarse por su avidez de conocimiento y por su voluntad, también tiene sueños, imagina, es finito, tiene pulsiones que escapan a su control, se equivoca, cambia y teme, entre otras cosas. Todas estas características están presentes e influyen en el modo en que comprende y se apropia de la realidad. Se trata de un sujeto situado y mundano que se conduce de acuerdo con la tradición a la que pertenece

⁶¹ Ibidem, p. 95

⁶² Citado por García, D en *Hermenéutica analógica, política y cultura*. Hannah Arendt. *Crisis en la cultura*, en *Between Past and Future*, p. 223

⁶³ Beuchot. *Tratado de Hermenéutica Analógica*, op. cit., p. 57.

y cuyo compromiso es reunir los extremos; lo unívoco y lo equívoco, la tradición y la innovación, lo diverso y lo semejante por ser elementos constitutivos de la realidad. Por supuesto, que no es una labor sencilla, por el contrario, implica un reto problemático, principalmente porque el pensamiento contemporáneo sigue dominado en gran medida por los esquemas del monismo científico. El planteamiento de Beuchot está encaminado a conciliar lo universal y lo particular, por ser ambos elementos constitutivos de la realidad que somos. Para lograrlo se requiere poner en práctica nuestra racionalidad razonable, reconocer lo que compartimos y lo que nos diferencia, querer dialogar para consensar. Los recursos, por fortuna, nos pertenecen, hace falta renunciar al miedo que hace que nos descalifiquemos unos a otros y que dominemos unos sobre otros. Tenemos a favor la memoria histórica de la humanidad para constatar a que conducen el univocismo y el equivocismo, y contamos con nuestra capacidad de reflexión para evaluar, poner en balance y decidir trascender un modo de vida que amenaza a la vida misma.

Beuchot se ha atrevido a proponer una alternativa diferente y esperanzadora, que nos deja en libertad para poder recuperar nuestro poder de pensar y actuar. Considero que nuestro compromiso como habitantes de un mundo diverso es elaborar el cómo del proyecto; y una forma de hacerlo es rompiendo los cercos del individualismo y atrevernos a abrimos y abrir el diálogo que nos permita consensar.

Claro, estamos tan habituados a pensar en función del criterio de racionalidad científica monista, que resulta casi inconcebible una racionalidad analógica que se ubique en el límite de cada tradición y establece los mínimos comunes que permiten el diálogo. Cuesta trabajo imaginar que cualquier cultura, sin distinción, pueda ser reconocida y respetada dentro de la racionalidad analógica. Más, si es posible, pues en este pensamiento nuevo, se está tomando la condición humana desde sus diversos aspectos, diría yo, de manera integral.

El diálogo abierto parece ser la única alternativa para llegar al consenso. Y aquí el diálogo se da en dos niveles: interno con la propia conciencia individual, y externamente, con las otras conciencias que valen y merecen el mismo respeto que la mía. Lo razonable es la manera inteligente de hacer valer nuestra racionalidad.

Admito que la propuesta de Beuchot no es un pensamiento acabado, y que de suyo me enfrenté a problemas conceptuales, por ejemplo, cuando en su libro Tratado de Hermenéutica Analógica, en el capítulo tres define lo unívoco, lo equívoco y lo análogo, en los dos primeros casos da ejemplos claros, pero en el caso de concepto análogo sólo lo define pero no da

ejemplo alguno, de tal manera que uno se queda sin un referente preciso que ayude a imaginar cómo sería un proceder y vivir analógico. En general me parece que aunque su postura esta planteada con mucha lógica hay ambigüedad en los conceptos principales, como por ejemplo: sutileza, prudencia, limitrofe, lo que conlleva a un doble riesgo: que el lector se pierda en las palabras o que lo desconcierte y lo haga dudar de qué tan posible es llevar la propuesta al plano práctico. En algunos momentos su propuesta da la impresión de no tener asideros concretos que ayuden a transitar en el "límite" que él propone.

En este asunto de la ambigüedad u oscuridad de los conceptos, quiero recalcar: el carácter polisémico del lenguaje con el que hemos creado un mundo simbólico por excelencia. Pues probablemente, si mantengo esto presente, el desconcierto ante la ambigüedad de los conceptos arriba mencionados sería menor y mi interpretación pudiera ser diferente. Me inclino a creer que Beuchot al no definir con precisión rigurosa y científica dichos términos, sabe que hacerlo quizá nos llevaría al univocismo del que aún seguimos altamente contaminados, y que difícilmente permite una visión multidimensional; ya que lo aceptemos o no, seguimos viendo y pensando unilateralmente y exigiendo la verificación empírica a toda costa.

MÓDULO III:

**“PROBLEMAS CONTEMPORÁNEOS DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA:
REFLEXIONES EN TORNO A LA HISTORICIDAD DEL SER HUMANO Y EL
NIHILISMO”.**

CAPÍTULO 3.

**LOS LÍMITES DE LA OBJETIVIDAD CIENTÍFICA FRENTE A LOS ALCANCES
DE LA COMPRESIÓN HISTÓRICA.**

1.- Presentación:

Las diferentes interpretaciones de la historia, llámense teorías de la historia, teologías de la historia o filosofías de la historia han sido el resultado de la comprensión de la presencia activa del ser humano en su relación con el mundo. Sus contenidos son relativos porque corresponden a momentos distintos del proceso histórico; han sido válidos con relación a la respuesta que dieron en la circunstancia específica en que se hicieron necesarios como formas de explicación y justificación de ciertos órdenes o statu quo, e incluso algunos de sus aspectos siguen siendo vigentes por estar sustentados en características esenciales de la condición humana, lo que los hace formar parte de la tradición. Algunos ejemplos de esas interpretaciones de la historia son: la visión de la Grecia Antigua, del judeocristianismo y de la Modernidad. Ninguna de estas interpretaciones ha sido definitiva, ni se ha podido constituir en verdad única y última. Quizá ello se explica en razón de que tanto los periodos históricos de la humanidad como las diversas interpretaciones que se han hecho de ellos, guardan una estrecha relación en la medida en que refieren al desarrollo histórico del ser humano. Forman un todo desde el que se puede comprender un periodo o un acontecimiento histórico, dependiendo de la perspectiva y objetivo que se persiga.

En el presente trabajo intentaré explorar de forma general la alternativa de conocimiento que plantea el modelo de la comprensión histórica, para el estudio de la historia, por considerarla una visión innovadora que parte desde el hombre mismo, desde el hombre de carne y hueso. Me interesa incursionar en sus fundamentos y ver en realidad cuáles son sus verdaderos alcances, para ello tomaré como punto de partida el modelo de conocimiento propuesto por las ciencias de la naturaleza por ser un modelo que se contrapone a la comprensión histórica y que ha dominado desde el periodo de la Ilustración hasta nuestros días, claro con sus respectivas variantes. Este modelo objeta que la historia pueda pertenecer al quehacer científico debido a su procedencia subjetiva. En él, se presenta a un sujeto enfrentado a un objeto, lo que implica una ruptura entre el hombre y el mundo. Se presupone a un sujeto abstraído de su realidad, atemporal, capaz de dominar su entorno. Contrariamente a esta concepción, el modelo de conocimiento de la comprensión histórica plantea una relación sujeto objeto, donde el sujeto por su esencia histórica es parte del objeto mismo, es decir, ambos son parte de una unidad y el sujeto con sus acciones genera el devenir histórico, que a su vez lo condiciona. En esta visión, la historia no es algo pasado sin relación con el presente,

sino la esencia misma del ser humano, que requiere ser reinterpretada continuamente para dotar de sentido la vida misma del hombre particular, que vive en una situación específica.

La problemática que veo es que al no darle a la historia el lugar que le corresponde; mientras se le siga considerando como un pasado muerto sin relación con el presente, y como la historia de los grandes hombres, el hombre de carne y hueso seguirá perdido y confundido creyendo que la historia es independiente de él, y que le ocurre irremediamente.

Por principio de cuentas, pretendo comenzar a reconsiderar mi ser histórico y dejar de ver la historia como meros segmentos desarticulados, y como la historia de los grandes hombres que nada tienen que ver con mi condición actual, sino como un todo con sentido y útil para la vida como dice Nietzsche. Así mismo, poder reevaluar la importancia de la tradición en mi formación y su repercusión en mi manera de percibir y relacionarme con mis semejantes.

2.- Esbozo general de los elementos distintivos de la visión de la Historia en la Grecia antigua, en el judeocristianismo y en la Modernidad.

Para contextualizar la problemática del presente trabajo, que consiste en enunciar los límites de la objetividad científica frente a los alcances de la comprensión histórica, creo que es conveniente hablar del origen y definición de la Filosofía de la Historia por ser ésta el marco general en el que se desarrolla la problemática de este escrito.

En su sentido moderno, la expresión Filosofía de la Historia fue inventada por Voltaire a la luz de la Ilustración, y en contraposición a la interpretación teológica de la historia, donde el acento está puesto en la bondad y la providencia divinas. Voltaire por su parte, coloca el principio relevante en la voluntad y la razón humanas. En cuanto a su significado: "la expresión Filosofía de la Historia quiere significar una interpretación sistemática de la Historia Universal, de acuerdo con un principio según el cual los acontecimientos históricos se unifican en su sucesión y se dirigen hacia un significado fundamental".⁶⁴ Se trata, de encontrar el sentido y el fin de la historia, en tanto que ésta es el escenario creado por las acciones humanas que se entrecienden y donde convergen las distintas generaciones con sus sueños e intenciones propias.

⁶⁴ Löwith, K., *El sentido de la historia*. Aguilar, Madrid, 1968, p. 10.

Cronológicamente hablando, las dos visiones que preceden a la Filosofía de la Historia y a la Filosofía Moderna son: la visión de la Grecia Antigua, y la visión judeocristiana. De las cuales, enunciaré algunos de sus elementos con el propósito de seguir el hilo conductor que me lleve a la gestación del pensamiento del mundo moderno, que es donde surge la propuesta metodológica de la ciencia de la naturaleza, y con ello la problemática de la historia como campo de conocimiento.

En el pensamiento de la Grecia Antigua, todo se mueve en repeticiones, los cambios temporales se producen y regulan periódicamente, y domina la racionalidad del cosmos. La explicación histórica se da a partir de la incambiable naturaleza humana y la necesidad del cosmos de reestablecer el equilibrio. Por lo tanto, el pasado permite predecir el futuro, y la fatalidad anunciada en los oráculos expresa el dominio de la racionalidad del cosmos. De acuerdo con K. Löwith, en su libro El Sentido de la historia, los griegos estaban profundamente impresionados por el orden visible y la belleza del mundo, y la ley universal natural del nacimiento y la muerte determinaba también su concepción del mundo histórico. Lo continuo y permanente en la revolución de los cuerpos celestes significaba para ellos un interés mucho mayor que cualquier transformación histórica radical. Para ellos la historia se limitaba al acontecer histórico, al relato de los cambios y detalles casuales. De hecho, para Aristóteles el historiar es menos importante que la poesía y la filosofía, pues éstas se encargan de lo permanente y general, lo cual acerca a la verdad, mientras que el historiar se encarga de lo contingente y azaroso.⁶⁵

En el pensamiento judeocristiano, la providencia divina guía los destinos humanos. El sentido de la historia está en estrecha relación con el cumplimiento de la profecía; el acento está puesto en el futuro, en la espera y la esperanza de la salvación, hay una fe en un fin último. La visión cristiana se refiere a acontecimientos por venir, en este sentido el pasado es una preparación para el futuro. "Para los escritores del Antiguo Testamento, únicamente Dios podría revelar, por medio de los profetas, un futuro que es independiente de todo pretérito acontecer y que no puede ser deducido del mismo modo su natural consecuencia".⁶⁶ No obstante el predominio de la providencia divina, el hombre con su libre albedrío, juega un rol importante en su propia salvación, que está dada por el perfeccionamiento de su vida espiritual.

⁶⁵ Löwith, K. El hombre en el centro de la historia, Herder, Barcelona, 1997, p. 133.

⁶⁶ Löwith, El Sentido de la historia, op cit. p 21

La visión del judeocristianismo influyó en la gestación del pensamiento moderno. Éste retoma las ideas de progreso y futuro y las seculariza en aras de sus propios intereses. En la visión moderna de la historia el hombre con su voluntad y razón domina el curso de la historia; se trata de ejercer dominio y control sobre la naturaleza para asegurar el bienestar, el mejoramiento y el progreso de las sociedades humanas. La significación del progreso es “esperar algo del futuro.” Ésto es lo que permite proseguir pese a cualquier situación anómala. Sirva esta breve reseña de los modos distintos de concebir la historia para mostrar que no siempre se le ha considerado como un elemento central en el desarrollo del conocimiento.

Hablar de los límites de la objetividad científica frente a los alcances de la comprensión histórica, me lleva directamente a revisar la división aparentemente natural entre la naturaleza y la historia, entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas, entre un sujeto ahistórico y un sujeto histórico. Se trata pues de una división de la ciencia y del conocimiento que se origina durante la Ilustración, y se acentúa en la Modernidad, propiamente dicha. Inicia en el S. XVII con Descartes a la cabeza, y con su apuesta absoluta en la razón y su fe en el método, y continúa posteriormente durante los S. XVIII y XIX con el positivismo.

3.-Los fundadores de pensamiento moderno: Descartes y Voltaire.

Con Descartes se inaugura la Filosofía Moderna y la gestación del pensamiento moderno, como una respuesta a la crisis del realismo aristotélico, durante el Renacimiento. Descartes plantea el problema del Ser, con una actitud metódica y reflexiva, que lo conduce a una verdad que no admite duda y a partir de la cual se pueden fundamentar otras verdades. Es por medio de la introspección reflexiva como llega al planteamiento de la duda. En su libro, Discurso del Método, asevera que todo lo que no aparezca clara y distintamente ante la razón, está sujeto a duda. En relación a la duda metódica, determina que la primera certeza es el pensamiento, de donde deriva la existencia; << yo pienso, luego soy>>. A raíz de esta consideración, el ente queda dividido en res cogitans y res extensa. La ciencia también queda dividida:

“Existe un saber verdadero y certero de la naturaleza; de la historia, por contra nada puede saberse con certeza y verdad. Todo cuanto en apariencia sabemos de ella se basa en meras

opiniones, tradiciones y hábitos".⁶⁷ De esta la historia queda relegada y fuera del quehacer científico. Otro de sus argumentos es que el hombre está constituido de alma y cuerpo; por cierto, un alma razonadora e inmortal que Dios ha colocado exclusivamente en el cuerpo del hombre. De esta manera, el hombre posee el poder de la razón reflexiva que le permite conocer, y poner ese conocimiento al servicio del bien general de todos los hombres. Esta idea se expresa claramente en el siguiente pasaje en el que habla de la física.

Pues esas nociones me han enseñado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida, y que en lugar de la filosofía especulativa, enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlas del mismo modo, en todos los usos a que sean propias, y de esta suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza.⁶⁸

Dos cosas importantes se destacan en este párrafo, el desdén hacia la filosofía especulativa, y todo lo que en ella se funda por no estar edificada sobre algo sólido, precisamente, por no ser práctica, y por otro lado, la intención de Descartes de utilizar el conocimiento con fines prácticos encaminados al dominio de la naturaleza. Ve en la matemática el otro pilar del conocimiento, por la certeza y evidencia de sus razones. Así, la física y la matemática se constituyen como las herramientas para la adquisición del conocimiento y el dominio de la naturaleza, con base en un método que garantice la validez del conocimiento.

Si Descartes se atrevió a proponer el dominio de la naturaleza a partir de la razón pensante del hombre, pero respetando al Dios creador de la teología cristiana, Voltaire se atreve a ir mucho más lejos, al intentar destruir la interpretación cristiana de la historia y así pretender remplazar la providencia por el progreso. Esto ocurre a finales del S. XVII y comienzos del XVIII. De hecho, con el Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones de Voltaire, da inicio la Filosofía de la historia y se marca, según K. Löwith, la emancipación de la interpretación teológica de la historia.

⁶⁷Löwith, El hombre en el centro de la historia, op. cit., p. 124

⁶⁸Descartes, R. Discurso del Método, Espasa, México, 1978, p. 68.

“La civilización significa para él el desarrollo progresivo de las ciencias y los oficios, de la moral y de las leyes, del comercio y de la industria. Los dos mayores obstáculos con que tiene que enfrentarse este progreso son las religiones dogmáticas y las guerras”.⁶⁹ Con este ensayo, dice Löwith, Voltaire proveyó a la naciente burguesía con una justificación histórica de sus ideales. Dios sigue presente, pero ya no domina la escena. Voltaire agrega: El objeto y el significado de la Historia es la perfección de la condición humana, valiéndose de nuestra propia razón, convirtiendo así al hombre en menos ignorante, “mejor y más feliz”.⁷⁰ En este punto, coincide completamente con Descartes respecto al poder de la razón y su uso práctico para un bienestar mayor. Ambos ponen en evidencia las necesidades de una sociedad en desarrollo, y el ascenso vertiginoso de la naciente burguesía. Lo que importa rescatar de este apartado es la preponderancia de la razón, la propuesta de un método que conduce ordenadamente al conocimiento, y la distinción entre lo natural y lo histórico, por ser los elementos fundantes sobre los que se construye el edificio de la ciencia de la naturaleza.

Para redondear esta primera parte de los orígenes del pensamiento moderno y su impacto en el desarrollo de las ciencias de la naturaleza esbozaré brevemente lo que la Modernidad, desde Descartes hasta el positivismo entiende por objetividad, por ser éste concepto en el que se intenta fundamentar la verdad.

4.- El concepto de objetividad en la Modernidad.

En el pensamiento moderno desde de Descartes, la objetividad está determinada por la razón; únicamente las ideas claras y distintas ofrecidas por la matemática y la física garantizan el conocimiento verdadero que se obtiene a través del método. La extensión y el movimiento fueron las únicas realidades físicas que Descartes reconoció como “primarias”, otros aspectos de la existencia como los colores, los sabores y los olores los consideró como cualidades “secundarias” y en una región menos accesible para la física, ubicó las pasiones, la voluntad, el amor y la fe. La ciencia, según él, se ocupa del primer conjunto, de las cualidades mensurables y en menor medida del segundo conjunto, el último grupo es dominio de la

⁶⁹ Löwith, *El Sentido de la historia*, op.cit., p. 155.

⁷⁰ Citado por K. Löwith en el texto *El Sentido de la Historia*, p. 155. Cfr. el artículo Home en el *Dictionnaire Philosophique*, que demuestra que la creencia de Voltaire en el progreso, estaba, después de todo, atemperada serenamente por un escepticismo bíblico.

revelación.⁷¹ Estas consideraciones expresan ya la importancia de la experimentación con base en lo observable, al tiempo que se delimita lo que entra en el campo de lo científico. Queda claro que la historia sale de esa área.

Posteriormente, el naturalismo científicista, de una manera más sofisticada, enunciará su postura.

El monismo epistemológico que sostienen las corrientes naturalistas considera que los objetivos básicos de toda ciencia son la explicación y predicción con base en leyes de los acontecimientos; para tal fin es necesario el descubrimiento de leyes naturales y la construcción de teorías, cuya validación está en función de algún método de corroboración empírica.⁷²

Esto sugiere que la objetividad apunta a lo objetivamente medible, repetible, experimentable y predecible, de la cosa "dada." En este sentido, la objetividad está completamente orientada a la obtención de resultados concluyentes. Así; la comprobación empírica de una construcción lógica, llamada hipótesis, determina la objetividad del conocimiento. Donde el objetivo principal es la explicación y la previsión de los fenómenos. Conviene destacar junto con Heidegger, que desde Descartes el conocimiento objetivo se entiende desde una relación que opone al sujeto y al objeto, se parte del supuesto de que el sujeto está fuera del objeto, lo cual le permite poder verlo a distancia. Es en esta relación enfrentada de sujeto objeto donde da inicio el problema del conocimiento de las áreas que no pertenecen al campo de lo que se denomina naturaleza. Ahora bien, el asunto no es desmeritar los avances que la ciencia natural ha logrado, ya que como señala Heidegger, la ciencia de la naturaleza es también una de las maneras de comprender, ni tampoco desacreditar su metodología, sino sobre todo, ver la estrechez en que el monismo metodológico colocó a las ciencias humanas durante tanto tiempo, así como las consecuencias que ello ha traído hasta nuestros días.

⁷¹ Cfr. Bernal, J. La ciencia en la historia, U.N.A.M., México 1981, p. 425.

⁷² Velasco, A. Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales, UNAM, México, 2000, p. 17.

5.- La comprensión histórica.

Ahora bien, con la idea de contextualizar el desarrollo de las metodologías propuestas para el estudio de los fenómenos sociales, haré un breve esbozo de sus antecedentes históricos. Según yo, es ahí donde se da una segunda fase del encubramiento del pensamiento moderno.

Respecto al desarrollo de las ciencias humanas, que tiene lugar a finales del S.XVIII, como consecuencia de los efectos ocasionados por el resquebrajamiento de las estructuras económicas políticas y social del mundo occidental después de la Revolución Francesa, Mardones señala lo siguiente:

Hasta entonces, la sociedad no constituía un problema para la conciencia... Hasta cierto punto, las relaciones sociales, la cultura, el pasado y el porvenir de la sociedad, funcionaba inconscientemente, asemejado a las fuerzas naturales del cosmos... La crisis y la necesidad de una nueva reordenación social, sacudió los espíritus a favor de una intervención consciente y refleja de la sociedad sobre sí misma.⁷³

Resulta sumamente interesante ver como a raíz de un acontecimiento social de tal envergadura, se hace patente la importancia de la conciencia histórica, y como el hombre obligadamente tiene que mirar sobre sí mismo para poder comprender y dotar de sentido a su existencia en un contexto nuevo. Me pregunto: ¿ hasta qué punto la práctica de una ciencia de la naturaleza con una relación enfrentada de sujeto- objeto determinó la crisis social, política y económica de la Revolución Francesa?

A mediados del S. XIX la ciencia natural se haya cada vez más fuertemente acentuada sobre los pilares de la tradición galileana y las ciencias humanas van ganando terreno caracterizándose por sus pretensiones científicas. Dentro de la filosofía de la ciencia surgen dos metodologías con pretensiones de dar cuenta de los fenómenos sociales. Una de estas metodologías la constituye el positivismo decimonónico de Comte que hace suyos los principios del naturalismo y los proclama de la siguiente manera: 1) El monismo metodológico, es decir, hay una única forma que se considera como auténtica explicación científica. 2) El modelo o canon de las ciencias naturales exactas con su base físico-matemáticas, es para el positivismo el ideal de desarrollo y de perfección de todas las ciencias.

⁷³Mardones, J. La filosofía de las ciencias humanas y sociales. Coyoacan, México, 1999, p. 19

3) La explicación causal, es decir, la ciencia responde al “por qué” sucede un hecho, con miras a la búsqueda de leyes generales hipotéticas de la naturaleza que subsuman los casos o hechos individuales. 4) El interés dominador del conocimiento positivista. Como pone especial interés en la predicción de los fenómenos, con miras a un mayor control. Siguiendo estos principios, apunta Mardones, el positivismo científico va a tratar de hacer ciencia social, histórica, económica, etc. Indudablemente, los principios del positivismo comtiano ponen en evidencia que el sujeto de la ciencia natural tiene que ser un sujeto ahistórico, es decir, atemporal, para que pueda cumplir con las demandas científicas. Habría que ver hasta que punto eso es posible, y no sólo es parte de una excesiva idealidad prejuiciosa.

La otra posición metodológica, se fragua principalmente en Alemania y es antipositivista. Se trata de la hermenéutica. Para los hermenéutas lo que importa es rescatar la manifestación de lo singular y comprenderla como una manifestación de lo interior del sujeto dentro de su realidad histórica. Entre algunos de los precursores de esta propuesta se encuentran: Rickert y Dilthey, quienes defienden la tesis de que el objetivo de las ciencias humanas o del espíritu, no es la construcción de teorías y el descubrimiento de leyes para realizar explicaciones, sino la comprensión de las acciones sociales o de las obras culturales.

Será Dilthey quien ubique el problema de la historia en el terreno concreto y práctico del vivir del hombre, con lo que considero, se marca el tránsito de la historia a la historicidad; ya que como apunta Gadamer: “tampoco se trata sólo de que los humanos tengamos una historia en el sentido de que vivimos nuestro destino en fase de ascenso, plenitud y decadencia. Lo decisivo es que precisamente en este movimiento del destino busquemos el sentido de nuestro ser”.⁷⁴ Así, el interés del problema de la historia se desplaza del campo epistemológico, al campo de la filosofía existencial en el que vuelve a destacarse la importancia del ser humano individual. Uno de los méritos de Dilthey fue el buscar una fundamentación filosófica autónoma para las ciencias del espíritu. “Concibí una psicología descriptiva y analítica como fundamento de todas las ciencias del espíritu”.⁷⁵

⁷⁴ Gadamer, H-G. Verdad y Método II, Sígueme, España, 1993, p. 35

⁷⁵ Idem, p. 35.

Sus reflexiones en torno a la historia van más allá de la ciencia histórica como tal, "... reflexiona sobre el ser humano en cuanto está determinado por el saber su propia historia. Con el término «vida» designa el carácter fundamental de la existencia humana. Esa vida es para él el hecho «nuclear» en el que descansa en definitiva el conocimiento histórico".⁷⁶ Dilthey basa su filosofía en la experiencia interna de la comprensión. Comprensión que no es sólo el método de la ciencia histórica, sino una determinación de la realidad humana. Según entiendo, esto significa que el ser humano antes de abordar cualquier actividad teórica, comprende como una forma de orientarse en el medio en el que vive, y así se enfrenta a sus múltiples posibilidades de ser. La vivencia particular representa un todo de sentido, captado por la comprensión histórica, que es autoconciencia, una constante ampliación del horizonte vital.

Más tarde, Heidegger profundiza sobre esta temática al considerar que el ser de la existencia es un ser histórico; "Hay una razón histórica porque la existencia humana es temporal e histórica. Hay una historia mundial porque esa existencia temporal del hombre «tiene un mundo». Hay cronología porque la existencia histórica del hombre es tiempo".⁷⁷ Su crítica está dirigida a la separación que la Modernidad, a través de Descartes ha efectuado en la relación sujeto-objeto; al colocar al sujeto fuera, lo ha vuelto atemporal, y desde ahí, desde esa abstracción, el sujeto pretende comprender y conocer a un objeto que le es ajeno. La consideración de Heidegger es que por principio hay un mal planteamiento de la cuestión, pues el sujeto es "en el mundo" y se desarrolla en la temporalidad, pertenece al Ser; en consecuencia, la pregunta por el Ser debe elaborarse desde el hombre real, y no desde una estructura teórica- metafísica .

Se observa ya que en el caso de las ciencias humanas o del espíritu de las que la historia forma parte, el quehacer científico plantea la historicidad del ser humano, con lo cual se ubica tanto en el tiempo como en el espacio. En este sentido, el sujeto está «en el mundo» no como algo dado e inalterable, sino como alguien cuyas acciones forman parte del acontecer histórico, que a su vez, lo condiciona. Es precisamente Heidegger el que en contraposición al modelo sujeto-objeto de la tradición moderna, plantea una visión nueva que devuelve al hombre a su condición histórica; es decir, parte de la esencia histórica del hombre, de su finitud que se hace patente en la temporalidad, de su necesidad intrínseca de comprender. Se trata de un sujeto arrojado en el mundo, que al comprender se orienta y realiza su propio ser

⁷⁶ Ibidem, p. 36

⁷⁷ Ibidem, p. 39

ante una gama de posibilidades que lo enfrentan con su libertad de elegir y proyectar, lo cual le permite trascender dentro de los límites de su ser finito. Esta característica nos lleva de nueva cuenta a la categoría de la temporalidad, que Heidegger propone como “condición de posibilidad de la “historicidad,” como una forma temporal de ser del “ser ahí”.⁷⁸ La cual define de la siguiente forma: “Historicidad quiere decir “la estructura del ser” del “gestarse” del “ser ahí” en cuanto tal, sobre la base del cual, antes que nada, es posible lo que se dice una “historia mundial”, y pertenecer a la historia mundial”.⁷⁹ Precisamente, la relación de pertenencia de sujeto-objeto, que plantea Heidegger; es decir, el que el hombre sea parte del mundo, esté en el mundo proyectando y comprendiendo, creando su propia vida con otros, en una circunstancia específica, es lo que posibilita su historia y la historia mundial. En este sentido, la comprensión tiene una función determinante en el gestarse histórico del hombre al ser el modo de ser de éste en cuanto que es poder ser en un abanico de posibilidades. Marca la posibilidad de elevarse por encima de lo dado. Al respecto, Gadamer dice:

El que <<comprende>> un texto (o incluso una ley) no sólo se proyecta a sí mismo, comprendiendo por referencia a un sentido – en el esfuerzo del comprender-- , sino que la comprensión lograda representa un nuevo estadio de libertad espiritual. Implica la posibilidad de interpretar, detectar relaciones, extraer conclusiones en todas las direcciones, que es lo que constituye al <<desenvolverse con conocimiento>> dentro del terreno de la comprensión de los textos.⁸⁰

Esto significa que la comprensión no es una acción externa, sino una estructura interna y de doble vía; el hombre al comprender el mundo se comprende a sí mismo, con lo cual realiza su propio ser. Su capacidad reflexiva le pone alas y lo lanza a su futuridad existencial, mientras esté en el mundo.

Para Heidegger, dice Gadamer, el conocimiento histórico es una adecuación a la cosa, una *mensuratio ad rem* pero la cosa no es un dato constatable y medible, sino la manifestación del hombre mismo en situación, en el tiempo. Por lo tanto, la adecuación de todo conocedor a lo conocido (se puede traducir según yo, como la relación sujeto-objeto) se basa en el modo de

⁷⁸ Es importante especificar a que se refiere Heidegger con la expresión “ser ahí”. El “ser ahí”, es decir, el ser del hombre, se define en la “definición” vulgar, lo mismo que en la filosófica, como, el ser viviente cuyo ser está definido esencialmente por la facultad de hablar. Este señalamiento es fundamental, sobre todo, por la complejidad del lenguaje que emplea Heidegger, y que puede ocasionar malos entendidos.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 30

⁸⁰ Gadamer, H-G. *Verdad y Método*, Sigüeme, España, 1997, p. 326.

ser que es común a ambos: su historicidad.⁸¹ Historicidad que implica necesariamente la pertenencia a tradiciones como un elemento fundante de la comprensión histórica. El pertenecer a tradiciones y la estructura de estar proyectado hacia posibilidades de sí mismo, son elementos esenciales del ser finito del hombre que se ponen de manifiesto ampliamente en la comprensión histórica. Hasta donde logro entender, en la comprensión histórica el ser del hombre se involucra completamente, lo que corrobora la relación de pertenencia entre el sujeto y el objeto, es decir entre el conocedor y lo conocido.

En relación a la historicidad de la comprensión, señala Gadamer, que Heidegger advierte la existencia del círculo hermenéutico que se da en la comprensión, lo que significa que a toda comprensión precede una precomprensión como resultado de la pertenencia a tradiciones. Se trata; de tener presente esta situación para evitar que al interpretar se impongan ocurrencias propias o conceptos populares, que desvien la elaboración científica desde el contenido mismo del texto. Justamente, por la esencia histórica del hombre y por su estar en el mundo, en su quehacer interpretativo, él enfrenta el texto con una serie de conceptos, ideas y prejuicios que le proporcionan el pertenecer a una comunidad particular. A partir de su concebir personal es que él le encuentra un sentido al texto; que no precisamente es el sentido del texto mismo, porque éste no se revela de forma inmediata, sino a través de ciertos rodeos que se dan por medio de preguntas y respuestas que se elaboran en un constante proyectar; pues el objetivo de la comprensión es dar con el sentido del texto. Sobre esto, Gadamer dice:

El que intenta comprender está expuesto a los errores de opiniones previas que no se comprueban en las cosas mismas. Elaborar los proyectos correctos y adecuados a las cosas, que como proyectos son anticipaciones que deben confirmarse «en las cosas», tal es la tarea constante de la comprensión. Aquí no hay otra objetividad que la con validación que obtienen las opiniones previas a lo largo de su elaboración.⁸²

Con esto entiendo, que la comprensión no es un proceso inmediato de constatación de un supuesto elaborado teóricamente, sino un proceso mediado de convalidación de las opiniones previas, resultado de la acción y la reflexión humanas. Contrariamente al concepto de

⁸¹ Cfr. *Ibidem*, p. 327.

⁸² *Ibidem*, p. 333.

objetividad de la ciencia de la naturaleza, que invalida las opiniones y los prejuicios, la comprensión histórica parte de ellos.

Dado que la precomprensión es parte constitutiva del proceso interpretativo, no se pretende que el intérprete olvide las opiniones previas o las posiciones propias. Lo que se pide es estar abierto a la opinión del otro, o a la del texto. Esta apertura implica siempre poner la opinión del otro en alguna clase de relación con las opiniones propias, o que uno se ponga en cierta relación con las del otro, nos dice Gadamer. "El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él".⁸³ Se habla de una receptividad que no presupone ni «neutralidad» ante las cosas ni tampoco auto-cancelación. El punto es que el intérprete se haga cargo de sus propias anticipaciones, o sea, que tome conciencia de ellas, para que el texto mismo pueda manifestarse en su alteridad y pueda confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas.

No se trata de asegurarse así mismo contra la tradición que se deja escuchar desde el texto, sino, de mantener alejado todo lo que pueda dificultar el comprenderla desde la cosa misma. "Son los prejuicios no percibidos los que con su dominio nos vuelven sordos hacia la cosa de que nos habla la tradición".⁸⁴ No se trata de negar o invalidar los prejuicios, sino de reconocerlos, diferenciarlos y poder reconocer el papel que juegan en la comprensión histórica, pues creo que con ello se rescata al hombre de la abstracción y del anonimato al validar algo que le es esencial a su ser.

6.- La importancia de los prejuicios y de la tradición en la comprensión histórica.

Gadamer plantea que es necesario reconocer el carácter esencialmente prejuicioso de toda comprensión, lo cual le da al problema hermenéutico toda la agudeza de su dimensión. Observa que ha habido una desvirtuación de la tradición debido al afán de la Ilustración de erradicar todo perjuicio como condición de un conocimiento verdadero, lo cual es en sí mismo un prejuicio. Esto supone, que la razón y la tradición se oponen mutuamente en el proceso de conocimiento, sin embargo ésta es una visión deformada que la Ilustración trató de imponer en nombre de la verdad. Es por eso que a la Ilustración se le debe el matiz negativo del prejuicio,

⁸³ Ibidem, p. 335.

⁸⁴ Ibidem, p. 336.

pues: “<<Prejuicio>> quiere decir un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinados”.⁸⁵ En consecuencia <<prejuicio>> no significa juicio falso. En todo caso, en su concepto está el que pueda ser valorado positiva o negativamente.

La ciencia moderna parte de la valoración negativa del prejuicio que se expresa en la duda cartesiana de no tener por cierto nada sobre lo que quepa duda, y que también se pone de relieve en la exigencia que demanda su método. Método que dista tremendamente de poder ser aplicado al conocimiento histórico, por su estrechez. Los prejuicios contra los que lucha la razón de la ciencia moderna, forman parte de la realidad histórica, por eso dice Gadamer: “Si se quiere hacer justicia al modo de ser finito e histórico del hombre es necesario llevar a cabo una drástica rehabilitación del concepto del prejuicio y reconocer que existen prejuicios legítimos”.⁸⁶ Con esto entiendo que los prejuicios tienen una parte positiva, de posible verdad sobre la que se puede fundamentar el conocimiento histórico, por lo que se hace necesario reconsiderar lo dicho por la Ilustración en torno a los prejuicios como fuentes de error. Es decir que, es necesario desarrollar el aspecto positivo de la teoría de los prejuicios que la Ilustración elaboró desde un propósito crítico.

En la división de los prejuicios en prejuicios de autoridad y por precipitación, propuesta por la Ilustración, hay una oposición excluyente entre autoridad y razón. “Lo que se trata de combatir es la falsa inclinación preconcebida a favor de lo antiguo, de las autoridades”.⁸⁷ El ideal es someter toda autoridad a la razón. Hay razón de ser en lo que pretende la Ilustración, ya que la validez de la autoridad usurpa el propio juicio, pues la autoridad misma es una fuente de prejuicios, dice Gadamer, pero esto no invalida que puede ser una fuente de verdad, y este aspecto es el que se necesita rescatar. Esta posibilidad no la vio la Ilustración por su extremismo y por su creencia en la razón absoluta.

Ahora bien, es la corriente del romanticismo como contra parte de la Ilustración, la que defiende una forma de autoridad: la tradición.

⁸⁵ Ibidem, p. 337.

⁸⁶ Ibidem, p. 344.

⁸⁷ Ibidem, p. 345.

“ Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonablemente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento”.⁸⁸ El efecto que tiene la tradición en nuestro proceder es lo que la valida y obliga a que se le reconozca como parte esencial. El problema que ve Gadamer en la tradición defendida por el romanticismo, es la forma como la entiende, como lo contrario de la libertad racional, y como un mero dato histórico lo cual evidencia la cerrazón del romanticismo al oponer tradición y libertad. Para Gadamer, por el contrario, la tradición es también un momento de la libertad y la historia, pese al elemento conservador que la conforma. Aún la tradición más auténtica y venerable, no se realiza, naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada, y esto es posible porque vivimos en la tradición. De alguna manera, nos comportamos siempre respecto al pasado como algo propio, precisamente porque, la tradición es algo propio, ejemplar o aborrecible, “es un reconocerse en el que para nuestro juicio histórico posterior no se aprecia apenas conocimiento, sino un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición”.⁸⁹ Esto significa que, nos demos cuenta o no, ya pertenecemos a la tradición y desde ella comprendemos y nos orientamos en el mundo.

Justamente, por este carácter inherente de la tradición a nuestro ser histórico, el intérprete en su quehacer al interior de la hermenéutica histórica, debe tener presente y mantener su conciencia histórica alerta a las interpelaciones de la tradición, que ya desde la elección del tema de investigación se hace patente, por lo se requiere admitir que no hay una oposición entre tradición e investigación histórica, entre historia y conocimiento de la misma, sino una relación efectual recíproca. Esto significa que la tradición tiene un efecto sobre el investigador y lo que investiga, pero lo investigado también tiene un efecto sobre la tradición. Se trata de una reciprocidad de efectos entre la conciencia histórica y el pasado, donde importa reconocer el momento de la tradición en el comportamiento histórico.

En el caso específico de las ciencias del espíritu, donde la tradición juega un papel central, la investigación no está orientada hacia verdades concluyentes ni progresivas. Cada época entiende un texto transmitido de una manera específica, pues el texto forma parte del conjunto de una tradición por la que cada época tiene un interés objetivo y en la que intenta

⁸⁸ Ibidem, p. 348

⁸⁹ Ibidem, p. 350

comprenderse a sí misma.⁹⁰ Creo que esto se explica en función de la adecuación que realiza el conocedor respecto a lo conocido. Además da cuenta de un texto abierto, rico en posibilidades. Por otro lado, el que el sentido del texto supere al autor posibilita que la comprensión no sea un quehacer sólo reproductivo, sino sobre todo productivo. Tampoco se puede hablar de un <<objeto idéntico>> de la investigación, a la manera de las ciencias de la naturaleza.

La investigación histórica está soportada por el movimiento histórico en que se encuentra la vida misma y no puede ser comprendida teleológicamente desde el objeto hacia el que se orienta la investigación. Incluso ni siquiera existe realmente tal objeto. Es esto lo que distingue a las ciencias del espíritu de las de la naturaleza. Mientras el objeto de las ciencias naturales puede determinarse *idealiter* como aquello que sería conocido en un conocimiento completo de la naturaleza, carece de sentido hablar de un conocimiento completo de la historia.⁹¹

Precisamente porque el intérprete es un ser histórico, su objeto de estudio, por llamarlo de alguna forma, es el propio suelo sobre el que está parado, es el resultado de sus acciones proyectadas, y sólo en relación con él cobra significación y sentido, un sentido que no se agota y que no cierra el conocimiento.

En el caso de las ciencias sociales, específicamente en la historia, concluye Gadamer: ...la intención verdadera del conocimiento histórico no es la de explicar un fenómeno concreto como un caso particular de una regla general. Su fin verdadero es sobre todo el de comprender un fenómeno histórico en su singularidad, en su unicidad.⁹² Esta, me parece, es la gran contribución realizada por la comprensión histórica, el devolver al hombre al centro. Partir desde la esencia finita e histórica del hombre real, y reconocer las manifestaciones de su ser temporal plasmadas en la tradición que le permite reflejarse y comprenderse comprendiendo. La comprensión histórica rescata al hombre de estructuras teóricas que anulan al individuo reflexivo y amenazan con volverlo anónimo en nombre de la razón absoluta y el conocimiento puro.

⁹⁰ Cfr. Gadamer, *Verdad y Método*, Sígueme, España, 1997, p. 366.

⁹¹ *Ibidem*, p. 353.

⁹² Gadamer, H-G. *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, p. 50.

Finalmente, concluyo que los límites de la objetividad científica están marcados por el carácter de lo dado de su objeto de estudio, y por la relación enfrentada de sujeto-objeto. En tanto que, los alcances de la comprensión histórica refieren a la historicidad del hombre individual, para comprenderse en su pasado histórico y poder trascenderlo desde su capacidad reflexiva.

7.-Crítica:

Pretender hacer una crítica de lo expuesto, es en sí mismo una acción muy aventurada, porque no tengo los elementos necesarios que brindan el estudio profundo y prolongado que demanda este tipo de lecturas, no obstante, tomaré el riesgo de hacerlo aclarando que más que crítica se trata de un par de ideas que me parecen muy rescatables, y de algunas dudas que me surgieron durante la elaboración de este trabajo.

Por principio, me parece un gran avance en la filosofía contemporánea el que la comprensión histórica plantee la relación sujeto-objeto como una relación de pertenencia, de unidad; ello conlleva a que el hombre recupera su lugar <<en el mundo>>, lo que significa recobrar su ser. Era necesario, replantear la situación del hombre antes de continuar el debate metodológico entre ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas, ya que el problema superaba el nivel epistemológico, era de carácter ontológico; directamente referido al modo de ser del hombre que antes de cualquier interés teórico, experimenta la necesidad interna de comprender su existencia en el mundo. En este sentido, sólo desde la esencia histórica y reflexiva del hombre es que se entiende la necesidad de conocer y trascender. El gran logro de la comprensión histórica ha sido rescatar al hombre de carne y hueso de la masa, de la estructura del sujeto teórico que lo mantenía en el anonimato dentro de los parámetros de la razón absoluta, pretendida por las ciencias de la naturaleza. Al recuperar su ser, el hombre que es <<en el mundo>> con otros, tiene la responsabilidad de elegir y de buscarle un sentido a su existencia finita. Solo a él le corresponde enfrentar la tarea de realizar su ser a partir de la situación y el tiempo en que habita. Desde su reflexividad es capaz de trascender su condición de arrojado.

Por otro lado, a nivel epistémico, lo que también me parece un gran acierto es que al plantear la relación de pertenencia de sujeto-objeto, se rompe con la idea de un sujeto enfrentado a un mundo que conoce inmediatamente y sobre el cual emite juicios. Para

Heidegger, no hay objeto tal independiente del sujeto, sino que el objeto es estructurado por el sujeto; por él cobra realidad y sentido, pero a su vez el sujeto es condicionado históricamente. Esto es el resultado de ser en el mundo. Un mundo mediado por la comprensión lingüística que lo vincula a sus semejantes y que da cuenta de su historicidad por medio de la tradición.

Si bien el gran aporte de la comprensión histórica consiste en haber devuelto al hombre a su condición histórica, valga la redundancia, rescatándolo de la mera condición de sujeto de conocimiento impuesta por las ciencias de la naturaleza, una de las preguntas que me surgen, es ¿hasta qué punto ese hombre supera el plano de lo individual en el que lo coloca la comprensión histórica misma? Pues si bien, la estructura de la precomprensión lo conecta a la producción histórico-social de otras generaciones expresada en la tradición, la interpretación que él haga de ésta, es particular y está en función de sus experiencias personales y de la situación en que se encuentre, con lo cual estaríamos hablando de una interpretación y un conocimiento relativos. En todo caso, ¿hasta qué punto es posible superar dicho relativismo? Este es mi pensamiento al respecto, por supuesto que la interpretación es individual, pero le subyace la experiencia colectiva de la humanidad. Nuestras ideas, opiniones y juicios se gestan a partir y dentro de ese vasto horizonte que es la tradición histórica como se mencionó ya. Evidentemente, es relativa, y ello no es una desventaja, al contrario, así se pone de manifiesto el ser finito del hombre, y por consiguiente el que no haya interpretaciones en sí, que implicaría tanto como cerrar el conocimiento. Precisamente, una de las características de toda interpretación es que eventualmente desaparece para ser sustituidas por otras que amplíen la visión.

Por otro lado, cuando se habla del sentido de un texto, ¿qué parámetros indican que verdaderamente se pueda llegar a descubrirlo si de antemano sabemos que el sentido supera lo dicho por el autor? Un texto tiene sentido porque es un producto humano, y de acuerdo con Heidegger sólo es propio del hombre tener sentido. El sentido surge en relación con el ver, tener, concebir previos, dentro de un contexto que se comprende. Es el marco de referencia sobre el cual algo resulta comprensible. El sentido no se apresa de una vez y para siempre; ésto explica que cada vez que leemos el mismo texto descubrimos nuevas perspectivas que hacen que nuestra visión cambie, ya sea para ampliarla o para inaugurar una distinta.

Por último, el presupuesto fundamental de la comprensión histórica es la temporalidad, más ¿cuál es el fundamento de ésta? Al parecer, se parte nuevamente de condiciones a priori como en el caso del kantismo, ¿no es esto volver al asunto de lo dado? Pretender llegar al

fundamento fundante del Ser, ha sido hasta ahora una tarea del pensar filosófico. Su historia muestra el paso de un fundamento a otro con pretensiones de verdad última, pero lo más que se ha obtenido es comprender desde aproximaciones diversas la problemática de éste.

MODULO IV:

“EPISTEMOLOGÍAS CONTEMPORÁNEAS: HERMENÉUTICA”.

CAPÍTULO 4.

LA RELACIÓN DIALÉCTICA ENTRE TEXTO E INTERPRETE EN GADAMER.

1.-Presentación:

Uno de los rasgos distintivos del ser humano lo constituye su necesidad de saber, para saberse a sí mismo. Dicha necesidad ha quedado expresada en la dimensión de la experiencia hermenéutica. Hablar de hermenéutica conlleva a considerar algunas características esenciales del ser humano, como son sus capacidades de: pensamiento, habla, comprensión, interpretación, comunicación, historicidad y reflexión, principalmente. Todas ellas conjugadas hacen posible la experiencia hermenéutica.

Si se puede hablar de una actividad constante en el desarrollo histórico de la humanidad, ésta refiere al quehacer hermenéutico, entendido en general, como la necesidad del hombre de comprender e interpretar la realidad, proceso que ocurre en el lenguaje y con el lenguaje, por lo que se habla del carácter lingüístico de la experiencia hermenéutica. Ésta supone la relación entre el intérprete y el texto, la cual es dialéctica, desde el momento mismo en que ambos se necesitan. El primero requiere al segundo para fijar el sentido de su pertenencia a la realidad; el segundo, con toda la autonomía que logra, sólo vuelve a hablar a través del intérprete, éste le vuelve a dar vida al actualizarlo en un presente nuevo. A través de la historia, el quehacer hermenéutico se ha efectuado de formas diversas, respondiendo a las necesidades sociales del periodo histórico correspondiente, de aquí que se hable de hermenéutica teológica, jurídica, romántica, filosófica, etc.

En el presente trabajo, pretendo mostrar que la relación que se da entre el intérprete y el texto en la hermenéutica gadameriana, entendida como un modelo de conocimiento, posee un carácter dialéctico que se da en varios niveles: en su necesidad mutua, en el círculo hermenéutico que incluye la precomprensión y la comprensión, en el diálogo, en el intercambio de preguntas y respuestas, y en la fusión de horizontes. Esto significa que el intérprete y el texto conforman una unidad histórica, es decir ambos, están en -- el -- mundo. Una de las formas en que se evidencia dicha unidad, se muestra en la manera en que el intérprete aborda el texto; desde las ideas, y conceptos que le dan el pertenecer a una realidad específica que se manifiesta en la tradición de la que forma parte, lo cual influye en la comprensión del sentido del texto, que no es una cosa dada, sino el resultado de una interpretación particular del mundo. Ahora bien, el que el intérprete logre comprender el texto, implica que su visión se verá modificada; ya no será el mismo que era antes, algo

habrá cambiado en él, que le permitirá considerar de otro modo y reflexionar sobre sus propios puntos de vista. El texto por su parte, en cuanto a su sentido, se mostrará de otro modo cada vez que se le interroga. Se trata pues, de una relación que rebasa la pretensión acumulativa del conocimiento y que supera el mero aspecto metodológico del mismo. A diferencia del modelo teórico de conocimiento de las ciencias de la naturaleza, donde el sujeto y el objeto sostienen una relación enfrentada, en la, que el sujeto se impone al objeto en aras del control y dominio, en el modelo hermenéutico gadameriano, el sujeto-intérprete y el objeto-texto, se pertenecen. Esta relación de pertenencia es la que posibilita su mutua y su necesaria interacción y transformación.

Mi objetivo es reconsiderar el proceso de conocimiento a la luz del modelo de conocimiento hermenéutico, el cual en apariencia es muy moderno, pero que en realidad, tiene sus raíces en la filosofía griega. Esta reconsideración me resulta necesaria para comenzar a liberarme de la visión cientificista que prosigue dominando mi pensamiento y mi manera de abordar el conocimiento y mi relación con mis semejantes.

2.- Breve esbozo de la historia y de la tarea de la hermenéutica.

La hermenéutica en tanto quehacer interpretativo, ha estado presente a lo largo de la historia, desde los griegos hasta nuestros días, lo cual da cuenta de su importancia en la experiencia humana. En tanto que actividad, la tarea de la hermenéutica ha sido la de anunciar, traducir, explicar, interpretar y comprender. En este sentido su labor ha sido y es la transferencia desde un mundo a otro, desde el mundo de los dioses al de los humanos, desde el mundo de una lengua extraña al mundo de una lengua propia.⁹³ Esta transferencia pone de manifiesto la relación de un yo y un tú, que se comunican a través de la palabra, en la conversación. En consecuencia, el objeto de estudio de la hermenéutica es el discurso del texto escrito, primordialmente, pero no considerando los enunciados que lo constituyen, en su mero valor lógico, sino como respuesta a una pregunta provista de significado y sentido dentro de un contexto.

Si bien una labor de la hermenéutica en algún tiempo fue la transferencia de un mundo a otro, su modo de realizarse ha variado a través de la historia según las necesidades de las

⁹³ Cfr. Gadamer, H-G. *Verdad y Método II*, Sígueme, España, 1992, p. 95.

diversas sociedades. Así, en la Grecia Antigua su significado está ligado a la anunciación a los hombres de los mensajes de los dioses. Durante la Edad Media tiene relación con la interpretación correcta de los textos bíblicos y del derecho romano, se habla entonces de hermenéutica teológica y hermenéutica jurídica, cuyo propósito tiene un carácter normativo que se cumple en la implementación de la ley divina o humana. En la Modernidad, su significado está en relación con la génesis del concepto moderno de método y ciencia.

Es importante señalar que lo que se ha designado como hermenéutica clásica, que comprende desde los griegos hasta la edad media, se caracteriza principalmente por una necesidad práctica de regular el comportamiento humano a partir de la correcta interpretación de lo dicho y de lo escrito, lo que presupone un único y original sentido que hay que develar, de ahí la exigencia de la correcta interpretación y su exclusividad; no cualquiera puede efectuar la interpretación. Da la impresión de que los textos en tanto objetos de estudio predominan en su relación con el intérprete, éste es sólo un instrumento neutro que devela el sentido original de lo enunciado. En cambio, a partir de la hermenéutica romántica con Schleiermacher se dan los primeros pasos para iniciar la recuperación del sujeto-intérprete, al subrayar la importancia de la conversación como experiencia humana originaria en el proceso hermenéutico. Será Dilthey con su psicología descriptiva y analítica quien pondrá el acento en la vivencia, el que tenderá el puente que permite transitar de la hermenéutica clásica a la hermenéutica filosófica, en la que Heidegger da el giro del fenómeno hermenéutico hacia lo ontológico. A partir de él: "Comprender no significa ya un comportamiento del pensamiento humano entre otros que se pueda disciplinar metodológicamente y conformar en un método científico, sino que constituye el movimiento básico de la existencia humana".⁹⁴ Se pasa de la función epistemológica de la hermenéutica, a su carácter ontológico. Según yo, el tratamiento ontológico de la hermenéutica posibilita en grado mayor al desarrollo epistemológico desde un modelo de pertenencia entre sujeto y objeto, donde ambos se superan y enriquecen. En la hermenéutica filosófica gadameriana, el intérprete, en tanto que conciencia histórica reflexiva está en el mundo, inmerso en el proceso de la comprensión, y ésta sólo es posible en la medida en que él pone en juego sus propios presupuestos.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 105.

“La reflexión hermenéutica implica que en toda comprensión de algo o de alguien se produce una autocrítica. El que comprende, no adopta una posición de superioridad, sino que reconoce la necesidad de someter a examen la supuesta verdad propia”.⁹⁵ Esto es lo que permite el autoconocimiento, objetivo fundamental de la hermenéutica filosófica.

Para cerrar este apartado, diré que la hermenéutica es el quehacer teórico-práctico que se da en el lenguaje, cuyos propósitos fundamentales son la comprensión y el consenso que a su vez conducen al autoconocimiento crítico.

3.- ¿Qué es el texto y cuál es su función?

Pretender hablar del texto, al margen del proceso hermenéutico, implica descontextualizarlo, y conlleva el riesgo de cosificarlo, es decir, concebirlo como algo dado e independiente de la experiencia hermenéutica. Sin embargo, para los fines de este trabajo tomo el riesgo de abordarlo por separado, esperando no desvirtuar ni su significado ni su función en la hermenéutica gadameriana.

La temática del texto se inscribe dentro del acontecimiento humano del lenguaje, por ello, voy a partir de la siguiente tesis gadameriana: “El conocimiento que el hombre tiene del mundo está mediado por el lenguaje. Una primera orientación en el mundo se realiza ya en el aprendizaje del habla. Pero no es sólo eso. La lingüisticidad de nuestro ser en el mundo articula en el fondo todo el ámbito de la experiencia”.⁹⁶ Esto significa que el lenguaje no es un mero instrumento de comunicación, sino el medio que nos permite acceder al mundo, apropiármolo y recrearlo. Si bien, la conversación es el lugar originario donde ocurre la experiencia hermenéutica, es en la interpretación del texto, que también puede ser considerada como una conversación entre el texto y el intérprete, donde con mayor claridad se aprecia dicha apropiación y recreación. Hablar de texto implica necesariamente hablar de interpretación; de hecho, el texto por originario que sea, es el resultado de la interpretación. En este sentido, el texto no es algo dado, ni es una cosa en sí, sino como apunta Gadamer, es un producto intermedio del proceso hermenéutico. Me parece que esto es así porque, en un primer momento, el texto es resultado de la

⁹⁵ Ibidem, p. 117.

⁹⁶ Ibidem, p. 114.

interpretación del intérprete, y en un segundo momento queda expuesto a ser interpretado en su sentido, indefinidamente. El texto dice Gadamer, debe entenderse como un concepto hermenéutico, más allá de la perspectiva gramatical y lingüística. “Desde la perspectiva hermenéutica –que es la perspectiva de cada lector– el texto es un mero producto intermedio, una fase en el proceso de comprensión, que encierra sin duda como tal una cierta abstracción: el aislamiento y la fijación de esta misma fase”.⁹⁷ Fase que al ser fijada queda aislada, es decir, abstraída del mundo real para situarse en el mundo de las palabras, libre de su autor, y accesible para todo aquel que esté en condiciones de leer. “En el caso de los textos se trata de <<manifestaciones vitales fijadas duraderamente>>”⁹⁸, que deben ser entendidas, lo que significa que una parte de la conversación hermenéutica, el texto, sólo puede llegar a hablar a través de la otra parte, del intérprete”.⁹⁹ Por lo que, uno de los requisitos de todo texto es que sea legible. El texto importa por lo que dice. Digamos que ésta es una condición de posibilidad de la comprensión. Sin embargo, la situación de texto escrito se vuelve problemática una vez liberado de su autor, pues surge la posibilidad de ser malentendido. Para salvar esta problemática de la fijación escrita Gadamer propone que el autor tenga siempre en cuenta al destinatario para que éste pueda entenderle correctamente. La escritura debe abrir en el texto mismo, un horizonte de interpretación y comprensión que el lector ha de llenar de contenido. En este sentido el escritor, de entrada, tiene que tomar en cuenta al otro, si quiere lograr la comprensión y el consenso. Quizás el texto no esté inicialmente dirigido a un destinatario específico, pero lo que si se pretende es que sea leído por alguien, de ahí la importancia de tener en cuenta al posible lector.

El hecho de que el texto sea una fase en la realización de un proceso de entendimiento se manifiesta claramente en la relación autor–texto–intérprete. El autor debe ser sumamente cuidadoso para que el texto fijado, fije la información originaria de tal forma que su sentido sea comprensible unívocamente. Por su parte el lector, destinatario o intérprete debe lograr esa comprensión, es decir, ha de lograr hacer hablar de nuevo al texto fijado. Aunque se sabe que en el momento de la comprensión el intérprete pone en juego sus

⁹⁷ Ibidem, p. 329.

⁹⁸ Citado por Gadamer en Verdad y Método I, Sígueme, España, 1997, p. 466 J.G. Droysen, *Historik*, 1937, 63

⁹⁹ Gadamer en Verdad y Método I, Sígueme, España, 1997, p. 466.

propios prejuicios y conceptos, es el texto el que marca el criterio de validez de la interpretación. Esto no significa que el texto se imponga sobre el intérprete, sino únicamente, que lo orienta respecto a su sentido. Se advierte ya la relación dialéctica que existe entre el texto y el intérprete, lo cual pone de manifiesto que ambos son parte de un todo, de una unidad indisoluble de pertenencia.

Por otro lado, la referencia del texto tiene que ver con el objeto de la hermenéutica que es la tradición, y que se expresa en la forma del relato directo, en el mito, la leyenda, los usos y costumbres, o bien bajo la forma de la tradición escrita, en la historia y la literatura principalmente. Se puede decir entonces, que el texto puede ser escrito u oral. Respecto a la tradición escrita, Gadamer dice lo siguiente: "Allí donde nos alcanza una tradición escrita no sólo se nos da a conocer algo individual sino que se nos hace presente toda una humanidad pasada, en su relación general con el mundo".¹⁰⁰ Así pues, el texto escrito no es sólo el pensamiento fijado en la escritura, lo que hace posible la comprensión, sino principalmente genera la posibilidad de reencontrarnos, de vincularnos con nuestra propia historia, con nuestro propio ser. Para la hermenéutica, la importancia del texto, entendido como manifestación vital fijada, es que trasciende tanto a su autor como a un destinatario particular, se eleva por encima de ellos, como algo autónomo en el plano de lo abierto, para que pueda participar de su sentido cualquier lector dispuesto a establecer un diálogo hermenéutico.

Respecto a la lingüisticidad de la experiencia hermenéutica, si bien es cierto que el lenguaje es el medio por el que accedemos al conocimiento del mundo del que formamos parte, no hay que olvidar, señala Gadamer, "...que el «sentido» no se encuentra sólo en la locución y en el escrito, sino en todas las creaciones humanas, y que su descubrimiento es una tarea hermenéutica".¹⁰¹ Creo que esta cita, viene a ampliar el horizonte de la interpretación a través de los signos y abre la posibilidad para considerar al mundo como un texto gigante y abierto, pues afectivamente, continua diciendo Gadamer, la tradición en que vivimos no es una tradición «cultural» constituida únicamente de textos y monumentos y que transmitiera un sentido estructurado lingüísticamente o documentado históricamente, al tiempo que los factores reales de nuestra vida, las condiciones de producción, etc.,

¹⁰⁰ Ibidem, p.469

¹⁰¹ Gadamer, *Verdad y Método II*, op. cit., p.113.

quedaban «fuera». El mundo conocido comunicativamente se nos transmite, *traditur*, siempre como una totalidad abierta. Que se conoce siempre que se supera el extrañamiento, siempre que se produce una iluminación, intuición y asimilación.¹⁰² Por consiguiente, el horizonte de interpretación va más allá de la palabra oral o escrita, y su conocimiento se da de formas diversas, y no necesariamente por medio de una metodología única.

Resumiendo, diré que el texto es toda manifestación humana expresada por medio de signos y símbolos capaz de ser interpretada. Su función en el proceso hermenéutico consiste en darle unidad y coherencia a la experiencia humana, pero sobre todo elevarla por encima del autor y del lector, y en ese sentido ponerla a salvo del tiempo, para nuevas interpretaciones.

4.- ¿Cuál es la función del intérprete?

Al igual que el texto, el intérprete constituye el otro elemento del proceso hermenéutico, por lo que aplican las mismas consideraciones respecto al ser tomado por separado en este escrito. Parto del hecho de que en el modelo hermenéutico de conocimiento, el intérprete, de acuerdo con Heidegger, es un «ser ahí» arrojado en el mundo para quien la comprensión de éste es su modo de realizarse. Se trata pues, de una necesidad inherente a su ser, y lo que es más, es el modo de ser de su ser. Esta comprensión se efectúa por medio de un continuo proyectar desde sus prejuicios.¹⁰³ Desde su pertenencia en el mundo. El intérprete pertenece a ese mundo que requiere comprender, está dentro y es portador de creencias, conceptos, prejuicios, etc. No es el sujeto ideado por las ciencias de la naturaleza, desprovisto de historia y de mundo. No es el individuo solitario que analiza y domina a un objeto silente, por el contrario, el intérprete al pertenecer a un mundo que se le manifiesta lingüísticamente, establece relaciones con otros en los que se reconoce, pero de quienes se distingue. El intérprete es un hombre de carne y hueso capaz de desarrollar su conciencia histórica y que tiene conciencia de su finitud. Ésta le permite saber que su interpretación se ubica en el margen de posibilidades de la verdad, y que eventualmente estará destinada a desaparecer, por ello no se afana en la búsqueda en el texto de verdades últimas o

¹⁰² Cfr. Gadamer, *Verdad y Método II*, op cit. , 114.

¹⁰³ Cfr Gadamer, *Verdad y Método I*, op cit. , p 330.

concluyentes, su intención no es la de someter el sentido del texto, sino la de establecer el diálogo. Su tarea fundamental es hacer hablar al texto desde la lengua común que comparten, derribar la distancia que los separa y llegar a hablar sobre el mismo tema dirimiendo sus diferencias, para llegar a un acuerdo. El intérprete sabe que de esa relación dialógica con el texto saldrá modificado; habrá ganado un horizonte nuevo. El gran reto para él es resistirse a anteponer sus propias ocurrencias y conceptos, hacer valer su capacidad reflexiva, para poder dar con el sentido del texto. Esto sólo es posible si se dispone a dejarse decir algo por él. "Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas".¹⁰⁴ No se trata de que el intérprete anule u omita su visión del mundo ante la información que le presenta el texto, sino de estar consciente, de discernir cuáles de sus preconceptos y prejuicios le son útiles, y cuáles obstaculizan su tarea de actualizar el contenido del texto, con miras a la comprensión, que no es otra cosa que la fusión del horizonte del texto y del horizonte del intérprete, de donde resulta un horizonte ampliado.

Así pues, por principio de cuentas, la actitud del intérprete debe ser de apertura, lo que significa mantenerse abierto para oír la pregunta o las preguntas de las cuales el texto es respuesta resultante, y desde esa apertura disponerse, también, a lanzar preguntas al texto para establecer el diálogo a partir de la dialéctica de preguntas y respuestas. En este sentido, la función del intérprete en el proceso de la comprensión hermenéutica es la de actualizar el sentido del texto, o sea, acercarlo; traerlo de la lejanía al presente histórico, superar la distancia que media entre él y la alteridad del otro, y en esta forma poder hacer propio lo extraño. Cabe mencionar que para Gadamer, toda escritura es autoextrañamiento, que sólo el intérprete es capaz de superar por medio de la lectura del texto, con lo cual reconduce sus signos al habla y al sentido para que cobren vida nuevamente¹⁰⁵. Se vuelve a ver la relación dialéctica del texto y el intérprete. Obviamente que en dicha relación, el texto no le habla al intérprete como lo hace un tú, en el caso de la conversación, sino que la iniciativa la toma el intérprete, él tiene el poder de abrir, hacer hablar, o cerrar el texto. En esto se advierte cierta supremacía por parte del intérprete, sin embargo, si bien el texto no es un tú, si es la

¹⁰⁴ Gadamer, *Verdad y Método I*, op. cit., p. 336.

¹⁰⁵ Cfr. *Ibidem*, op. cit., p. 472.

manifestación fijada de los pensamientos de un tú, y en ese sentido, opone resistencia ante el intérprete, por eso la comprensión no se da de forma inmediata, sino a través de rodeos.

En resumen, la función del intérprete consiste en establecer y mantener el diálogo con el texto, con miras a lograr el acuerdo y el consenso. Por cierto, tarea nada fácil de efectuar, y que implica la puesta en función de la racionalidad práctica del intérprete. Importa mantener presente, que la relación entre el texto y el intérprete es de pertenencia, pues sólo a la luz de ésta puede comprenderse la importancia de las partes así como su complementariedad.

5.- ¿Qué clase de relación se establece entre el texto y el intérprete?

Ahora restableceré la relación de pertenencia entre el intérprete y el texto, que sólo por motivos de exposición tomé el riesgo de tratar por separado, pero que en realidad son parte una unidad dialéctica.

Mi hipótesis es que en la relación texto e intérprete se da una relación dialéctica en varios niveles: empezando por su relación de mutua necesidad, pues, el interprete necesita al texto, y el texto necesita al intérprete. El hombre tiene necesidad de trascender su existencia finita, por eso plasma su vivencia en textos, pero al mismo tiempo esos textos requieren ser reconducidos al habla y al sentido de donde proceden, y eso únicamente lo puede hacer el intérprete a través de la lectura comprensiva. En otro nivel, la precomprensión es condición de posibilidad de la comprensión. Sin la primera no se da la segunda, y lo que es más, la comprensión en su calidad de conocimiento abierto, eventualmente se transforma en precomprensión de la siguiente comprensión. Por otro lado, cuando se establece el diálogo entre texto e intérprete, que se da a base de preguntas y respuestas, ambos participan; de dicha dinámica que los transforma al mismo tiempo. Por último, cuando se efectúa la comprensión que es el modo de realizarse de la interpretación, según Gadamer, el acuerdo al que se llega pone en evidencia que ya no se es el que se era, algo ha cambiado que permite ver de otro modo, esto se explica a partir de la fusión de horizontes, donde texto e intérprete convergen asumiendo lo propio y lo extraño.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Cfr. *Ibidem*, op cit , 467.

Para desarrollar este apartado retomaré una vez más la postura Heideggeriana del “ser ahí” en – el - mundo, que Gadamer plantea como el “estar ahí” en – el - mundo, para referirse a la pertenencia del hombre a una situación específica dentro del espacio y el tiempo, así como a la capacidad humana básica de la comprensión. Pues considero que esta visión plantea una relación de pertenencia dialéctica entre el texto y el intérprete la cual me permitirá desarrollar mi planteamiento. “*Comprender es la forma originaria de realización del estar ahí, del ser – en – el – mundo. Antes de toda diferenciación en las diversas direcciones del interés pragmático o teórico, la comprensión es el modo de ser del estar ahí en cuanto es poder ser y <<posibilidad>>*”.¹⁰⁷ Creo que partir desde esta postura existencial antológica que caracteriza a la existencia humana, significa devolver al hombre a su centro y de esta forma recuperar su esencia histórica y su presencia participativa en el proceso de conocimiento de su propia historia. Proceso de conocimiento que no queda circunscrito al quehacer teórico del hombre de ciencia, sino que por principio, es constitutivo de la condición humana que exige respuesta al sentido de su estar en el mundo. Desde esta perspectiva, la comprensión se entiende, como señala Gadamer, como una capacidad humana, de donde posteriormente se deriva el modelo hermenéutico de conocimiento propio de las ciencias del espíritu, y que subyace al modelo de las ciencias de la naturaleza, como lo ha apuntado T. Kuhn, y quizá a todo modelo de conocimiento.¹⁰⁸ El que la hermenéutica filosófica, a la que Gadamer pertenece, haya liberado y al mismo tiempo recuperado al sujeto, de la estructura rígida y unilateral donde lo mantuvo el concepto de ciencia y método del cientificismo monológico de la Modernidad, significó también, recuperar y validar dos de sus capacidades esenciales: pensar y hablar, que se manifiestan directamente en el lenguaje natural y que posibilitan la comprensión e interpretación del mundo. Al respecto Gadamer apunta: “Cuando el lenguaje se explicita como tal, aparece como la mediación primaria para el acceso al mundo”.¹⁰⁹ Con esto, entiendo que el lenguaje es la condición de posibilidad del conocimiento del mundo, de aquí su importancia. Gadamer es muy claro cuando enfatiza el carácter lingüístico de la experiencia hermenéutica y subraya que la relación hombre-mundo esta mediada por el

¹⁰⁷ Ibidem, p. 325.

¹⁰⁸ Cfr. Citado por Gadamer, *Verdad y Método II*, op cit p. 115. Th. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid 1990.

¹⁰⁹ Gadamer, *Verdad y Método II*, op cit . 327

lenguaje. Un lenguaje que es polisémico, es decir, diverso de significados y en consecuencia enriquecedor y problemático, lo que plantea la necesidad de interpretar. A su vez, esa mediación lingüística entre el hombre y el mundo, plantea la importancia del diálogo, de la conversación, que en primera instancia, dice Gadamer citando a Platón, es el diálogo del alma consigo misma, refiriéndose al pensamiento.

Que el hombre este en el mundo, y que ese mundo sea su objeto de estudio, por decirlo de algún modo, supone una relación de conocimiento problemática. Pues, extrapolado a la relación intérprete-texto, significa que el intérprete pertenece a su objeto de estudio que es la tradición manifestada en el texto, texto que según Gadamer puede ser oral o escrito, pero que además comprende todo tipo de manifestación humana. Esta pertenencia del intérprete a la tradición lo provee con una concepción del mundo basada en prejuicios, creencias, valores, etc. con los cuales y desde los cuáles el intérprete participa en su relación con el texto, en el momento de realizar la comprensión del sentido del mismo. Esto significa que anterior a la comprensión hay una precomprensión, es decir se comprende anticipadamente desde la situación y modo de vivir del intérprete. Por tanto, el conocimiento del texto está mediado por la subjetividad de éste, ¿y de qué otra forma pudiera ser, si finalmente, se trata de una relación entre subjetividades? Pues recordemos que el texto no es un objeto dado, sino creación humana, producto de la reflexión del otro, y una fase del proceso hermenéutico.

Que la precomprensión sea condición de la comprensión pone en evidencia que el intérprete está vinculado a la tradición, ésta es el medio en el que se desarrolla, es el ámbito común que hace posible el diálogo y el acuerdo con el otro. Sobre esta consideración Gadamer dice: "La hermenéutica tiene que partir de que el que quiere comprender está vinculado al asunto que se expresa en la tradición, y que tiene o logra una determinada conexión con la tradición desde la que habla lo transmitido".¹¹⁰ En este sentido, la comprensión en tanto modo de conocimiento tiene que ver con la historicidad del intérprete y hace evidente su participación constante y necesaria de comprenderse, lo cual tiene lugar en su relación con el otro.

Por principio, comprender implica acordar sobre algo común, el problema surge cuando eso común se presenta como algo que no se entiende, entonces se plantea la pregunta

¹¹⁰ Gadamer, *Verdad y Método*, op. cit. , 365.

reflexiva de cómo ha llegado el otro a su opinión. En este sentido, la comprensión nos confronta con nuestro propio ser y con el ser del otro, es decir, con nuestras posibilidades de poder ser.

El que <<comprende>> un texto (o incluso una ley) no sólo, se proyecta a sí mismo, comprendiendo por referencia a un sentido – en el esfuerzo de comprender- ,sino que la comprensión lograda representa un nuevo estadio de libertad espiritual. Implica la posibilidad de interpretar, detectar relaciones, extraer conclusiones en todas las direcciones, que es lo que constituye al <<desenvolverse con conocimiento>> dentro del terreno de la comprensión de los textos.¹¹¹

Me parece que ésto confirma el hecho de que la necesidad de saber surge desde dentro, no le es al hombre algo accesorio que le llega de fuera de una forma ordenada y coherente. Al comprender la realidad se comprende a sí mismo, con lo cual su ser se realiza.

Es importante destacar que el vínculo que tiene el intérprete con la tradición no le es algo natural e incuestionable, pues si bien por un lado le da sentido de pertenencia, por otro lado, se le manifiesta como algo extraño. Y aquí es fundamental destacar que esa doble forma de relacionarse que va de la pertenencia al extrañamiento, es el resultado de la unidad pensar-hablar. Es gracias a la forma en que se conjugan estas capacidades la que posibilita que el intérprete y el hombre en general capten lo propio y lo extraño, que tenga conciencia de sí mismo y que se distinga del otro. Quizá por ello la relación entre el intérprete y el texto no es inmediata, sino de choque, pues no basta compartir una lengua común, es necesario reconocer al otro.

“En general podrá decirse que ya la experiencia del choque con un texto- bien porque en principio no da sentido, bien porque su sentido no concuerda con nuestras propias expectativas- es lo que nos hace detenernos y atender a la posibilidad de una diferencia en el uso del lenguaje”.¹¹² El extrañamiento surge ante la alteridad del otro, que se expresa en el texto. Por eso, otra de las condiciones para que se dé el diálogo entre interlocutores o con el texto, consiste en estar dispuesto a oír, a hacer valer la opinión o el punto de vista del otro por absurdo que parezca. El intercambio de preguntas y respuestas entre el intérprete y el texto, establece el diálogo entre ambos. Diálogo que da inicio con la disposición y la

¹¹¹ Ibidem,326

¹¹² Ibidem, p.334

buena voluntad de hacer valer lo propio y lo adverso. Se trata señala Gadamer, de poner la opinión del otro en alguna clase de relación con el conjunto de las opiniones propias o que uno se pone en cierta relación con las del otro. Esta apertura es la que posibilita la experiencia hermenéutica donde el intérprete y el texto sostienen una correspondencia de preguntas y respuestas, cuyo resultado es la comprensión. El intérprete aborda el texto con la idea de que éste puede ser la respuesta a la pregunta que lo ha interpelado. Ve en el texto una unidad perfecta de sentido que por lo demás es un prejuicio, que quedará superado durante el proceso hermenéutico. Efectivamente, el texto es la respuesta a una pregunta, el reto es dar con la pregunta, esto sólo se logra desde el texto mismo y participando en la dialéctica de la pregunta y la respuesta.

Lo transmitido, cuando nos habla –el texto, la obra, una huella, nos plantea una pregunta y sitúa por lo tanto nuestra opinión en el terreno de lo abierto. Para poder dar respuesta a esta pregunta que se nos plantea, nosotros, los interrogados, tenemos que empezar a su vez a interroga.¹¹³

Esta consideración tiene un gran alcance, pues rompe con la visión de que el texto es una cosa, por el contrario, se trata aquí de un todo vivo capaz de interpelar al intérprete y con ello sacarlo de la situación cómoda que ofrece la mera opinión, se trata de poner en suspenso los prejuicios y aventurarse. El intérprete, a su vez, se ve empujado a hacerle preguntas al texto, que no es otra cosa que “probar posibilidades”. Lo interesante de este intercambio de preguntas y respuestas es que tanto el sentido del texto como el intérprete se van transformando al mismo tiempo, pues el texto por su parte irá desplegando su sentido en la medida en que el intérprete vaya preguntando y adecuando las respuestas, y el intérprete irá comprendiendo de otro modo a partir del despliegue del sentido del texto y de sus preguntas. En esta relación pregunta–respuesta lo más importante es la pregunta, pues marca la apertura del conocimiento que se caracteriza por ser un proceso infinito que conduce al autoconocimiento crítico. Por tanto, una verdadera comprensión se dará cuando se integren el sentido del texto y el modo de concebir del intérprete, que culmina en lo que Gadamer denomina “llegar a hablar la cosa misma”. Esto significa lograr un cierto grado de

¹¹³ Ibidem, p 452.

entendimiento, de compenetración respecto a la temática del texto, pero también conlleva a un cierto grado de identificación, y de acompañamiento que le recuerden al intérprete que no está solo en la búsqueda por el sentido de su existencia.

Por otro lado, en tanto que el intérprete y el texto se haya cada uno en una situación particular, o en un horizonte propio, debido a su historicidad, marca el que la comprensión se realice desde ese condicionamiento histórico, desde el marco de lo que Gadamer ha llamado la historia efectual o historia de los efectos. El pertenecer a un tiempo y a una situación específica influye sobre nuestra concepción del mundo; determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación haciéndonos olvidar parte de lo que es real, y peor aún se olvida toda la verdad de un fenómeno histórico cuando de entrada se toma por completamente verdadero, de aquí la importancia de que el intérprete sea consciente de su historicidad, es decir, de su finitud y la del otro, manifestada en el texto, pues en esa medida sabrá que sus interpretaciones como las ofrecidos por el texto son relativas, pues no pueden abarcar la totalidad de las determinaciones de lo que se investiga, lo que significa que tienen un carácter de provisionalidad. En consecuencia, en calidad de seres históricos, nunca terminamos de conocer. Gadamer lo expresa de la siguiente manera: “Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse”.¹¹⁴ Semejante aserto ontológico cuestiona la pretensión del saber absoluto deseado por las ciencias de la naturaleza y expresado magistralmente por Hegel.

Así pues, la conciencia de la historia- efectual nos revela que como seres históricos estamos en situación, de alguna manera condicionados dentro de un horizonte, desde el cual adquirimos cierta perspectiva de la realidad, no obstante, la reflexividad del ser humano al interior de la comprensión histórica demanda apropiarnos de otros horizontes. Esto no significa que tengamos que abandonar nuestro propio horizonte, sino desplazarnos junto con él al encuentro de horizontes diferentes. “De lo que se trata en la situación hermenéutica es de obtener el horizonte correcto respecto de los objetos de la tradición que vamos a interpretar sin renunciar al horizonte que nos pertenece y desde el cual interpretamos”.¹¹⁵ Indudablemente, dicho desplazamiento no se da de manera inmediata y

¹¹⁴ Ibidem, p.372.

¹¹⁵ Aguilar, M. Confrontación Crítica y Hermenéutica. Fontamara, México, 1998 144.

de forma natural, al contrario, genera tensión entre el texto y el intérprete, entre el texto y el presente. La superación de dicha tensión conduce a lo que Gadamer ha denominado fusión horizontal, que refiere al punto donde convergen lo propio y lo extraño y donde se supera la diferencia por medio del acuerdo mutuo, que por lo demás no es concluyente, sino el principio de un proceso abierto e infinito, pues siempre se comprende de otro modo, de manera diferente, dependiendo del horizonte desde el que se ubique el intérprete.

La movilidad histórica de la existencia humana estriba precisamente en que no hay una vinculación absoluta a una determinada posición, y en este sentido tampoco hay horizontes realmente cerrados. El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo de la tradición, se encuentra en un perpetuo movimiento.¹¹⁶

Esto explicita y confirma de manera profunda nuestra pertenencia a la tradición, y, al mismo tiempo, el alcance del sentido de ser-en-el-mundo. Por que somos seres finitos capaces de tener conciencia histórica, siempre podemos ganar nuevos horizontes. Esto significa, dice Gadamer, aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, e integrar lo comprendido de manera diferente en un todo más grande y en patrones más correctos. Según yo, la superación que se da en la fusión de horizontes, vuelve a hacer evidente la relación dialéctica entre el texto y el intérprete: primero superándose la tensión entre ambos, sin que ninguno de los dos quede subsumido al otro, después cuando se da la fusión del horizonte del intérprete, con el horizonte del texto, se pasa del yo, individual, al nosotros, sin que ninguno de los dos se anule en ese tránsito.

6.-Crítica:

En una época donde continúan rigiendo los parámetros de la ciencia moderna, y donde nuestro pensamiento sigue demasiado orientado por ella, de tal suerte que pedimos que lo dicho esté enmarcado dentro de criterios de verdad contundentes y sea comprobable

¹¹⁶ Gadamer, *Verdad y Método*, op cit. , p 375.

empíricamente para poder siquiera considerarlo como posible, resulta difícil de concebir el modelo hermenéutico de conocimiento propuesto por Gadamer. Hay quienes incluso consideran que su propuesta es demasiado utópica y hasta sospechosa, ¿pues quién puede confiar en la virtud de la racionalidad práctica, en el ejercicio del diálogo en sociedades donde impera la lucha por el poder y donde lo último que importa es el otro y el autoconocimiento? Ese es el gran reto y riesgo que un pensador de la talla de Gadamer se ha atrevido a tomar para darle un sentido diferente al conocimiento y a la existencia humana. Puesto que, mucho de lo que somos lo hemos aprendido, tendremos que desaprender y volver a aprender para dar cabida a lo muy nuevo, cuyas raíces se hayan en la antigüedad.

La propuesta gadameriana me parece uno de los pensamientos contemporáneos más avanzados en el área del pensamiento filosófico. Su gran valor radica en continuar la tarea de Heidegger de recuperar al sujeto-intérprete, de devolverlo a su medio espacio-temporal y con ello volver a validar dos de sus capacidades esenciales: pensar y hablar. Capacidades que le han permitido al hombre crear un mundo que se expresa en el arte, la ciencia, la filosofía, etc., quehaceres a través de los cuales ha trascendido y continúa trascendiendo su finitud. Pensar y hablar, sitio enigmático y mágico donde todo es posible, pues lo mismo aleja que acerca.

Que el lenguaje sea el centro desde donde se establece el diálogo entre los interlocutores, entre el intérprete y el texto resulta muy alentador en un tiempo donde, por un lado, el uso indiscriminado de los avances tecnológicos en el campo de la comunicación amenaza con silenciarnos y aislarnos y, por otro lado, la actitud humana en las interrelaciones personales pareciera ser la de anular al otro para erigir el punto de vista personal como verdad única y última. El diálogo propuesto por Gadamer, se perfila como nuestra única alternativa para la conservación de la comunidad humana de la que todos formamos parte. Un diálogo que nos permita dirimir nuestras diferencias por insalvables que parezcan. Para ello se requiere reaprender a oír lo que el otro tiene que decir, que es tan valioso como lo que yo tengo que decir, se trata pues de sopesar con una nueva actitud lo que somos y lo que podemos ser. Finalmente, que el diálogo hermenéutico nos conduzca al autoconocimiento crítico, me parece lo más valioso y bello, pues entonces conocer se llena de sentido, deja de ser la mera acumulación de datos y se torna en una actividad para la vida.

MODULO V:

**“CONSIDERACIONES ÉTICAS Y ANTROPOLÓGICAS
DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA”.**

CAPÍTULO 5.

**EL PLACER COMO FUNDAMENTO DE LA LEY NATURAL DE LA
MORAL DEL HOMBRE**

MÁQUINA DE LA METTRIE.

1.-Presentación:

Hablar de moral sea cual sea su fundamento, necesariamente conlleva a revisar las acciones humanas que se dan en la relación entre el individuo y la colectividad, y que permiten la coexistencia mutua. En este sentido, se hace necesario hablar del orden de lo privado y de lo público; dos contextos donde se despliega y converge el ser del hombre.

En el presente trabajo abordaré una propuesta de moral fundada en la naturaleza, que coloca el acento en el placer como el móvil que conduce a la realización del hombre moderno. Dicho planteamiento aparece como contrapartida de la moral cristiana en un período de cambios económicos, políticos y sociales que ocurren en el mundo europeo en general, pero que afectan a la sociedad francesa del S. XVIII, en particular, donde tiene lugar y toma forma en la voz de Julien Offray de la Mettrie, quien concibe al hombre como una máquina, un conjunto de resortes guiados por un principio motor, que conduce sus acciones a buscar el placer y a evitar el dolor. Dios queda sustituido por la Naturaleza, pero a diferencia de la moral cristiana cuya finalidad es la de alcanzar la salvación y la felicidad supraterrenas, la moral fundada en la Naturaleza abandonada al hombre en el sinsentido, por lo que el placer es visto como el fin principal a alcanzar.

En el presente trabajo revisaré algunos de los elementos básicos de la propuesta de Julien Offray de la Mettrie respecto a su moral fundada en la naturaleza, en el contexto de la gestación del pensamiento filosófico moderno.

Su planteamiento surge en contraposición al concepto de hombre y al fundamento moral divino sostenido por la teología cristiana imperante durante el período Medieval. Para comprender la propuesta de la Mettrie, es importante considerar el contexto en el que se desarrolla su pensamiento.

Los S. XVIII y XIX constituyen el gran período formativo del mundo moderno. La ciencia se instituye como elemento indispensable de la nueva civilización industrial. Los nuevos métodos de la ciencia experimental, elaborados durante la revolución del S. XVII se ampliaron hasta abarcar la experiencia humana entera. En el orden espiritual, la Iglesia católica pierde su papel rector.

“Cristaliza en la nueva sociedad un proceso de separación de lo que la edad Media había unido: a) la razón de la fe y la filosofía de la teología; b) la Naturaleza, de Dios (y las ciencias naturales, de los supuestos teológicos); c) el Estado de la Iglesia y d) el hombre de Dios”.¹¹⁷ En Francia ocurre un repentino resurgimiento de la actividad científica por parte de la aristocracia ociosa que se dedicaba a la vida de corte, así como de la clase media insatisfecha. Cabe mencionar que la sociedad francesa atravesaba por un momento en que los principios morales se hallaban distendidos. Buena parte de los aficionados a la ciencia - filósofos naturales o, simplemente filósofos se dedicaron a la crítica de las instituciones existentes porque consideraban que eran obstáculos para el desarrollo económico y político del país.¹¹⁸

Los filósofos del S. XVII tuvieron la tarea de demostrar que existía una imagen del mundo distinta de la religiosa y clásica de la Edad Media, y la hallaron en los trabajos proféticos de Bacon y Descartes. En cambio, los filósofos del S. XVIII contaron con la imagen científica que Newton había establecido, para formular su justificación. Su tarea consistió en ampliarla y en tratar de reconciliar sus descubrimientos con las nuevas concepciones políticas y económicas que entonces comenzaban a surgir.¹¹⁹ En este marco de acción la Mettrie se instituye en Francia como el yunque del materialismo y plantea un concepto moderno de hombre: el hombre es una máquina, y en consecuencia, una moral distinta cuyo fundamento proviene de la Naturaleza. Ve en ella el origen de la vida, a partir de una materia única organizada y diversificada de que están compuestos todos los organismos: hombres y animales. Dicha materia contiene un principio motor material con lo cual la dualidad cuerpo y alma desaparece. Además está guiada por un instinto natural o ley natural que posee varias dimensiones: a) conocimiento del bien y del mal, b) sentimiento que indica no hacer lo que no se quiera que le hagan a uno y c) la búsqueda del placer y la supresión del dolor. El remordimiento que padece cuando ha actuado contra los hombres es el freno o el regulador de sus acciones.

Mi objetivo será mostrar que el hecho de que la ley natural sea el fundamento de la moral del hombre máquina, implica un determinismo en las acciones humanas. Esto significa

¹¹⁷ Sánchez, A. *Ética*, Grijalbo, México, 1969, p. 228.

¹¹⁸ Cfr. Bernal, J. *La ciencia de la historia*, Nueva Imagen, México, 1981, p. 492.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 495.

que la voluntad y la libertad quedan anuladas, pues la Naturaleza impone su poder sobre el hombre desde el momento en que lo organiza y dota de cierta manera.

Las acciones humanas están subordinadas al instinto moral, éste es el medio que las regula y garantiza la conservación del individuo y de la especie. Ante lo dispuesto por la naturaleza; el hombre tiene muy poco que hacer. Una posibilidad mínima la ofrece la educación que en tanto que adiestramiento repetitivo ayuda a mejorar una organización defectuosa o precaria de la materia, donde el razonamiento y la reflexión quedan reducidos a lo constatable por los sentidos.

Para el desarrollo de este trabajo, el análisis quedará dividido en los siguientes apartados: La materia, una sustancia única organizada y diversificada. El principio motor. El hombre, una máquina pensante y sensible destinada al placer. La ley natural, el regulador que garantiza la conservación del individuo y de la especie.

En el primer apartado trataré de los dos tipos de pensamientos que han abordado el problema del alma: materialismo y espiritualismo, para inmediatamente analizar la propuesta de la Mettrie de una sustancia única organizada de diversas formas producto de la Naturaleza, y que explica la existencia del hombre y de los animales, de la cual la observación y la experiencia dan cuenta. En el segundo apartado expondré la idea del primer motor que infunde movimientos a la materia y la guía al placer sensual principalmente e intelectual en un segundo orden. En el tercer apartado hablaré del concepto de hombre que se deriva a raíz de una sustancia única: el hombre máquina, dotado de pensamiento, sentimientos e instinto moral, que actúa según la organización de sus múltiples resortes, cada uno de los cuales se mueve independientemente pero que guarda una estrecha relación con el resorte mayor, el alma que se ubica en el cerebro. En el cuarto apartado desarrollaré las diferentes facetas o dimensiones de la ley natural: conocimiento natural del bien y del mal, sentimiento íntimo de no hacer lo que no se quiera que le hagan a uno, y la búsqueda del placer.

En la parte crítica, plantearé algunos de los riesgos que conlleva esta moral fundada en la Naturaleza. Me parece que por principio todas las acciones humanas quedan justificadas en nombre del principio del placer, mas allá de los daños que puedan ocasionar y pese a que el remordimiento se experimente como castigo inherente, este no modifica la conducta. Hoy en día, la psiquiatría, el psicoanálisis y la medicina misma argumentan respecto a una serie

de desordenes de conducta ocasionados por una falta o un exceso de un componente bioquímico del organismo humano, lo cual exime de culpa y obviamente de castigo a quien infringe la ley, por ejemplo.

2.- La materia, una sustancia única organizada y diversificada.

La Mettrie parte de revisar y criticar las posturas de los dos sistemas filosóficos que hablan del alma. Por un lado, el materialismo, que según él tiene la ventaja de admitir que la materia es una, y por otro lado, el espiritualismo que acepta la existencia de dos sustancias (una de la que está hecho el cuerpo y otra de la que se esta formada el alma). Dentro de esta última corriente de pensamiento se ubica la teología cristiana, cuyos argumentos tienen por base la fe y la revelación sustentadas en la autoridad de la Iglesia. En esta visión todo se explica en función de Dios, pues Él creo el universo y todas las criaturas que lo habitan, incluyendo al hombre. Se afirma que el hombre está constituido de cuerpo y alma, es decir, de materia y espíritu. El espíritu le fue dado únicamente al hombre como soplo de vida por parte de Dios. En consecuencia, el cuerpo y el alma están formados de dos sustancias distintas, y el hombre se debe a Dios, sus acciones tienen como fin la unidad con Él; la promesa consiste en la salvación y la felicidad en la vida después de la muerte, de ahí la importancia de la observación y del cumplimiento de los preceptos de la ley divina.

La Mettrie se declara en contra de la existencia de las dos sustancias que constituyen al hombre. Para él, el hombre es una máquina compleja, difícil de definir. Encuentra que los argumentos que se han dado por parte de la teología cristiana y de la filosofía son apriorísticos, especulativos y sin un fundamento real, es decir, comprobable a través de la experiencia que ofrecen los sentidos. Él parte de la siguiente hipótesis: "Así, sólo a *posteriori*; o tratando definir el alma, como a través de los órganos del cuerpo, se puede, no digo descubrir con evidencia la naturaleza misma del hombre, pero sí alcanza, el mayor grado de probabilidad posible a este respecto".¹²⁰ Dos cosas principales se destacan en esta cita: la importancia de la observación directa del funcionamiento del cuerpo, con el que se requiere experimentar para descubrir su misterio, y que el alma está determinada por el

¹²⁰ De la Mettrie, J-O El Hombre Máquina. Nacional, Madrid, 1976, p 210.

funcionamiento de los órganos del cuerpo. La Mettrie parte de suponer que existe una relación de interdependencia entre el cuerpo y el alma, que influye directamente en el modo de ser del hombre, en sus emociones y en consecuencia en sus acciones, en este sentido nos dice: "el alma y cuerpo se duermen juntos".¹²¹ Lo que significa que ambos son de origen material.

A sí mismo, argumenta que la Naturaleza ha creado todo lo viviente a partir de una sola materia que se fermenta en distintos grados dando origen a todos los animales, incluyendo al hombre, al cual ubica en un rango menor por tener menos instintos de sobrevivencia en relación con otros animales. Sustituyendo a Dios por la Naturaleza dice: "Un poco de barro, una gota de mercurio, dan forma al hombre y al insecto, y la más pequeña porción de movimiento ha bastado para poner en marcha la máquina del mundo".¹²² De esta forma explica que todo lo viviente comparta la misma y única materia, donde el movimiento es un elemento clave, que posibilita el desempeño de todas las funciones del cuerpo.

El hombre ha sido creado por la Naturaleza de manera contingente a través de combinaciones azarosas y múltiples de ensayo y error hasta lograr perfeccionarlo, pero su existencia no tiene un propósito, ni un fin trascendentes. Por ello, lo que menos interesa es buscar las causas primeras y finales de su existencia, tarea en la cual los filósofos han invertido su tiempo infructuosamente, para terminar dando explicaciones metafísicas que no nos han hecho más felices. Se pregunta: "¿Que habría de absurdo en pensar que existen causas físicas por lo que todo ha sido hecho, y a las que toda la cadena de este vasto universo se halla tan necesariamente ligada y sujeta, que nada de lo que acontece podría dejar de suceder?".¹²³ De esta manera cuestiona la existencia de Dios como creador del universo, y propone a la Naturaleza en su lugar, aunque admite que hay áreas incomprensibles para el conocimiento humano, que no son de nuestra competencia y que sólo nos atormentan, por ejemplo, el querer saber cuál es la naturaleza del movimiento y de la materia. Bástenos saber que existe la materia organizada que está dotada de un principio motor, dice.

Lo único que interesa saber es cómo opera la máquina que es el hombre, por lo que se hace necesaria la observación de lo que hay a nuestro alrededor, lo cual en sí, ya nos

¹²¹ Ibidem, p. 211

¹²² De la Mettrie, J-O *Sistema de Epicuro*, p. 374.

¹²³ De la Mettrie, *Hombre Máquina*, op. cit., p. 233

reporta cierto placer. En este sentido, la sensibilidad es una cualidad esencial del hombre, que le permite sentir su naturaleza.

Otro elemento importante en la concepción de nuestro autor, es la forma como cree que ha surgido la vida sobre la tierra. Declara el aire, ese resorte desconocido que nos mantiene vivos, como la primera matriz de las semillas animales y vegetales que proceden de un germen que se internan en el cuerpo del macho a través de la respiración y de la deglución, para posteriormente pasar a la hembra a través de la vagina, e instalarse en la matriz donde ciertas leyes del movimiento han actuado necesariamente en la organización de la materia para formar todos los órganos incluyendo a la viscera del pensamiento. "La naturaleza ha hecho en la máquina del hombre otra máquina que a resultado adecuada para retener las ideas y producir otras nuevas".¹²⁴ Si bien máquinas, la Naturaleza nos ha provisto de memoria y de pensamiento creador. El pensamiento al igual que las funciones del ver, oír, hablar, reproducirse, etc., proceden de la misma fuente, de la Naturaleza, y es únicamente un resorte más de la máquina, que también tiende a estropearse.

A partir de la materia organizada diversamente, la Mettrie deduce que los animales y el hombre al tener una estructura semejante, que hace las mismas operaciones, comparten los mismo sentimientos, deseos, pasiones y placeres. La única diferencia está en la forma en que la Naturaleza ha dispuesto y dotado a cada uno, pero finalmente, todos somos máquinas, unas más complejas que otras, pero nada más. En el caso de los hombres dice: "Es cierto que la melancolía, la bilis, la flema, la sangre, etc., según la naturaleza, la abundancia y la diversa combinación de los humores, hacen de cada hombre un hombre diferente".¹²⁵ Esto significa que cada hombre es como es independientemente de su voluntad, obedece a la manera en que la Naturaleza ha dispuesto los humores que lo conforman. En consecuencia, nuestras acciones están determinadas por la organización que ella ha dispuesto para cada hombre. Por tanto, ya no es Dios a quien hay que rendir cuenta de nuestros actos, pues nuestra alma al ser material ya no está destinada al premio o al castigo supraterrrenales.

Paso ahora a revisar el principio motor, pieza clave del sistema de la Mettrie.

¹²⁴ De la Mettrie, *Sistema de Epicuro*, op Cit P. 381

¹²⁵ De la Mettrie, *El Hombre Máquina*, op Cit P. 210.

3.- El Principio motor:

Este es el otro punto donde centra la Mettrie la atención en su argumentación contra la moral cristiana y contra la metafísica, que hacen depender al cuerpo de un agente externo que lo pone en movimiento. Para él, el principio motor, el alma, nuestra parte pensante procede de la misma materia que el cuerpo. De hecho, dice, todas las facultades del alma (juicio, memoria y razonamiento) dependen de la propia organización del cerebro y de todo el cuerpo. El alma establece el principio de movimiento que permite a los cuerpos moverse, sentir, pensar, arrepentirse, y actuar en lo físico y en lo moral. Esto último es muy importante, porque si el propósito de la existencia humana es la búsqueda de la felicidad, el principio motor, como principio de movimiento tenderá a buscar "el placer que es la finalidad de la ley natural.

Por otro lado, cada parte del cuerpo está dominada por el principio motor, es decir, puede funcionar independientemente del todo. Respecto a su localización nos dice: "Tal principio existe tiene su asiento en el cerebro y en el nacimiento de los nervios, a través de los cuales ejerce su imperio sobre el resto del cuerpo. Por ahí se explica todo cuanto es explicable, hasta los efectos sorprendentes de las enfermedades de la imaginación".¹²⁶ Así, la materialidad del alma permite ubicarla y saber cuales son sus funciones corporales, con lo que el edificio de la moral cristiana construido en torno al origen del alma queda sin soporte. El alma deja de tener una procedencia divina, pasando a ser un resorte material como cualquier otro de los que componen la máquina humana.

Continúa diciendo: "el hombre no es más que un animal o un conjunto de resortes, que se montan unos sobre otros, ... si difieren entre sí, únicamente se debe a su situación y a algunos grados de fuerza, pero no a su naturaleza. Por tanto, ... el alma es un principio de movimiento o una parte material sensible del cerebro, ... el resorte principal de toda la máquina".¹²⁷ Que sea el principio motor no significa en modo alguno que actúe independientemente del cuerpo, en realidad, el estado del alma es correlativo al estado del cuerpo. Ambos conforman una unidad material.

¹²⁶ Ibidem, p. 238

¹²⁷ Ibidem, p. 241

Hasta aquí se hace evidente que los alcances de la idea de una materia única, la Mettrie los extiende hasta el área de las acciones humanas, es decir al campo de la moral, derivando, dos cosas: por un lado: la unidad cuerpo-alma de la que ya se habló, y con lo que se zanja el problema metafísico de la trascendencia del alma, al ubicarla en el orden de lo material, y por otro lado, la existencia de la ley natural que comparte el hombre y los animales por estar constituidos de la misma materia, y que refiere directamente al conocimiento del bien y del mal.

Veamos cómo opera esa máquina que es el hombre.

4.- El hombre, una máquina sensible y pensante destinada al placer.

“El cuerpo humano es una máquina que compone por sí mismo sus resortes, viva imagen del movimiento perpetuo”.¹²⁸ Se trata de un cuerpo autónomo que funciona por medio de mecanismos operados por resortes, donde el alma es el resorte principal, el principio de movimiento que se ubica en el cerebro y en las terminaciones nerviosas. Precisamente por ser algo material se ve afectada por los diversos estímulos del medio ambiente a que está expuesto el cuerpo, y a los que responde involuntariamente. “...nutrid el cuerpo, verted en sus tubos jugosos vigorosos, licores fuertes; entonces el alma, generosa como éstos, se arma de un altivo coraje y el soldado a quien el agua hace huir, volviéndose feroz, corre alegremente a la muerte al son de los tambores”.¹²⁹ Esto ejemplifica la interdependencia del cuerpo y el alma y muestra que los alimentos, el clima, la convivencia y las costumbres influyen en las acciones del hombre dependiendo, dice la Mettrie, de la manera en que esté montada nuestra máquina, es decir, según la organización que haya dispuesto la Naturaleza para cada cual. Esta disposición natural, explica, el que haya personas honradas, alegres, valientes, cobardes, impacientes, indolentes, etc.

Pero además de la correlación entre cuerpo y alma, el punto nodal refiere a lo siguiente: “La naturaleza nos ha creado a todos únicamente para ser felices; sí a todos, desde el gusano que se arrastra hasta el águila que se pierde en una nube. Por este motivo ha dado a todos los animales alguna porción de la ley natural”.¹³⁰ En otras palabras, primero y antes

¹²⁸ Ibidem, p 212

¹²⁹ Idem, p 212

¹³⁰ Ibidem, p 251

que todo, estamos hechos para el placer, y la ley natural funge como un regulador interno que nos permite distinguir lo bueno de lo malo, para garantizar nuestra felicidad. La Naturaleza ha organizado la materia de que está hecho el hombre y a todo el reino animal, para ser feliz.

La felicidad del hombre descansa en el sentimiento de placer que en todas partes es el mismo; pero que se divide según su cualidad en placer grosero o delicado, corto, o durable; como no somos más que cuerpos, nuestros goces intelectuales aun los más elevados, son por consecuencia, en virtud de su sustancia, placeres corporales, pero, en cuanto a su valor, esos placeres difieren mucho unos de otros; el placer sensual es vivo pero corto, la felicidad que se desprende de la armonía de nuestro ser es tranquila, pero durable. Por otro lado, ... la esencia del placer no solo alcanza al ignorante como al sabio, sino que tan poco es mayor para el bueno que para el malo... La reflexión puede aumentar el placer, pero no darle, a quien aquélla hace feliz, posee una felicidad superior, pero con frecuencia la reflexión destruye el placer, uno se siente dichoso por sus simples disposiciones naturales. Principalmente, la felicidad sensual, es el gran medio por el cual la naturaleza da a todos los hombres los mismo derechos y las mismas intenciones para satisfacerlo, haciendo la existencia igualmente agradable.¹³¹

Ahora bien, en el disfrute del placer sensual, importa saber aprovechar la juventud, que es el periodo en que el cuerpo esta mejor dispuesto para el goce de las exquisiteces que brinda la reproducción sexual, por ejemplo, pues el ímpetu y la fiebre varían al paso del tiempo. Con relación a este punto la Mettrie nos alienta con la siguientes palabras:

Goceemos el presente Nosotros sólo somos lo que es. Muertos desde hace tanto tiempo como años tenemos, el futuro, que todavía no existe, no está en nuestro poder, como tampoco el pasado que ya no es. Si no nos aprovechamos de los placeres que se presentan, si reluimos los que hoy parecen buscarnos, llegará un día en que los buscaremos en vano, y éstos a su vez nos rechazaran mucho más.¹³²

Al explicarse la materia por sí misma, el hombre queda liberado de preocupaciones respecto a su origen y a su fin. Se desvanece la esperanza en el futuro tan promovida por la

¹³¹ Lange, F. Historia del Materialismo II J P México, 1974. pp. 63- 64.

¹³² De la Mettrie, Sistema de Epicuro, op. cit., p. 398.

moral cristiana, nada hay que esperar, pues lo único que tenemos es a nosotros mismos, nuestro cuerpo que envejece. Como hijos de la Naturaleza, el único propósito es el goce del cuerpo en el hoy, ya que conforme pasa el tiempo, comenta el filósofo del placer, el fuego de los cuerpos comienza a apagarse, el frío da la impresión de haber encadenado a la Naturaleza. “La sabiduría del hombre falta en los lugares que éste regaba, ... los atractivos más seductores del sexo parecen haberse desmoronado, y como sepultado. ... El cerebro abatido, perdiendo cada día sus facultades, apenas deja pasar un rayo de inteligencia, y, por último el alma se despierta, tal como se duerme, sin ideas”.¹³³ Finalmente, cuando ya el tiempo ha hecho estragos en nuestro cuerpo, y no podemos gozar de los placeres, entonces los condenamos. Si la Naturaleza ha dotado al hombre para el placer, para el disfrute de su cuerpo, de dónde la prohibición, qué hay de malo en ello, al contrario, importa tomar ventaja de la juventud y del presente, porque llegan la vejez y con ella la decrepitud, y la muerte y con ella la nada. Por lo tanto, ¿qué virtud hay en reprimir el instinto natural, en aras de la salvación y la felicidad ofrecidas en el más allá, del que nadie sabe nada?

Junto con la organización que la Naturaleza ha hecho en cada individuo, está el adiestramiento que proporciona la educación que se recibe por medio del conocimiento simbólico, del que el lenguaje forma parte, y que ha contribuido a pulir el instinto a favor de nuestra espiritualidad. “Las palabras, las lenguas, las leyes, las ciencias y las bellas artes llegaron, y, gracias a ellas, se pulió al fin el diamante bruto de nuestro espíritu”.¹³⁴ Si bien la organización de la Naturaleza es fundamental y se ubica por encima de toda explicación respecto al modo de ser del hombre, también ha sido necesaria la instrucción en el desarrollo del hombre máquina.

La Naturaleza ha diseñado cada órgano (resorte-mecanismo) del hombre máquina para cumplir una función y éste ha empleado su sentimiento o su instinto para tener talento, y el talento para tener conocimientos. En la adquisición de conocimientos el cerebro recibe una serie de estímulos: imágenes visuales y acústicas que quedan grabadas cuyas relaciones son examinadas por el alma. Importa recordar que aquí el alma es considerada como la parte pensante del hombre. Así mismo, se identifica el alma con la imaginación. El juicio, el

¹³³ Ibidem, p. 399

¹³⁴ De la Mettrie, *El Hombre Máquina*, op. cit., p. 219.

razonamiento y la memoria como partes del alma, refieren a la imaginación. Alma e imaginación son una y la misma cosa.

A través suyo, las ciencias florecen, las artes se embellecen, los bosques hablan, los ecos suspiran, las rocas lloran, el mármol respira, todo cobra vida entre los cuerpos inanimados. Ella es también quien agrega a la ternura de un corazón enamorado el excitante atractivo de la voluptuosidad.¹³⁵

Todo esto ocurre gracias a la organización del cerebro donde se ubica el alma-imaginación, la cual entre más se ejercite mejor se desempeña como acción de pensar, de ahí la importancia de una buena instrucción, de un buen entrenamiento que la guíe y la encause. La organización y la instrucción se complementan y proveen al hombre con otro tipo de placeres, los intelectuales. "La imaginación, cuanto más bella, más grande o más fuerte, más propicia es a las ciencias y a las artes".¹³⁶ De esta manera la propuesta de la Mettrie, por medio de la educación, incluye el aspecto social con el que se complementa la organización humana hecha por la Naturaleza. La educación está considerada como el vehículo que ayuda a fortalecer y a pulir la organización hecha por la naturaleza. "Si la organización es un mérito, el primer mérito y la fuente de todos los demás, la instrucción es el segundo. Sin ella, el cerebro mejor construido sería inútil, como el hombre mejor formado, sin los usos de la buena sociedad, se reduciría a un campesino grosero".¹³⁷ La educación ejercita la constitución dada, la robustece, pero no la puede cambiar, la condiciona extraordinariamente para el funcionamiento social.

Aunque la Mettrie otorga un papel importante a la educación diciendo que por nuestra conformación orgánica habíamos sido hechos para estar por debajo de los animales, pero que gracias a ella hemos salido de ese nivel para elevarnos por encima de ellos, advierte al mismo tiempo, que esta educación conlleva un problema: los prejuicios. Éstos han ocasionado por ejemplo, que el hombre se turbe de sentir los placeres de la reproducción, con que la naturaleza lo ha dotado, a diferencia de otros animales que se honran de ser cínicos, dice:

¹³⁵ *Ibidem*, p. 222.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 224.

¹³⁷ *Cfr. Ibidem*, p. 223.

“el hombre actúa como si fuera vergonzoso sentir placer y estar constituido para ser feliz”.¹³⁸ Esta es la contraparte de la educación, pues inhibe la naturaleza propia del hombre, lo vuelve antinatural. Hecho con el que la Mettric está en desacuerdo, pero al mismo tiempo admite la necesidad que de ella tiene la sociedad y las ventajas que reporta. No obstante que originalmente hemos sido hechos para ser felices, para disfrutar el goce que nuestra esencia sensual nos brinda por derecho de nacimiento, al mismo tiempo, la sociedad tiene que velar por el interés público, y entonces el instinto hasta cierto punto ha tenido que someterse a la espiritualidad, al condicionamiento por medio de la educación

5.- La ley natural, el regulador que garantiza la conservación del individuo y de la especie.

La Mettric define la ley natural por lo menos de dos formas: a) el conocimiento del bien y del mal, y b) como el sentimiento íntimo que nos enseña lo que no debemos hacer, porque no quisiéramos que se nos hiciera a nosotros. Ambas definiciones pueden reducirse a una sola. La ley natural es la búsqueda del placer. Lo cual hace sentido, pues ¿quién en su sano juicio buscaría perjudicarse a sí mismo?

Partiendo del principio de que fuimos hechos para ser felices, el ejercicio de la ley natural tiene que ser vista desde dos planos, el de lo privado y el de lo público. En el terreno de lo privado, la ley natural sirve como el regulador que le indica al hombre por medio del placer y el displacer lo que es bueno de lo que es malo, para que éste en su constante búsqueda de placer no atente contra su propia persona. En el terreno de lo público, esta misma ley natural es puesta en práctica y vigilada por las instituciones, precisamente para garantizar la conservación del individuo y de la comunidad, sobre todo porque hay en el hombre una marcada tendencia a transgredir la ley.

“Ser máquina, sentir, pensar, saber distinguir el bien del mal, como el azul del amarillo, en una palabra, haber nacido con inteligencia, y un instinto moral, y ser tan sólo un animal, son cosas que no son más contradictorias que ser un mono o un loro, y saber procurarse el placer”.¹³⁹ Nuestra habilidosa creadora, no tan sólo ha dispuesto al hombre orgánicamente

¹³⁸ Idem, p. 226

¹³⁹ Ibidem, p. 246

para que los sentidos de su cuerpo le procuren placer. Sino que al mismo tiempo, le ha concedido un instinto moral o ley natural que le proporciona el conocimiento del bien y del mal. De esta forma, dice la Mettrie, cualquier hombre distingue, "cuando la salud le permite gozar de sí mismo, a los que tienen probidad, humanidad, virtud, de los que no son humanos, ni virtuosos, ni honestos, y que es fácil distinguir lo que es vicio o virtud por el único placer o la propia repugnancia que son como sus efectos naturales".¹⁴⁰ Con esto entiendo, que el hombre no requiere ningún tipo de enseñanza externa para reconocer la virtud del vicio, lo bueno de lo malo, la única condición es que goce de sobriedad. Esto se entiende aún mejor recordando el origen de la ley natural, que corresponde al área de la imaginación-alma del hombre; es decir, le es algo propio de su constitución, no supone ni educación, ni revelación, ni legislador.

Tenemos entonces que, el instinto moral opera por medio del remordimiento y del placer. Cuando un individuo transgrede la ley natural, experimenta un tormentoso sentimiento interior, de tal manera que la Mettrie encuentra absurdo amedrentar la imaginación de los espíritus débiles con un infierno, pues dice: el crimen lleva consigo su propia punición más o menos cruel. Todos, de manera indistinta, sentimos remordimiento, y es de esta forma como la ley natural entendida como el conocimiento del bien y del mal hace las funciones de un regulador natural que ayuda a la conservación del individuo y de la especie. Dado que la Mettrie encuentra que "los hombres tienen la bárbara costumbre de transgredir la ley natural",¹⁴¹ aplicado en el plano de lo individual, me parece que ello podría referirse a los excesos a que tendemos a incurrir con tanta facilidad. Pues, si bien es cierto que está en el individuo la disposición natural a la búsqueda del placer, también es cierto que siempre se tiende a desear más, a buscar diversos medios para experimentar mayor placer, y al no tener la medida de qué cantidad de placer es la adecuada, tendemos a caer en el abuso y entonces el placer se convierte en su contrario, en dolor, con lo cual el individuo se ve frenado, su propio actuar se le revierte. Creo que es así como la ley natural regula las acciones, en el campo de lo privado.

Ahora bien, pasando al orden de lo público, recordemos que las combinaciones y las cantidades de los humores hacen a unos hombres más temperamentales que otros, más

¹⁴⁰ Ibidem, p 228

¹⁴¹ Ibidem, p 228

bondadosos o más crueles, en consecuencia hay hombres buenos y malos, estos últimos puede ser que no actúen premeditadamente, sino respondiendo a su propia naturaleza. Dice la Mettrie: "Si la razón es esclava de un sentido depravado o exasperado, ¿Cómo puede gobernarlo?".¹⁴² Prácticamente está obligado a dejar sentir su naturaleza, aunque el precio sea experimentar el remordimiento tarde que temprano aún cuando no sea castigado por la ley. Precisamente, por que la repartición de los dones por parte de la Naturaleza no ha sido uniforme, los hombres mejor dotados deben de compadecer a quienes les han sido rechazados. En este sentido, la sociedad que por interés de su conservación, está obligada a perseguir a los malos, no debè hacerles mayor mal del necesario, sólo para su escarmiento. Y en este punto la Mettrie señala que para el bien social sería deseable que los jueces fueran los mejores médicos pues solo ellos podrían distinguir al criminal inocente del culpable. Idea que es consecuente con la visión que tiene la Mettrie respecto al trato que se les debe dar a quienes infringen la ley.

El problema es que el remordimiento sentido no cambia la conducta, justamente porque el individuo sólo esta respondiendo a su naturaleza. Y aquí hace la Mettrie intervenir el elemento social. En el orden de lo público las instituciones se hacen necesarias para vigilar la normatividad, para controlar la bárbara costumbre que tiene el hombre de transgredir la ley natural. Por eso dice Lange citando a la Mettrie: "La ley está ahí para asustar e infundir temor a los malvados, y las ideas de virtud y mérito excitan a los buenos a consagrar sus esfuerzos al bienestar general".¹⁴³ La tarea principal de la sociedad es la conservación de la comunidad. En este mismo orden se destaca la importancia de la educación, que si bien como ya se dijo genera prejuicios que inhiben el despliegue de la naturaleza humana, también cumple la función de corregir y pulir una organización deficiente en el individuo, y a nivel social tiene el papel de propiciar conductas y valores en beneficio del bien común. A través de ella la sociedad puede ayudar a generar el desarrollo de los sentimientos que conducen al individuo a servir los intereses de la sociedad y a encontrar su felicidad hasta en los sacrificios personales que tienden a este fin. Así, alguien bueno se verá estimulado a procurar el bien, a favor de los otros de quienes obtendrá la simpatía. "En cierto modo el hombre benéfico se enriquece tomando parte en las alegrías que procura".¹⁴⁴ Creo que es

¹⁴² Ibidem, p. 229

¹⁴³ Lange, F. *Historia del Materialismo II*, op cit., p. 66.

¹⁴⁴ Cfr. Lange citando a De la Mettrie en *Historia del Materialismo II*, op. cit., p. 66.

en este sentido que se puede entender la idea que presenta la Mettrie respecto al placer de hacer el bien, cuando dice: “tal es el placer en hacer el bien, en practicar la virtud, ser dulce, humano, tierno, caritativo, compasivo y generoso, que doy por suficientemente castigado a cualquiera que tenga la desdicha de no haber nacido virtuoso”.¹⁴⁵ Esta última frase vuelve a reconfirmar el carácter natural de la virtud.

Lange cita que la Mettrie creó “que toda la diferencia entre los buenos y los malos consiste en que en los primeros el interés público es superior al interés privado, mientras que con los segundos ocurre lo contrario; los unos y los otros obran por necesidad”.¹⁴⁶ No es tanto que el hombre por convicción propia quiera respetar la propiedad ajena, sino por que le conviene, porque solo así le será a él respetada su persona. En su actuar, no piensa tanto en el otro como en sí mismo, en su beneficio propio.

La Mettrie encuentra que su sistema moral fundado en la Naturaleza ofrece grandes ventajas a la sociedad, pues al permitírsele al individuo satisfacer sus deseos naturales, ésta se ve favorecida inmediatamente, ya que dice Lange, citando a la Mettrie, “el goce, a la vez que proporciona satisfacciones y alegrías al hombre, le hace servicial y es un lazo efficacísimo para la sociedad, en tanto que la abstinencia engendra los caracteres rudos, intolerables y en consecuencia insociables”.¹⁴⁷ Alentemos a todos a buscar el placer y ahorrémosle problemas a la sociedad.

Puesto que las creencias religiosas lo único que han ocasionado ha sido confusión y represión de la naturaleza humana, la Mettrie declarándose simpatizante de las ideas de uno de sus contemporáneos, está de acuerdo en que si el ateísmo rigiera en el mundo, “La naturaleza infectada de un veneno sagrado, recobraría sus derechos y su pureza. Sordos a toda otra voz, los mortales tranquilos sólo seguirían los consejos espontáneos de su propio individuo, los únicos que no se desprecia impunemente y los únicos que puede conducirnos a la felicidad por los agradables senderos de la virtud”.¹⁴⁸ Pienso que si esto ocurriera, entonces sí, definitivamente descenderíamos algunos escalones dentro de la escala del reino animal, y tendríamos que concederle la razón a la Mettrie.

¹⁴⁵ De la Mettrie, *El Hombre Máquina*, op. cit., p. 230.

¹⁴⁶ Lange, *Historia del Materialismo II*, op. cit., p. 67.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 69.

¹⁴⁸ De la Mettrie, *El Hombre Máquina*, op. cit., p. 235.

6.-Crítica:

Definitivamente, el planteamiento de la Mettrie de una moral fundada en la Naturaleza, cuyo móvil es el placer, sólo se entiende en el contexto económico, político y social de una sociedad en transición como lo fue en su momento la sociedad francesa del S. XVIII. Una sociedad influenciada por las ideas de una nueva clase económica, la burguesía que había logrado acumular capital suficiente que le permitía llevar una vida de corte. Para la continuación de su desarrollo, era necesario poner en tela de juicio y en nombre de la ciencia moderna, el orden establecido, incluyendo por supuesto las ideas tan fuertemente afianzadas de la moral cristiana, sustentadoras de ese orden y modelo de vida.

Esta moral fundada en la naturaleza, al sostener la existencia de una ley natural o instinto moral, de entrada elimina en el ser humano toda voluntad y libertad, y por ende toda responsabilidad. Estas características propias del hombre y que lo constituyen como un ser trascendente e histórico quedan anuladas. El hombre prosigue estando determinado por fuerzas impuestas, lo único que cambia es el nombre del agente, en lugar de Dios, es la Naturaleza. Ésta, al disponerlo orgánicamente, lo deja sin alternativa de elección, su suerte, de antemano, está echada, pues está sujeto a responder según haya sido equipado por la madre Naturaleza. Si por un lado, al hacer depender sus acciones de su constitución orgánica queda liberado del juicio divino, por otro lado, queda reducido a una máquina compuesta de resortes y fluidos, guiada por un resorte principal al que se le identifica con la capacidad de pensar, donde pensar refiere a su disposición de dar respuesta maquina a estímulos externos. En este sentido, la reflexión que podría ser la posibilidad de reconsiderar las acciones, es inexistente, de hecho entorpece la búsqueda del placer.

La condición humana no tan sólo queda en entredicho, sino que es puesta de lado al colocar al hombre por debajo de algunos animales y compararlo con otros como el mono, y no es que tenga algo contra los animales, sino que estoy convencida, de que nuestra reflexividad nos distingue y da cuenta de nuestra capacidad de trascender lo dado. Aún más grave encuentro el reducir al hombre a una máquina, con todo y que se le conceda pensar, sentir, recordar, etc., pues hasta cierto punto, se lo ubica en el nivel de los objetos, de los útiles que pueden ser sustituibles e incluso desechables. Me pregunto ¿qué pensaría la

Mettrie del hombre si pudiera ser testigo de los avances tecnológicos que hace posible la robótica hoy en día?

Esta máquina está hecha para el placer, y en su nombre se justifican todas las acciones imaginables; pues este hombre máquina al buscar la felicidad por medio del placer sensual, inminentemente, actuará de forma egoísta, procurando sobre todo el beneficio individual. La satisfacción de los deseos se impondrá a toda posible reflexión.

En esta moral, el hombre al ser concebido como producto de las combinaciones aleatorias de la materia, y al saber que está muriendo desde ya, y que la muerte sólo le ofrece la nada, queda suspendido en el sinsentido. Así como apareció, azarosamente, desaparecerá. Entre su vida y su muerte sólo media el placer. Por más que el remordimiento se haga presente al transgredir la ley natural, y aún cuando sea castigado por la ley, quizá no sea suficiente para evitar que proceda en contra de los otros, finalmente lo único que tiene delante de sí es el presente. Lo que habría que pensar es ¿qué tanto placer es capaz de soportar este hombre-máquina, antes de llegar al hastío?

Por otro lado, en cuanto a la función que desempeña el remordimiento en esta propuesta, es evidente que éste no basta para modificar la conducta, mucho menos para erradicarla, el individuo por más esfuerzos que haga, está destinado a padecer su propia naturaleza. Por más que se vea en la educación un medio para modificar una organización insuficiente, y promover conductas a favor del interés general, se trata de una educación conductual, de mero adiestramiento, que permita el buen funcionamiento de la maquinaria social.

A la sombra de este planteamiento moral, también se justifica el sexismo, y puede justificarse el racismo, pues se tendrían argumentos para decir que la constitución orgánica de los indígenas o de los negros, o de los judíos, los coloca por debajo de la raza blanca, por ejemplo. De hecho, en el siglo pasado, se realizaron estudios que pretendían demostrar que el cerebro de los negros era más pequeño que el de los blancos, por ejemplo.

Finalmente, otro de los riesgos que, según yo, conlleva esta moral fundada en la Naturaleza, es la justificación de las acciones que atentan contra el otro. Parecería que la Mettrie se hubiera adelantado a su tiempo, pues actualmente, en las áreas de la salud mental como son la psiquiatría, la psicología, el psicoanálisis y la propia medicina se lleva a cabo una serie de estudios y experimentos que tienen como objetivo probar que ciertos desórdenes fisiológicos ocasionados por la falta o el exceso de una sustancia química

afectan nuestro estado anímico al grado que nos pueden conducir a cometer acciones delictivas, que escapan a nuestro control y que por lo tanto no pueden ser sancionadas legalmente. De hecho, hoy en día si un abogado puede probar que su cliente actuó sin estar en pleno control de sus facultades mentales, existe la posibilidad de que se reconsidere su caso e incluso se le libere, eximiéndolo de toda culpa. Simplemente, la forma en que es tratada en nuestros días la depresión, o la hiperactividad en los niños, como resultado de deficiencias bioquímicas, omitiendo los efectos producidos por el entorno social-familiar, ilustra hasta donde se puede llegar con un tipo de pensamiento que se fundamente únicamente en el factor Naturaleza.

Pienso también en toda la inversión publicitaria que hacen nuestras sociedades modernas para vendernos todo aquello que nos procure placer y evite el dolor, como si de verdad eso fuera posible. ¿A que nivel de indolencia y superficialidad nos estaremos acercando al dejarnos llevar por la búsqueda del placer?

Conclusiones:

Las conclusiones que a continuación presento son el resultado de los trabajos realizados a lo largo de los cinco módulos de que consistió el seminario-taller extracurricular denominado: "presentación, análisis y crítica de problemas contemporáneos de la filosofía". La temática de mi tesis se centró en revisar la unidad del sujeto-objeto en la hermenéutica gadameriana y su disolución en el sistema moral de la Mettrie. El objetivo general apuntó a reflexionar respecto al compromiso que tiene el hombre de realizar su ser reflexivamente desde la perspectiva de la hermenéutica filosófica gadameriana, en contraposición a una visión determinista fundada en la naturaleza.

Las siguientes conclusiones vienen a constatar uno de los presupuestos de la hermenéutica filosófica gadameriana: la finitud del hombre, y su repercusión en el modo de conocer limitado que tenemos. En consecuencia, los contenidos de las mismas serán relativos en un doble sentido: en cuanto resultan de la relación que se establece entre mis prejuicios y el sentido del texto, dentro del contexto histórico en que me ubico, y en cuanto refieren sólo a uno o dos textos de los autores, lo cual obviamente ofrece una visión parcial de su obra. En el caso particular del texto de Verdad y Método de Gadamer, de donde obtuve mayor información, sólo revisé algunos de sus capítulos, por lo que mis apreciaciones se circunscriben a ellos únicamente. Con toda seguridad haber leído el libro completo u otros de sus textos me hubiera proporcionado una perspectiva diferente, bien para justificar mis consideraciones o bien para desmentirlas, por esta razón importa aclarar desde donde osaré exponer mis puntos de vista.

La problemática metodológica entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas o del espíritu que ubicaba la dificultad en el plano epistemológico sujeto-cognoscente, objeto-conocido, derivó en el plano ontológico. Heidegger primero y posteriormente Gadamer abordaron la cuestión del conocimiento desde el hombre cotidiano, desde su sentido común, su historicidad y su capacidad reflexiva, lo que hizo posible el giro ontológico, y con ello la apertura del conocimiento. Por supuesto, con todo lo que de contemporáneo tiene la hermenéutica filosófica gadameriana, ello no significa que se pueda hablar de una alternativa acabada, en términos de dar respuesta a todos los problemas, de ninguna manera, es sólo un modo distinto de ver que toma como punto de partida al hombre, no

entendido como una construcción teórica, sino como el hombre de carne y hueso que pese a su gran inteligencia o quizá como parte de ella, se equivoca y abre la caja de Pandora una y otra vez, asustándose de su propia osadía, y con sus temores a cuestras continúa buscando el sentido de su existencia, porque le resulta una necesidad imperiosa e impostergable. Seguramente por eso el pensamiento reflexivo sigue girando en torno a las preguntas ¿quién soy?, ¿dónde estoy? y ¿a dónde voy? Estas interrogantes son los ejes sobre los que prosigue trabajando nuestra reflexión filosófica, y lo seguirá haciendo porque continuamos siendo el misterio, pero sobre todo por nuestra esencia histórica. Por más pretensiones de universalidad que revistan a una explicación teórica, la historia del pensamiento filosófico muestra eventualmente su carácter espacio-temporal y por ende su particularidad y su relatividad. De esta manera, la hermenéutica filosófica gadameriana es sólo una postura distinta, desde mi punto de vista, muy esperanzadora porque el énfasis está puesto en el hombre real, en su capacidad reflexiva comprensora y dialógica, que permite la apertura a nuevas posibilidades.

En el primer capítulo, mi crítica puso en duda la universalidad del lenguaje en el sentido de que en él todo puede hacerse palabra, según Gadamer. Objeté que el caso de la expresión de los sentimientos a través del lenguaje era un ejemplo contrario, específicamente, ante la muerte, donde el silencio se vuelve elocuente. Sin embargo, después de profundizar un poco más en Verdad y Método, y de leer algunos párrafos de El Ser y el Tiempo de Heidegger, encontré en este último que como posibilidades del hablar se encuentran el oír y el callar. Sobre todo, en el callar, hallé respuesta a mi duda, pues refiere al silencio como posibilidad del hablar. También en la caracterización de la palabra que enuncia lo dicho y lo no dicho. Este segundo aspecto, lo no dicho, me condujo a considerar el silencio como parte del lenguaje. Con lo cual mi panorámica del lenguaje se amplió, permitiéndome considerarlo de otro modo.

Admito que el esquema formal del lenguaje ofrecido por F. Saussure, en el cual fui formada, prosigue influyendo en mi manera de concebirlo, por lo que al enfrenar y poner en relación mis presupuestos y prejuicios con la concepción del lenguaje desde la óptica gadameriana, donde el énfasis está puesto en el contenido, comienza mi padecer, pues se da el choque entre la tradición representada por Saussure y la innovación representada por Gadamer. En este sentido, mis dudas y preguntas son parte de la dialéctica de la pregunta y

la respuesta, propias del fenómeno hermenéutico. El tiempo y las circunstancias del seminario, sólo me permitieron avanzar un poco en cuanto al tema del lenguaje se refiere, queda abierto el horizonte, porque ha comenzado el diálogo entre el texto de Gadamer y yo.

En el segundo capítulo, mi crítica estuvo dirigida a subrayar la importancia del diálogo al interior de la hermenéutica analógica de Beuchot, postura que toma como base la hermenéutica gadameriana, ubicándose también en la disputa metodológica entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu para centrarse, por un lado, en los conflictos que se dan entre las diversas tradiciones científicas al interior de las ciencias de la naturaleza, y por otro lado, en la confrontación de la línea univocista expuesta por el positivismo y la filosofía analítica, y el equivocismo expresado en el relativismo de la hermenéutica romántica. En el límite entre una y otra se coloca la razón que dialoga para validar el relativismo, producto de la diversidad, y la unicidad resultado de la tendencia universalista, con miras a generar un relativismo relativo, como lo enuncia Beuchot, que nos permita transitar en el límite auxiliándonos de la virtud prudencial, la *phronesis*.

Durante el desarrollo de este capítulo, el uso de algunos conceptos como: análogo, abductivo, resolutivo, relativismo relativo, etc., creó dificultad en el diálogo con el texto. Sin embargo, recordar y mantener presente el carácter polisémico del lenguaje fue importante para descontextualizar y recontextualizar el texto, como parte del quehacer hermenéutico.

Si bien, la intención de la hermenéutica analógica es abrir el diálogo entre las diversas tradiciones científicas, también se advierte que hay un interés profundo, en propugnar por el respeto a la diversidad multicultural, para dejar de poner en riesgo la comunidad humana de la que todos somos parte.

En el tercer capítulo mi crítica apuntó hacia el gran aporte que representa el pensamiento filosófico heideggeriano en la recuperación de la unidad sujeto-objeto, y que según yo, se manifiesta concretamente, en la hermenéutica gadameriana en la relación intérprete-texto. ¿Por qué aludo a la recuperación de la unidad sujeto-objeto como el gran aporte? Porque considero que la posición en que la Modernidad colocó al hombre, como sujeto puro de razón, era asfixiante para el espíritu humano, ya que al dividir la realidad entre lo objetivo y lo subjetivo, identificando lo primero con la verdad y lo segundo con lo contingente, dejaba fuera la parte emotivo-creadora del hombre, con sus creencias, sus deseos, sus mitos y su historia. El prejuicio científico, en su pretensión de universalizar el conocimiento a

través de un solo método e inclusive de un pretendido lenguaje universal, atentaba directamente contra la historicidad propia del hombre en su manifestación particular. En cambio, el modelo hermenéutico gadameriano al reconocer al hombre como un ser hermenéutico no tan sólo integra la subjetividad tan desdeñada por la Modernidad, sino que la toma como condición y elemento fundamental de la comprensión de donde se deriva todo conocimiento. De esta forma, la tradición representa el sobre qué donde se estructura el conocimiento en su especificidad, en su particularidad, en un contexto delimitado. Por otro lado, como modelo de conocimiento no descarta al conocimiento científico, sino que admite que es otro modo de conocer. El hombre ya no tiene que renunciar a una parte de sí mismo, ni perderse en la generalidad. Su estar en el mundo con otros implica la responsabilidad de asumir su poder ser posible y su libertad.

Sólo bajo la perspectiva de la unidad sujeto-objeto se comprende el conocimiento como una necesidad vital del hombre, a partir de la cual se deriva el desarrollo teórico del mismo.

En la crítica realizada en el cuarto capítulo prosigo destacando la importancia del diálogo hermenéutico como la propuesta más viable dentro de un mundo dominado por la idea de la autosuficiencia, que nos ha llevado a un individualismo excesivo en el que el imponerse sobre el otro está validado como una forma de interactuar, lo cual se refleja en las relaciones internacionales, entre los grupos que conforman una sociedad y en sus instituciones. No obstante, pese a este panorama, la reflexión vuelve a hacerse patente para recuperar la libertad a través del diálogo. Pues precisamente, el carácter dialéctico de la unidad sujeto-objeto significa que se establece una correspondencia mutua dialógica que viene a poner en tela de juicio esa aparente posibilidad de ejercer control y dominio de forma indiscriminada e impune. Históricamente está probado que las acciones se revierten precisamente porque establecemos relaciones con nuestros semejantes, y no con objetos.

Parecíamos estar hechos de una pasta demasiado moldeable, apta para someterse a las peores condiciones, pero que al mismo tiempo su capacidad reflexiva le permite revelarse y destruir los cercos que intentan invalidar la libertad del espíritu humano.

Por último, en la crítica que presento en el capítulo cinco subrayo las consecuencias a que conduce la disolución de la unidad sujeto-objeto al fundamentar las acciones humanas en la naturaleza. El hombre, al ser concebido como una máquina pensante destinada a cumplir su sino natural que es la felicidad a través del placer, deja de ser un ente volitivo, libre y

responsable de sí mismo, quedando supeditado a su propia naturaleza la cual justifica todas sus acciones. En esta concepción, el hombre al ser concebido como producto de las combinaciones aleatorias de la materia, y al saber que está muriendo desde ya, y que la muerte sólo le ofrece la nada, queda suspendido en el sinsentido. Así como apareció, azarosamente, desaparecerá. Entre su vida y su muerte sólo media el placer. Por más que el remorimiento se haga presente al transgredir la ley natural, y aún cuando sea castigado por las instituciones, quizá ello no sea suficiente para evitar que proceda en contra de sus semejantes, finalmente, lo único que tiene delante de sí es el presente.

Después de enunciar la parte crítica de cada capítulo rescato lo siguiente: las concepciones teóricas tienen un efecto profundo en el diario vivir del hombre. Así, la construcción teórica elaborada por el pensamiento moderno, que presenta una relación enfrentada y hasta antagónica entre sujeto y objeto, verdaderamente nos hizo percibir la realidad de manera fragmentada. Nos llevó a creer que las relaciones interhumanas podían ser de dominio y poder irrestricto; que era posible someter al otro cual si fuera un objeto. Todo esto no significa que me declare en contra de los avances científicos y tecnológicos que dicha visión nos ha reportado, sino simplemente, que me quedo perpleja ante las consecuencias ideológicas producidas por el monismo científicista de la Modernidad, en este caso.

Poco a poco voy comprendiendo que para Heidegger y Gadamer, como pensadores pertenecientes al pensamiento filosófico contemporáneo, era necesario no tan sólo elaborar una propuesta metodológica, sino abordar el problema desde sus raíces ontológicas, desde el hombre mismo, desde su esencia histórica y reflexiva contra la que se estaba atentando. Tan crítica era la situación que fue necesario efectuar incluso una reelaboración conceptual, evento que se hace ampliamente evidente en el lenguaje utilizado tanto en El Ser y el Tiempo de Heidegger, como en Verdad y Método, de Gadamer. Lenguaje que si bien se gestó dentro y a partir de la tradición racional ilustrada, se vio obligado a resquebrajar estructuras para poder enunciar todo lo que la Modernidad había dejado fuera, y así poder reestablecer la unidad sujeto-objeto en su relación de copertenencia. Se realiza todo un cambio conceptual a partir del cual la realidad se comprende de otro modo, diría yo de un modo más humano.

Esta reelaboración conceptual entre la tradición simbolizada por la Modernidad y la innovación representada por la hermenéutica filosófica, da cuenta del carácter lingüístico de la comprensión hermenéutica. Comprensión que es propia del ser hermenéutico del hombre, y que tiende a conducirlo a su autoconocimiento.

La problemática metodológica entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, que inicialmente refería al orden epistemológico dio el giro ontológico porque el sujeto-intérprete en su hacer no realiza algo accesorio, ajeno a su ser y a si mismo, sino que, justamente, en su quehacer le va su ser, le va la vida como bien dice Heidegger. De aquí la importancia de no perder de vista la unidad sujeto-objeto, y de seguir explorando sus diversos modos de ser.

Bibliografía básica:

Beuchot, M. Tratado de Hermenéutica Analógica, UNAM, México, 1997, pp. 27-58.

De la Mettrie, J-O. El hombre máquina, Nacional, Madrid, 1976, pp. 207-250.

De la Mettrie, J-O. Sistema de Epicuro, Nacional, Madrid, 1976, pp. 373-402.

Gadamer, H-G. Verdad y Método, Sigüeme, España, 1993, pp. 305-377; 415-546.

Gadamer, H-G. Verdad y Método II, Sigüeme, España, 1992, pp. 43-49; 95-118; 225-241; 319-347.

Heidegger, M. El Ser y el Tiempo, F.C.E., México, 1977, pp. 30-37; 129-179; 402-452.

Löwith, K. El sentido de la historia, Aguilar, Madrid, 1968, pp. 1-35.

Mardones, J. Y Ursua, N. Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales, Coyoacán, México, 1999, pp. 19-21.

Salcedo, A. Hermenéutica Analógica, Pluralismo Cultural y Subjetividad, Torres Asociados, México, 2000, pp. 5-21; 63-80.

Bibliografía complementaria:

Aguilar, M. Confrontación Crítica y Hermenéutica, Fontamara, México, 1998, pp. 144

Bernal, J. La ciencia en la historia, Nueva Imagen, México, 1979, pp. 492 y 495.

Beuchot, M. Perfiles esenciales de la hermenéutica, UNAM, México, 1997, pp. 7-33.

Descartes, R. Discurso del Método, Espasa Calpe, México 1978, pp. 67-69.

Gadamer, H-G. El Problema de la conciencia histórica, Tecnos, Madrid, 1993, pp. 41-52.

García, D. Hermenéutica Analógica, Política y Cultura, Ducere. México, 2000, pp. 88-91.

Lange, F. La Historia del Materialismo II., J.P. México, 1974, pp. 66-69.

Ricoeur, P. Del texto a la acción, F.C.E. Argentina, 1986, 72-74.

Sánchez, A. Ética. Grijalbo, México, 1969, pp. 228.

Saussure, F. Cursos de lingüística general, Losada, Argentina, 1974, pp.51 y 57.

Velasco, A. Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de la historia, U.N-A.M, México, 2000, pp. 65-83.

Villoro, L. "Lo racional y lo razonable", Instituto de Investigaciones Filosóficas, México. 2000, pp.1-29.