



## EXPLICAR Y COMPRENDER: PROLEGÓMENOS AL DEBATE RICŒUR-CHANGEAUX

Hernán VILLARINO H.  
Facultad de Medicina, Universidad de Chile

---

**Resumen:** Desde Dilthey, el comprender y el explicar constituyen, *prima facie*, dos modos de ser y de conocer irreductibles entre sí, y la psiquiatría ha intentado operar con ambos. En el debate Ricœur-Changeaux se enfrentan estas dos perspectivas en torno a los resultados de la moderna neurociencia, es decir, una concepción comprensivo-hermenéutica de la realidad humana, que apunta al sentido, con otra científico-natural, que apunta a la objetividad, lo que dicho con otras palabras se puede considerar también como la pugna entre el intelecto y la existencia. Mientras que para el primero lo contradictorio supone la anulación de una de las alternativas que se oponen, la existencia, en cambio, vive en los símbolos, las paradojas, las antinomias, las cifras y lo irrepresentable. Este trabajo pretende ser una introducción al mentado debate, poniendo de manifiesto los fundamentos de la posición ricœuriana.

**Palabras clave:** Objetividad, Sentido, Existencia.

---

**Abstract:** From Dilthey, understanding and explanation are, *prima facie*, two modes of being and knowing irreducible to one another, and psychiatry has tried to operate with both. In the debate Ricœur-Changeaux there is a confrontation between these two perspectives concerning the outcome of modern neuroscience, that is to say, between (I) a comprehensive-hermeneutic conception of human reality which points to sense, and (II) a scientific-natural conception which aims at objectivity. In other words, this confrontation can also be viewed as a battle between intellect and existence. While for the intellect a contradiction between two alternatives involves the canceling out of one of them, it is the case that existence, on the other hand, lives on symbols, paradoxes, antinomies, and the non-performable. This paper is an introduction to the controversy between Ricœur and Changeaux where the fundamentals of the ricœurian position are highlighted.

**Key Words:** Objectivity, sense, existence.

---

## Introducción

La forma canónica en que ha tomado cuerpo la pluralidad de lenguajes, que parecen necesarios para referirse al hombre de modo inteligible, fue establecida por Dilthey, con el objeto de hacer una distinción epistemológica entre el conocimiento científico natural y el histórico o de la vida del espíritu. Esta dicotomía del explicar y el comprender la sostuvo Jaspers en el ámbito de la psiquiatría, terreno donde, queremos creer, fue perdiendo interés y terminó por olvidarse. La fenomenología, por su parte, ha distinguido entre el cuerpo vivido y el cuerpo objeto, y la filosofía anglosajona entre los discursos en primera y tercera persona. Todos ellos, cada uno a su manera, refieren, a nuestro entender, al mismo ámbito de problemas.

Hace algún tiempo analizamos las que a nuestro juicio eran las ideas de Jaspers<sup>1</sup>, según las desarrolló dispersamente en la *Psicopatología General*<sup>2</sup>, donde ciertamente no está reflejada la totalidad de su argumentación, sólo se menciona lo que relacionado con el trabajo médico encuentra allí su aplicación y utilidad, hurtándose, en cambio, una exposición sistemática. Pero cuando se mira el conjunto de las proposiciones jaspersianas sobre este asunto, se hallan notables similitudes con muchos de los desarrollos posteriores de Ricœur; y no podía ser de otra manera, dado la unidad temática. Aunque cada uno de ellos plantea las cuestiones a su modo, existen en el fondo, y en algunos detalles, evidentes coincidencias.

Ahora bien, Ricœur<sup>3</sup>, en el diálogo, o polémica quizá, que mantuvo el año 1998 con el autor del *Hombre Neuronal*<sup>4</sup>, pone en juego esto del explicar y el comprender. En la actualidad, debemos reconocer que con la vigencia de las neurociencias, de la psicofarmacología, de las categorías evolucionarias, etc., muchas veces acomete un temblor generalizado a quien sostiene la validez e independencia del comprender y sus consecuencias. No vaya a ser que lo tomen a uno por poeta, romántico, místico, o más precisamente por un charlatán y un mistagogo. El debate Ricœur-Changeaux tiene, a nuestro juicio, el gran mérito de enfrentar de un modo inteligible ambas perspectivas en torno a los modernos hallazgos de las neurociencias, y en la dilucidación de un asunto esencial que a todos nos interesa: el saber quién soy yo en cada caso. Como se recordará, en la década de los setenta del siglo pasado se realizó también un debate similar entre un neurocientífico y un filósofo, concretamente entre Popper y Eccles (*El yo y su cerebro*, 1977). Sólo queda lamentar que este tipo de encuentros no se realicen con mayor frecuencia, y dado su rareza seguramente siempre es útil volver a ellos.

---

<sup>1</sup> Villarino, H., *El comprender y el explicar como fundamentos del pluralismo epistemológico de la psiquiatría*, Rev. Gaceta de Psiquiatría Universitaria 2008, 4; 3; 305-319, Santiago de Chile.

<sup>2</sup> Jaspers, K., *Psicopatología General*, Buenos Aires, Argentina: Beta, 1976.

<sup>3</sup> Ricoeur, P.; Changeaux, J.-P., *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*, Barcelona, Península, 1999.

<sup>4</sup> Changeaux, J.-P., *El Hombre Neuronal*, Madrid, Espasa-Calpe, 1998.

### § 1a. — Perfilamiento de las posiciones

Para poder entender las posturas sostenidas en aquel encuentro, es preciso recurrir a cierta tipificación, que inevitablemente exagera los rasgos de cada tipo porque su propósito es mostrar nítidamente los contrastes entre una posición y la otra. De modo que lo que diremos a continuación puede y debe ser matizado, pero nosotros aspiramos, ahora, simplemente, a tipificar.

Una primera respuesta a la pregunta por el sí mismo dice que la fuente de la identidad propia, de la propia conciencia, de las conductas, deseos, juicios, relaciones con los otros, etc., se halla en el cerebro: yo soy el producto de mis disposiciones y actividades neuronales, determinadas genética y epigenéticamente. Ahora bien, del cerebro propio yo no tengo ninguna vivencia, siempre lo conozco como un objeto, y en calidad de tal es un proceso material particular, inmediato, autocontenido y hasta cierto punto cerrado. El yo cerebral es un yo solitario instalado dentro del cráneo, cuya mente es equiparable a una secreción. Si admito que yo soy mi cerebro adopto una perspectiva científico-objetiva, doy preferencia al explicar sobre el comprender y por ende a las relaciones estímulo respuesta, haciendo, además, predominante, o exclusivo, el tiempo presente.

Consecuentemente, Changeaux confiesa que trabaja con estructuras moleculares a través de las cuales aspira a entender sus operaciones más elevadas, tales el pensamiento, las emociones, la facultad de conocimiento y el sentido moral. En definitiva: la relación que existe entre las unidades elementales y las funciones integradas como la percepción de lo bello, de lo bueno y la creación científica, en el contexto, por ende, de un conocer continuo, aditivo, que no conoce rupturas ni duplicidad de lenguajes.

Para Ricœur, la identidad propia, en cambio, es una forma de comprensión (no explicación) de una cierta historia personal (no de una actividad cerebral), vivida, experienciada y realizada por mí mismo y hermenéuticamente significada (por ende accesible en el lenguaje). Se trata de una relación dialéctica que un sujeto encarnado establece con todo lo que le rodea (entendiendo por dialéctica, en primer lugar, la mutua relación todo-parte; en segundo lugar, del momento actual con el todo del tiempo, es decir, el pasado, el presente y el futuro, y, por último, de la coexistencia en el mismo sujeto de lo contradictorio: la posibilidad del bien y del mal moral, por ejemplo). La experiencia personal, en Ricœur, se reconoce más bien como una historia que podemos contarnos a nosotros y que podemos contársela a los otros. Cada uno se reconoce y es reconocido a partir de la narración de su propia vida y no del conocimiento de su cerebro.

Por eso, a diferencia de la postura científica de Changeaux, Ricœur adopta una posición que denomina reflexivo-fenomenológico-hermenéutica. La reflexibilidad, agrega, es el movimiento por el cual el espíritu humano trata de recuperar su poder de

actuar, de pensar y sentir perdidos y dispersos entre los saberes, prácticas y sentimientos que lo exteriorizan con relación a sí mismo. La fenomenología es la ambición de ir a las cosas mismas, poniendo el acento en la dimensión intencional de la vida teórica, práctica y estética. La hermenéutica, en fin, es la pluralidad de las interpretaciones relacionados con la lectura de la experiencia humana.

Pues bien, lo relevante, como hemos puesto en evidencia, es que unos mismos hechos y datos los leen y entienden cada uno de ellos de muy diverso modo; por eso, resulta interesante conocer y pesar sus argumentos y contrargumentos, sobre todo cuando ninguno de ellos quiere forzar los acuerdos ni detenerse, por motivos de falsa cortesía, truncando lamentablemente el combate por la verdad en nombre de la urbanidad. En una atmósfera de sinceridad, sin violencia, amaneramientos ni edulcoraciones, estos actores, de tan diverso origen, posiciones filosóficas y ámbito de creencias, parecen querer dejar que las razones y los hechos graviten según su propio peso, para que alcancen el lugar que naturalmente ocupan de acuerdo con la fuerza y densidad que le son inherentes. Después, y como siempre, uno es libre de inclinarse por lo que más le convenza.

Pero antes de entrar en el debate propiamente dicho, es preciso, a nuestro juicio, conocer algunos antecedentes que explican las posiciones sostenidas por los dialogantes pero que no son explícitos en el texto. En una primera parte intentaremos desarrollar algunas ideas generales a partir de las cuales se hace inteligible el modo de razonar de ambos. En la segunda parte nos extenderemos sobre el problema de la hermenéutica, que es un asunto esgrimido fundamentalmente por Ricœur. En la tercera, expondremos cual es la situación de la psiquiatría actual vista con este prisma. Por último, con todos estos ingredientes quisiéramos dedicar otro artículo a exponer y discutir la memorable disputa sostenida entre estos dos egregios gladiadores.

### § 1b.— Algunos antecedentes

Es indudable que este problema es muy antiguo. Ya Aristóteles<sup>5</sup> distinguía entre un conocimiento sensible, tributario de los órganos de los sentidos, y otro intelectual que no remite a ningún órgano. El conocimiento sensible conduce al conocimiento de lo particular y es comunicable, en cambio, el intelectual no remite a ningún órgano y es perfectamente comunicable. El rojo y el azul son conocidos a través de los órganos de los sentidos, en cambio su eventual igualdad o desigualdad se conoce intelectivamente. No hay ningún órgano que informe de lo igual y lo desigual, de lo justo y de lo injusto, de lo bello o de lo malo, no obstante de ello hay conceptos, lenguaje, comunicabilidad, y a veces, incluso, coincidencias.

---

<sup>5</sup> Aristóteles. *De Anima*, Buenos Aires, Leviatán, 1983.

Sin embargo, Aristóteles veía el alma esencial e íntimamente unida a la materia, hasta el punto que era su unión la que originaba el cuerpo viviente. No existían un cuerpo y un alma por separado sino un cuerpo viviente constituido desde siempre por un principio informante, el alma, y una materia informada. Fue Descartes quien rompió esta unidad, que en todo caso ya en Aristóteles era imperfecta a cuenta del *Nous* y lo intelectual. Descartes reconoció en el pensar, la *res cogitans*, una diferencia de esencia con el cuerpo, la *res extensa*. Se podía dudar de todo, incluso del propio cuerpo, pero aún en lo más acerbo de la duda no se puede dudar que se duda. El ser y la identidad propia estaban por ende aseguradas en el pensar, y sólo en él, no en el cuerpo ni en nada que fuera exterior al propio pensar. Sin embargo, es justo recordar que, en las *Meditaciones Metafísicas*<sup>6</sup>, Descartes dice que el alma no está en el cuerpo como el piloto en su nave. Cuando me duele la pierna me duele a mí, no al cuerpo, y no puedo deshacerme de mi dolor como el piloto abandona algo que le es completamente exterior: su nave averiada.

A nuestro entender, mientras que en Aristóteles la firme unidad del cuerpo viviente de algún modo se desintegra con el *Nous*, en Descartes, la irremediable división alma-cuerpo se reunifica y restaura con los afectos y sentimientos. Pero en los dos, a la postre, la unidad es imperfecta. Estos ejemplos ilustran lo dificultoso de poder concebir un discurso único y totalizante para referirse al ser humano, lo que probablemente es uno de los fundamentos de esa aproximación dicotómica que modernamente se ha denominado como la del comprender y del explicar.

Según Ricœur, haría falta un tercer discurso que unificara los otros dos, los que pueden marchar al unísono largos trechos pero que en algún punto presentan una como dehiscencia y separación. Pero respecto de este tercer discurso se mostraba escéptico, porque si bien postulaba su necesidad al mismo tiempo reconocía su imposibilidad. Al mirar la *res extensa* y la *res cogitans* al modo de Spinoza, *sub especie eternitatis*, es decir, como modos de existencia y manifestación de una Sustancia única que todo lo contiene, se resolvía, sin dudas, el problema, pero con ello se planteaba la dificultad de cómo comprender y predicar de aquella Sustancia desconocida e inconocible. Es decir, en Spinoza se trataba de explicar lo oscuro por lo más oscuro, asunto que, por lo demás, es legítimo en ciertos ámbitos de la experiencia.

### § 1c. — El deslizamiento de la comprensión hacia la explicación

Los científicos que heredaron a Descartes, los cartesianos, en definitiva, no Descartes, simplificaron grandemente esta discusión. En el desarrollo de sus investigaciones hicieron sinónimos fisiología y psicología, identificando de paso el

---

<sup>6</sup> Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas y otros textos*, Madrid, Gredos, 1987.

cerebro con el pensar y la conciencia. Con Gall hizo aparición una fantástica teoría de los centros cerebrales, y Broca, al establecer la conocida relación entre el lenguaje y ciertas circunvoluciones cerebrales la reforzó con argumentos racionales y empíricos abriendo el extenso capítulo de las afasias.

Empero, para los fisiólogos, como ya vimos en Changeaux, no hay ni la necesidad ni la posibilidad de dos discursos, tampoco, por ende, la necesidad de un tercero que los unifique. Hay sólo uno, el de la ciencia objetiva. Sin embargo, ¿se justifica esa estimación? La neurona, dice Bergson<sup>7</sup>, la ponen los fisiólogos como la clave de la conciencia, el lenguaje, el recuerdo, etc. Ahora bien, cortemos, aplastemos, molamos la medula espinal constituida por neuronas, pero el único efecto apreciable será una parálisis o dificultades para el movimiento. ¿Por qué, si la función de las neuronas es el pensar, no piensan las de la médula? ¿Qué extraño conjuro hace que con el simple expediente de subirlas al cráneo adopten esta maravillosa facultad? Salvo un milagro, las neuronas deben conservar la misma función en ambas localizaciones, como las células del endometrio, que a veces dispersas por toda la economía siguen menstruando sincrónicamente con las del útero. También los hematíes o los hepatocitos actúan siempre del mismo modo, cualquiera sea la posición del cuerpo en que estén ubicados. De modo que las neuronas del cerebro han de ser, como las de la médula, intermediarias en la organización y ejecución de movimientos, y no las productoras de la conciencia.

Aprovisionémonos, dice Bergson, del microscopio más potente concebible, y dirijámoslo al cerebro o a la médula. ¿Qué veremos? Materia en movimiento y flujos de energía, jamás un juicio, un deseo o un afecto, nada de todo aquello que desde Descartes llamamos pensar. Contra esto nada puede la constatación empírica de que la intoxicación o la destrucción del encéfalo, que a diferencia de lo que ocurre con la médula afecta y deteriora la conciencia, porque eso habla de una cierta relación entre ambos pero no de una identidad. Si cuelgo una prenda en un gancho, dirá Bergson, se desplaza cuando muevo la puerta de la que es solidaria, sin embargo de ahí no se deduce que la puerta y el traje sean lo mismo.

Pero donde más evidente resulta la disociación mente-cerebro es en la memoria, que para Bergson<sup>8</sup> constituye la esencia de la vida psíquica. La fisiología asegura que el recuerdo se guarda en el encéfalo en forma de ciertos engramas, que han sido entendidos de muchas maneras a lo largo del tiempo. Ya desde Platón se conocen las aporías de la memoria, y los argumentos de Bergson, que las renuevan y enriquecen, apuntan también a la refutación de la memoria como materia, es decir como disco, archivo, sinapsis, circuito, etc., ubicado en el cerebro.

---

<sup>7</sup> Bergson, H., *La energía espiritual*. Madrid, Espasa-Calpe, 1982.

<sup>8</sup> Bergson, H., *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, Madrid, Librería de Victoriano Suárez, 1900.

Por lo pronto, las engramas tienen que ser la impresión y retención material de lo alguna vez percibido, pero nunca hay dos percepciones iguales, ¿cómo, entonces, se reconoce en el recuerdo una percepción actual toda vez que es necesariamente diferente a las engramas de las antiguas? Busco ahora un nombre que no encuentro, sondeo en mi memoria y no me conformo si hallo otro que no es el que persigo, ¿pero, cómo sé que no es éste si al mismo tiempo no recuerdo el que he olvidado? Supuesto que en el recordar voy en busca de la engrama donde está depositado mi memoria, al encontrarla, es decir, al notar su presencia, que es la de un objeto actual y eficiente, ¿cómo puedo distinguir el recuerdo de la percepción, y además colocar al primero como refiriendo al pasado si los dos son presentes? La memoria, por otro lado, es productiva, incluso creativa, y no puramente retentiva lo que se opone radicalmente a la existencia de engramas materiales como su fundamento. Veo hoy una cara, 40 años después veo esta otra, inflada, calva y estragada por el paso tiempo, que en nada se parece a la que yo oscuramente recordaba y que sin embargo reconozco como la misma.<sup>9</sup>

Según Bergson hay dos memorias, una que conserva la duración y otra mecánica, pero la segunda es ininteligible sin la primera y la primera es materialmente ininteligible. Bergson, al poner límites a la capacidad de la fisiología para responder a preguntas sobre la naturaleza de nuestra conciencia, incluso a la posibilidad que tiene de hacer preguntas con sentido, certificó, sin duda ninguna, la necesidad de la pluralidad de lenguajes de que venimos hablando.

### § 1d. — El deslizamiento de la explicación hacia la comprensión

En Bergson hemos comprobado que lo primeramente comprendido, como el lenguaje, que de acuerdo con Ricœur posee un código léxico, uno fonético y otro semántico que lo explican y lo agotan, por medio de la fisiología se transforma en algo explicado como producto del cerebro, igual a como se podría entender la hormona antidiurética. Dicho sea de paso, Bergson comprobó que en todas las discusiones acerca de la relación entre la mente y el cerebro los contendientes que empezaban con una posición idealista inconscientemente terminaban defendiendo una posición realista, y viceversa. Del mismo modo, el proceso de desplazamiento desde lo

---

<sup>9</sup> Dice M. Espinoza “que el discurso científico es sumamente abstracto comparado con la infinita complejidad de propiedades y de relaciones de los objetos concretos, y siempre tenemos que preguntarnos si sus abstracciones son legítimas, si no se ha distorsionado la naturaleza de los objetos concretos. En este sentido — la crítica de las abstracciones de la ciencia — la filosofía de Bergson es muy útil, el científico no puede sino mejorar su trabajo y ganar en sabiduría al tenerla en cuenta” (M. Espinoza, comunicación enviada al *Círculo de Filosofía de la Naturaleza*).

explicativo a lo comprensivo (y viceversa) es también bastante habitual, y Ricœur<sup>10</sup> lo ha analizado ampliamente en el caso de Freud.

En el Proyecto de una Psicología para Neurólogos (1895)<sup>11</sup>, afirmaba Freud que lo intentado en su investigación era articular la psicología con las ciencias naturales a fin de que sus hallazgos fueran evidentes e incuestionables. Para el efecto representaba los procesos psíquicos como estados cuantitativamente determinados de ciertas partículas materiales, en este caso las neuronas. Desde este punto de vista, la vida psicológica era una cierta cantidad de energía Q, sometida, como todas las magnitudes físicas a las leyes generales del movimiento, al principio de constancia y a la búsqueda del equilibrio, en virtud de lo cual obraba como una corriente que carga y descarga (invieste y desinvieste) las neuronas. El incremento de la tensión, es decir el aumento de Q, era la fuente del displacer, del mismo modo que su descarga lo era del placer. Cuando un cierto sistema de neuronas omega era investido por la energía Q, se realizaba la experiencia consciente.

Ricœur observaba que Freud en ninguna parte mide ninguna magnitud, no existen en todo el desarrollo de su texto leyes numéricas sino enunciados cualitativos (como que la "energía es relativamente baja" o "alta", etc.); tampoco se dice nada respecto del origen y el carácter físico de Q; por último, su conversión en cualidad perceptiva, realizada en las neuronas omega, resulta simplemente quimérica. La neurología de Freud es en realidad una neurología fantástica.

Ahora bien, casi todos los contenidos, que en este proyecto inaugural tenían un carácter físico, cuantitativo, con la evolución del pensamiento freudiano adquirieron un carácter psíquico, cualitativo, sin ninguna necesidad, para ser inteligibles, ni de referir a neuronas ni a energías materiales. Piénsese en Q y su posterior transformación en libido, que ahora invierte contenidos psíquicos; y junto a eso ya está allí presente lo que después serán el proceso primario, el secundario, la organización del yo, el principio de realidad, etc, que no remiten a neuronas ni a energías físicas. Sin embargo, Ricœur observa que incluso en el Proyecto la teoría naturalista hace aguas, porque la pareja placer-displacer que se invoca, sobrepasa el funcionamiento aislado del aparato psíquico y pone en juego el mundo exterior (alimentos, pareja sexual), y con ello aparecen el prójimo, la comprensión mutua y la comunicación. A su modo, ya en esta investigación inicial Freud hace su propio descubrimiento del carácter intencional de la conciencia, de modo que no todo lo que llamamos vida psíquica se libra en el cerebro.

En su famosa Interpretación de los Sueños<sup>12</sup>, texto que siguió al que comentamos anteriormente, sustituye Freud de modo radical su modelo físico por

---

<sup>10</sup> Ricœur, P., *Freud. Una interpretación de la cultura*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1990.

<sup>11</sup> Freud, S., *Psicología para neurólogos (en obras completas)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1972.

<sup>12</sup> Freud, S., *La Interpretación de los sueños*, in *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1972.

otro de carácter hermenéutico. El sueño realiza un deseo, un anhelo o una aspiración, pero no de modo explícito lo que obliga a su desciframiento. El desarrollo del freudismo, dice Ricœur, puede considerarse como la progresiva reducción de la noción de “aparato psíquico”, en el sentido de una “máquina que no tardará en funcionar por sí misma”, a una tópica, en que el espacio no es un lugar físico, sino un escenario en el que entran en debate papeles y máscaras. Frente al sueño, la interpretación avanza, como en un jeroglífico, desde un sentido menos inteligible hacia otro más inteligible.

El nacimiento del psicoanálisis está explícitamente marcado por la sustitución de un lenguaje con el que se pretende explicar la vida psíquica por otro con el se pretende comprenderla, y que es inconmensurable con el precedente; y esa mudanza no se realiza por la arbitrariedad del investigador, sino porque en cada uno de aquellos métodos se alcanza un límite, como dice Jaspers, que revela la imposibilidad de una aprehensión e intelección completa del objeto estudiado.

Es preciso recordar que a partir de las diferencias teóricas entre el comprender y el explicar Jaspers distinguió entre proceso y desarrollo en el análisis de una personalidad, Donald Davidson separó los acontecimientos de las acciones, y Ricœur, por último, hablaba de la identidad *idem* y de la identidad *ipse*. Pero aunque todo esto cae muy cerca de la práctica psiquiátrica concreta, más bien es ella misma, su análisis no resulta pertinente para el objetivo que tenemos planteado, de modo que lo soslayamos. En todo caso, aunque ninguno de estos autores dice lo mismo, todos ellos están relacionados temáticamente, y los asuntos que tratan, a nuestro juicio, apuntan al explicar y el comprender.

## § 2a. — La hermenéutica

Si la vida psicológica ofrece un sentido en el sueño, más bien a través del lenguaje relativo al sueño, porque es este último el que ilumina aquello que ocultamos deliberadamente o que cargamos inconscientemente; sentido, decíamos, que debe ser aclarado por medio de la interpretación, se equipara entonces el sueño, dice Ricœur, al síntoma neurótico, a un texto oscuro, un mito, un rito, una obra de arte, etc., que también solicitan y precisan su propio desciframiento.

El explicar, que Jaspers<sup>13</sup> hacía sinónimo de la psicología objetiva, remitía a aquello que podemos mostrar, un esto que se puede aprehender con los órganos de los sentidos. En efecto, que el niño llora cuando se cae es algo que podemos aprehender objetivamente con los órganos de los sentidos. Que estudios bien realizados demuestran que el 83,4 % de los niños de una cierta edad lloran cuando se caen, es

---

<sup>13</sup> Jaspers, K., *Escritos psicopatológicos*, Madrid, España: Gredos, 1977.

una comprobación empírica que podemos controlar, compartir o corregir objetivamente. Sin embargo, esa psicología objetiva no nos dice porque lloran los niños, y aquí se abre un amplio abanico de posibilidades: por dolor, rabia, pena, vergüenza, o por todo eso junto además de algunos otros motivos.

Ahora bien, esta segunda comprobación, que cae en lo que Jaspers denominaba psicología comprensiva, pero que en realidad es hermenéutica porque descubre, revela o impone un sentido a una objetividad, esta segunda comprobación, decíamos, ya no se puede hacer por los órganos de los sentidos, porque el dolor ajeno, la ira, etc., no son objetos que podamos aprehender de ese modo. Además, un buen actor o un simulador pueden imitar los signos en los que leemos y comprendemos esas vivencias, y engañarnos fácilmente.

Se precisa de algún procedimiento por medio del cual se nos revele efectivamente una interioridad que experimenta sus vivencias, juicios, afecciones, sentimientos, voliciones, etc. Este acceso a la interioridad ajena, sin embargo, en Jaspers se cumplía, además de por el lenguaje, por medio de la empatía, a través de la cual se co-vivenciaba la subjetividad del otro. En las modernas intelecciones de la comprensión, mayoritariamente ha sido abandonado este último elemento, de modo que el comprender se ha transformado en el análogo exclusivo del desciframiento de un texto. Sin embargo, aun admitiendo que el co-vivenciar es muy difícil de precisar, que con él raramente se puede alcanzar la certidumbre y que en realidad no es imprescindible para comprender, con todo, no estamos completamente seguros que su abandono constituya un progreso y que no signifique la amputación de una parte quizá esencial. Comoquiera que sea, en lo sucesivo nos atenderemos a las formulaciones que soslayan el elemento empático<sup>14</sup>.

Si la comprensión de la vida psicológica requiere de interpretación, el psicoanalista, y en realidad cualquiera que se dedique a la psicología, es también un hermeneuta, lo que no significa, claro está, que todo hermeneuta sea psicoanalista, psiquiatra o psicólogo. La hermenéutica es una disciplina muy antigua, que nació hace milenios como instrumento para la comprensión de los textos sagrados, filosóficos, históricos, literarios y legales. En todos estos casos se trata de ir, como en el sueño, desde un sentido oscuro a otro más claro a través de la interpretación.

Con Heidegger<sup>15</sup>, la hermenéutica adquirió la radicalidad de su condición actual. En tanto que el ser humano siempre se comprende de algún modo, y vive en

---

<sup>14</sup> En todo caso, dice Grondin, "Gadamer entiende que un sentido comprendido debe ser también un sentido aplicado a nosotros, un significado para nosotros. Su aplicación a quien entiende no es un añadido al *intelligere*, sino que constituye la esencia del entender exitoso". De algún modo allí se formula el éxito del comprender como un co-vivenciar. (Ver: Grondin, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999).

<sup>15</sup> Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Universitaria, 1997.

aquella comprensión, el comprender no es un simple modo de conocer que pueda contraponerse al conocimiento científico natural, es el modo propio del ser del hombre. El artesano que martilla, dice Heidegger, no nota tanto que está cada vez más cansado cuanto que su instrumento es cada vez más pesado. Existe desde siempre en el hombre esta tendencia cadente a comprenderse objetivándose, y a olvidarse de sí mismo en sus objetivaciones, lo cual es evidente en la patología psiquiátrica. Todo lo que en física tiene que ver con fuerza está originalmente relacionado con lo que para el hombre supone un esfuerzo y acaso un sufrimiento. Del mismo modo, el espacio objetivo de tres dimensiones donde creemos vivir, es una objetivación de lo cercano y lo lejano relativo a nuestras preocupaciones, amores y deseos. En la objetivación de lo primariamente vivido, el hombre se pone unas gafas, dice Heidegger, pero luego, como es habitual, olvida que las lleva puestas y parece que no existieran ni cumplieran ninguna función. Por eso, el sentido de las cosas debe ser desenmarañado y explicitado, porque a todo sentido aparente, que parece fundamentar el pensar y la conducta del ser humano, le corresponde otro aún más original.

Esto, dicho sea de paso, aclara a lo que alude Ricœur con su aproximación fenomenológica: el retorno a las cosas mismas, no a sus objetivaciones.

### § 2b. — Hermenéutica y sinsentido

La hermenéutica es la ciencia de las reglas exegéticas, y la exégesis es la interpretación de un texto particular, o de un conjunto de signos susceptible de ser considerado como un texto, así el sueño, la neurosis o la psicosis, por ejemplo. En el fondo, es el establecimiento del sentido de un texto, o de todo aquello que puede ser entendido como un texto. Ahora bien ¿por qué un sentido ha de ser oscuro y de requerir un desciframiento?

Si oímos o leemos algo comprendemos su significado e interpretamos su sentido de un modo natural, y generalmente acertamos aunque no conozcamos de modo explícito las reglas con que lo hacemos. Sin embargo, a veces algo estorba esta tarea espontánea, como cuando escrutamos un sueño, leemos un texto raro, o sobre un tema que no es materia de nuestra especialidad, un escrito de otra época, etc. Y entonces si que requerimos de echar mano de la hermenéutica conscientemente, porque entre lo oído o leído y nuestra capacidad de comprensión, ya sea como fruto de la represión o por cuestiones de carácter lingüístico, histórico, cultural o filosófico, se ha establecido un abismo aparentemente insalvable que sin embargo debe ser salvado previamente para poder dotar al texto de su recto sentido.

Regularmente, además, aunque no experimentemos ninguna dificultad que nos anuncie la necesidad de la hermenéutica, nuestras concepciones del mundo, y nuestro uso habitual de las palabras, insensiblemente nos mueven a creer que los demás lo

comprenden todo igual que nosotros, que las palabras que usan y los sentidos con que las usan tienen el mismo significado que les damos nosotros, lo cual es la fuente de los típicos e insuperables malos entendidos egocéntricos. En otras ocasiones, en fin, estamos imbuidos de tal manera en nuestros propios prejuicios (de los que nadie está exento pero que no se debieran mimar: están allí para ser superados y no para ser adorados), que nos sentimos capaces de ver bajo el agua y de poder dar su “verdadero” sentido a discursos que en realidad ni siquiera hemos comprendido en su literalidad.

Pero más allá del texto escrito, si como ya dijimos el hombre tiende a objetivar y a perder con ello su experiencia originaria y llena de sentido mirándolo todo con unas gafas que ignora que lleva puestas, se deduce que con la lectura hermenéutica de sí mismo el hombre se recupera a sí mismo de sus deseos, sueños, juicios y obras donde se ha perdido consciente o inconscientemente. A través del propio desciframiento nos vemos abocados, y llamados, a desmistificar nuestras creaciones, justificaciones y ocultamientos. Esta corriente hermenéutica, de carácter más bien existencial, consiste, dice Ricœur, en purificar el propio discurso de sus excrecencias, liquidar los ídolos, ir de la ebriedad a la sobriedad haciendo de una vez el balance de nuestra pobreza.

En efecto, la psicología de Kierkegaard, de Nietzsche, de Freud, etc., se conoce como la de la sospecha y el desenmascaramiento, un sacar a la luz lo que tenemos encubierto, a saber, la mala fe y lo inconsciente. Ocurre, sin embargo, que de acuerdo con la lógica propia de la hermenéutica, aquello con que interpretamos un texto constituye otro texto, que en calidad de tal requiere a su vez ser interpretado y así sucesivamente. No hay un punto final, cualquier detención, entendida como el sentido último o el descubrimiento de la patencia de una verdad absoluta, es puramente discrecional. Y aunque esto pueda sonar extraño, algo parecido ocurre en la ciencia natural con su elaboración, cada vez, de nuevas teorías explicativas.

A través de la hermenéutica, la psicología de la sospecha abre un proceso donde todo sentido es pasible de ser cuestionado a través de otro pretendidamente más claro, al tiempo que el ser y la verdad se tornan artificios porque ni se puede decir una última palabra ni nunca se termina de hacer pie. Creer en las interpretaciones del psicoanálisis, por ejemplo, es querer creer en ellas, rehusarse a seguir preguntado porque uno estima pisar con seguridad un terreno que es ilusoriamente firme. Pero abierto el ámbito de la interpretación y la comprensión nada autoriza esta certidumbre, toda vez que los motivos que cierran un proceso interpretativo, ninguno de ellos justificado, son al menos cuatro: el no querer seguir, (que amerita continuar con la interpretación); el no tener ya más preguntas que responder (que refleja pobreza); el abrazarse a otro ídolo sobrevenido (que frustra el fin del desenmascaramiento), y por último, el pretender que con la interpretación se ha alcanzado una verdad científica que cierra la discusión (lo que constituye un malentendido y un ejemplo del desplazamiento desde el comprender al explicar como

lo analizamos más atrás). La interpretación y el comprender, como dice Jaspers, son realmente infinitos.

A raíz de esto, finalmente, el hombre de la sospecha se sostiene en la nada; pero como en rigor en la pura nada es imposible vivir, el nihilista debe asentarse, según Jaspers<sup>16</sup>, en alguna de las especies de estos tres géneros: la demonología, la divinización de hombres y el nihilismo explícito. Respecto de este último, dice que es filosóficamente irrefutable. Al fin de cuentas, la nada que se mienta en este caso no se trata de un dato objetivo, explicativo, sino de un sentido fruto de cierta comprensión subjetiva, y en calidad de verdadera comprensión vale tanto como su opuesta, es decir, la apelación al ser. Por eso, la nada, o el sinsentido, puede ser comprendida y elegida como el fondo de todo y sustancia trascendente. Pero mientras que la demonología y la divinización no pasan de ser sucedáneos de la fe<sup>17</sup>, el nihilismo es la incredulidad absoluta, donde cualquier contenido de fe y de razón caduca. Todo se presenta como condicionado y relativo, y sin ningún terreno firme ni ningún ser en sí. En el nihilismo, en tanto que desenmascaramiento, nada se reconoce como verdadero, pero el nihilista sólo puede seguir viviendo a instancias del deseo y la voluntad de poder, es decir, de acuerdo con una fe en la vitalidad y por ende también con un sucedáneo de la fe, pero entonces se suprime como nihilismo porque se reconocen proposiciones finitas, se absolutizan las vivencias y se niega la posibilidad de la libertad y de lo incondicionado. Sin embargo, en el nihilismo radical, concluye Jaspers, cada proposición admitida tiene que ser a su vez negada al tiempo que negada su negación, de modo que se cae en un torbellino donde no se sostiene nada y donde es imposible la comunicación.

Lo paradójico del hombre de la sospecha, es que después de quitarse las máscaras por un deseo de verdad, termina cayendo en la nada o poniéndose una por propia mano y engañándose a sí mismo. Entonces, nada tiene de raro que hartado del mundo de la comprensión mire con nostalgia el de la explicación, el de las verdades lógicas y científicas que, aparentemente, pueden contemplarse objetiva y desinteresadamente; que trasuntan una necesidad ineludible cualesquiera sean las actitudes, preferencias y actos personales; que no requieren de ninguna fe, porque no hace falta creer en lo que ya sabemos con validez general, y como en ellas está inscrita la forzosidad, poco importa lo que cada cual haga o piense, son inmunes al capricho y abren la posibilidad de la verdadera comunicación entre los hombres.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup>Jaspers, K., *La fe filosófica*, Buenos Aires, Losada, 1953.

<sup>17</sup> El problema de la fe que suscita Jaspers, lo analizaremos con más detalle en la tercera parte del trabajo.

<sup>18</sup> "Es difícil saber cuál es esta ciencia monolítica que el filósofo tendría que aceptar, dice M. Espinoza. Si nos interesamos en la ciencia, es porque buscamos la verdad, la adecuación de lo que se afirma a las cosas como son. Tenemos que preguntarnos entonces si la ciencia, la física, por ejemplo, es verdadera. Pero esta pregunta simple no recibe una respuesta igualmente

### § 2c. — La restauración del sentido

La vía de la sospecha y el desenmascaramiento, que es destructiva e iconoclasta y que constituye el movimiento predominante en la cultura moderna, a juicio de Ricœur es indispensable, y sin ella carece de seriedad y radicalidad cualquier empresa comprensiva o auto comprensiva. Por su intermedio es puesta en cuestión la propia identidad disolviendo todo lo inauténtico e impersonal en lo que estamos dados, todo aquello meramente convencional y tranquilizador que sin reflexión hemos tomado del medio creyendo que es el constituyente más hondo de nuestro propio ser, aunque del

---

simple, y éste es el punto principal que quisiera demostrar ahora. La teoría científica es una entidad simbólica compleja, compuesta de proposiciones de diferentes niveles de universalidad y de abstracción. Para dar un ejemplo de la significación y del alcance de lo que he dicho veamos el problema del determinismo. (I) La naturaleza está compuesta de estratos de emergencia y cada estrato tiene sus propios componentes con sus propias propiedades y comportamientos. Por lo tanto, no es porque, por hipótesis, la física al nivel cuántico sea indeterminista, que la biología y la psicología, en sus propios niveles, lo sean. Precisamente una de las discusiones interesantes es tratar de saber si el organismo amplifica o borra el indeterminismo — supuesto — en la física. Una de las inverosimilitudes de la tentativa de reducción de todos los fenómenos a la física es que esta ciencia no tiene los conceptos para describir los fenómenos que suceden en los otros estratos. (II) En cuanto al indeterminismo ontológico: por supuesto que interesados en un problema filosófico tan importante quisiéramos dejarnos instruir por la mecánica cuántica, pero de esta disciplina el filósofo sólo retira una gran frustración. Frustración, porque las relaciones de indeterminación prueban, con la fuerza de un teorema, que el fondo de la naturaleza está borroso para nosotros y que, por lo tanto, nada podemos afirmar: ni que la naturaleza está determinada causalmente ni lo contrario. Algunos sugieren o implican que la mecánica cuántica prueba el indeterminismo ontológico, pero esto no es así, desde el momento en que la misma teoría nos dice que no podemos ver cómo son las cosas en sí. Y ésa es la razón por la cual la mecánica cuántica se acomoda tan bien al kantismo: se tendría acceso sólo a lo perturbado por la observación, sólo a los fenómenos, pero no a las cosas como son. Pero si insistimos en sacar algún partido ontológico, sabemos que las relaciones de indeterminación se prestan para varias interpretaciones diferentes indecibles. Apreciemos la honestidad de Max Born: «Mi propia opinión sería que renunciemos al determinismo en el dominio del átomo. Pero es ésta una posición filosófica para la cual los argumentos físicos, por sí solos, son insuficientes». (III) Para decir que la física nos da la última palabra sobre algún problema ontológico los físicos tendrían que asumir que nos dan una imagen física verdadera de la naturaleza — es lo que siempre se ha esperado de ella —, pero los físicos en su mayoría, adoptando la actitud positivista de la interpretación de Copenhague de la mecánica cuántica, retroceden y nos piden ver su disciplina más bien como una regla de cálculo. Feynman sugiere que nos divirtamos con ella porque no hay mucho que entender (reconocimiento de su falta de inteligibilidad). Finalmente, en mi comunicación anterior había expuesto la tesis según la cual hay una continuidad de preocupaciones y de ideas del mito, a la metafísica, a la filosofía de la naturaleza, a la matemática y a la ciencia, y la estructura compleja de la teoría científica agrega evidencia a esta tesis. Había que esperar que esto fuera así porque la ciencia es un conjunto de ideas, y las ideas, como las personas, viven en sociedad". (M. Espinoza, comunicación enviada al *Círculo de Filosofía de la Naturaleza*). Del mismo modo, si ya dentro de la ciencia los conceptos de un estrato natural no sirven para explicar los del siguiente, con cuanta mayor razón se hace evidente que lo comprensible no se puede reducir a lo explicable.

ser que somos, en realidad, somos los únicos responsables. Dando este paso demoledor podríamos tomar el destino propio en nuestras manos, y establecer una impronta personal de cara a las situaciones límites, que sólo a través de este cuestionar se hacen transparentes. Salir, en definitiva, de lo que Heidegger llama el estado de caído o alcanzar lo que Jaspers llama la *Existencia*.

No obstante, ya lo vimos, el desciframiento conduce al callejón sin salida de la nada o del autoengaño. Pero en realidad, la hermenéutica, dice Ricoeur, está movida por una doble motivación: la voluntad de sospecha y la voluntad de escucha, un voto de rigor y un voto de obediencia en cada caso. El voto de rigor, que en su imparable dinámica conduce a la nada, tiene su salida natural y necesaria en el voto de obediencia. No sólo se debe hacer morir a los ídolos, también hay que entender los símbolos.

Ricoeur distingue los mitos de los símbolos<sup>19</sup>. Los mitos interpretan un símbolo de acuerdo con la situación histórica del autor; y en cuanto narración, o leyenda, de lo alguna vez acontecido en *illo tempore*, sirven de fundamento para los ritos y las prácticas concretas. Pero como el mito es ya una racionalización históricamente condicionada, cuya máxima expresión se alcanza con la filosofía, no agota nunca el fondo simbólico al que alude. El mito, envejeciendo, se torna un ídolo, y declina porque está ligado al tiempo caduco y a las circunstancias que lo vieron nacer.

En finitud y Culpabilidad, Ricoeur realiza el desciframiento hermenéutico de estos distintos planos en lo relativo al reconocimiento del mal propio. Así, descubre un nivel simbólico primario, manifestado por la primitiva confesión de la mancha y la mancilla; otro mítico, expresado en las historias sobre la situación exiliada del hombre, y por último uno dogmático, propio de la gnosis y la afirmación de un pecado original. Ahora bien, hay una reserva de sentido mayor en los símbolos primarios, y en la medida en que se racionalizan a través de los mitos y los dogmas se pasa desde un tiempo oculto, inagotable, a uno que ya está cerrado, concluido y explicado. En el caso del mito, en cuanto parece aludir a una historia objetiva y real se torna una tumoración necrótica que oculta y entierra el símbolo vivo que desarrolló en el origen. Una tradición, dice Ricoeur, se postra al mitologizar el símbolo, pero se renueva a través de la interpretación que lo traslada desde un tiempo agotado al tiempo oculto, fundador y permanente de lo simbólico.

El mito, entonces, es una aplicación del símbolo en dependencia con la situación particular que una persona, o una comunidad, enfrentan. No pretende mostrar un cuadro objetivo del mundo sino que tiene un sentido eminentemente existencial. Por eso, la interpretación de los mitos y los símbolos no merece ser llamada hermenéutica, dice Ricoeur, si a través de ellos el intérprete no realiza una comprensión de sí mismo y del ser. La hermenéutica está en un círculo, yo soy el comprensor y lo comprendido

---

<sup>19</sup> Ricoeur, P., *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta, 2004.

por mí. Pensamos por medio de signos, pero los símbolos, asegura Ricœur<sup>20</sup>, son aquello que da que pensar.

Parece bastante evidente que hay una cierta dimensión de la experiencia humana a la que no parece posible referirse sino por medio de símbolos y mitos. ¿Qué se puede decir objetivamente sobre la culpa? ¿Qué discurso objetivo es capaz de explicar la vivencia de la culpa? ¿Qué es en realidad la culpa? Quizá se puedan afirmar con certeza objetiva las causas a que este sujeto atribuye su culpa, o explicar como la transgresión de ciertos mandatos, etc., pero todo ello supone ya saber lo que la culpa es. Ahora bien, si de modo objetivo no se puede decir nada, es porque la culpa no es un objeto sino una vivencia que se expresa a través de la mancilla, la mancha y el exilio personales, tal como ha sido comprendida y representada tanto a lo largo de las culturas precedentes como de la actual. El sentido de estas historias, como el de los sueños, no remite a nada material ni objetivo, aunque precisen de cierta objetividad para manifestarse; pero mantenerse en ese puro plano, y despacharlos con la excusa que son cuentos falsos e imposibles, es proponerse no entenderlos. Aluden, en realidad, a una cierta relación que el hombre mantiene consigo mismo, con los otros y con el mundo, y que en el caso de los símbolos verdaderos, como dice Jaspers, son imposibles de entender sino con otro símbolo.

La hermenéutica de la sospecha se traiciona a sí misma al desembocar en la nada y el sinsentido. Al fin de cuentas, ¿que sentido puede tener nada? Pero si la nada y el sinsentido fueran las reales conclusiones de la hermenéutica, ocurriría algo así como si las ciencias naturales, finalmente, no pudieran predicar ninguna objetividad. La pregunta por el sentido supone la aprehensión previa de alguno, caso contrario no habría existido nunca la pregunta por él, del mismo modo que la pregunta por la objetividad, en la ciencia natural, supone ya, previamente, la aprehensión de objetividades, que luego serán purificadas y sistematizadas científicamente. De modo que la sospecha no puede ser un fin sino un medio, la lava ardiente que licua el terreno donde creemos estar asentados sin riesgos ni amenazas.

El objeto real de la hermenéutica, a la postre, es la restauración del sentido, porque su propósito explícito, como dijimos más atrás, es la dotación de un sentido más claro e inteligible a un otro oscuro y necesitado de desciframiento. De ningún modo pretende aniquilar el sentido, sino aprehenderlo, pero, sobre todo, un sentido que a través de los símbolos y los mitos, se me ha dirigido, dice Ricœur, “como un mensaje, una proclama o, como suele decirse, un *kerygma*; para dejar hablar lo que una vez, lo que cada vez se dijo cuando el sentido apareció nuevo, cuando el sentido era pleno”<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Ricoeur, P., *Finitud y culpabilidad*, Op. Cit.

<sup>21</sup> Freud, S., *Una interpretación de la cultura*, Op. Cit.

De allí que el movimiento original que sustenta la sospecha, aquello que la mueve y sin lo cual culmina en el sinsentido, es la fe, no el sucedáneo de la fe al que refería Jaspers, sino la fe con sentido. Tampoco la fe primera del carbonero, agrega Ricœur, la que no ha sido aclarada y vive entre brumas, engaños y presuntas apodicticidades carentes de arraigo y sustento; es la fe segunda, la del hermeneuta que atraviesa la crítica, y por lo mismo es una fe poscrítica, aquella que, como dice, anima secretamente la razonable empresa cultural de la fenomenología de la religión, por ejemplo, que interpretando busca por su intermedio una segunda ingenuidad. Creer para comprender, comprender para creer, tal es su máxima, tal el verdadero significado del círculo hermenéutico; el creer y el comprender, concluye Ricœur, que transforma el análisis en escucha.

### § 3a. — La interpretación

El complejo vitamínico B opera como coenzima en el metabolismo lipídico, y en la producción de aminoácidos y neurotransmisores. La inflamación crónica que los alcohólicos sufren en el tubo digestivo altera su absorción, y el déficit agudo de este compuesto provoca la encefalopatía de Wernicke, que se caracteriza por nistagmo, oftalmoplejia y alteraciones mentales<sup>22</sup>.

Este es un modo de razonar, en la psiquiatría, no sólo perfectamente legítimo sino que profundamente exacto, objetivo, donde se aclara una cierta secuencia causal, se hace comprensible una patología y se indica el camino de su solución; pero, además, se trata de un saber con carácter universal que puede aplicarse a cualquier caso concebible, ayer, hoy y mañana, pues tanto el proceso en que consiste como los signos con que lo aprehendemos siempre son los mismos. Comparemos esto con el supuesto saber a que conduce la interpretación de un sueño, de un síntoma neurótico, de un discurso esquizofrénico, de un símbolo, un mito, un texto sagrado o una obra de arte, y entonces nos resulta fácil entender por qué la objetividad produce tanta satisfacción y alivio, por qué es buscada con ahínco y preferida. Sin embargo, el problema es si aquellos productos de la actividad humana tienen o no un sentido, y si ese sentido oscuro puede y debe ser aclarado haciéndolo más inteligible a través de la interpretación, y, por último, si ese supuesto saber puede ser controlado o se trata de un algo inefable e incommunicable.

Por lo pronto, el trabajo de Champollion frente a la piedra Rosetta consistía en hacer comprensibles los jeroglíficos egipcios, tornar claro un texto oscuro dotándolo

---

<sup>22</sup> Jara, C., Ibáñez, C., Gallardo, R., Carrasco, G., Tamblay, J., Jaramillo, F., Bazaes, J., *Vitamina B en un paciente alcohólico: relato de un caso*, in *Psiquiatría y Salud Mental*, 2009, XXVI, Nº 3-4, 116-122.

de un sentido a partir del sentido (precomprensión o prejuicio) de las lenguas que él conocía y hablaba. Y al parecer lo logró plenamente.

Luis Astrana Marín, por su parte, traduce aquel famoso texto de Macbeth:

*The wine of life is drawn, and the mere lees  
Is left this vault to brag of*

como

*El vino de la vida se ha esparcido,  
y en la bodega solo quedan las heces.*

Tomado en sentido literal el vino de la vida es cuando menos equívoco, no en la traducción de Astrana sino en el texto de Shakespeare, porque el vino es en realidad el fruto de la vid. Sin embargo, el vino en esa frase tiene un sentido alegórico, alude a la alegría y plenitud hallada en la realización del propio existir, y las heces, en cambio, a su amargura, fracaso y derrota, de modo que el personaje hace un reconocimiento del paso de la vida desde una situación a la otra, aunque objetivamente la vida no conoce nada de estos cambios. ¿Hay alguna función orgánica que nos lo indique? Pero, ¿qué significa “esparcido” con que se ha traducido *drawn*? La palabra castellana más próxima, en el diccionario de Oxford, es “sacado”. El vino de la vida, entonces, es sacado de las bodegas. ¿Comete una incorrección, Astrana, al no traducirlo literalmente? ¿Y por qué no lo traduce por derramado o vertido, sino precisamente por esparcido? Sacar supone la actividad de un agente, a diferencia de verter o derramar, sucesos que pueden ocurrir aún sin intervención humana. Pero, cuando algo se saca es porque se lo va a usar o hurtar, pero también conservar o guardar. Esparcir, en cambio, supone tanto un agente cuanto la desaparición de aquello que se esparce. Si nuestra apreciación es correcta, Astrana entendió esta frase de Shakespeare como si Macbeth sintiera que el vino de la vida se ha perdido por su ambición, origen de sus crímenes, y como si lo poseyera una oscura y ambigua consciencia de que son sus propios actos culpables aquello que lo ha malogrado. Por eso, de acuerdo con el genio propio de la lengua castellana, lo tradujo del modo que lo hizo, que parece dar mejor cuenta de su sentido que la traducción literal. Claro que nuestra interpretación puede ser incorrecta o incompleta, pero si alguien así lo estimara, ¿le servirá de algo recurrir a los argumentos sacados de la moderna neurociencia? ¿No deberá mantenerse en el campo de la hermenéutica confirmando la realidad y necesidad del doble lenguaje?

Por cierto, este sólo es un verso de un texto muy extenso y complejo que patentiza el carácter infinito de la comprensión, donde un sentido más oscuro se descifra con otro que es más claro pero donde siempre caben nuevas interpretaciones. ¿Quién puede creer haber agotado el sentido del universo shakesperiano? Ni el mismo

Shakespeare podría, al fin de cuentas él no tuvo ocasión de comparar su obra con la de Jorge Díaz, que la alumbró con una luz nueva. En un cierto sentido el futuro modifica el pasado, de modo que lo que no conocemos cambiará de un modo que ignoramos nuestras interpretaciones de lo ya dicho y acontecido.

Tenemos de esto un ejemplo muy gráfico verificado en la historia interna de la hermenéutica. En la antigüedad, al sentido literal se le agregó uno psíquico y otro *pneumático*, de modo que los textos, aparentemente unívocos, pudieron ser leídos al menos en estos tres planos. No podemos saber que novedades traerá el futuro, de modo que si ni siquiera se puede agotar la comprensión de un solo ejemplar, de Shakespeare, por ejemplo, más difícil aún es pretenderlo en todos los casos realizados a lo largo de las diversas culturas.

Ahora bien, cuando un esquizofrénico le dice a Bleuler, extrañamente, que él en realidad es “doblepolitécnico”, ¿no debiéramos hacer el mismo esfuerzo de comprensión que en el caso de los escritos de Shakespeare? ¿No estamos frente a imágenes, metáforas, mitos, alegorías y símbolos con las que cada cual comprende su vida, la de los otros y el mundo en que habita, y donde además lo deja expresamente manifestado? Y si es así, ¿en que nos ayuda el conocimiento del cerebro? Hay una diferencia entre la comprensión, donde se descubre un sentido, de la explicación, donde se descubre un déficit del complejo vitamínico B. Y si de los esquizofrénicos comprendemos tan poco, es porque aún no ha nacido el Champollion que los descifre y no porque su lenguaje carezca de sentido.

### § 3b.— La limitación de los métodos

Puesto que ni las proposiciones de los métodos explicativos y comprensivos dan cuenta en exclusiva del objeto que estudian, el ser humano, ambas son necesarias en la psiquiatría. Esta disciplina se ha caracterizado justamente por la coexistencia en su interior de las dos, lo que la ha distinguido respecto de cualquier otro ámbito del conocimiento.

Pero la comprensión ni la explicación son saberes conclusivos. Sería precipitado afirmar que la ciencia objetiva ya lo conoce todo y no queda nada más por saber. Recientemente, el acelerador de la CERN ha comprobado que los neutrinos se mueven a una velocidad mayor que la luz, lo que de confirmarse pondría en serios aprietos a la teoría de la relatividad. Del mismo modo, es inherente a la comprensión nuevas interpretaciones. De esto se deduce que el hombre, en realidad, no puede saber quien es, porque ningún conocimiento llega a un final. La situación del hombre en el mundo, derivado de estas premisas, la compara Jaspers con la del buceador, quien encontrándose en un medio que no es sólido se ve obligado a bracear constantemente. El ser del hombre consiste, justamente, en este movimiento, donde no le cabe esperar

ningún reposo ni conclusión final. Para Jaspers, lo que no podemos entender hasta el fondo, tanto del mundo que se nos pone en frente como de lo que nosotros mismos somos, y que sin embargo no podemos dejar de encarar, es el origen de las situaciones límites, aquellas como la culpa, la muerte, la lucha y el acaso a las que no cabe decir no, y que enmarcan todo nuestro existir.

No obstante, para algunos entre la explicación y la comprensión no hay diferencias relevantes, porque aún admitiendo que unidad no sean visibles aún, debe suponerse, en el sentido que una de ellas terminará abrazando y conteniendo a la otra. Ricœur, en cambio, estima que las partes sólo pueden ser partes de una tercera cosa que es la unidad de las dos. El hígado y el riñón sólo son inteligibles como partes de un cuerpo, y están unidas entre sí en él y a través de él. Pero esa unidad, o tercer discurso, para Ricœur, como para Jaspers, era imposible de verter ni en el de la explicación ni en el de la comprensión, justamente porque se trata de un tercer discurso, o de un otro discurso.

Empero, aunque por principio ambas metodologías son heterogéneas, eso no significa que podamos distribuir el mundo en alguna de las dos opciones, y que en la práctica concreta no topemos con hechos que no sabemos donde situar. Champollion, por ejemplo, a los 20 años hablaba y comprendía 18 lenguas, entre ellas algunas tan exóticas como el caldeo y el copto. La comprensión no parece poder iluminar desde ningún ángulo este evento prodigioso, del mismo modo que atribuirlo a alguna particular disposición de su cerebro, totalmente desconocida en la actualidad, sólo hecha más sombras. En realidad, nadie parece poder comprender ni explicar porqué tenía esa maravillosa habilidad verbal, ni de tantas excelencias intelectuales que tienen otros. Los Bernoulli fueron grandes matemáticos por generaciones, y los Bach músicos, y aunque es fácil atribuirlo a la transmisión genética, ni siquiera sabemos lo que habría que buscar en aquel código; en realidad, se trata de una apelación mágica. No debe estar prohibido emplear la palabra enigma allí donde corresponda, al fin de cuenta, como dice una cita anterior de Miguel Espinoza, el discurso científico es sumamente abstracto comparado con la infinita complejidad de propiedades y de relaciones de los objetos concretos.

Desde otro punto de vista, muchas experiencias muestran la relación entre el explicar y el comprender, que supone una unidad que no visualizamos. La psiquiatría y la neurología abundan en ejemplos de este tipo. Hay, ciertamente, una relación, no una identidad, entre el lenguaje, los afectos y el cerebro, por ejemplo.

### § 3c.— La situación de la objetividad en la psiquiatría

Es evidente que en la psiquiatría moderna la corriente predominante es la explicativa, objetiva. Las neurociencias, o mejor dicho, un cierto espíritu y

comprensión con que suelen asociarse, parecieran haber dejado atrás y hecho innecesario lo de la comprensión. Para el efecto se han desarrollado a extremos inimaginables la clasificación y descripción de cuadros patológicos, pero ya no se sabe bien si son meros agrupamientos sintomáticos, síndromes o unidades nosológicas ni siquiera si discutirlo tiene algún sentido.

Cada diez años, los Manuales DSM<sup>23</sup> se engrosan un poco más ofreciendo criterios tan notables como que la duración un día más de un cierto trastorno es esencialmente distinto de otro que, aunque idéntico, dura un día menos. Un comité de expertos, que como todo comité está sujeto a las más heterogéneas y oscuras influencias, dicta las reglas que después todos nos consideramos obligados a seguir. La inteligibilidad que se supone a este método está profundamente alejada de todas las formas como se entiende la objetividad y la necesidad de comunicación en cualquier otra disciplina científica.

Quizá la ilustración más evidente de la situación a que se ha llevado a la psiquiatría con la arbitrariedad de estos procedimientos, se ilustra con el caso de la homosexualidad, que en la década de los setenta del siglo pasado los manuales DSM sacaron del catálogo de las enfermedades mentales. Se ha celebrado esta decisión por motivos políticos, de justicia, etc., todo lo cual está plenamente justificado. Sin embargo, no puede resolverse este asunto sin un severo poner en cuestión a la especialidad que así la había clasificado.

En efecto, durante casi dos siglos la homosexualidad fue considerada, por la psicología y la psiquiatría, como una patología y una perversión. En el lado del explicar se entendió como alteraciones genéticas, cerebrales, glandulares, etc. Desde el lado de un comprender, que malentendiéndose a sí mismo pretendía operar como ciencia objetiva, se la atribuyó a una detención del desarrollo psicosexual normal, o como relaciones anómalas con el padre o la madre, etc. Pero si aquellos procedimientos filiaron como enfermedad lo que después dejó de serlo, ¿por qué, en los trastornos que perviven del resto del catálogo siguen siendo útiles estas y otras formas de pensar que recibieron tan inmisericorde varapalo a cuenta de la homosexualidad? Aquella desclasificación es admitir un error muy grueso que toca a una cierta forma de entender la realidad de lo patológico, y que tuvo enormes consecuencias entre los así diagnosticados. En cualquier otro ámbito de la ciencia supondría una profunda y necesaria revisión de todo lo que ella afirma, que sin embargo aquí se ha soslayado olímpicamente. Al fin de cuentas Newton tenía que ser corregido por Einstein; en la psiquiatría sabemos ya que nuestros antiguos Newtones se equivocaron, pero quizá

---

1. DSM IV-TR, *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, Barcelona, Masson, 2002.

carecemos del Einstein que nos explique los motivos, y lo peor es que algunos creen que no es necesario esperarlo y que se puede seguir discurriendo por donde mismo<sup>24</sup>.

Por otro parte, la psicofarmacología dice ser cada vez más precisa y avanzar acompasadamente con aquellas clasificaciones. Se han descubierto antipsicóticos, antidepressivos, estabilizadores del ánimo, sedantes, etc. No obstante, la más elemental comprobación demuestra que en cada paciente particular se ocupan las mismas sustancias simultáneamente, cualquiera sea su diagnóstico. Mientras los cuadros psiquiátricos son cada vez más específicos los tratamientos son cada vez más inespecíficos, es decir, se usan como corticoides y no como hipoglicemiantes, de modo que los rótulos de antidepressivos, antipsicóticos o estabilizadores del ánimo no significan lo que anuncian y no aluden al efecto real con ellos logrado<sup>25</sup>.

A comienzos de la década de los ochenta del siglo pasado, se estimaba que era tal la especificidad de los psicofármacos que constituía anatema administrar antipsicóticos a un deprimido o antidepressivos a un psicótico. Las primeras mezclas se llamaron terapia de doble rienda, que exigía una minuciosa observación para evitar que presionando mucho por una de los lados el caballo se desbocara o se moviera en remolino.

---

<sup>24</sup> Muy a propósito de esto cae el siguiente comentario de M. Espinoza: “me acostumbré a definir al filósofo como aquél que toma distancia de las cosas para apreciarlas mejor. Sobre todo hoy, cuando vemos que en ciencia las vías seguidas son las vías financiadas y que hay que presentar resultados con valor pragmático urgente, esta distancia, la consideración filosófica de la investigación científica, hace más falta que nunca.” Y agrega a continuación: “el rol del filósofo no se limita a examinar desde afuera la metodología sino que puede, con toda legitimidad, entrar en la discusión de la significación e interpretación (metafísica, ontológica) de lo verificado. Se reconoce que el científico puede ser profundo en la interpretación de la parte incontestable, verificada, de su trabajo, y cuando lo es, el filósofo, sobre ese punto, ya no tiene mucho que agregar. Pero esta situación no es corriente en ciencia” (M. Espinoza, comunicación enviada al *Círculo de Filosofía de la Naturaleza*).

<sup>25</sup> Aquí solo discutimos el concepto con el que son entendidos, no está en cuestión la utilidad de los psicofármacos. Pueden serlo tanto si son específicos como inespecíficos, pero son una cosa u otra y nosotros nos inclinamos por lo segundo aunque los nombres y los catálogos digan lo primero. Por otra parte, también constituyen un negocio multimillonario, a veces realizados con pocos escrúpulos. Tengo a la vista la descripción del último antidepressivo aparecido en el mercado. Entre las muchas virtudes que se le reconocen, en función de lo cual es preferible a cualquiera otro existente, se presenta un gráfico donde se lo compara con el uso del placebo. En la imagen ambos siguen una curva idéntica, prácticamente, pero a una enorme distancia uno del otro, lo que aparentemente demuestra la gran eficacia del fármaco. Sin embargo, cuando uno se toma la molestia de ver los números, puestos muy en pequeño, se sorprende cuando ve que el valor es de 15 y 16 respectivamente. Parece tratarse de un acomodo visual, una amplificación de las curvas y su distancia para sugerir una diferencia que no es estadísticamente significativa. El gasto sanitario psiquiátrico en USA, ha crecido exponencialmente con la incorporación automática de todas las novedades, mucho más caras que las antiguas, sin embargo, los indicadores sanitarios se hayan estancados hace décadas. Cada nueva molécula, por otra parte, hace su aparición en escena con el aval de universidades prestigiosas e importantes centros de investigación.

En un trabajo de los Dres. César Ojeda y Fabiola Leiva<sup>26</sup>, publicado el año 1984, se aprecia que el espectro de los trastornos afectivos consideraba entonces los siguientes grupos fundamentales: depresión, psicosis maniaco-depresiva, depresión reactiva y depresión neurótica; pero, también, se incluían los síndromes ansiosos, la neurastenia y las reacciones vivenciales. Frente a este amplio abanico, de etiopatogenia tan diversa, los tratamientos, sin embargo, eran bastante uniformes, consistían en antidepressivos y sedantes. No obstante, ya empezaban a usarse, muy tímidamente, los antipsicóticos, que se empleaban en el 2,8% del total de los casos, aunque limitados solo a los cuadros depresivos sin apellido y a la neurastenia. En ningún otro diagnóstico aparece su uso, a pesar de que hoy, ciertamente, su administración en todas estas patologías es masivo, o en sus equivalentes, porque los nombres cambian con una velocidad vertiginosa. Ya en aquella época los autores admitían el carácter inespecífico del uso de los psicofármacos en el espectro depresivo.

Recuérdese, por último, que a la antigua tendencia clasificatoria de Kraepelin, que de algún modo siguen los manuales DSM, se oponían Bonhoeffer y Hoche, entre otros. Para estos últimos, los cuadros psiquiátricos eran modos típicos de reacción del sistema nervioso central, por lo tanto inespecíficos, lo que hacía inteligible el hecho evidente de que iguales causas produzcan efectos diferentes y que efectos iguales se deban a causas distintas. La psiquiatría actual clasifica al modo de Kraepelin pero trata al modo de Hoche, y quizá no se aperciba de la inconsecuencia.

Los métodos objetivos, lejos de objetivar facilitando los acuerdos y tornando innecesarias las viejas y abstrusas discusiones de los antiguos psiquiatras, entre otras las de lo comprensible y lo explicable, terminan creando una ficción poco racional

### § 3d.— La fe

Toda nuestra exposición previa está destinada a justificar el que en relación con la conducta y el pensamiento humanos, normal o patológico, caben al menos dos lenguajes, los dos inteligibles y necesarios. Esta, creemos, es la postura de Ricœur en su debate con Changeaux, lo que demuestra que los problemas, que en su día suscitaron la adopción de una perspectiva dicotómica se siguen suscitando, incluso frente a los resultados de la más moderna investigación neurocientífica. La argumentación general que hemos presentado, aparte sus insuficiencias, seguramente no convencerá a nadie. Es que la manera concreta de justificar aquellos asertos es el

---

<sup>26</sup> Ojeda, C., Leiva, F., *Perfil Clínico Terapéutico de las Alteraciones Afectivas: Consulta Ambulatoria, Hospital Psiquiátrico de Santiago*, Rev. *Psiquiatría y Salud Mental* (1987) IV: 299 - 330. Santiago de Chile, 1984.

camino empleado por los mentados investigadores, es decir, la confrontación caso a caso en la interpretación de los hallazgos de la neurociencia.

Ahora bien, se dirá que al fin de cuentas poco se avanza en términos de conocimiento si se concluye con Ricœur, como lo expusimos más atrás, que la restauración del sentido concluye en la fe, o que es un acto de fe, o que precisa de la fe, etc. Poco progreso, se dirá, es volver al irracionalismo del que nos libró la Ilustración, de modo que para concluir quisiéramos despejar, hasta donde podamos, este punto.

Por lo pronto, es preciso distinguir, en sentido fenomenológico, entre el acto de fe y el contenido de ese acto, entre noema y noesis por ende. Dos más dos son cinco es una intención matemática, pero su contenido es erróneo. El acto matemático puede o no darse, pero no puede ser correcto o incorrecto, esto sólo puede serlo el contenido. Del mismo modo, la fe se da, y se da en todos, aunque relativamente a muy distintos contenidos.

Los enfermos, por ejemplo, acuden al médico porque le tienen fe, y ni todo el saber del mundo de un facultativo en particular, ni su conocimiento perfecto de toda la ciencia movería a nadie a consultarlo si por la causa que fuera no les provoca confianza. Un paciente acepta que un médico se equivoque (aunque esto cada vez menos), pero no que lo engañe. El elemento fiduciario de la relación médico enfermo es extensible a toda la vida social, y mientras menos fe haya entre los miembros de una comunidad mayor será la violencia de sus mutuas relaciones. Luego la fe no es algo irracional, sin al menos algo de ella la vida en sociedad, y la misma razón, serían imposibles, lo cual no quiere decir, como con todo, que uno no pueda engañarse.

Desde otro punto de vista, el término fe se lo atribuye, y no por ello erróneamente ni sin razones, a una creencia religiosa. El judeo-cristianismo supone un acto de fe en una revelación hecha por la misma divinidad respecto de sí misma; pero también hay religiones no reveladas, como el budismo. Sin embargo, toda religión contiene una revelación, incluso el budismo, no necesariamente realizada por la divinidad, en virtud de la cual se aspira a liberar al hombre de su error y engaño existencial; y que el hombre ha de creer en ella, si se quiere como un hermeneuta pos-crítico o como un escéptico, es el paso previo necesario para iniciar el propio movimiento que lo lleve a apropiarse de la eventual verdad que contenga, o a convencerse de su completa falsedad. Del mismo modo, es la creencia de que hay un fondo material en el universo lo que mueve al físico a su búsqueda, aunque, como dice Miguel Espinoza, nadie lo conoce con certeza ni sabe lo que es.

### § 3e. — La fe existencial

Todos tenemos una imagen o representación del mundo y de lo que en el nos toca y compete. Para algunos, el mundo es el lugar en el que busco y encuentro la

felicidad, entendida como placer o como quiera se la entienda. La inocencia del devenir, que trae la aparición de los seres y su aniquilación en el mismo instante, en algunos es ocasión para el goce estético y en otros para lo que Borges llamaba el hábito miserable del llanto. Si hay quienes estiman que el vivir es el campo de una lucha competitiva, donde estoy llamado a prevalecer y a esforzarme por conseguirlo, otros aducen que es la ocasión para amar y colaborar con el prójimo. Algunos creen que ya está todo decidido con nuestros impulsos y deseos, mientras que sus oponentes consideran que no hay nada fallado mientras no intervengan el entendimiento y la razón. Pero el mundo no brinda razones suficientes ni para una creencia ni para la contraria, aunque siempre ofrecerá argumentos para sostener cualquiera, de modo que siempre soy yo mismo el llamado a decidir. Y eso que decido es mi fe y mi sentido; y en ella, como dice Jaspers, puedo estar como yo mismo o sólo puede ser un disfraz de mí mismo.

Estas alternativas, sin embargo, no se presentan solamente entre un hombre y otro sino en el interior de cada uno, de modo que así divididos es muy difícil aprehender una unidad empírica constitutiva. Por lo pronto, cualquier acto o decisión nuestra, en la medida que no conocemos la totalidad, trae siempre consecuencias inesperadas. Todos anhelamos, en la vivencia, la igualdad entre los hombres, pero su realización práctica pone en el mismo pie a los inescrupulosos y vagos con los honrados y laboriosos. Entonces, en la vivencia, reconocemos ahora la desigualdad, aunque sin renunciar a su contraria. Como la vivencia es viva, es también mudable y vive efectivamente en antinomias. Por eso, bien podemos aceptar con aristotélico regocijo la coincidencia del deber, la virtud y la felicidad, pero no por ello somos sordos a la vivencia del imperativo kantiano que arruina la última. Vivimos en dos o en muchas posiciones contradictorias y sin solución posible, aunque puestas cada una en el discurso racional hemos de admitir que la verdad de una es la falsedad y anulación de las otras.

No es que los discursos ético-racionales o científico-objetivos sean inútiles, no es eso lo que se quiere decir, sin ellos, por lo pronto, sin sus generalizaciones no podríamos pensar ni entender a fondo las antinomias, pero no dan siempre cuenta de la verdadera y desasosegante situación vivencial por la que los hombres atraviesan efectivamente. Frecuentemente terminan siendo unilaterales, no tanto en los grandes autores cuanto en sus epígonos, porque carecen del ingrediente contradictorio, demoníaco, inherente a la vivencia antinómica realmente vivida aunque no siempre reconocida. Acentuando un aspecto se ciegan para lo que se le opone, que también es vivido, aunque de lo que se trata es de dar cuenta de las cosas mismas, en este caso, de la realidad del vivenciar. Como afirma Miguel Espinoza en una cita previa: la adecuación de lo que se afirma a las cosas como son.

La filosofía, dice Jaspers, desde Platón se manifiesta como finitud de posiciones expresadas en cifras, que al mismo tiempo el filosofar penetra y traspasa en un

movimiento que está por encima de todas las posiciones, es decir, es lo más cercano a ese tercer discurso que en realidad es imposible. En la incertidumbre vivida acerca del origen y la meta de la vida, agrega, lo uno mentado en la mitología y en la metafísica da el sentido, y por su intermedio se cumple la verdad comunicativa<sup>27</sup>. Por eso, en tanto la racionalidad filosófica se mantenga esclava de la objetividad finita, donde pretendemos vivir con certidumbre, sin ejercitar el *elán* que le es propio relativizándola, y mientras no señale que en la antinomia vivida el hombre es el único responsable de la realidad de su propio ser, mutila la realidad del vivir y del viviente y lo aboca a ese movimiento reflexivo que describe Ricœur, en virtud del cual el espíritu trata de recuperar su poder de actuar, de pensar y sentir perdidos y dispersos entre los saberes, prácticas y sentimientos que lo exteriorizan con relación a sí mismo.

Pero las antinomias, por último, no sólo existen entre los hombres o se ubican en el interior de cada quien, no son sólo malos entendidos o cuestiones psicológicas, están instaladas en el mundo y son su sustancia. La lealtad y el respeto a la ley son bienes y valores que ponderamos como fuente para cualquier felicidad legítima, y como fundamento del orden social. Sin embargo, Antígona, movida por una extraña fe, se acarrió la desdicha y la muerte, y se arruinó irremisiblemente a una edad muy temprana por serles incomparablemente fiel. Al fin de cuentas, este es un mundo indiferente donde llueve igual para justos e injustos, y quizá con ventaja para los segundos, de modo que, en la vivencia, el sentido se anega en el sinsentido y viceversa.

Por esto, nadie vive sabiendo realmente. Parafraseando una cita de Miguel Espinoza que haremos más adelante, podríamos decir ahora que no hay un saber dogmático de la vida y el vivir, sino una actitud vital en la consciencia de la antinomia, actitud que en todo caso es rara y se encuentra sólo en algunos momentos en algunas personas. Por lo pronto, se constata que hay la comprensión y la explicación, que cada una de ellas tiene límites, que son incompletas, que están desgarradas la una de la otra y en constante transformación con el paso del tiempo. Por eso, vivir en el saber es engañarse, la fuente de todos los fanatismos y de la ruina existencial. Pero también tenemos la vivencia de nuestra unidad, y de algún modo hemos de vivir unificados, y es a esa unidad vivida en la antinomia, querida y decidida, a lo que llamamos fe existencial, que tiene, por ende, un carácter circular: no es algo exterior a mí, yo

---

<sup>27</sup> Mientras que para Heidegger la metafísica antigua debía ser superada, para Jaspers, en tanto es un lenguaje cifrado que da cuenta de un existir y de un modo de existir, conservaba una validez eterna como cualquier otro discurso cifrado, tales el arte, la mitología, etc. Por eso, al final de su vida, lejos de pretender deconstruir la filosofía antigua la interpretó como posibilidades y realizaciones existenciales, resultado de lo cual son los tres tomos donde estudia a los grandes filósofos del pasado. Se la comprende allí, a la filosofía, como el símbolo de la aventura de los hombres que se yerguen en el mundo sobre sus propios pies, poseídos, como ménades y bacantes, por el insondable misterio de la razón.

mismo soy lo que creo. No es algo que esté fuera de mí sino que soy yo mismo; y viceversa, aquello que persigo, lo que en realidad me mueve, es a la postre lo que yo soy en realidad. Cada uno termina identificándose con el dios, o más bien con los dioses, que adopta. Pero si vivo en la fe, sé de antemano que mi saber es incompleto, inexhaustivo y perfectible, y bien puedo admitir que estoy engañado, incluso en lo esencial. La cáscara de la costumbre y el dogmatismo que aprisionan la vida son la consecuencia de un saber seguro, o de una fe que traicionándose a sí misma se ha transformado en saber objetivo.

La fe, entonces, no es un ingrediente cognoscitivo sino existencial, y desde ese punto de vista, aunque no constituye un vivir en el saber es, en cambio, un vivir en el movimiento y profundización de la verdad del vivir, que no conoce un final. Vivir con la adopción aparente de un conocimiento cierto, pero unilateral, en un rol, una tarea, una máscara o un ídolo es lo opuesto a existir, que sólo se realiza, como dijimos, no en la verdad sino en el movimiento de la verdad que se presenta en la vivencia como antinómica. Las existencias, para Ricœur, se comunican más allá de la muerte con las obras y empresas de su propio existir, y puede que tenga razón cuando nos sugiere e invita a escucharlos con un voto de obediencia. Pero de obediencia, no de sometimiento.

### § 3f. — Las cifras y la fe existencial

La vida, dice Macbeth, es ruido y furia, un cuento contado por un idiota subido en un escenario durante un minuto y que nada significa. Estas expresiones, ciertamente, no manifiestan ninguna verdad objetiva ni que se pueda comprobar objetivamente; no obstante, ¿quién podría decir que son falsas o irreales? Por lo menos no lo son para Macbeth, son su propia realidad que se manifiesta nítidamente a su través. Para Macbeth, y seguramente no sólo para él, la vida es ruido y furia, en eso consiste el ser de la vida, conocimiento que no es independiente ni exterior a él, de allí que la pregunta por el ser, como dice Heidegger, es una pregunta dirigida en cada caso a mí mismo.

Como vimos, En Macbeth no sólo se trata de un saber o creencia intelectual y racionalmente deducida sobre el mundo y el ser, aquello que predica es el resultado de un movimiento puesto en marcha por su fe, o de un movimiento que se produce como efecto de su fe. Había creído Macbeth, previamente, y en ello se había empeñado, que la vida era el lugar para la realización de una cierta forma de la ambición, cualquiera fuera el precio que hubiera de pagarse, abatiendo, incluso, sin piedad, a quienquiera se opusiera a sus planes. Ahora bien, las ambiciones de Macbeth ¿qué tienen de objetivo, o de saber objetivo? Son una forma de comprenderse a sí mismo y de plantearse, a raíz de eso, ciertas tareas en la vida, sentido en función de lo cual se movía y no de un saber objetivo. Ninguna creencia existencial se sostiene

objetivamente, porque la objetividad, dijimos, permite cualquier creencia, tanto esta como su contraria.

Como Macbeth, tampoco estamos determinados por la objetividad sino por la fe, y existencialmente, a diferencia de objetivamente, el sentido se vive a propio riesgo y sin otra garantía que uno mismo. Sin embargo, ¿cuál es la fe que conduce a la plenitud existencial? Sería absurdo apelar a un contenido determinado, porque no se vive en la verdad sino en las antinomias y el movimiento de la verdad<sup>28</sup>, de allí que en el mundo de los símbolos se dan también oposiciones, y si no fuera así el hombre no podría luchar consigo mismo y recuperarse a sí mismo de sus deseos, sueños, juicios y obras. No hay armonía entre los símbolos porque tampoco la hay en la vida. Pero si la existencia, que partiendo de un sentido cualquiera, de una precomprensión o de un prejuicio como suele decirse, permanece abierta para despejarlo con otro cada vez más claro y libremente asumido, es decir, para ponerse en juego a sí misma sin idolizar los contenidos en los que cree, sin esclerosarse en definitiva, se mantiene, a nuestro entender, en el movimiento de la verdad que nunca concluye.

### § 3g.— Símbolos y cifras

Entendemos en general, por símbolos, las alegorías, metáforas, etc., que en muchos casos aluden a algo que puede también ser entendido de otra manera, que puede ser visto y señalado de otro modo, en un lenguaje lógico incluso. Del pelo de oro o de azabache con que describimos el cabello de la amada, es decir, como algo raro, maravilloso, único y valioso, se puede también decir que es rubio o moreno, que tiene o no tiene ciertos pigmentos, cierta densidad, que absorbe o refleja la luz, etc., todo lo cual es objetivo e indiferente al valor y al sentido. La bandera simboliza a una nación, pero aquello que simboliza también puede ser entendido de modo geográfico, histórico, político, poblacional, económico, psicológico, etc., a todo lo cual la bandera

---

<sup>28</sup> “Por eso, dice M. Espinoza, en vez de hablar de *la* ciencia como si fuera una serie de resultados dogmáticos que tendríamos que asimilar, me parece más conforme a los hechos referirse a una actitud científica cuya estructura compleja habría que definir —no lo hago aquí—, pero que en todo caso es rara y se encuentra sólo en algunos momentos en algunas personas. Y en esta definición de la actitud científica encontraremos, evidentemente, la historia de la ciencia y de la filosofía: la filosofía es una gran reserva de ideas útiles en la actitud científica” (M. Espinoza, comunicación enviada al *Círculo de Filosofía de la Naturaleza*).

A juicio de Espinoza, entonces, la ciencia objetiva, más que una cuestión de métodos y conceptos se trata de un comportamiento y un modo de ser, al que denomina actitud científica. La ciencia no está tanto en el producto como en el producirse, y por ende radica esencialmente en la motivación y actitud del agente que la realiza. Los múltiples ejemplos del dogmatismo científico reflejan bien a las claras lo que no es una verdadera actitud científica, todo lo cual vale también, a su modo, en el campo de la comprensión.

refiere. Y cada una de estas instancias referidas, a su vez, puede ser desmenuzada y comprendida en infinitud de modelos científicos, teorías, etc.

No obstante, un tercer discurso, que trascendiendo lo objetivo-explicativo y lo comprensivo-hermenéutico los unifique a ambos, y desde el cual en realidad vivamos, como el de Spinoza, por ejemplo, sólo puede tener un carácter cifrado<sup>29</sup>, dice Jaspers, porque no es cualquier símbolo, alude a algo que no es posible objetivar y por ende precisa de un desciframiento que se mantiene en el plano simbólico. Por eso, la simbología existencial, que hace objetivo algo que es inobjetivo, en realidad es metafísica o transfísica. El mito y el símbolo metafísico no afirman que es empíricamente real aquello a lo que aluden, (de ahí que no se justifica la magia) sino que es su lenguaje, y como todo lenguaje, sentido comprensible (de ahí que tampoco sea nada como pretende el positivismo). El pensamiento mitológico y metafísico, agrega Jaspers, es circular y tautológico, sólo se acredita por su amplitud y fuerza de expresión. Es tautológico, porque llevado hasta el fondo de la inquisición lógica en realidad no dice nada, sus proposiciones no son apofánticas, incluso son falsas. ¿Puede realmente ser de oro el cabello de la amada? Y es circular, porque ya hay que estar dentro de él para comprenderlo, ya hay que tener las experiencias en virtud de las cuales se elucida. ¿Sin comprender existencialmente los símbolos que aluden a la patria, podré alguna vez entender que otros le sean fieles o hayan muerto por ella?

La fe, para Ricœur, como ya vimos, se esclarece en los mitos, y sobre todo en los símbolos primarios, que por ende no son un puro hecho subjetivo. La consciencia existencial, como toda consciencia, es consciencia de algo, se enfrenta y opone a un otro, en este caso aquello que, por medio de mitos y símbolos trasciende y unifica existencialmente. Pero tal objeto no es, como hemos dicho, un objeto más en el mundo, de modo que no se puede fundamentar como un objeto sino que sigue siendo manifestación y aclaración de una existencia.

En la fantasía artística y metafísica, se crean, para Jaspers, mundos soñados, a veces originadas en el deseo, donde no se produce tanto la captación de algo cuanto una liberación, no es una mera especulación sino una presencia del absoluto en el pensar. La fantasía se torna aclaración de la existencia, aclaración, no conocimiento objetivo, por medio de imágenes y pensamientos donde la realidad empírica se vuelve transparente y todo aparece en un lenguaje cifrado. ¿Como hablar objetivamente del sentido de la vida sino diciendo que es ruido y furia, por ejemplo, que en realidad es un símbolo, una metáfora, y que tomado objetivamente supone una necesidad?

Lo uno, que trasciende lo explicativo y lo comprensivo, y que sin embargo es donde habita el sentido existencial se revela en un lenguaje que debe ser interpretado existencialmente, de modo que, a diferencia de la objetividad, no es universal ni válido

---

<sup>29</sup> Jaspers, K., *Cifras de la trascendencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

para todos. Al fin de cuentas, lo que en él importa no es tanto el contenido conceptual ni siquiera el imaginativo, cuanto el elemento ejecutivo, la realización que hace una existencia por su intermedio. La materia de las cifras las encuentra Jaspers en las formas religiosas primitivas que han surgido en todos lados con cierta identidad, en las obras de imaginación, en los mitos, en la filosofía y en la teología. En ellas, insistimos, lo verdadero se expresa no como el caso de una generalidad ni como objeto con validez general, sino, tal el ejemplo de Macbeth, como revelación de la existencia en su realización y manifestación histórica producto de su fe.

### § 3h. — El pensamiento débil

La ambigüedad de las cifras, y de su manifestación en objetividades metafísicas, de acuerdo con Jaspers, ha generado dos respuestas habituales: la magia y el positivismo. Para el primero, la cifra es vista como cualquier otra objetividad finita en el mundo, que por lo mismo se puede manipular y dirigir supersticiosamente. Como si alguien pretendiera transar el cabello dorado en el mercado del oro. Para el segundo, la cifra es un más allá del mundo, que como tal es nada, o quizá expresión de deseos e impulsos psicológicos producidos por un carácter histérico o una voluntad de fraude. Pero Jaspers no conoció ni previó la respuesta posmoderna a este problema, que sin embargo estaba contenida en su filosofía, aquello que Vattimo llama el pensamiento débil y Ricœur el hombre frágil.

Refiriéndose a este último, Cristóbal Holzapfel <sup>30</sup>, el filósofo chileno que probablemente mejor conoce a Jaspers, dice que Ricœur realiza un desenmascaramiento del supuesto poder del hombre, que históricamente se ha afirmado como razón, instinto o inconsciente. Empero, nada de eso, en la actualidad, brinda un terreno donde poder asentar con seguridad e infalibilidad la propia existencia. La psicología de la sospecha ha demostrado que todo aquello conduce a la parálisis y frustración existencial, y por ende a la nada.

Finalmente, entonces, el ser humano ha quedado desprovisto de sus muchos ropajes y se presenta tal como es: desnudo. Los meta relatos, que cada uno a su modo, a todo lo largo de la historia habida pretendieron dotarlo de un fundamento único, originario, verdadero e inconcuso que sirviera para orientar con seguridad objetiva su existencia, han caducado, porque ahora es evidente que el hombre vive a propio riesgo y no tiene otro fundamento que aquel con el que libremente se compromete, y

---

<sup>30</sup> Holzapfel, Cristóbal, *Ser-humano (Cartografía antropológica)*.  
<http://www.observacionesfilosoficas.net/serhumano.html>

que manifiesta y aclara por medio de símbolos y cifras y no en discursos objetivos y unilaterales.

### **Comentarios finales**

El comprender y el explicar constituyen dos modos de ser y de conocer irreductibles entre sí, y la psiquiatría, hasta hace muy poco, intentó trabajar con los dos. De allí que en las clasificaciones y en el proceder terapéutico intervinieran ambos razonamientos. Sin embargo, el nuevo derrotero, sustentado, como dijimos, más que en las neurociencias en una cierta interpretación de su espíritu, ¿es autosuficiente y capaz de dar cuenta de todo sólo por sí mismo? Pues bien, este es el tema que discuten Ricœur y Changeaux. Pero antes de entrar en el debate, a nuestro entender era preciso presentar algunos de los elementos de la tradición a la que pertenecen ambos autores, aunque poniendo el foco en Ricœur y lo comprensivo.

Los métodos científico explicativos son y han sido de gran utilidad en la hermenéutica. El carbono 14, por ejemplo, o las técnicas para recuperar textos, o para visualizar los signos desleídos con el paso del tiempo, han orientado y facilitado el estudio propiamente comprensivo. Lo mismo ha ocurrido en la psiquiatría. Entre estos dos métodos hay lucha pero también colaboración, cada uno tiene un territorio que le es propio y hace bien manteniéndose en él. El problema surge cuando uno invade el otro, o pretende explicar, con su propia metodología, lo que sólo puede ser accesible con la del otro.

### **Bibliografía**

- Bleuler, E., *Demencia Precoz. El grupo de las esquizofrenias*, Lumen-Hormé, Buenos Aires, 1993.
- Davidson, D., *De la verdad y de la interpretación*, Gedisa, Barcelona, 2001.
- Dilthey, W., *Introducción a las ciencias del Espíritu*, Revista de Occidente, Madrid, 1956.
- Espinoza, M., Torreti, R., *Pensar la ciencia*, Tecnos, Madrid, 2004.
- Frankl, V., *La idea psicológica del hombre*, Rialp, Madrid, 1979.
- Hoche, A., Kraepelin, E., Bumke, O., *Los síntomas de la locura*, Triacastela, San Sebastián, 1999.
- Holzapfel, C., *A la búsqueda del sentido*, Sudamericana, Santiago de Chile, 2006.
- Jaspers, K., *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*, Sudamericana, Buenos Aires, 1953.
- Jaspers, K., *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, F.C.E., México, 1962.

- Jaspers, K., *Psicología de las concepciones del mundo*, Gredos, Madrid, 1967.
- Kierkegaard, S., *Obras y papeles*, Guadarrama, Madrid, 1961.
- Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, FCE, México, 1957.
- Ricœur, P., *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México, 1996.
- Van deer Leeuw, G., *Fenomenología de la religión*, FCE, México, 1964.
- Vattimo, G., Rovatti, P., *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 1988.
- Villarino, H., *Karl Jaspers. La comunicación como fundamento de la condición humana*, Mediterráneo, Santiago de Chile, 2009.

\* \* \*

Hernán Villarino H.  
E-mail: [hernan.villarino4@gmail.com](mailto:hernan.villarino4@gmail.com)