

STOA

REVISTA DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD VERACRUZANA



Universidad Veracruzana

AÑO 2

VOLUMEN 2
Julio-Diciembre de 2011

NÚMERO 4

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Dr. Raúl Arias Lovillo

Rector

Dr. Porfirio Carrillo Castilla

Secretario Académico

Lic. Víctor Aguilar Pizarro

Secretario de Administración y Finanzas

Dr. Cesar Ignacio Beristáin Guevara

Director General de Investigaciones

Dr. Mario Miguel Ojeda Ramírez

Director General de la Unidad de Posgrado

Dr. Adolfo García de la Sienna Guajardo

Director del Instituto de Filosofía

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

Director: Jesús Turiso Sebastián.

Editores: Adolfo García de la Sienna y Jesús Turiso.

Consejo Editorial: Juan Álvarez Cienfuegos, Francisco Arenas-Dolz, Marcelino Arias Sandi, Mauricio Beuchot, Jacob Buganza, Adolfo García de la Sienna, José Antonio Hernanz, Ramón Kuri, Darin McNabb, Julio Quesada y Jesús Turiso.

STOA aparece dos veces al año, en enero y julio. Está dedicada a la filosofía en general.

ISSN:2007-1868.

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

ARTÍCULOS

LEANDRO CATOGGIO LA FUNCIÓN METADISCURSIVA DEL TRABAJO DE LA HISTORIA EN LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA	7
NORA E. NOLASCO QUIROZ EL PAPEL DE LOS VALORES SEGÚN LA FILOSOFÍA POLÍTICA: IDEOLOGÍA Y MENTALIDAD EN LA AXIOLOGÍA	27
TERESA AIZPÚN BOBADILLA ¿ES POSIBLE UNA FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA?	43
DIANA TOLEDO TOLEDO EL MITO DEL CAOS PRIMIGENIO Y SU VÍNCULO CON LAS COSMOGONÍAS FILOSÓFICAS DE TALES Y ANAXIMANDRO DE MILETO	55
RUBÉN MENDOZA APUNTES HERMENÉUTICOS A LA DIFERENCIA EN EL USO DE LA ANALOGÍA EN LEIBNIZ Y LA ANALOGÍA EN KANT	79

TRADUCCIONES

ADOLFO GARCÍA DE LA SIENRA
SOBRE LA IDEA DE COSMOVISIÓN
Y SU RELACIÓN CON LA FILOSOFÍA
DE ALBERTO M. WOLTERS

95

RESEÑAS

Rodríguez Delgado, Juan Carlos:

El desarme de la cultura .

Una lectura de la Ilíada

109

Arias Sandí, Marcelino:

La universalidad de la hermenéutica.

¿Pretensión o rasgo fundamental?

117

Stoa
Vol. 2, No. 4, 2011, pp.7-26
ISSN: 2007-1868

LA FUNCIÓN METADISCURSIVA DEL TRABAJO DE LA HISTORIA EN LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

LEANDRO CATOGGIO
Conicet-UNMdP

RESUMEN: En el presente trabajo nos proponemos mostrar la función metadiscursiva que tiene el principio hermenéutico de la *Wirkungsgeschichte* (trabajo de la historia) sobre el acto de la comprensión como hecho primario de la facticidad dentro de la estructura argumentativa de la obra *Wahrheit und Methode*. Para ello nos centraremos en la diferencia que establece Gadamer entre su trabajo filosófico y la hermenéutica romántica de Schleiermacher y Dilthey y en su distanciamiento de la concepción metódica moderna de la verdad.

PALABRAS CLAVE: trabajo de la historia, metadiscurso, lenguaje, expresión, retórica.

SUMMARY: In the present paper is to show the metadiscursive function that has the hermeneutical principle of *Wirkungsgeschichte* (work history) about the act of understanding as a primary fact of factuality in argumentative structure of the work *Wahrheit und Methode*. To do this we will focus on establishing the difference between his philosophical work Gadamer and hermeneutics of Schleiermacher and Dilthey romantic and its alienation from the modern methodical conception of truth.

KEY WORDS: work history, metadiscours, language, expression, rhetoric.

1. Reconstrucción e Integración

En un trabajo bastante posterior a *Wahrheit und Methode* Gadamer reconocerá el aporte del romanticismo temprano a su planteo más allá de Schleiermacher. En su trabajo “Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus” de 1987 plantea la posible relación de su tarea hermenéutica con los comien-

zos del romanticismo, específicamente con Friedrich Schlegel.¹ Este reconocimiento por parte de Gadamer de la influencia de Schlegel en su proyecto hace visible una figura ausente en *Wahrheit und Methode* en cuanto a su recepción de la hermenéutica romántica. La preocupación de Gadamer por la *intentio auctoris* es el fiel reflejo de gran parte del desarrollo de su magna obra. De hecho, a nuestro entender, la confrontación gadameriana con el método moderno de conocimiento se abre a partir de esta preocupación. Que la noción de “verdad” sea subsidiaria del método implica el giro subjetivista de la hermenéutica en la tradición moderna postkantiana. La división entre una tradición moderna prekantiana y una postkantiana nos permite recortar mejor la crítica gadameriana al subjetivismo y observar en concreto hacia quien van dirigidas las críticas de la hermenéutica filosófica. La crítica gadameriana tiene como principal enemigo a la hermenéutica postkantiana, hacia ella van dirigidas los principales ataques. Esto no desmerece la distancia de Gadamer hacia la hermenéutica moderna prekantiana. Pero esta distancia se ofrece más bien debido al carácter sacro de la hermenéutica de aquella época. Para nuestro autor la hermenéutica prekantiana, como la de Chladenius por ejemplo, aún se encuentra bajo el dogma teológico; aunque la diferencia fundamental con ella se encuentre especialmente en el carácter instrumental del lenguaje y en su concepción ahistórica de los conceptos.

Es, de hecho, el romanticismo quien le permite a Gadamer superar la instrumentalidad del lenguaje y la ahistoricidad conceptual. Los aportes fundamentales de Herder y Humboldt se dirigen a ese fin. Igualmente es de notar que Gadamer no evalúa con total completitud en *Wahrheit und Methode* la hermenéutica prekantiana. Entre los remiendos posteriores de su obra se encuentran no sólo una mayor amplitud del espectro histórico de la hermenéutica sino también un reconocimiento de la influencia romántica más allá del proyecto de Schleiermacher. Para el discípulo de Heidegger es Schleiermacher quien representa el pilar de la hermenéutica romántica y también una de las confrontaciones principales en *Wahrheit und Methode*. Ello lo observamos por los dos siguientes puntos: 1) Schleiermacher representa el giro subjetivista dentro del ámbito hermenéutico y, debido a ello, la subsunción de la verdad

¹ “Auch in der Frage, die mich seit langem besonders beschäftigt, der Frage der ‘intentio auctoris’, befinde ich mich offenbar in grösserer Nähe zu Schlegel, als mir bewusst war” (GW 10, p. 134)

en el método; continuando, de esta manera, con el proyecto ilustrado (Cfr. Ricoeur 1986, pp. 73-76; Crouter 2005, pp. 3-8).

2) Que sea una de las principales confrontaciones lo vemos en el desarrollo del texto mismo. Schleiermacher ocupa un lugar central en cuanto a eje por el cual se desenvuelve la crítica gadameriana al subjetivismo. Por un lado, este hermeneuta romántico adquiere relevancia en tanto Gadamer reconoce en él que la función subjetiva de la conciencia estética se traspasa al campo hermenéutico como comprensión psicológica. Por otro lado es Schleiermacher, según Gadamer, quien ofrece el marco hermenéutico para que Dilthey realice su metodología histórica. Kant es, en la primera parte de *Wahrheit und Methode*, el autor central por el cual la subjetividad se torna el centro de la especulación filosófica. Sobre todo Gadamer lo observa en su intento de recuperar la noción de verdad en el ámbito estético. El uso de Kant por parte de Gadamer tiene como fin realizar un desmontaje del concepto de subjetividad en el camino que va desde el lugar de la estética a la esfera de la historia. Esto implica reconducir el significado de verdad a una noción amplia de *Erfahrung* (experiencia). Ampliar dicha noción equivale a contrarrestar la posición subjetivista de la filosofía moderna postkantiana, específicamente la hermenéutica romántica de Schleiermacher. Por ello Gadamer distingue en Kant un corte transversal de la filosofía que separa una concepción moderna prekantiana del *Geschmack* (gusto) asociado a una producción de conocimiento cultural y general de una concepción kantiana y postkantiana que lo invierte en una mera capacidad personal (1975, p. 39). Kant desliga completamente el gusto de su relación con la moral y con la *Bildung*. Para Gadamer el giro kantiano sobre esta noción arrebató la relación presente para la tradición humanista entre la moral y la estética. El gusto pasa a un sentido superficial en el que su funcionalidad tiene que ver sólo con impedir que algo se exceda, que se salga de los patrones normales de aceptación (1975, p. 52). Por el contrario, aquello que sí excede la normatividad vigente es el genio. Para Gadamer el carácter creativo del genio transforma a la estética en filosofía del arte.²

Este traspaso, para Gadamer, confluye en la prospectiva de comprender en el genio tanto la formación del arte como de la naturaleza. Ello en el siglo XIX, mediante Fichte, se eleva a la perspectiva trascendental y omniabarcante.

² "Der kantische Satz: "Schöne Kunst ist Kunst des Genies" wird dann zum transzendentalen Grundsatz für die Ästhetik überhaupt. Ästhetik ist am Ende nur als Philosophie der Kunst möglich"(1975, p. 54).

te de la productividad del sujeto (1975, p. 56). El concepto de genio en sí mismo encierra las postulaciones románticas del monismo, el vitalismo, y la comprensión del espíritu como constante desarrollo. El genio es expresión de la vida. De esta forma, para Gadamer, el corte realizado por Kant con respecto al gusto y la postulación de la genialidad se entiende como el preconcepto inmediato de la vivencia (*Erlebnis*). La trilogía que guía la primera parte de *Wahrheit und Methode* (*Geschmack, Genies, Erlebnis*) es el trazado del desmontaje del concepto de subjetividad y su injerencia en el ámbito hermenéutico. El recorrido manifiesta en sí mismo la preocupación gadameriana por el giro moderno hacia una *intentio auctoris*. Por ello la crítica de Gadamer apunta, por un lado, a la subjetivización de la expresión (*Ausdruck*); y por otro lado, a su intento de rehabilitar la concepción tradicional prekantiana de origen retórico, la *expressio*. La trilogía muestra cómo la *expressio* se va conformando en un concepto psicológico subjetivo mediante la noción de *Ausdruck* transformada en *Erlebnis*. Y esto se debe a la abstracción metodológica (*methodische Abstraktion*) de Kant en su tercera Crítica (1975, p. 92). La vinculación entre la concepción del genio por parte de Kant y su recepción posterior a partir de la noción de expresión (*Ausdruck*) conlleva lo que va a ser la crítica gadameriana a la hermenéutica romántica. Este movimiento argumentativo permite observar dos cosas. Por un lado, el corte kantiano respecto a una configuración humanista del conocimiento que no se encontraba anclada en la preponderancia del método por sobre la verdad. Ello se aprecia en toda la primera parte de *Wahrheit und Methode* donde conceptos como formación (*Bildung*), sentido común (*sensus communis*) y gusto (*Geschmack*) dejan ver el intento gadameriano por encontrar apoyo en una concepción de la verdad ligada a la totalidad de la praxis humana. Por otro lado, en lo que será la segunda parte del texto, la crítica a la conexión estrecha entre subjetividad y método en las ciencias del espíritu. Donde esta vinculación está dada por la relación entre la hermenéutica romántica y la escuela histórica. Tal es así que Gadamer observa que Dilthey estructura su metodología histórica a partir de una ampliación de los preceptos de la hermenéutica romántica (1975, p. 185). El apartado dedicado a la hermenéutica romántica, *Schleiermacher Entwurf einer universalen Hermeneutik*, opera como la bisagra que delimita la proyección de la hermenéutica en la historiografía (1975, pp. 172-184). Schleiermacher oficia como puente entre

la crítica a la conciencia estética y la crítica al historicismo. Para Gadamer el hermeneuta romántico entra en escena debido a que reconoce la experiencia estética como una experiencia hermenéutica. La destrucción gadameriana de la abstracción metodológica kantiana lleva a interpretar que la subjetivación del genio se traslada a la vivencia interna (*Erlebnis*) en la experiencia estética. Es decir, toda recepción del arte se configura a partir de una interiorización subjetiva, de una representación. El carácter de la *Erlebnis* es ser la representación simbólica de la vida donde inmediatamente se representa su totalidad (1975, p. 65). La conciencia estética alude, de esta forma, a una representación inmediata del todo sin abrirse a la experiencia de la conciencia histórica. En ello se centra el recurso a la inmediatez del genio en su momento creativo sin observar la continuidad y unidad (*Kontinuität und Einheit*) de la comprensión humana (1975, p. 92). Según Gadamer en esta concepción de la experiencia del arte de la conciencia estética se restringe a lo inmediatamente dado sin tener en cuenta que la obra de arte es partícipe de un proceso histórico integrador. Es la misma noción de genio de origen kantiano y desarrollada por los románticos, en particular Schleiermacher, la que va a derivar en una conciencia estética limitada a la producción inconsciente del acto creador. Y, por otro lado, es el mismo romanticismo de Herder, y en especial de Hegel, quien le brinda a Gadamer la concepción integradora de la obra de arte. El giro gadameriano se plantea mediante la ampliación de la noción de experiencia kantiana. Para ello recurre a Hegel como el artífice de una concepción integradora de la obra de arte en la historia. De este modo la experiencia se entiende como un amplio espectro que abarca todo el desarrollo de las fuerzas formativas históricas envueltas en la obra de arte. De esta forma la obra de arte se comprende a partir de la mediación histórica (*historische Vermittlung*) (1975, p. 158). Y es mediante esto que Gadamer se distancia de la concepción hermenéutica clásica de Dilthey y Schleiermacher (1975, p. 162). Para él Schleiermacher encuentra en la interpretación psicológica (*psychologische Interpretation*) del autor su método propio de comprensión de la obra (1975, p. 175). La concepción romántica del genio por parte de Schleiermacher lo lleva a comprender que el *Auslege-Kunst* (arte de la interpretación) debe producirse mediante la reconstrucción del acto creador. Introduciendo, de esta manera, la estética del genio en la hermenéutica y convirtiendo la hermenéutica

en una disciplina técnica (*technischen Disziplin*) que se queda en la reconstrucción del acto creador (Arndt 2003, pp. 159-162). La reconstrucción a pesar de apelar a la expresión (*Ausdruck*) como manifestación del todo de la vida del artista no se sumerge en la pretensión de verdad de la obra. La hermenéutica romántica de Schleiermacher realiza el giro lingüístico de considerar al lenguaje, la discursividad del texto, como el elemento fundamental de expresión del autor pero no "supera.^{es}o en favor de su contenido cognitivo. Por ello Gadamer entiende que la famosa frase de Schleiermacher comprender al autor mejor de lo que él mismo se hubiese comprendido.^{en}cierra la perspectiva de considerar a los textos como puros fenómenos de expresión al margen de sus pretensiones de verdad.³ Cuestión ésta que le permite a Gadamer mostrar en la conciencia estética, desarrollada desde la idea de genio a la de vivencia, la ausencia de cognitividad. En esta crítica se observa lo que la hermenéutica filosófica le reclama al romanticismo de Schleiermacher: la falta de vinculación entre comprensión y verdad. La conciencia estética permitió, en resumidas cuentas, la división entre el arte como vivencia individual desligada de su vinculación a la realidad y la justificación de las ciencias naturales como el ámbito propio de la verdad. La hermenéutica romántica se queda sólo en el factor expresivo; entendiendo éste como mera exposición de una individualidad. La expresión es el discurso que manifiesta la particularidad de una creación y no el entendimiento pleno de una cosa. Revive el camino creativo de una *mens auctoris* mediante el método interpretativo psicológico. De allí que Schleiermacher no busque la idea de una unidad universal de la hermenéutica en la unidad continua de la tradición sino en la unidad del procedimiento (1975, p. 167). Esta preponderancia del método por sobre la verdad se manifiesta en este giro hacia una *intentio auctoris* de la tradición hermenéutica. Este giro supone para Gadamer un alejamiento no sólo de la verdad con respecto al arte sino también de una falta de referencia a la realidad significativa de la cosa. Lo que Schleiermacher no tiene en cuenta en su hermenéutica es la sedimentación significativa del discurso a través de la historia. Al poner el acento en el momento creativo del autor deja a un lado la integración histórica de la multiplicidad significativa del texto. Este movimiento que se reconoce como una

³ "Die Sprache ist ein Ausdrucksfeld, und ihr Vorrang im Felde der Hermeneutik bedeutet für Schleiermacher, dass er als Interpret die Texte unabhängig von ihrem Wahrheitsanspruch als reine Ausdrucksphänomene ansieht"(1975, p. 184)

intentio auctoris apela tanto a la trascendencia del autor y como a un concepto de escritura homologado al de creación (Laborda 2002, p. 198). Elementos propios del romanticismo que Gadamer desmonta en pos de una ampliación de la experiencia hermenéutica. A la hermenéutica filosófica la perspectiva integradora hegeliana le ofrece la posibilidad de distanciarse del subjetivismo romántico y proponer una visión hermenéutica donde la *interpretatio* opera a partir de la experiencia histórica de la obra en cuestión. Con ello la hermenéutica filosófica gana para sí la vinculación de la obra con su proceso histórico concreto y revierte la preponderancia del autor por la discursividad propia del texto o la obra de arte. Aquí es donde se puede observar la intención gadameriana de rehabilitar la noción de *expressio* de origen retórico. La figura de Schlegel, que habíamos mencionado al principio, adquiere significado para este propósito. Para Gadamer Schlegel se torna una influencia decisiva desde su concepto de obra (*Werkbegriffs*) (1995, p. 134). Dicho concepto tiene la propiedad de referir hacia su potencialidad inherente desligada tanto de su creación como del sujeto creativo. La obra apela a sí misma y más allá de sí misma. Tiene en su interior la posibilidad del incremento significativo en su desarrollo histórico. Es ella la que marca el ritmo interpretativo en su posibilidad inmanente de significación. Es una entidad autónoma que sólo se realiza en la *Kritik* (crítica). Benjamin expone esto con claridad en su obra *Der Begriff der Kunstkritik in der Deutschen Romantik* cuando explica que la crítica de la obra es la reflexión que desarrolla el germen crítico ya inmanente a la obra misma (2007, p. 117). Y ello no consiste en una noción subjetiva de crítica sino, justamente todo lo contrario, radica en una regulación de todo elemento subjetivo en la reflexión de la obra (2007, pp. 119-120). No es ni evaluación de la obra ni una emisión de un juicio del gusto sobre la misma sino la investigación cognitiva de ella. Por otro lado, es esto mismo lo que Gadamer veía en Nicolás de Cusa cuando mencionaba que la *reflexive Struktur* del *verbum* representa la función de la *expressio*. Ésta tiene la doble virtud de hacer visible todo lo concerniente a ella y a sí misma. La *Kritik* es, entonces, el elemento pertinente en la comprensión de la obra en tanto obra. Es decir, es ella la que es capaz de elevar la comprensión por encima de la inmediatez de lo vivido para sumergirse en la historicidad de la obra. El carácter del concepto de obra (*Werkbegriffs*) es, de esta forma, un concepto aglutinante que tiene el valor de integrar la

sedimentación histórica del significado en la experiencia. Tanto Hegel como Schlegel le permiten a la hermenéutica filosófica desarrollar una noción amplia de experiencia que implica la virtual potencialidad del Sinn (sentido) en sus diferentes acepciones como una reflexión interna a la obra. Es en esta misma dirección que Gadamer resalta la rememoración interna (*Erinnerung*) de origen hegeliano (1975, pp. 160-161). No es una evaluación externa de la obra en cuestión sino una reflexión desde su interioridad significativa. Es decir, la operación de la reflexión se realiza sobre las posibilidades funcionalidades de la obra. Esto se entiende como los distintos modos realizativos de la obra a través del tiempo que están inmersos en la experiencia que podamos tener de ella.

2. De la abstracción formal al trabajo de la historia

Según lo mencionado hasta el momento tenemos, entonces, que la hermenéutica filosófica opera un desmontaje (*Abbau*) de la modernidad postkantiana en cuanto a su giro hacia una *intentio auctoris*. Este desmontaje se efectúa a través de la serie conceptual *Geschmack*, *Genies*, *Erlebnis* (gusto, genio, vivencia). Esta serie muestra no sólo que dichos conceptos se hayan relacionados íntimamente sino también que ellos refieren principalmente al cambio estructural de una tradición moderna prekantiana a una tradición moderna postkantiana. Lo que en el ámbito de la hermenéutica se circunscribe al paso de una *intentio operis* a una *intentio auctoris*. Los ejes vertebradores de esa crítica se encuentran en Kant y Schleiermacher. El fin de esta crítica y del desmontaje de dicha serie conceptual es la rehabilitación de una estructura humanista del conocimiento donde la realización hermenéutica de la verdad no quede encerrada en la preponderancia del método ligado a las ciencias naturales sino que se amplíe a otros ámbitos, como el arte y la historia. El romanticismo, para Gadamer, es el elemento donde confluye una amalgama de conceptos que se deben desgajar con el fin de reconocer los aportes propios a una hermenéutica filosófica de los mecanismos restringidos a una abstracción metodológica (*methodische Abstraktion*). Es con ese fin que Gadamer reconstruye la noción premoderna de *expressio* y deconstruye la noción postkantiana de expresión (*Ausdruck*).

La vuelta de la preocupación retórica por el lenguaje en el período postkantiano, como dijimos, renace a partir del carácter expresivo que vincula el

modo particular que tiene un autor en la creación de una obra. Ahora bien, Gadamer en *Wahrheit und Methode* plantea una deconstrucción de esta recuperación de la retórica asociada al giro hermenéutico postkantiano. El punto central en ello es que dicha asociación converge en el precepto ilustrado de una construcción interpretativa limitada a un principio formal explicativo. La crítica gadameriana se desenvuelve sobre el reconocimiento de la acción de este principio en la hermenéutica postkantiana y en la escuela histórica posterior del siglo XIX. Es decir, el principio formal es la referencia última de la abstracción metodológica que opera en la linealidad subjetiva que abarca la serie conceptual *Geschmack, Genies, Erlebnis*. Ello es lo que le permite a la hermenéutica filosófica la crítica a Schleiermacher y von Humboldt; como también a las ciencias del espíritu a partir de los desarrollos de Ranke, Droysen y Dilthey.⁴ En definitiva, para la hermenéutica filosófica, lo que se da en estos autores es la división recurrente de forma y contenido. Esto se debe, principalmente, a que Gadamer considera que la abstracción metodológica no es más que una *Abstraktion auf die Form* (abstracción hacia la forma). Esto conlleva dos cosas de importancia.

1) Por un lado, la recepción en la tradición hermenéutica del principio formal explicativo se desenvuelve como una abstracción metodológica de la *interpretatio*. Esto se puede ver en la preponderancia de la técnica que se da en la *psychologische Interpretation* de Schleiermacher. Siendo esto, según Gadamer, lo que Dilthey intenta sistematizar mediante una “*beschreibende und zergliedernde Psychologie*” (psicología descriptiva y analítica) (1993, p. 101).

2) Por otro lado, este principio formal termina por actuar como fundamento regulador y configurador de la relación del giro postkantiano de la hermenéutica y la retórica. La operatividad de la *interpretatio* se encuadra dentro de una separación de la forma y el contenido en que la comprensión siempre se entiende a partir de una abstracción hacia la forma en que el contenido cognitivo se encuentra ausente de la experiencia hermenéutica. Por ende, la conjunción retórica-hermenéutica se entiende en su último giro como un movimiento estilístico que intenta reflejar sólo el modo en que se expresa una individualidad creativa.

⁴ “Es ist in ihnen ein Wissen um die Grenzen der Aufklärung und der Methode in der Wissenschaft lebendig” (1993, p. 38).

A pesar de compartir con el trabajo humboldtiano su rechazo de la consideración del lenguaje como instrumento y de reconocer la afirmación de la identidad entre lenguaje y pensamiento Gadamer critica el todavía actuante principio de individuación (Lafont 1993, pp. 87-124). En el caso de Humboldt se observa que el lenguaje se torna centro de la especulación filosófica pero aún bajo el dominio de la Ilustración a través de un principio último configurador y unificador. Gadamer advierte esto en el modo en que Humboldt desarrolla su explicación de la multiplicidad de lenguas. La abstracción hacia la forma se observa esencialmente en la constitución de la lingüística como una lingüística comparada según el planteo humboldtiano. Es decir, la ciencia que estudia el lenguaje debe trabajar de forma comparativa entre las distintas lenguas naturales encontrando un trasfondo común que permite explicar su diversidad. El procedimiento humboldtiano radica, entonces, en llevar todo contenido a una formalidad interpretativa que opera como síntesis unitaria. Según esto, entonces, el círculo hermenéutico se comprende desde un procedimiento interpretativo que va de las lenguas particulares al principio unitario y viceversa; teniendo a éste último como formalidad explicativa de la multiplicidad de lenguas naturales.

La función formal de síntesis y producción de conceptos en las lenguas se debe a lo que Humboldt llama *innere Sprachform* (forma interna de la lengua) (1836, pp. 91-101). Esta forma interna de la lengua representa la parte interior e intelectual del lenguaje; la estructura gramatical que caracteriza la perfeccionalidad de cada lengua en particular. Son estas reglas internas junto a la forma sonora del lenguaje lo que manifiesta el grado de perfección de éste. La síntesis alcanzada entre la forma sonora y la forma interna muestra el grado de *Geisteskraft* (fuerza del espíritu) exteriorizado en la lengua. Es decir, la síntesis ideal entre forma exterior y forma interior muestra la expresión perfecta de las fuerzas del espíritu. Y justamente es ésta la tarea del lingüista: develar el grado aproximativo de una lengua en particular a la síntesis ideal de las formas. La forma interna es el código actuante de la lengua que permite mostrar el grado de desarrollo gramatical alcanzado. Esta jerarquización es la que permite revelar, a su vez, el grado de desarrollo cultural y espiritual de las naciones. El principio de individuación es este intento de registrar en la particularidad su grado aproximativo a la perfección. Es un procedimiento que

comprende lo individual desde una idealidad normativa que guía la actividad interpretativa. Todo código individual de una lengua debe interpretarse desde un código ideal; desde una estructura ideal donde la gramática y la semántica de la lengua como forma interior de ella se corresponden perfectamente con la forma exterior, con su forma sonora. Este procedimiento humoldtiano revela la deuda que este pensamiento tiene aún con la marca ilustrada de la abstracción de todo contenido en pos de una descripción formal. Por eso para Gadamer la forma lingüística y el contenido transmitido no pueden separarse en la experiencia hermenéutica.⁵ Al igual que frente a Schleiermacher Gadamer señala la ausencia de la transmisión de la sedimentación semántica en el discurso. El código ideal humboldtiano, su estructura gramatical y semántica, es meramente formal y no presenta el incremento del significado en dicha estructura. La hermenéutica filosófica, de esta forma, plantea su desprendimiento de una concepción hermenéutica ligada a una formalidad procedimental anclada en un ideal regulativo que estrecha la experiencia hermenéutica. La nueva versión de la relación entre hermenéutica y retórica a partir de la tradición postkantiana también se encuadra en este marco interpretativo moderno. La argumentación gadameriana crítica de la hermenéutica romántica gira en torno a esta abstracción hacia la forma y el olvido del incremento del significado en el discurso. La estructura última en la hermenéutica filosófica es una estructura de forma y contenido. Para Gadamer el camino que va de la praxis al concepto hace que la estructura funcional del sentido sea no sólo formal sino de contenido. El lenguaje vierte en su discurso el comportamiento determinado, el modo práctico, en que el individuo se relaciona con el mundo. Para la hermenéutica filosófica tanto en Schleiermacher como en Dilthey la distancia temporal es salvable mediante un acto interpretativo que se da en la reproducción del procedimiento psicológico del autor en su creación. Es el intento de reflejar la obra de un autor en la formalidad expresiva de su vivencia. De allí que el método se configure a partir de una comprensión congénial (*kongeniale Verstehen*) entre el intérprete y el autor y se llegue a entender esta relación como una virtual experiencia contemporánea entre

⁵ "Sprachliche Form und überlieferter Inhalt lassen sich in der hermeneutischen Erfahrung nicht trennen" (1975, p. 417)

los dos.⁶ Es la instrumentalización de la conciencia histórica en pos de lograr una descripción objetiva de la obra (Grondin, 2003, p. 116). De esta forma la noción de expresión se resuelve desde una comprensión de la conciencia histórica que sirve para describir un sentido inmanente a la vida del autor. La conciencia histórica es el *médium* para alcanzar a comprender la expresión, y en la expresión la vida (1975, p. 228). Es así como Dilthey plantea su trabajo sobre la historia como desciframiento y no como experiencia histórica.⁷ De esta forma tanto Schleiermacher como Dilthey plantean una concepción metódica donde el procedimiento de empatía entre lector y autor se configura a partir de una interpretación psicológica que se resume en la explicitación de su expresión o vivencia. La reconstrucción (*Nachbilden*) del acto creador es un intento de alcanzar la perfeccionalidad interpretativa de la actividad del autor por medio de una congenialidad comprensiva. Con ello la hermenéutica no termina de ganar para sí la funcionalidad significativa del discurso en su sedimentación histórica sino tan sólo su descripción reconstructiva según su autor. Esta misma crítica comparte Ricoeur con Gadamer (2001, pp. 77-81). Para el filósofo francés Dilthey es heredero directo y recupera la noción de reconstrucción (*Nachbilden*) originaria de Schleiermacher. Con Dilthey se produce el paso de una interpretación congenial, empática, a una interpretación de los signos externos del hombre. Esto se entiende a partir de la tesis diltheyana de que el hombre sólo es comprensible para sí desde sus manifestaciones exteriores, desde sus signos exteriores que hablan de él. Y es de esta misma forma que el hombre resulta comprensible a otro hombre; es decir, sólo a través de los signos externos susceptibles de interpretación (Dilthey 2000, pp. 194-205). El punto central, que para el caso es similar en la interpretación de Gadamer y Ricoeur, es que tanto para Schleiermacher como para Dilthey toda hermenéutica se funda en un principio metódico de estatuto psicológico. A pesar de que para Dilthey el ámbito propio de la hermenéutica sea la cultura como un mundo de signos a interpretar el sentido no se encuentra en estos signos expresados. No hay una autonomía de sentido del texto. La

⁶ "Der Interpret ist mit seinem Autor absolut gleichzeitig. Das ist der Triumph der philologischen Methode, vergangenen Geist so als gegenwärtigen, fremden als vertrauten zu erfassen. Dilthey ist von diesem Triumph ganz und gardurchdrungen"(1975, p. 227)

⁷ "So wird von Dilthey am Ende die Erforschung der geschichtlichen Vergangenheit als Entzifferung und nicht als geschichtliche Erfahrung gedacht"(1975, p. 228).

cultura o espíritu objetivo que opera como un texto a interpretar no posee su sentido en sí mismo sino en la intencionalidad de su autor. Son objetivaciones de un psiquismo creador. Por eso en Dilthey todavía actúa la función de la reconstrucción. La hermenéutica, para él, es el intento de reconstruir el sentido que depositó el autor en los signos. El espíritu objetivo deviene, de este modo, simple concreción del espíritu subjetivo. Ningún signo mantiene en sí su incremento histórico de significancia sino que se subvierte en la explicación de una singularidad productora. El signo sólo posee significado en tanto es expresión de una subjetividad creadora. El signo es la expresión de la vivencia (*der Erlebnisausdruck*) (Ibídem, p. 156). Frente al carácter desvinculado de la expresión moderna del contenido cognitivo de lo transmitido por los textos Gadamer rescata de Hegel la mediación histórica (*historische Vermittlung*) del sentido, como dijimos antes. Esto es lo que se entiende como el incremento del significado; la integración histórica de la funcionalidad del sentido del discurso en sus diversas realizaciones. Los efectos de la historia son las capas sedimentadas de las diferentes funcionalidades del sentido. La conciencia histórica para la hermenéutica filosófica no resulta un instrumento de desciframiento objetivo de una obra. Es decir, la conciencia histórica no significa tener una conciencia "de" la historia sino una conciencia obrada, trabajada, por la historia. Formada y limitada por ella. De allí que Gadamer diga, en contraposición a Dilthey, que la conciencia histórica es más *ser* que *conciencia*.⁸ La conciencia histórica tiene un carácter ontológico. Toda experiencia de una cosa es una experiencia hermenéutica; es decir, toda experiencia siempre se encuentra en la continuidad y unidad de la historia de la cosa. De allí que la historia efectual nos indica la pretensión de verdad del texto. Ella muestra la actualización de una sedimentación histórica del sentido. Ella muestra el acontecimiento del sentido. Por ello mencionamos junto a Benjamin que la *Kritik* debe comprenderse en el sentido romántico temprano de una reflexión interna de la obra que ilumine las distintas funcionalidades de sentido de la misma. El desmontaje gadameriano de la abstracción metodológica de la modernidad postkantiana tiene como finalidad articular una reconstrucción de la palabra que se explique tanto en su forma como en su contenido. Es decir, restituir la vieja función de la *expressio* en que el modo de expresión no

⁸ "Das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein ist, wie ich damals sagte, "mehr Sein als Bewusstsein"(1993, p. 11)

se distingue de la cosa transmitida. Pero a diferencia de esta identidad ya remarcada por Humboldt (1836) Gadamer no subvierte esta equivalencia en un principio formal explicativo sino que, por el contrario, encuentra en la misma materialidad histórica del sentido su explicación. El residuo histórico del mismo es la explicación de la operatividad de la comprensión. La dinámica histórica del sentido forma y marca las posibilidades de realización del mismo. De allí que la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) nos indica el horizonte de acción del sentido. Jean Grisch se ha permitido traducir dicho concepto como "l'effectivité du sens"(efectividad del sentido) (1977, p.54). Aunque nosotros preferimos la versión francesa de Jean Grondin, "le travail de l'histoire"(el trabajo de la historia), para poder verterla al castellano.⁹ Las razones son las siguientes (Grondin 1993, pp. 214-216). La primera alude a que la idea misma de "trabajo" se encuentra en la base del vocablo alemán *wirken*. La segunda, que la noción de "trabajo" nos sugiere la noción de "obra producida" (*l'oeuvre produite par un artisan*) que alude a la consecución de la obra provocada por la historia en el caso de la *Wirkungsgeschichte*. Otro sentido que permite dicha traducción es que el "trabajo de la historia" representa la propia acción del trabajar de la historia. Es decir, se apunta a la transitividad del verbo. Lo que nos lleva a pensar más en una "obra en producción" que en una "obra producida". Por lo cual comprendemos que la *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* puede traducirse como la conciencia trabajada en continuo por la historia. El trabajo de la historia tiene el efecto de configurar ontológicamente a la conciencia histórica. No puede haber un distanciamiento entre el intérprete y la tradición que lo involucra. El intérprete se encuentra atravesado por el trabajo de la historia. Esta es la diferencia fundamental que Gadamer quiere establecer con la comprensión que tiene Dilthey de la hermenéutica. La historia no puede transformarse en un objeto de conocimiento, ella no puede objetivarse. La historia es constitutiva del intérprete. De esta forma, el trabajo de la historia alude tanto al nivel situacional presente del discurso como a su pasado constitutivo. Ella, entonces, opera como un indicador metadiscursivo que muestra no sólo el modo en que se habla acerca de algo sino también las condiciones discursivas que permiten su comprensión. Por eso la *Wirkungsgeschichte* adquiere en el contexto de *Wahrheit und Methode* el rango de principio (WM, p. 284).

⁹ "Nous proposons donc de traduire la *Wirkungsgeschichte* par "le travail de l'histoire." et le *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* par "la conscience du travail de l'histoire"(1993, p. 214)

El trabajo de la historia como concepto, de esta forma, se eleva sobre el mero enunciado para mostrar las condiciones discursivas que permiten que el sentido del mismo pueda ser de uno u otro modo. Ella es la indicación hermenéutica que direcciona la mirada hacia las condiciones y las diversas capacidades funcionales del sentido. Esta noción gadameriana nos habla acerca de lo no expresado por el enunciado, lo supuesto en tanto condición de existencia del enunciado como también de su aplicación a la situación efectiva. Eso significa, justamente, mostrar la pretensión de verdad del horizonte histórico implicado en el enunciado.

III. El principio hermenéutico del trabajo de la historia como metadiscurso

El trabajo de la historia es el principio hermenéutico que intenta iluminar las condiciones bajo las cuales un evento discursivo es tenido por verdadero. Esto involucra directamente al trabajo de la historia con las implicaciones normativas que rigen todo evento discursivo verdadero. De hecho, las implicaciones normativas son las condiciones discursivas iluminadas por el trabajo de la historia. Éste último muestra la normatividad inherente al discurso que guía la potencialidad realizativa del sentido. Muestra la capacidad funcional que tiene el sentido de operar sobre la realidad. Esta tarea metadiscursiva del trabajo de la historia resulta análoga a la también tarea metadiscursiva de la retórica. La hermenéutica se emparenta con la retórica no sólo en su perspectiva histórica desde el período humanista sino también en su tarea y estructura explicativa del funcionamiento del lenguaje donde el mismo no es entendido sólo en su inscripción formal sino en cuanto a su contenido.

Y esto se debe principalmente a la intensión gadameriana de retrotraer a la hermenéutica "más acá" del giro metodológico de la modernidad. De allí la confrontación que insinúa Gadamer entre la *expressio* y la expresión (*Ausdruck*). En la segunda, como hemos visto, se origina una transformación semántica del concepto que pierde su concepción retórica en pos de una configuración metodológica moderna. Se produce un descuido con respecto al centro especulativo del lenguaje y su relación con la verdad como evento lingüístico en dirección a una interpretación psicologista de la expresión. Es decir, entre ambas concepciones del término no existe una *equivalencia funcional*. No existe la posibilidad de comprender del mismo modo la significatividad del

concepto. Aquí la hermenéutica filosófica comprende la historicidad propia del concepto según el cambio producido en una época determinada. El desarrollo histórico del mismo muestra un corte semántico que deja ver, por un lado, los efectos de la historia en la comprensión del concepto, y por otro lado, la restricción funcional del sentido del concepto. De allí que para la hermenéutica el contenido de la realidad histórica (*die Wirklichkeit der Geschichte*) sea un requisito para la comprensión de su objeto (*Sache*) (1975, p. 283).

Que el trabajo de la historia tenga el rango de principio para la hermenéutica nos indica que el mismo actúa tanto como agente permanente de conformación de sentido y como una posibilidad reflexiva del lenguaje sobre sí mismo que permite reconocer las transformaciones producidas en la comprensión. Es, justamente, en referencia a este carácter dual del principio que Gadamer reconoce en el prólogo a la segunda edición de *Wahrheit und Methode* la ambigüedad (*Zweideutigkeit*) del término (1975, XX). Este carácter ambiguo es el que permite observar cómo la conciencia hermenéutica sólo es pensable bajo condiciones históricas. No sólo la cosa (*Sache*) se encuentra determinada por la historia sino también la conciencia interpretante de la cosa. Por eso este principio alude al mismo tiempo a lo trabajado por la historia, a la conciencia trabajada por la historia, como al ser concientes de estar producidos por la historia.¹⁰ Ello alude, en primera instancia, al carácter finito de la comprensión. Es decir, la finitud es constitutiva de la interpretación. La historicidad no abarca sólo al horizonte de sentido de la cosa sino también al horizonte del intérprete. El acto de comprensión es un acto constituido históricamente. Y que el intérprete se sepa determinado por la historia implica que el mismo debe comprenderse históricamente; debe comprender que su discurso es un discurso producido por una serie de implicaciones históricas. Por ello la labor hermenéutica radica en ese autoesclarecerse continuo del discurso que siempre se encuentra atrapado en su propia historicidad. El trabajo de la historia, justamente, es el principio que muestra la determinación del discurso desde el pasado histórico y, a su vez, indica las posibilidades reflexivas del discurso sobre sí mismo. Es decir comporta la capacidad de reflexionar las transformaciones semánticas del discurso y sus diversas realizaciones funcionales a lo largo

¹⁰"Die Zweideutigkeit desselben besteht darin, dass damit einerseits das im Gang der Geschichte erwirkte und durch die Geschichte bestimmte Bewusstsein, und andererseits ein Bewusstsein dieses Erwirkt- und Bestimmtheits selber gemeint ist". (1975, XXI-XXII)

de la historia así como reconocer en esas transformaciones las condiciones de posibilidad de los distintos modos de comprensión producidos históricamente. Esto conlleva, a su vez, la posibilidad intrínseca de trabajar la comprensión de la equivalencia funcional del concepto entre distintos lenguajes naturales como dentro de un mismo lenguaje natural en diferentes momentos históricos y en un mismo tiempo entre diferentes interpretaciones del concepto. El estudio gadameriano de la transformación semántica que se produce en el pasaje de la *expressio* a la expresión (*Ausdruck*) es un testimonio de ello. El punto esencial para el caso es que la hermenéutica mediante el trabajo de la historia termina por plantear un lenguaje crítico que sea capaz de mostrar esas transformaciones del sentido como las líneas determinantes para la comprensión de su funcionalidad. Es decir, el principio hermenéutico del trabajo de la historia termina por operar como un metalenguaje susceptible de describir el alcance de la comprensión de algo tanto en sus modos actuales como en sus aspectos transformativos históricos. Y ello lo realiza no mediante la conformación de un lenguaje artificial o mediante una estructuración conceptual ahistórica sino a través del mismo lenguaje natural que tiene como objeto de estudio. Por otro lado, el tener al propio lenguaje natural como medio de reflexión según su configuración temporal la hermenéutica filosófica reconoce su determinación histórica en cuanto interpretación. Reconoce el hecho de estar obrada por la historia y de ser parte de ella. El trabajo de la historia, de este modo, se desentiende de la hermenéutica ilustrada basada en un procedimiento formal fuera del tiempo histórico como de la hermenéutica romántica basada en una metodología que hace la conciencia histórica un objeto teórico desligado del acto interpretativo. El trabajo de la historia, entonces, comporta el rasgo básico propio de la retórica: la metadiscursividad. Él es un indicador tanto de la reflexión sobre el discurso como una iluminación sobre las implicaciones normativas del mismo. Este término gadameriano resuelve en sí mismo la idea de:

- a) Por un lado, rastrear el modo en que el discurso plasma su comprensión de algo en el lenguaje;
- b) Y por otro lado, alumbrar las condiciones mediante las cuales dicho discurso toma ese modo de plasmar su comprensión.

La comprensión, en acto, en cuanto comprensión de algo, se entiende desde el principio hermenéutico del trabajo de la historia a través del modo en que se realiza y las determinaciones históricas que la configuran. Esto representa la bisagra por el cual gira la comprensión y se muestra en sus posibilidades inherentes. La tarea hermenéutica, debido a la ambigüedad del trabajo de la historia, radica en elaborar un discurso que sea capaz de mostrar el *cómo* de la realización de la comprensión y el *por qué* de ese acto aplicativo. Estas dos coordenadas son posibles en tanto la hermenéutica entienda previamente la transmisibilidad del sentido a través de la historia y su contenido normativo. Y es, debido a esto, que Gadamer comprende la *Überlieferung* (tradición) en un doble sentido. Con ello queremos decir que la *Überlieferung* se entiende como transmisión y como contenido normativo. La tradición es, por un lado, la posibilidad de transmisión del sentido a lo largo de la historia y, por otro lado, los contenidos normativos que determinan nuestro modo actual de comprensión. Ambas acepciones registran la forma en que se dan el *cómo* y el *por qué* de la comprensión. La tradición, entendida según estas connotaciones, es el medio por el cual el trabajo de la historia opera iluminando los modos y las condiciones de la comprensión. Y eso sólo puede realizarse si se entiende la labor hermenéutica como metadiscurso. Donde dicha labor no es más que aquello que muestra el trabajo de la historia. Esto entronca perfectamente con la intención gadameriana de retrotraerse a la concepción humanista no instrumentalista del lenguaje y no metodológica de la verdad. Una mirada estructural e histórica se ofrece en lo que hemos venido mencionando sobre la distinción poco trabajada que Gadamer realiza entre *expressio* y expresión (*Ausdruck*). La traducción alemana romántica del viejo término latino transforma su sentido y configura una nueva manera de comprender la ".expresión" sobre la base de la relación sujeto y objeto. El punto hermenéutico central de Gadamer radica en recuperar la configuración humanista de la ".expresión" donde la dimensión retórica se encontraba presente. Allí la ".expresión" siempre es pensada como impresión (*Eindruck*). Toda expresión es una impresión, y como tal, la cosa sólo es comprendida en el espacio comunicativo de los interlocutores. El autor de *Wahrheit und Methode* considera, de esta forma, que la rehabilitación de la vieja *expressio* implica la vuelta a una concepción presubjetivista. Y ello conlleva no sólo comprender la vinculación entre retórica y hermenéutica desde

su operatividad metadiscursiva sino también desde la acentuación del nivel pragmático del discurso sobre el nivel semántico (Beuchot 1998, pp. 143-147). Tanto retórica como hermenéutica tienen lo que llamamos una "actitud pragmática". Es decir, la hermenéutica filosófica considera al discurso tal cual lo entiende la retórica clásica; por lo menos hasta su fase romántica. El discurso es acción; específicamente, acción retórica (Todorov, 1977; López Eire, 2007; Beale, 1987). Que sea "acción retórica" implica no sólo que todo discurso debe agradar, instruir y con-mover (*delectare, docere et movere*) sino que debe reconocerse en él tres rasgos básicos:

- 1) la racionalidad está discursivamente ligada.
- 2) el sentido está contextualmente ligado.
- 3) el sentido debe verse a partir de una comprensión históricamente ligada.

El trabajo de la historia mismo es el que posibilita la hermenéutica como autoesclarecimiento del discurso que determina los modos de comprensión. Este gesto metadiscursivo de la hermenéutica es el que manifiesta la interpretación en su intento de transparentar el texto. Pero, a diferencia de la hermenéutica ilustrada, la hermenéutica filosófica toma conciencia del carácter finito que recubre toda interpretación, su fisonomía histórica, y reconoce la imposibilidad de una transparencia absoluta. La ambigüedad del trabajo de la historia es lo que permite que dicho principio opere como la estructura reflexiva (*reflexive Struktur*) del *verbum* que hace de la misma una indicación no sólo sobre las transformaciones semánticas del discurso sino también de la praxis envuelta en este último. Es lo que Gadamer denomina como el camino que va desde el concepto a la palabra y desde la palabra hacia el concepto. Esta indicación establece lo que podríamos llamar un corolario hermenéutico fundamental del principio del trabajo de la historia: que la praxis humana sólo puede ser indagada a través del medio lingüístico (*das sprachliche Medium*) que la transmite (1993, p. 324). Esto, para Gadamer, implica no sólo tomar la indagación de la praxis desde el centro del lenguaje sino también en acentuar el carácter comunicativo del lenguaje. Esto significa que discurso y acción se copertencen sustancialmente entendiendo la conjunción entre lenguaje y praxis desde un marco retórico y no lógico. Por eso decimos que la hermenéutica manifies-

ta una actitud pragmática en la que el discurso es comprendido como acción retórica.

Referencias

- Arndt, A., 2003, "Schleiermachers Hermeneutik im Horizont Gadamers", en Wischke, M. y Hofer, M. *Gadamer Verstehen. Understanding Gadamer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Beale, W., 1987, *A Pragmatic Theory of Rhetoric*, Illinois University Press, Illinois Southern.
- Benjamin, W., 2007, "El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán", en Benjamin, W., *Obras*, Libro I, vol. I. Abada, Madrid.
- Beuchot, M., 1998, *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Anthropos, Barcelona.
- Crouter, R., 2005, *Friedrich Schleiermacher. Between Enlightenment and Romanticism*, Cambridge University Press, New York.
- Dilthey, W., 2000, *Dos escritos sobre hermenéutica. El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, Istmo, Madrid.
- Gadamer, H.G., 1975, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen.
- , 1995, *Hermeneutik im Rückblick*, Mohr, Tübingen.
- , 1993, *Hermeneutik II*, Mohr, Tübingen.
- Greisch, J., 1977, *Herméneutique et grammatologie*, C.N.R.S., París.
- Grondin, J., 1993, *L Horizon Herméneutique de la Pensée Contemporaine*, Vrin, París.
- , 2003, *Introducción a Gadamer*, Herder, Madrid.
- Humboldt, W. von., 1836, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Akademie der Wissenschaften, Berlín.
- Laborda, X., 2002, "Historiografía lingüística: veinte principios del programa de la investigación hermenéutica", en *Revista de Investigación Lingüística*, N° 1, Vol V, pp. 179-207
- Lafont, C., 1993, *La razón como lenguaje*, Visor, Madrid.
- López Eire, A., 2007, "Rhetoric and Language", en Worthington, I. (ed.) *A Companion to Greek Rhetoric*, Oxford Blackwell.
- Todorov, T. 1977, *Théories du symbole*, Éditions du Seuil, París.

Recibido el 11 de Febrero de 2011

Aceptado el 10 de Mayo de 2011

Stoa
Vol. 2, No. 4, 2011, pp.27-42
ISSN:2007-1868

EL PAPEL DE LOS VALORES SEGÚN LA FILOSOFÍA POLÍTICA:
IDEOLOGÍA Y MENTALIDAD EN LA AXIOLOGÍA

NORA E. NOLASCO QUIROZ
Facultad de Filosofía
Universidad Veracruzana
nolsquir@hotmail.com

RESUMEN: Este ensayo pretende mostrar que en el desarrollo y reconocimiento de los valores democráticos, la ideología y la mentalidad pueden ser de gran ayuda, ya que ambas son elementos generadores de lo que se denomina el bien común. Por esta razón, no podemos buscar prioridades entre una y otra, más bien, debemos reconocer que en ellas se muestra la relación existente entre las creencias y las ideas que nos hemos forjado respecto del mundo que hemos construido, y en el cual, hemos establecido la idea de sociedad.

PALABRAS CLAVE:Ideología, mentalidad, valores democráticos, bien común.

SUMMARY: This essay aims to show that in the development and recognition of Democratic Values, Ideology and Mentality of Service may help, because both can generate common good. For this reason, we can't find priorities between them. Rather, we recognize that there is shown the relationship between beliefs and ideas that we have wrought on the world we have built. In which we have established the idea of society.

KEY WORDS:ideology, mentality, democratic values, common good.

1

La democracia es la forma de gobierno que propugna por el concepto de soberanía popular, es decir, propugna el derecho del pueblo a gobernarse por sí mismo con finalidades que representan el interés de todo el pueblo. Ella presupone la igualdad de los hombres y su derecho igualitario tanto a ejercer su soberanía popular como a alcanzar los fines que tiene el hombre.

Un elemento clave dentro de la democracia es la soberanía popular, porque ella refleja el anhelo hacia el bien común. Sin embargo, ella no puede

comprenderse sin dos elementos esenciales: el espacio público y el espacio privado. Ambos, son importantes porque permiten dar cuenta del buen desarrollo de una democracia, pues desde ellos, el ciudadano puede expresar su conformidad o inconformidad ante las decisiones que se toman en esta forma de gobierno.

No obstante, la preocupación por hallar una mediación entre el espacio público y el espacio privado ha sido una de las prioridades para la filosofía política, pues ante todo se cuestiona de qué manera podemos mediar los intereses públicos con los intereses privados, teniendo como finalidad la satisfacción del bien común. En concreto, lo que busca la filosofía política es legitimar la forma en que se ha de mediar entre el bienestar colectivo y la multiplicidad de intereses privados, de grupo y de clase.

La ideología que sustenta a la democracia contemporánea es una herencia de la Revolución Francesa, pues con el lema: “libertad, Igualdad y Fraternidad” se dio pauta para la búsqueda de libertades individuales y colectivas que pudieran satisfacer las necesidades básicas de la sociedad en aquel momento, como la educación, la economía, pero sobre todo, una legislación equitativa. Esto trajo consigo la creación y aceptación paulatina de los “valores democráticos” por parte de la sociedad como reglas o normas correctas para establecer el orden en el comportamiento humano, pues ellos permiten establecer reglas, normas y leyes que funcionan como criterios de la conducta social.

Tolerancia, libertad, igualdad y justicia son algunos de estos valores democráticos que buscan orientar el buen funcionamiento de la democracia y la plena satisfacción del bien común. Sin embargo, existen algunos factores que impiden su buen desarrollo, y con ello no me refiero solamente al aspecto económico que hoy en día es muy cuestionado. Más bien, me refiero al aspecto cultural que gira en torno de la adopción de los valores democráticos, pues me parece pertinente que no sólo se deba tener en cuenta a la ideología que sustenta a la democracia, y por la cual se dictaminan las leyes, sino que también debemos tener en cuenta que la mentalidad es un elemento esencial para observar la adopción y el desarrollo de los valores referidos, así como su vínculo con los valores éticos y morales.

Precisamente, este trabajo tiene la pretensión de mostrar de qué manera la ideología y la mentalidad son dos ejes centrales en el desarrollo de los valores

democráticos, pues ambos constituyen también parte del espacio público y privado que conforma a la soberanía popular del gobierno democrático.

2

La aparición del estudio de las mentalidades es reciente en tanto a la difusión del término se refiere. Según Michelle Vovelle, fue con Lucien Febvre y la Escuela de los Anales que el rubro de las mentalidades comenzó a presentarse como un diagnóstico sobre la religión; sin embargo, con Robert Mandrou y Georges Duby (1960) se da un reconocimiento oficial respecto de este nuevo enfoque de la historia:

(...) sé que se descubre con razón toda una prehistoria de la historiografía de las mentalidades; y que, al igual que Jourdain hacía prosa sin saberlo, se ha hecho historia de las mentalidades *avant la leerte*(...) Pero si bien puede empezarse a hablar de historia de las mentalidades *stricto sensu* con Lucien Febvre y la escuela de los anales —en *Le Problème de l'incroyance au XVI Siècle: la religion de Rabelais* (El problema del descreimiento en el siglo XVI: la religión de Rabelais)—, no es sino con Robert Mandrou y Georges Duby, en la década de 1960, cuando se produce, aunque no sin encontrar resistencias marcadas, el reconocimiento oficial de un nuevo territorio de la historia. (Vovelle 1985, p. 11)

Podemos entender a la historia de las mentalidades como una historia de “las visiones del mundo”, tal como se concibe en el texto de Michel Vovelle porque, según él, la mentalidad se retoma como aquella historia que narra las acciones, los comportamientos, las representaciones colectivas inconscientes, y con ello, una nueva preocupación por describir, pues el centro de atención se vuelve hacia la familia, el niño, la madre, la sexualidad o hasta el amor.¹

La historia de las mentalidades nos muestra que la mentalidad tiene la peculiaridad de insistir en la autonomía de “lo mental”, que aquello que es considerado como insignificante para los estudios histórico-sociales es desplazado al nivel de las motivaciones inconscientes, lo cual denota una preocupación para los estudios sociales.

El desarrollo de la mentalidad debe entenderse desde el contexto social, igual que la ideología, pero su desarrollo es más largo y lento porque se susten-

¹ Actualmente, estos temas también han sido considerados como problemas sociales con los que hay que lidiar para alcanzar el bien común. Un ejemplo de ello son las campañas que se han hecho en los medios de comunicación sobre los valores familiares o el valor del respeto entre los sexos masculino y femenino.

ta desde el ámbito empírico-social. De ahí que, durante el auge de la historia positivista, la mentalidad fuera relegada al ámbito de la cultura popular.

También debemos considerar que no hay una definición exacta de lo que es la mentalidad. Sin embargo, y para llevar a cabo nuestro propósito, vamos a entender por mentalidad aquel aspecto que se ha tornado trivial para los estudios sobre la sociedad: vamos a entenderla como un elemento pre-teórico que brinda una explicación de la cosmovisión. A la mentalidad, Michel Vovelle la explica así:

(...) esos recuerdos que resisten, el tesoro de una identidad preservada, las estructuras intangibles y arraigadas, la expresión más auténtica de los temperamentos colectivos; en una palabra, lo más valioso que tienen. (Vovelle 1985, p. 16)

Los elementos que la mentalidad retoma se pueden resumir en cuatro: 1) la actitud colectiva, 2) la cosmología, 3) la moral y 4) las categorías de la vida social. Estos elementos son constitutivos de toda cultura porque ella posee una mentalidad que permite a cada individuo poseer una forma de ver la vida. Así, esta visión individual puede convertirse en colectiva porque se observa un conjunto de creencias respecto de las relaciones entre los seres humanos, como también se vislumbran jerarquías de valor, sin olvidar que, dentro de la mentalidad, también se posee una serie de conocimientos de acuerdo a cómo se presenta el mundo.

Al darnos cuenta de que la mentalidad es una actitud pre-teórica podemos explicar por qué una persona de determinada cultura actúa de tal o cual manera, sin que ella esté consciente de que sus acciones las lleva a cabo con base en la mentalidad que le ha sido heredada por la cultura a la que pertenece.

Ahora bien, la mentalidad no es la única vía para explicar el comportamiento humano, también podemos hacerlo desde la ideología. La ideología no es propiamente mentalidad, porque la primera se distingue por ser un pensamiento abstracto racional consciente. En cambio, la mentalidad, suele ser inconsciente.

La ideología significa etimológicamente “ciencia de las ideas”, según Zygmunt Bauman. Además, señala que este término fue acuñado por Destutt de Tracy, quien fue uno de los miembros fundadores del Instituto Nacional Francés a finales del siglo XVIII, donde la ideología era el principal objetivo de dicho Instituto en aquel momento, pues así lo expresa Bauman: En ese en-

tonces, el término ocupaba el lugar de base del proyecto al que el Instituto dedicaría todos sus esfuerzos: la tarea de cumplir la mayor ambición del Iluminismo, asesorar a los gobernantes en la legislación de un nuevo orden racional para la sociedad. Y el método propuesto para lograrlo era hacer uso del conocimiento, científico y preciso, de la manera en que se forman las ideas en la mente humana, para asegurar que solo cobraran forma las ideas correctas y aprobadas por la razón. (Bauman 2006, p. 119)

La ideología en sus inicios era vista como una estrategia desde dos sentidos, pues por un lado debía ser un arma contra la ignorancia que poseía la gente respecto a sus ideas, y por el otro, debía actuar contra aquella educación equivocada que, a su vez, contribuía con esa ignorancia respecto de las ideas que se poseían sobre el mundo. Posteriormente, Karl Marx en *La Ideología Alemana* elaboró una crítica hacia aquellos neohegelianos que propugnaban cambiar en la gente aquellas ideas falsas sobre el mundo, pues Marx alegaba que esas ideas erróneas permanecerían en tanto que el mundo que las nutría siguiera constituido erróneamente:

Y como entre estos neohegelianos las ideas, los pensamientos, los conceptos, y en general los productos de la conciencia por ellos independizada, eran consideradas las ataduras del hombre, exactamente lo mismo que los viejos hegelianos veían en ellos los auténticos nexos de la sociedad humana, era lógico que también los neohegelianos lucharán y se creyeran obligados a luchar solamente contra esas ilusiones de la conciencia.(...) Los neoghegelianos formulan consecuentemente ante ellos el postulado moral de que deben trocar su conciencia actual por la conciencia humana, crítica o egoísta, derribando con ellos sus barreras. Este postulado de cambiar de conciencia viene a ser lo mismo que el de interpretar de otro modo lo existente. (Marx 2008, p. 7)

No obstante, el concepto de ideología emergió en el contexto del discurso postiluminista dejando atrás el sentido de ideología manejado por Karl Marx, Engels y De Tracy, y comenzó a caracterizarse por “verdad *versus* error”, “ciencia *it versus* ignorancia-prejuicio-superstición” (Bauman 2006, p. 122). De esta manera, el término ideología fue desplazado desde el ámbito del conocimiento al dominio de las “creencias”, y con ello, la ideología pasó a referirse a las creencias falsas, mal orientadas o dañinas, mismas que también eran consideradas como no superadas por el hecho de que ellas se resistían a la prueba del conocimiento.

Así pues, la ideología se vio inmersa en aquella acción que consistía en distinguir al verdadero conocimiento, científicamente autorizado², de aquellas opiniones, sin olvidar también, que ella debía identificar las causas de la reticencia o incapacidad pública, sobre todo de los gobernantes, para aceptar o adoptar los veredictos de la ciencia. Por esta razón, desde su reconocimiento, la ideología ha sido tomada en cuenta en dos sentidos: uno positivo y otro negativo. Pero, en este caso, no nos enfocaremos en el aspecto negativo, sino todo lo contrario, porque tener en cuenta a la ideología como ‘ ‘falsa conciencia” nos remitiría a aspectos de verdad o falsedad sobre lo que en ella se enuncia.³

Terry Eagleton enuncia dieciséis definiciones de ideología y nos explica que ellas son incompatibles entre sí, sin embargo, estos significados han sido útiles en varias circunstancias. Nosotros vamos a tomar en cuenta tres acepciones que, a nuestro parecer, muestran el vínculo de la ideología con la política y la ética, es decir, vamos a considerar a la ideología como: “a) El proceso de producción de significados, signos y valores en la vida cotidiana, b) conjunto de ideas característico de un grupo o clase social e, l) conjunto de creencias orientadas a la acción”. (Eagleton 1997, pp. 19-20)

La multiplicación de los estudios sociales respecto de las ideologías también han tenido una implicación para el campo de la historia —como ocurrió con la mentalidad— , pues como lo señala Isaiah Berlin, los valores que hoy en día conocemos comenzaron a establecerse desde el arraigo de las mismas ideologías, sobre todo durante el S. XIX, época en que se instauraron los nacionalismos. Yes que la ideología construye valores, pues tiene como finalidad mostrar un conjunto de ideas de un grupo o clase social que, a su vez, se diferencie de otros grupos sociales. Además, en la ideología, por lo regular, siempre se busca mostrar el interés de una pequeña colectividad pero que, a final de cuentas, busca fundirse con los intereses y finalidades de la colectividad general.

² Al respecto, Strauss y Kojève coincidían en que no se podía buscar la verdad en medio del caos y la confusión típicos de la vida cotidiana, y que, además, no había vía alguna para comunicar la experiencia mundana corriente con la verdad accesible a la investigación filosófica. (Bauman 2006, p. 125)

³ Aquí no retomaremos en un sentido negativo a la idea de la ‘ ‘falsa conciencia” porque estamos de acuerdo en que “una razón por la que la ideología no parecería ser una forma de falsa conciencia es que muchas afirmaciones de carácter convencionalmente ideológico son obviamente verdaderas”. (Eagleton 1997, p. 36)

En la ideología se poseen ciertas ideas que ya han sido fabricadas conscientemente de acuerdo con un interés determinado, y por lo mismo, algunas de estas ideologías también contribuyen con el lento desarrollo de la mentalidad, pues como lo señala Terry Eagleton, “en la esfera de la ideología, la verdad universal y la verdad particular concreta se deslizan incesantemente entre sí, sorteando la mediación del análisis racional”. (Eagleton 1997, p. 42) Sin embargo, esto tiene que ver con la distinción que hace Ortega y Gasset entre ideas y creencias, ya que nos indica que ambas constituyen nuestra forma de ver el mundo, porque es a partir de ellas desde donde nosotros podemos establecer la pluralidad existente dentro la sociedad:

Creencias son todas aquellas cosas con que absolutamente contamos aunque no pensemos en ellas, (...) automáticamente nos comportamos teniéndolas en cuenta. (...) Las ideas son, pues, las “cosas” que nosotros de manera consciente construimos, elaboramos, precisamente porque no creemos en ellas. (Ortega y Gasset 1997, p. 42)

Las ideas y las creencias son constitutivas de nuestra condición racional humana. Desde ellas, nosotros accedemos a la comprensión del mundo que nos rodea, incluyendo a la realidad social en la cual nos hallamos inmersos, pues según Ortega y Gasset, las ideas actúan en el lugar de la creencia que se ha roto o debilitado. Para él, el mundo que habitamos no tiene una realidad o forma en sí misma, pues la forma en que vemos el mundo ha sido conformada poco a poco durante el proceso histórico. Además, debemos tener en cuenta que ella es una consecuencia de innumerables ideas que el aparato intelectual humano ha adoptado.

Dentro de esta realidad, ya adoptada por nosotros, hallamos que el mundo se subdivide en varios mundos, por ejemplo, el mundo religioso, el mundo moral, el mundo físico, el mundo filosófico, el mundo matemático, etc. Ellos, con la ayuda de la imaginación, son mundos porque ya han adoptado una forma y un orden, pues han sido confrontados con el enigma de la auténtica realidad, y cuando se ajustan a ella, nosotros adoptamos ciertas ideas que nos permiten tener una visión respecto de la realidad, visión que Ortega y Gasset llama “mundo interior”.

Lo que llamamos nuestra intimidad no es sino nuestro imaginario mundo, el mundo de nuestras ideas es lo específico del hombre y se llama “ensimismarse”. De este ensimismamiento sale luego el hombre a volver a la realidad,

pero ahora mirándola, como un instrumento óptico, desde su mundo interior, desde sus ideas, algunas de las cuales se consolidaron en creencias. (Ortega y Gasset 1997, p. 47)

Lo que solemos llamar “mundo externo o realidad”, nos dice Ortega y Gasset, es la realidad que se funda desde nuestras creencias firmes, y aquello que encontramos como dudoso o insuficiente, nos obliga a cuestionarlo mediante ideas. Según él, estas ideas forman en nosotros mundos interiores desde los cuales vivimos, y además, sabemos que son invención nuestra, por lo cual, nos movemos dentro de ellas como una especie de “fe”. Un ejemplo de dicho mundo interior es el conocimiento, pero también lo es la religión, la moral, la poesía, etcétera.

Cada uno de nosotros vive con cierta seriedad esa parte de los mundos interiores y además, cada uno de nosotros busca la forma de encajar ese mundo interior con el mundo exterior, formando así “una gigantesca articulación”. Sin embargo, “ese orden de articulación entre nuestros mundos interiores no ha sido siempre el mismo” (Ortega y Gasset 1997, p. 54), pues en cada época se le ha brindado prioridad a mundos interiores diferentes, por ejemplo, durante alguna época la religión fue prioritaria ante la ciencia.

De los mundos interiores que nos constituyen, haremos énfasis en dos: la ética y la política, pues ambos constituyen parte de nuestro mundo exterior, y además, estamos conscientes de que la preocupación respecto de ellas, ha estado presente durante gran parte del desarrollo humano. No obstante, y ante la complejidad social que nos asiste actualmente, aún nos resistimos a dejar atrás la idea de que el orden político debe darse desde la indagación moral.

Así pues, la ética y la política han formado ciertos parámetros de conducta que han sido adoptados por los seres humanos, porque se tiene la creencia de que la convivencia entre ellos debe ser pacífica y ordenada. Ésta ha sido la “idea” y “creencia” central que se ha manejado durante la trayectoria de la filosofía política, y por esta razón, a partir de ella se ha intentado justificar la creación de las formas de gobierno.⁴

⁴ Durante la historia de la filosofía política podemos darnos cuenta que la máxima creencia que ha dado pauta para su desarrollo es la idea de que el hombre además de aspirar al “bien”, también debe buscar la forma de establecerse en sociedad de manera pacífica y organizada, independientemente de cómo es que se justifique el origen de la sociedad humana.

Las normas, leyes y reglas que se establecen en las culturas giran en torno de los valores éticos, morales y políticos que se establecen en ellas, pues el hombre ha reconocido desde la antigüedad la existencia de los valores en el ámbito de la ética y del comportamiento humano. Sin embargo, la aceptación de la noción de valor como tal, no se da hasta el S. XVII, cuando aparece la economía como eje del liberalismo económico y político en la escena histórica.⁵

No obstante, ¿qué criterios son utilizados para el establecimiento de dichos valores en el ámbito ético y político? El criterio que ha sido utilizado desde la antigüedad para justificar los valores en la ética y la política son que “ toda acción y elección parecen tender a algún bien” (Aristóteles 2007, p. 3), y en este sentido, señala Aristóteles, nuestros actos tienden hacia el “bien” como un fin querido por sí mismo. Sin embargo, el bien sólo puede lograrse en sociedad, pues el hombre aspira al bien supremo: la felicidad. De ahí que “el fin de la política es el bien supremo;(. . .) la política pone su mayor cuidado en hacer a los ciudadanos de tal condición que sean buenos y obradores de buenas acciones”. (Aristóteles 2007, p. 15)

Esta idea que desarrolla el Estagirita en *Ética Nicomaquea*, y que más tarde adoptaría Santo Tomás de Aquino, es la que ha orientado a gran parte de las reflexiones en torno de lo que debe hacerse en sociedad. Sin duda alguna, esta idea aristotélica del bien ha formado parte del mundo interior referido a la moral, a la ética y la política pero, además, también ha contribuido con la formación del mundo exterior.

En el caso de la mentalidad, cada uno de nosotros y cada cultura posee la creencia y, a su vez, practica mediante normas o reglas esa idea de bien que se maneja desde el ámbito de la ideología, pues ésta, actualmente con la ayuda de los medios de comunicación, nos muestra discursos sobre ese sentido de bien, sobre todo, resumiéndolo en la idea del bien común.

Bien y justicia son dos conceptos que encontramos en todas las reflexiones de la filosofía política, sin embargo, después de la Primera y Segunda Guerra Mundial, estos conceptos fueron retomados como ejes centrales por los gobiernos democráticos, y junto con la Declaración de los Derechos del Hombre, lograron establecer a la justicia, la tolerancia, la libertad, la igualdad y

⁵ En Platón, por ejemplo, podemos encontrar una relación con la idea de valor en tanto que él creía que éstos se establecía con base en las esencias de las ideas de “ lo bueno ” y “ lo bello ”.

el respeto como valores democráticos que debían conocer y poseer las personas y los ciudadanos. De ahí que, la ideología que da sustento al gobierno democrático también exalta la idea de que el concepto de la “igualdad en los órdenes jurídico y político no tiene un valor práctico si no está fundada en la igualdad económica” (Montenegro 2006, p. 64). En este sentido, la ideología que se manifiesta dentro del gobierno democrático tiene un vínculo con aquellas definiciones desde las cuales partimos, pues en un primer momento, la ideología democrática busca producir significados, signos y valores para la vida cotidiana. Además, también se nos muestra como el conjunto de ideas característico de un grupo o clase social porque sus creencias se orientan a la acción.

Sin embargo, ¿qué sucede cuando esta ideología democrática se ve interpelada por las creencias de la colectividad, es decir, por aquellas visiones del mundo que tienen los individuos pertenecientes a diferentes culturas, con distintas generaciones y que, además, tienen sus propias costumbres, creencias y normas morales, es decir, su propia mentalidad?

La ideología tiende a crear valores, y en este sentido, ella no debe tomarse como algo negativo, sino todo lo contrario, pues lo hace con la finalidad de brindar apoyo al desarrollo del gobierno democrático y a la sociedad misma. Pero al darnos cuenta de que también la mentalidad crea valores, sobre todo sociales y morales, se torna complicado, desde la legalidad, emparentar los intereses privados y colectivos, pues la forma en que tiende a satisfacerse algunos de estos intereses implica que otros intereses colectivos no puedan correr con la misma suerte.

Asimismo, cuando esta ideología política sustenta un valor que no es congruente con aquel valor que se sustenta en la mentalidad, se corre el riesgo de perder la estabilidad política. Y surge así la relación problemática entre “la legalidad y la legitimación”, por lo que algunos politólogos, filósofos y juristas han tratado de buscar un elemento mediador entre el ámbito de la ideología, que en este caso descansa en la actividad política, y por el otro, la mentalidad del pueblo. Esta relación problemática puede verse desde los sentidos y usos variados que se les concede a ciertas nociones y su implicación en la sociedad, como la vida, la muerte, la libertad o la dignidad humana. Evidentemente, en el gobierno democrático la mayoría de las ideologías tratan de orientarse con

base en el bien común, aunque ese bien, de vez en cuando, viene encubierto por intereses particulares y no por los generales. No obstante, dentro de la mentalidad, nosotros podemos observar que el significado que se le brinda a los conceptos antes mencionados a veces es distinto del que se utiliza en la ideología. Por ejemplo, un partido político puede sustentar una idea de vida para legalizar o no el aborto, pero desde el ámbito de la mentalidad, esta práctica puede o no llevarse a cabo, aun cuando el aborto sea legalmente permitido, porque la cultura, educación o sociedad, ha inculcado un significado distinto de vida del que es establecido por la ideología política. Gustav Radbruch señala que la diferencia esencial entre el Derecho y la moral procede de la distinción que hicieron Thomasius y Kant respecto de estos conceptos y que “el Derecho tiene por objeto las *relaciones entre personas*, mientras que la moral recae sobre *el hombre en cuanto individuo*. De aquí que los deberes jurídicos sean siempre deberes de un sujeto de Derecho para con otro” (Radbruch 2005, p. 53). Pero aquí se presenta el problema de conciliar lo público con lo privado, pues en el ámbito del Derecho la exterioridad está constituida en oposición a la interioridad moral, ya que el hombre participa en la convivencia social desde su conducta externa. No obstante, el Derecho también trasciende su vida interior, y la pena que es concebida como correctivo va dirigida contra las intenciones, es decir, contra la personalidad del que ha cometido una falta o delito.

Por otro lado, también señala que la relación que se da entre el Derecho y la costumbre acarrea problemas más serios que la que se da entre la moral y el Derecho, pues la costumbre, aunque precede al derecho y a la moral, “señala una gradual y creciente liberación de la normatividad respecto a la mera condicionalidad fáctica” (Radbruch 2005, p. 57). Es decir que, en ella, al encontrar hábitos y/o usos que se adoptan de manera inconsciente, y que además, se manifiestan a lo largo de la historia, también se prescriben ciertas normas de conducta que han sido adoptadas por el Derecho y la moral, hecho que imposibilita distinguir entre los tres conceptos.

La convencionalidad también es un elemento que podemos encontrar en la convivencia social, pero ésta, a diferencia de la costumbre, es una forma de trato social que no nace del hábito, más bien, es resultado de una convivencia consciente, donde se adoptan formas de conducta entre las clases sociales

que tienden a la exclusión entre ellas; en cambio, la costumbre tiende a unir a los individuos de un pueblo mediante los hábitos. Sin embargo, la convencionalidad presenta algunos problemas al Derecho, ya que ésta se contenta con el comportamiento externo del individuo, “pero reivindicando para sí, de otra parte, el derecho a ser consideradas como expresión de una actitud interior” (Radbruch 2005, p. 59). Por esta razón, se dice que lo característico de lo convencional es “la mentira convencional” que ella misma fabrica, pues lo que presenta como “apariencia” es tomado en cuenta como “realidad”, de donde también tienden a desprenderse las “modas”. Así pues, la costumbre y la convencionalidad tampoco se distinguen conceptualmente del Derecho y la moral, más bien, tienden a unirse con ellos, ya que la convencionalidad se apega al Derecho y a la moral desde una contradicción entre la conducta externa y la vida interior.

No obstante, es muy importante tener en cuenta la diferencia entre convencionalidad y costumbre porque algunas veces se puede hacer la defensa de los valores democráticos desde una y otra, y como vimos, esto presenta un problema al Derecho, ya que parte de la tensión que puede presentarse entre la legalidad y la legitimación también puede presentarse desde la práctica de dichos ámbitos. Pero, para el caso de observar el desarrollo de los valores democráticos en la ideología y la mentalidad, la costumbre y la convencionalidad pueden resultarnos de gran ayuda, pues desde ellas podemos identificar el ámbito privado y público de los individuos respecto de la creencia y práctica de dichos valores, con lo cual, también podemos permitirnos identificar o comprender cuál es el problema que se le presenta al Derecho: conciliar lo público con lo privado.

3

Ahora bien, ¿debe reconocerse el papel de la mentalidad y de la ideología en la democracia según la filosofía política? Nuestra respuesta es afirmativa, porque en ambas se puede observar de qué manera se da el desarrollo y adopción de los valores democráticos y morales tanto en la esfera pública como en la privada. El bien común, aunque se ha manejado como asunto político y público, también puede resolverse desde la mentalidad, pues desde ella sobresalen las necesidades individuales y colectivas.

Diego de Saavedra Fajardo, filósofo español perteneciente al siglo XVII, indicó alguna vez que aquellos que se dedicarían al arte del gobierno, en este caso, “el príncipe”, no sólo deberían ser instruidos en la jurisprudencia, pues también debían estarlo en las cuestiones relativas a las costumbres, porque ellas pertenecen al pueblo y, a fin de cuentas, el pueblo es quien debe recibir el beneficio del anhelado bien común. Además, según él, existían algunas leyes que derivaban de las costumbres, por lo que el pueblo se convertía así en un fin y no en un medio, pues dice: Las costumbres son leyes, no escritas en el papel, sino en el ánimo y memoria de todos, y tanto más amadas, cuanto no son mandato, sino arbitrio, y una cierta especie de libertad, y así, el mismo consentimiento común que las introdujo y prescribió las retiene con tenacidad.[...] El príncipe prudente gobierna sus Estados sin innovar las costumbres; pero, si fueren contra la virtud o la religión, corríjalas con gran tiento y poco a poco, haciendo capaz de la razón al pueblo. (De Saavedra 1988, pp. 147-148)

Los representantes políticos en el gobierno democrático no sólo deben tener en cuenta a las ideologías partidistas, también deben acercarse a la cultura popular para saber qué leyes pueden proteger a esa cultura, pensamiento y creencias. En este sentido es que afirma Ortega que el pensamiento no deriva exclusivamente de una actitud intelectualista, sino de una carga, la carga existencial, surgida por el hecho de vivir cada uno de nosotros su propia vida. Tal vez por ello el hombre, por naturaleza, necesita saber, es decir, saber de sí mismo y de sus circunstancias. Vivir conlleva ya una especie de “maldición” a la que nadie es ajeno: dar cuenta de la realidad.

Las ideas no son lo mismo que las creencias. A las ideas “las tenemos” y las sostenemos, pero las creencias son “ideas que somos”. Esto significa que, a diferencia de las ideas:

Las creencias se hallan tan profundamente arraigadas en nosotros que nos resulta difícil, si no imposible, distinguir entre nuestras creencias acerca de la realidad y la misma realidad para la cual y en vista de la cual estas creencias existen. (Ferrater 1973, p. 84)

Las creencias son el punto de vista de la vida, son pensamientos en los cuales “estamos”. Las ideas, por el contrario, son pensamientos que producimos, discutimos, negamos o afirmamos, y hacemos siempre algo con ellas. Las creen-

cias son aquellos supuestos bajo los cuales nos movemos en el mundo; son las que dirigen siempre nuestro comportamiento, por ello no son manipulables en el mismo sentido en que lo son las ideas, en tanto que la realidad no se descubre ni se demuestra, sino que se vive, y las creencias nos enfrentan a ella de cierta manera. En ese sentido, nosotros podemos poseer ideas muy claras a las cuales consideremos muy importantes, pero ninguna se arraiga tan radicalmente a nosotros como lo hacen nuestras creencias.

La radicalidad de esta distinción estriba en que por las ideas, por su defensa, podemos luchar y hasta morir, pero por las creencias hacemos precisamente lo contrario: vivir. Vivimos de las creencias. Las creencias responden al mundo problemático en el que nos encontramos, a la necesidad de la existencia por ubicarse en el mundo, de asumir sus circunstancias. Pero no son suficientes. Las creencias siempre presentan ciertos resquicios que “nos ponen en la duda”, lo que significa que podemos estar en la duda al igual que en la creencia. Sin embargo, hay una diferencia entre estos dos estados:

(...) las creencias son “cosas estables” en tanto que las dudas son “cosas inestables”. Propiamente hablando, las dudas son lo inestable en la existencia humana. Pero en todo caso vivimos simultáneamente de ambas, de tal modo que nuestra vida sería tan incomprensible sin las dudas como lo es sin las creencias (...) De hecho, estamos sin cesar luchando con el fin de sobrepasar este mar de dudas que amenaza con sumergirnos. (Ferrater 1973, p. 87)

La única forma de no sucumbir es pensando las dudas, es decir, contemplarlas. Aquí se enfatiza de nuevo el valor de la razón enfocada a la vida. Al pensar las dudas, es decir, al razonarlas, se crean necesariamente ideas. Las ideas son entonces las tablas de madera que trabajamos para mantenernos a flote. Las ideas tienen así dos caminos posibles: cubrir las fisuras de las creencias, es decir, las dudas de nuestra vida, y así habitar la realidad y conformar nuestras acciones; o convertirse en creencias, cuando por la duda y la misma idea que desata alguna creencia ha sido arrasada desde sus cimientos. Puestas de esta manera, tanto las creencias como las ideas mantienen la misma importancia, en tanto que se dirigen al mismo camino: la vida.

Lo que Ortega descubre es aquella falsa división que siempre se ha querido mantener entre lo que es la acción y el pensamiento, entre la teoría y la práctica. La acción es gobernada por la contemplación, así como la contemplación o producción de ideas está destinada a la acción, es decir, a la vida.

Cuando la contemplación, cuando el pensamiento excede a su objetivo final: la vida, entonces estamos hablando de puras abstracciones, de elucubraciones que falsearán también el verdadero camino de la vida.

Reflexiones finales

Ahora bien, como pudimos observar, la ideología y la mentalidad contribuyen con la adopción de los valores en la sociedad, pues lo hacen mediante la creación de “ideas” o “creencias” que los individuos se forman del mundo que habitan, pero en este caso, también contribuyen con el arraigo de la idea de bien que, a su vez, se fusiona con el anhelo del “bien común”.

La mentalidad, al ser interpretada como “visiones del mundo”, nos permite explicar por qué una comunidad posee ciertas creencias respecto del mundo. Sin embargo, no podemos olvidar que la “idea” de mundo que ya se ha construido como un “mundo externo”, también debe ser tomada con seriedad sin restarle importancia a nuestros “mundos interiores”, pues desde ambos construimos nuestra existencia como seres sociales.

En el caso de la política y la ética, que hemos considerado como mundos interiores, el reconocimiento de los valores es muy importante, y no sólo los valores éticos o morales, pues estos mundos interiores buscan dar sustento al desarrollo del gobierno democrático, donde los valores democráticos sustentan tanto a las relaciones sociales y al Derecho mismo. Por ello, la política y la ética deben insistir en el reconocimiento de la ideología y la mentalidad que se halla inmersa en la convivencia social.

Cuando tomamos en cuenta a la ideología como “a) El proceso de producción de significados, signos y valores en la vida cotidiana”, debemos estar conscientes de que en ella podemos encontrar discursos, signos o algunas acciones que reafirman la existencia de las “ideas”, en este caso, referidas a los valores democráticos, mismas que se nos van a presentar como características una clase o grupo social que tienen como finalidad orientarse a la acción: la satisfacción del bien común.

Asimismo, al no restar importancia ni a las “ideas” ni a las “creencias” que se tienen respecto del mundo, tampoco podemos negamos la importancia de la mentalidad y la ideología en el desarrollo del ámbito social y, por lo mismo, debemos insistir en su reconocimiento, pero no en un sentido negativo, sino

todo lo contrario, como dos elementos que pueden ayudarnos a resolver la complicada relación entre el espacio público y el espacio privado, pues es desde estos ámbitos donde los individuos expresan sus inquietudes, necesidades y experiencias vitales.

Referencias

- Aristóteles, 2007, *Ética Nicomaquea. Política*, Porrúa, México.
- Bauman, Z., 2006, *En busca de la política*, FCE, México.
- Eagleton, T., 1997, *Ideología. Una introducción*, Paidós, Barcelona.
- Ferrater Mora, J., 1973, *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Seix Barral, Barcelona.
- Marx, K., 2008, *La ideología Alemana*, Editorial Giforen, México.
- Montenegro, W., 2006, *Introducción a las doctrinas político-económicas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Ortega y Gasset, J., 1997, *Ideas y creencias y otros ensayos de filosofía*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid.
- Radbruch, G., 2005, *Introducción a la filosofía del derecho*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Saavedra Fajardo, D. de, 1988, *Empresas políticas*, Editorial Planeta, Barcelona.
- Vovelle, M., 1985, *Ideología y mentalidades*, Ariel, Barcelona.

Recibido el 11 de Mayo de 2011

Aceptado el 20 de Junio de 2011

Stoa
Vol. 2, No. 4, 2011, pp.43-54
ISSN: 2007-1868

¿ES POSIBLE UNA FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA?

TERESA AIZPÚN BOBADILLA
Universidad Rey Juan Carlos (Madrid)
teresa.aizpun@urjc.es

RESUMEN: En todas las épocas antropología y cosmología, es decir la interpretación que la ciencia hace del hombre con la interpretación del cosmos están en concordancia. Este trabajo está actualmente por hacer. Las llamadas ciencias naturales han avanzado de forma espectacular en el último siglo, pero la antropología sigue anclada en los conceptos del racionalismo positivista de la Modernidad. La adecuación es una asignatura pendiente.

PALABRAS CLAVE: nuevo paradigma; hombre y universo, fundamentación ética; antropología.

SUMMARY: At any epoch, anthropology and cosmology, that is to say, the interpretation that science makes of man and of the cosmos are in concordance. Nowadays, this task is about to be done. The so-called natural sciences have advanced dramatically in the last century, but anthropology remains mired in concepts of positivist rationalism of modernity. Adaptation is a pending matter in our present. KEY WORDS: new paradigm; man and universe, ethical foundation; anthropology;

El amor es imaginación El amor a la tierra es la imagen que tenemos de ella Bruno Taut
Indagar sobre las raíces antropológicas del actuar moral se considera habitualmente una empresa abocada al fracaso. La mayoría de los pensadores que se dedican a la ética defienden la idea de que ésta es el resultado de un acuerdo, de una convención, pues realmente no hay ninguna razón científicamente demostrable que nos permita suponer un fundamento universal del actuar moral. Según este punto de vista, sólo desde el pragmatismo podríamos hablar propiamente de ética y la pregunta por su fundamentación sería sencillamente una pregunta sin respuesta.

En mi opinión esta postura es el resultado de un planteamiento erróneo; y como todo científico sabe, una pregunta mal planteada conduce inevitablemente a una aporía, del mismo modo que un planteamiento correcto es ya parte de la solución.

El debate que aquí se presenta, me recuerda al que surge en el Renacimiento a propósito de la "lengua natural". Entonces, la búsqueda del origen del lenguaje se interpretaba como la búsqueda de la lengua perfecta, la lengua originaria y en consecuencia universal: la madre de todas las lenguas. En aquel momento esta visión era lógica, dado que a falta de estudios neurológicos, incluso de las bases para una filología comparada sería, mínimamente exhaustiva, lo que se hacía era conjeturar explicaciones para una intuición certera a partir de la cosmología y la antropología del momento. El problema del lenguaje no es ciertamente fácil.

El fundamento de dicho problema es: explicar la relación de nuestro lenguaje con la realidad que designa. ¿quién no se ha preguntado alguna vez cual es la base sobre la que se asienta, por ejemplo, nuestro lenguaje matemático? Nadie puede negar que funciona, de alguna manera el ser humano establece —a través de esas complejas formulaciones abstractas—, un diálogo con el mundo que nos posibilita un conocimiento real del mismo; nos descubre, por lo menos hasta cierto punto, el verdadero funcionamiento del universo. Y sin embargo, ¿podemos afirmar que en lo real se de algo equivalente a una raíz cuadrada, cuando ni siquiera hallamos una línea recta? ¿Cómo llega el hombre a dialogar con el mundo mediante un lenguaje que, por lo menos aparentemente, no es el del mundo?.¹

Intuitivamente no es algo fácilmente explicable, y sin embargo ha resultado obvio que la negación de esta relación entre el lenguaje y el mundo —que realmente equivale a negar la relación entre el hombre mismo y el mundo— nos conduce a un aislamiento totalmente destructivo (cfr. Aizpún 2009, pp. 174 y ss.). El ser humano, como ser vivo que es, necesita estar en contacto con lo que le rodea para vivir y desarrollarse; como dice el premio Nobel de química Ilya Prigogine todo ser vivo, por el hecho de serlo, es una estructura abierta. En el momento en el que se niega esta apertura, es decir, cuando el ser humano se define a sí mismo como un ser aislado, entonces vive como tal con las subsiguientes consecuencias: progresiva "desnutrición espiritual", incompreensión de sí mismo y desarrollo de procesos autodestructivos, como poco a poco sucedió a lo largo de la Modernidad (Bürguer 2001).

Que el hombre es parte del universo es algo que todas las culturas tradicionales supieron de forma intuitiva, y prácticamente todas las tradiciones han sabido también que dicha unión es el fundamento y la posibilidad de este diálogo del hombre con el cosmos y, naturalmente de forma muy especial con la tierra que habita. Este conocimiento —que en nuestra tradición se expresaba a través de cosmovisiones integradoras entre el alma y el Anima Mundi o el macrocosmos y el hombre entendido como mi-

¹ Aunque yo no lo comparto de esa forma hay quien defiende que si es el mismo lenguaje: "Las matemáticas son una estructura común a la naturaleza y a la mente humana (...) Por eso cuando una es capaz de plantear una idea en términos matemáticamente rigurosos, entonces y sólo entonces, en lo que a la ciencia se refiere, uno puede estar seguro de que sabe lo que está diciendo. Es decir, ha aprendido a hablar con el universo". Tiemblo 2011, pp. 44-48.

crocosmos—negado en la Modernidad ha significado en mi opinión para Occidente algo así como una adolescencia de la ciencia y del hombre. La separación respecto de su origen, la negación de la madre que le ha dado el ser para poder recuperarla más tarde de forma consciente, algo que la física, la biología y la cosmología actuales están llevando a cabo.²

Por cuanto sabemos, los elementos ligeros, hidrógeno y helio, vienen a representar la casi totalidad de la materia existente. Sobre la base de esa fracción restante, constituida por núcleos más pesados, se construye la vida y, con ella, la razón humana, y he aquí que, a través de esa misma razón, el propio universo llega a preguntarse sobre sí mismo (Tiemblo 2011, p. 13).

La Modernidad racionalista ha intentado justificarlo todo a partir de la universalidad de las ideas, que a su vez se entendían como una suerte de correspondencia formal con el mundo. Todo tenía que ser isomorfo para que se reconociese la "ciencia de la lógica" y la tan anhelada transparencia de lo real reflejada en el pensamiento lógico-formal. El lenguaje, por tanto, se había originado como reproducción de la realidad, de las leyes inmutables y universales que regían el mundo. Pensemos, como ejemplo, en el paralelismo que Kant establece entre el pensamiento y la realidad en lo referente a las coordenadas absolutas espacio-temporales del modelo newtoniano (Bachta 1983).

Esta manera de interpretar el lenguaje, se desarrolla en gran medida durante el Renacimiento: se creía entonces que una palabra reproducía la estructura interna de aquella realidad a la que hacía alusión, reproducía en cierto modo su esencia, por eso era posible en todos los lenguajes de la antigüedad la magia: la palabra afecta y no sólo evoca lo real, el lenguaje tiene un poder sobre la realidad. En base a ello los cabalistas podían afirmar que el hebreo era la lengua de Dios y en consecuencia comprender las estructuras del lenguaje equivalía a comprender la mente de Dios y adquirir un poder sobre el mundo. Encontrar la lengua natural significaba, por tanto, encontrar una sintaxis, una gramática e incluso una forma conceptual —que claro está, sólo podía ser una—que se correspondiese con las estructuras elementales del universo.

También por esta razón el Nominalismo abrió una profunda brecha entre el mundo y hombre, que pasó a ser sujeto de conocimiento. Finalmente este proceso de aislamiento desemboca con Kant en que el sujeto ya no tenía demasiada relación con lo real, sino con sus propias estructuras cognoscitivas. El lenguaje dejó de considerarse un puente tendido hacia el mundo, para convertirse curiosamente en aquello que nos impedía conocerlo (Bürger 2001; Taylor 1996), como le sucede a Lord Chandos en el relato de Hofmannsthal, considerado el primer texto en el que se refleja con abrumadora claridad esta pérdida de significación del lenguaje y la desesperación del hombre, que ya no sabe cómo relacionarse con el mundo (cfr. Hofmannsthal, 2008).

² El fenómeno intelectual de la ecología, que se decanta en conceptos como el de *it Gaia*, las conclusiones de la física cuántica o la resonancia Schumann dan prueba de ello.

En mi opinión con la interpretación de la capacidad moral del hombre, reflejada en la ética, sucede exactamente lo mismo. La ética, que originariamente en todas las culturas, era la imagen de un vínculo natural con nuestros semejantes y con el mundo, del que formábamos parte, se convirtió en el pensamiento moderno en la causa de su aislamiento. Pero esta paradoja no muestra un problema de la ética, sino del planteamiento moderno de la misma, o mejor aún, un problema del pensamiento moderno en sí que, con su racionalismo exacerbado, acabó creando muchos pseudo-problemas lógico-científicos que no tenían, como se ha demostrado más tarde, base alguna en la realidad.

Por esta razón, urge replantear la pregunta por las raíces morales del hombre: no se trata de encontrar aquella "lengua originaria" o en el caso de la ética ese compendio de normas que, según la idea tradicional del *ius naturalismo* definen nuestro comportamiento —porque las llevamos inscritas desde el nacimiento como parte de nuestra naturaleza— ; lo realmente esencial y definitorio del ser humano es la capacidad moral en cuanto tal.

Si consideramos que la ética, es una ciencia y, por tanto, un constructo intelectual, una invención realmente occidental nacida bajo los augurios de la filosofía, mientras que la moral es la capacidad (y necesidad al mismo tiempo) del ser humano de juzgar cualquier acción como buena o mala, es fácil comprender que la ética, como cualquier otra ciencia, respondiendo ciertamente a la inclinación natural del ser humano al conocimiento y a su necesidad de orientación en el actuar³, sin embargo, el contenido de la misma no es "natural", sino resultado de la hazaña del hombre que busca entender. Es, por tanto, progresivo y variable, y no necesariamente compartido de forma universal o comprendido por todos en el mismo momento. Así, más que una determinada forma de comportamiento o un lenguaje único, lo propiamente humano es la capacidad y la necesidad de comunicarse y expresarse, así como la capacidad y la necesidad de juzgar moralmente sus acciones y crear, en consecuencia, lenguajes morales o éticas.

Esto no significa que sea imposible encontrar una base ética común, sólo quiere decir que no nacemos conociéndola. En mi opinión la ética es siempre "un descubrimiento" basado en el continuo crecimiento de nuestro descubrir al hombre mismo. Conforme vamos sabiendo con mayor claridad quienes somos, vamos pudiendo definir mejor lo que es bueno y malo para nosotros y crear, en consecuencia, unas normas de comportamiento que se acerquen cada vez más a nuestra realidad y lógicamente a la universalidad.

³ No juzgar ha resultado ser una enfermedad del alma. Por ejemplo en la depresión, para quien la padece todo da igual, nada es mejor o peor; así mismo para un autista o un esquizofrénico, el juicio es francamente difícil. Otra cosa es la anulación voluntaria del juicio que para algunas sabidurías orientales representa el máximo grado de desarrollo espiritual, ejercicio casi inalcanzable que conlleva años de entrenamiento.

Un ejemplo claro es el caso que se suele considerar más obvio: se dice que el derecho a la vida y, por tanto, el mandato "natural" del "no matarás" es patente para cualquier ser humano. Pero entonces, ¿por qué tantas guerras? La historia nos enseña, que dejando a un lado las innegables rencillas personales o las ambiciones que pueden llevar a cualquier hombre a quitarle la vida a otro, curiosamente con lo que si nacemos, en la mayoría de los casos, es con una idea muy mezquina y pequeña de nosotros mismos, y lo que generalmente resulta difícil no es reconocer en abstracto el derecho a la vida, sino reconocer como ser humano al del pueblo de al lado, al del país vecino, a alguien de otra raza o al no nato, en cualquier caso al diferente. Es ya paradigmático el ejemplo de la Alemania nacional-socialista declarando *Unmensch* (no-hombre) a locos, judíos, polacos etc, pero también hay que recordar el desconcierto de los propios españoles cuando llegaron a América que también se plantearon si los indios eran o no seres humanos, o las disecciones que los antropólogos ingleses del s. XIX realizaron de algunos habitantes de las colonias para exhibirlos como animales en museos etnológicos. Casos de este tipo podríamos encontrar cientos a lo largo de la historia. Y en la misma línea están por supuesto organizaciones como el KKK (Klans).

Es cierto que, como en todos los campos también en el de la ética, es fácil observar a gente (que no pertenece generalmente al mundo académico) y que sin embargo, de forma intuitiva, sabe discernir entre lo justo y lo injusto, lo verdadero y lo falso. No niego que sea posible en base a una gran honradez consigo mismo —la honradez que nos proporciona un conocimiento real de nosotros mismos y que hace posible el conocimiento del hombre en general, incluso superando la influencia y la presión cultural (cfr. Aizpún 2009, pp. 32 y ss)—, pero por alguna razón la ciencia no suele ser tan perspicaz.

El continuo avance del conocimiento (que, sin embargo, no es lineal e ininterrumpido como a menudo se cree, siguiendo el concepto moderno de progreso), es admirable más como reflejo de la capacidad esencial del ser humano de conocer y de su inalienable necesidad de juzgar, de decidir, de buscar y de dar forma a la verdad, que como definición concreta de una realidad; todo buen investigador sabe que debemos estar siempre abiertos a un cambio, incluso radical, de cualquier formulación concreta. Lo que define al ser humano es su capacidad de construir mundos intelectuales y morales; de construir lenguajes, de crear definiciones y cánones, en definitiva, su capacidad creadora. Como afirmaba el Romanticismo, la salvación está en el arte.

El pensamiento romántico nos ha enseñado muchas cosas: la importancia de la intuición y la imaginación junto con el pensamiento racional; la importancia de buscar en todo las relaciones y semejanzas y no sólo las diferencias; que estamos unidos a aquello que buscamos entender; a no despreciar los sentimientos, incluso como forma de conocimiento; la importancia de la belleza en el conocimiento y sobre todo, nos ha enseñado la imposibilidad de entender el mundo y al hombre sin contar con la capacidad creadora. Hoy en día la ciencia reconoce sin embargos la búsqueda de la

belleza en sus formulaciones (simplicidad, simetría etc.) y el papel fundamental de la imaginación (no sólo de la observación) en las descripciones del universo. Como ya dijo Nietzsche la ciencia no describe hechos (en el sentido de que no se limita a describir lo que ve), inventa teorías para intentar esclarecerlos. Esa búsqueda es un precioso diálogo del ser humano con el mundo. Tampoco la ética es otra cosa, sino el intento de comprensión de sí mismo que el ser humano realiza, es una de las formas posibles que adquiere ese diálogo del hombre consigo mismo, cuyo resultado es una creación, un intento de formulación, por fortuna siempre mejorable. Conceptos como el de plasticidad cerebral definida ya por Ramón y Cajal y que implica el descubrimiento de la individualidad de cada cerebro, su formación a partir de la experiencia, son muy esclarecedores al respecto.

Así, como hoy en día sabemos, Kant tenía razón al afirmar que el conocimiento es un prisma —lo que conocemos científicamente son los resultados de una medición y, por tanto, el comportamiento de una determinada realidad sometida a determinadas condiciones—. Es decir, científicamente hablando, no conocemos la realidad en sí misma, sino en diálogo con nosotros, la conocemos desde este punto de vista o desde dicha medición o dicho experimento. En el campo del lenguaje podríamos expresar la misma idea parafraseando a Humboldt, él afirmaba que realmente no habitamos un país, sino un lenguaje. Es decir, conocemos la realidad a través de un lenguaje (experiencia que cualquiera que haya intentado traducir un texto, o simplemente aprender otro idioma tiene claro). Eso no significa, como lo interpretó la filosofía kantiana, que no podamos conocer el mundo (lo que él llamaba el *noúmeno*), sino que tenemos que olvidarnos del viejo concepto de objetividad. Hoy en día, como ya nos enseñó Einstein, el concepto de relatividad es esencial a nuestra visión de la realidad, lo cual no equivale a decir que nuestros conceptos sean subjetivos, no los hace menos necesarios, siguen siendo descripciones razonablemente exactas de nuestro comportamiento o del comportamiento del universo. Pero hablar de estructuras definitorias como si fueran minerales, de modelos perfectos y cerrados sobre sí mismos no parece hoy posible, ni científico. Actualmente la discusión se centra más bien en el problema de hasta qué punto el lenguaje (o la misma observación) es simplemente un vehículo del conocimiento o también un instrumento de creación.

Hasta ahora me he centrado en el análisis de nuestras formas de conocer, de nuestros lenguajes como instrumentos variables, en continuo cambio, a través de los cuales dialogamos con el mundo que nos rodea e incluso con nosotros mismos.

Pero no hemos hecho referencia al cambio que se produce en la misma realidad que buscamos conocer. Probablemente nuestra imagen de lo real se transforma continuamente no sólo como consecuencia de un avance en el conocimiento, que es innegable, sino porque es reflejo de una realidad que también está en continuo cambio. Parece claro que tanto si hablamos del universo como si hablamos del hombre, lo que más resalta la ciencia actualmente es la "plasticidad", el cambio continuo. Naturalmen-

te es mayor en el hombre que en otras realidades, pero la definición de la realidad como un proceso es una característica común a todo: la constante transformación a partir de una continua interacción de todo lo que existe, dónde cada ser o conjunto de seres lleva su propio ritmo es la imagen que la ciencia nos proporciona hoy del universo. La vida de una galaxia y la vida de un ser humano no llevan el mismo ritmo, pero ambos nacen, se desarrollan y mueren.⁴ Podríamos decir que todo lo que existe forma un complejísimo baile integrado por miles o millones de diferentes coreografías; las características de lo vivo impregnan cualquier esquina del universo.

El profesor Dürr⁵, uno de los físicos actuales más comprometidos con el cambio social y la aplicación de los descubrimientos científicos a la vida socio-política, publicó recientemente una especie de testamento intelectual que se titula "porqué tenemos que hablar del Todo" (*Warum es ums Ganze geht. Neues Denken für eine Welt im Umbruch*) (Dürr 2009). En este libro Dürr defiende no sólo que la realidad existe como un todo indivisible, hecho indiscutible para la física actual, sino que la misma constitución de lo real es la posibilidad de forma. Según ésto la capacidad creadora del ser humano es en cierto modo la forma de ser que complementa la forma del universo. Estamos hablando de una interpretación física, no metafórica, nuestra razón de ser, está unida a la razón de ser del universo, siempre que seamos capaces de hacernos uno con él, que seamos "sensibles" a ese mundo del que formamos parte, pues como ya hemos dicho más arriba, nuestras explicaciones del hombre pueden también generar procesos de bloqueo y aislamiento.

Dürr expone la enorme diferencia que existe entre el modelo explicativo clásico-newtoniano del universo y el modelo cuántico formulado por Werner Heisenberg y Bohr en 1927. El modelo newtoniano de la realidad era material, es decir, para la física clásica lo primero era la materia y ésta entendida como divisible. Por esta razón, se esforzaban por buscar lo indivisible, el átomo o sus elementos partículas elementales e invariables a lo largo del tiempo. Estos átomos se identificaron con los elementos químicos que como los "ladrillos" de la realidad constituían la base del universo y la garantía de su estabilidad. Estas partículas se relacionaban entre sí mediante la proximidad, según leyes a su vez invariables, que permitían la manipulación de las estructuras de la realidad gracias a que el hombre mismo estaba de algún modo fuera de ellas, por encima de esta realidad material. Pero la realidad era algo fiable y estable, en el fondo, "no hay nada nuevo bajo el sol".

La mecánica cuántica nos asombra con el descubrimiento de que la materia no está constituida por materia, al principio está la forma (relaciones, simetrías, informa-

⁴ Podríamos incluso hablar de la reproducción del universo a partir de la teoría del multiuniverso. Cfr. Kaku, 2010.

⁵ Hans-Peter Dürr estudió física cuántica en la universidad de Berkeley y se doctoró con Teller. Adenauer lo recuperó y volvió a Alemania como ayudante y colaborador de Werner Heisenberg al que sustituyó más tarde en la dirección del Max Planck Institut de Munich.

ción).⁶ Es decir, la posibilidad de forma, algo más parecido al espíritu que a la materia, que Dürr define como "forma que fluye".⁷ Lo que encontramos en el origen es como un "continuo burbujeo", como un magma del movimiento ondulatorio de este universo indivisible, donde la forma es el resultante de un juego de sumas y restas en el que todo está implicado. El tiempo, por tanto, no sería el desarrollo de una forma dada (Hegel), sino la aparición o creación constante de formas nuevas: *El camino es como un juego común y constructivo que origina la meta*.⁸

Según esto, la realidad es un todo indivisible constituido por campos de información, campos de posibilidad que no se identifican con la materia o la energía.⁹ La mecánica cuántica formulada por Bohr y Heisenberg defiende que lo que llamamos "cosas" son en realidad "procesos"¹⁰ Lo que nosotros llamamos objetos, los define el profesor Dürr como una especie de media matemática de ese constante cambio, que realizamos para poder orientarnos, como la que se realiza, por ejemplo, en el electroencefalograma. Parece que la gran diferencia entre la física clásica y la física actual es que la primera define el universo a partir de estructuras cerradas y, por el contrario, la imagen que hoy tenemos de él es la de una estructura abierta, la de un ser vivo. Todo es nuevo bajo el sol.

A partir de lo dicho parece difícil hablar de estructuras mentales o modelos universales e inmutables de conocimiento como la característica propia del ser humano, como aquella capacidad que le define; hoy nos parece incomprensible definir a otro hombre como no-humano porque no piense o actúe como nosotros. A mi parecer, de la misma forma que el modelo físico ha cambiado considerablemente y ahora no hablamos de partículas elementales como fundamento constitutivo de lo real, ni siquiera de estructuras¹¹, sino de fuerzas, de campos, de constantes, de tendencias o comportamientos etc., va siendo hora de que nuestro modelo filosófico del ser humano se adapte a la realidad y seamos capaces de reconocernos como seres creadores de formas y lenguajes (científicas, éticas etc.), de reconocernos como seres que fluyen. Va siendo hora de comprender que ese lenguaje, que realmente nos une, que con verdad puede decirse "humano" no ha sido creado todavía, y por ello, ninguna cultura es por principio superior a otra, porque probablemente todas han sido elaboradas en base a grandes intuiciones y también con estrechos límites, cuya superación es la única ver-

⁶ "Wenn wir die Materie immer weiter auseinander nehmen, in der Hoffnung die kleinste, gestaltlose, reine Materie zu finden, bleibt am Ende nichts mehr übrig, was uns an Materie erinnert. Am Schluss ist kein Stoff mehr, nur noch Form, Gestalt, Symmetrie, Beziehung". (Dürr 2009, p. 86).

⁷ *Materie/Stoff ist geordnete Form* (Ibidem, p. 86).

⁸ "Der Weg, als konstruktive Zusammenspiel, gebiert das Ziel". (Traducción propia. Ibidem p. 87).

⁹ "Das Fundament der Welt ist nicht materiell! Stattdessen finden wir hier Informationsfelder, Führungsfelder, Erwartungsfelder, die mit Energie und Materie nichts zu tun haben". (Ibidem p. 89).

¹⁰ Ibidem p. 91.

¹¹ "El concepto de "elementalidad" viene a representar en nuestros días aquello en lo que no somos capaces de detectar ninguna estructura". (Tiemblo 2011, p. 152).

dadera globalización y está por llegar.¹² Y desde luego el único avance real consiste en la capacidad que se adquiera de enriquecerse con aquello que otros pueden aportar, pues como hemos visto, la vida se define como estructura abierta y en consecuencia, cerrarse sobre sí mismo es, a la vez, síntoma y causa de muerte.

Si el mundo para la física actual se presenta como un caos ordenado donde conviven todas las posibilidades ¿por qué nos empeñamos en seguir definiendo al ser humano —mucho más flexible y creador que un astro o una ameba— como un ser abocado a una sola posibilidad? Nuestros economistas siguen hablando de la ley de la oferta y la demanda, como si realmente esa fuese una estructura natural e inamovible a pesar de los sucesivos "craks" que niegan tal supuesto; nuestros políticos, siguen afirmando que nuestro modelo actual no tiene vuelta atrás y es el mejor de los posibles a pesar de la obviedad de la galopante desestructuración actual y cada vez que queremos replantearnos nuestra vida, los "expertos" en sensatez nos dicen, "esto es lo que hay".

A partir de todo lo que aquí hemos visto, se entiende, espero, mejor mi tesis de que el fundamento de la ética no hay que buscarlo, como hasta ahora se creía, en la universalidad de las ideas —que equivaldrían en cierto modo a esos conceptos universales de la llamada "lengua natural"—, sino en la universalidad de las experiencias, en cierto modo en los sentimientos.

Para mí fue un descubrimiento el libro de Giacomo Rizzolatti¹³ y Corrado Sinigaglia¹⁴: *Las neuronas espejo, los mecanismos de la empatía emocional* (Paidós 2006), y significó la verdadera posibilidad de una fundamentación de la ética. Si la empatía tiene una estructura neurológica, si la comprensión de lo que vemos, de lo que otros hablan es posible porque nosotros estamos realizando mentalmente esa misma acción, de lo que estamos hablando es de una unidad biológica y estructural en los seres humanos que hace posible justificar esta unidad existencial¹⁵.

Todo esto me acercó más a la idea de que lo único universal realmente demostrable, son los sentimientos, pero de nuevo no entendidos como una sintaxis o gramática sentimental o un vocabulario, sino como una capacidad inalienable del ser humano de compartir vivencias y, por tanto, de asumir responsabilidades de cara a otro ser, que incluso no conocemos. Porque como decía Hannah Arendt no hay ética sin responsabilidad, y las neuronas espejo explican la capacidad del ser humano de asumir

¹² Probablemente en no mucho tiempo llegaremos a ver con claridad que el conocimiento del universo es también autoconocimiento como lo define el llamado principio antrópico. Por otra, la misma observación que hemos hecho a propósito del conocimiento científico vale para el conocimiento del ser humano y, por tanto, para la valoración de una cultura, que no refleja nunca una evolución lineal e ininterrumpida como lo define el moderno concepto de progreso.

¹³ Director del departamento de neurociencia de la universidad de Parma.

¹⁴ Profesor de Filosofía de la Ciencia en la universidad de Milán.

¹⁵ Algunas teorías afirman que la incomunicación que produce el autismo se debe a la falta de neuronas espejo. Naturalmente la reproducción "mental" de una acción tiene consecuencias químicas en nosotros, afectivas etc, por esa razón "nos morimos de miedo o de risa" viendo una película.

responsabilidades de forma genérica y universal. Explican que podamos afirmar con verdad "nada de lo humano me es ajeno", porque sólo esa capacidad fundamenta la ética (en contra de la idea de que sólo asumimos responsabilidades hacia aquellos seres que, por su proximidad, podemos entender en cierto modo como una prolongación de nosotros mismos, reduciendo así la benevolencia a una forma de egoísmo).

Sólo a partir de aquí la ética puede explicarse como la búsqueda de un código de conducta, cada vez más universal, como una verdadera lengua originaria porque lo abarca todo, incluso la naturaleza, los animales. Sin esa capacidad, sin esa potencialidad de hacerse uno con el todo, no existiría realmente la ética, ni el lenguaje, no existiría el conocimiento. Pero ese código de conducta universal, repito, no es el principio, es el final; supone la creación máxima de un ser en continuo proceso de auto-construcción, que para llegar a ser totalmente él mismo, tiene que alcanzar la máxima universalidad, y la máxima individualidad; un ser que sólo siendo totalmente él mismo, alcanza también el todo.

En resumen, lo que parece claro actualmente es que no podemos explicar la realidad, a ningún nivel, sin el concepto de vida y en consecuencia de creatividad. La realidad es un todo en continuo movimiento y siempre susceptible de cambios, y esos cambios son formales. Cuanta más conciencia se da en un ser, más cambios, y más rápidamente se realizan, pero en todos se dan. Así mismo, el ser humano es, que sepamos por el momento, el ser vivo más consciente y, por tanto, con más capacidad de cambio. En cuestión de segundos, movido por un sentimiento fuerte de amor u odio, puede revolucionar todo el equilibrio químico de su cuerpo (otros seres vivos llevan a cabo importantes y rápidas metamorfosis, pero son específicas, no reacciones individuales a una vivencia singular).

Volviendo a la comparación entre el lenguaje y la ética, a lo que podemos considerar "natural" y lo que es cultura e incluso creación puramente individual, podemos afirmar que el lenguaje, como tantas cosas, nos define a muchos niveles: los lenguajes, como manifestaciones de la vida que son, reflejan simultáneamente el proceso de individuación que ésta exige¹⁶ y la necesaria apertura de la que ya hemos hablado. A través del lenguaje damos forma simultáneamente a nuestro pensar (nuestro cerebro incluido) y al mundo que nos rodea; nos une con lo que nos rodea de una determinada manera y, por tanto, damos forma a nuestra individualidad en la relación. La vida que hoy en día se explica a partir del concepto de *autopoiesis*, de autocreación, adquiere en el ser humano mediante el lenguaje una muy especial forma de ser, no porque otros seres vivos no compartan estas características (la *autopoiesis* define la vida a todos sus niveles), sino por significar, en su máximo desarrollo, el nivel más alto de consciencia: es innegable que el lenguaje es el elemento fundamental de socialización, y sin embargo en el ser humano podemos también afirmar que no encuentra su

¹⁶"Un ser vivo es un conjunto de moléculas que es capaz de alcanzar una identidad y mantenerla a partir de la diversidad"(Aizpún 2009, p. 63).

verdadero cauce, hasta que éste no encuentra su propio lenguaje. Hablar es, como se ha demostrado en innumerables ocasiones, una peculiaridad de la especie humana¹⁷, pero no hay "lenguas naturales", la lengua es producto de la capacidad creadora del hombre (o tal vez sea más correcto decir que todas las lenguas son naturales). Por otra parte, cada lengua evoluciona a lo largo de la historia y adquiere además diversas formas según el nivel educativo, la región, la ciudad, el barrio, o incluso la tribu urbana a la que pertenecemos. Más allá, la lengua como obra de arte, es decir, en su máximo desarrollo, adquiere el sello particular de una persona que la convierte en su vehículo personal de unión con el mundo y consigo mismo.

La ética por su parte, no es otra cosa que un lenguaje. Si como ya hemos dicho y en ese punto todo el mundo está de acuerdo, es un desarrollo occidental del sentimiento moral, una rama de la filosofía y, por tanto, una ciencia¹⁸, de lo que estamos hablando es de una creación cultural para encauzar, ordenar y realizar (nada existe sin una forma) la necesidad natural de todo ser humano de juzgar, para poder decidir sobre la acción correcta y en general sobre la vida con sentido.

La antropología cultural ha dejado a estas alturas amplisimamente demostrado que no siempre, ni en todos los lugares se entiende por correcto lo mismo, incluso cuando se parten de los mismos presupuestos (como suele ocurrir en las culturas tradicionales en relación a presupuestos básicos como el respeto a la vida o la unión del hombre con el cosmos). La búsqueda y creación de formas, y eso es todo lenguaje incluido el lenguaje ético, es un largo proceso que corre paralelo al conocimiento que el ser humano tiene de sí mismo: de sí mismo como individualidad, de su relación con los otros seres humanos y su entorno etc., y en este camino va cambiando nuestra idea y nuestra materialización en el comportamiento de lo que consideramos importante, cuándo y cómo. Cuando una persona adquiere la madurez, da forma también a su actuar, que puede llegar a ser una obra de arte, la de su propio y exclusivo vivir.

La ética es probablemente el lenguaje que mejor nos define y por eso, tal vez, define el verdadero progreso de una cultura (no su desarrollo tecnológico) y un ser humano. El nivel ético de un pueblo o un individuo reflejan su capacidad más profunda de desarrollo y comprensión de sí mismo y del mundo; su capacidad de adaptación a él y al cambio. Como bien supo el Romanticismo el cambio real va de dentro hacia fuera y por esta razón una realidad no se mide por lo que le rodea sino por lo que eso es capaz en sí misma.

Finalmente el principal signo de progreso, el más real, es el progreso que el ser humano lleva a cabo en el campo del autoconocimiento. Este es el único que nos cambia realmente la vida, por supuesto como seres humanos, pero incluso desde el punto de vista del conocimiento.

¹⁷ Ciertamente todos los animales se comunican, pero hablar y comunicarse no son la misma cosa.

¹⁸ No vamos aquí a entrar en la cansada discusión de si podemos según los cánones positivistas considerarla como tal, limitémosnos a considerarlo así debido a su origen.

Todo parece indicar que investigar la naturaleza es, al mismo tiempo, descubrir los contenidos de nuestra mente, o, si lo preferís, la vieja sospecha de que las respuestas están sólo en nosotros, siempre que se atine con el camino que nos lleva a encontrarnos (Tiemblo 2011, p. 150; cfr. también Pauli 1996 y Capra 1975).

Referencias

- Aizpún, T., 2009, *Gramática de la vida. La ética como creatividad*, Endimión, Madrid.
- Bachta, A., 1983, *L'espace et le temps chez Newton et chez Kant*, Sciences Humaines et sociales de Tunis, vol. XXXVII, Túnez.
- Bürguer, CH. y P., 2001, *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*, Akal, Madrid.
- Capra, F., 1975, *El Tao de la física*, Sirio, Barcelona.
- Dürr, H-P., 2009, *Warum es ums Ganze geht*, Oekom, Munich.
- Hofmansthal, H., 2008, Una carta, Pre-textos, Valencia.
- Kaku, M., 2010, *Universos paralelos*, Atalanta, Girona.
- Pauli, W., 1996, *Escritos sobre física y filosofía*, Debate, Madrid.
- Taylor, CH., 1996, *Las fuentes del yo*, Paidós, Barcelona.
- Tiemblo, A., 2011, *Nosotros y el universo*, Edaf, Madrid.

Recibido el 13 de Mayo de 2011

Aceptado el 20 de Julio de 2011

Stoa
Vol. 2, No. 4, 2011, pp.55-78
ISSN. 2007-1868

EL MITO DEL CAOS PRIMIGENIO Y SU VÍNCULO CON
LAS COSMOGONÍAS FILOSÓFICAS DE TALES
Y ANAXIMANDRO DE MILETO

DIANA TOLEDO TOLEDO
Facultad de Filosofía
Universidad Veracruzana
mishturoo@hotmail.com

RESUMEN: En sus orígenes, la filosofía fue un intento racional de entender la naturaleza a partir de un principio en el cual se desprende, unifica y fundamenta al que los presocráticos llamaron *arjé*. Este texto sostiene que los modelos de cosmogonía filosófica de los milesios fueron una extensión racionalizada de los mitos cosmogónicos de Grecia arcaica, las cuales, a su vez, son reformulaciones de cosmogonías de civilizaciones antiguas como Egipto y Babilonia, que afirmaron que originariamente existió un caos primordial que se identifica con la materia primigenia de los filósofos de Mileto. PALABRAS CLAVE: Caos, Arjé, cosmogonía, indeterminación de la materia.

SUMMARY: In its origins, Philosophy was a rational intent to understand nature following a principle, from which it detaches, unifies and supports that Pre-Socratic philosophers called *arjé*. This text argues that the models of philosophic cosmogony of the Milesians was a rationalized extension of archaic Greek cosmogonic myths, which, in turn, are reformulations of ancient civilization cosmogonies like Egypt and Babylon, who confirmed that a primordial chaos originally existed, and it can be identified with the Miletian primordial matter.

KEY WORDS: Chaos, *Arjé*, cosmogony, mass indetermination.

Introducción

Cuando se habla del grandioso milagro griego lo primero que viene a nuestra mente es la apertura hacia la racionalidad científica inaugurada por los primeros filósofos jonios centrados en la comprensión de la *physis*. Esta primera racionalidad científica aparentemente puede mostrarnos, en primer momento, sólo una cara de la pura razón desembarazada de especulaciones religiosas.

Sin embargo, algunos helenistas contemporáneos han argumentado con éxito que en el origen del pensamiento filosófico griego todavía existieron notables huellas del mito, proponiendo así la idea de que la filosofía fue en principio el mito racionalizado. Lo que a continuación trataré de argumentar es que las cosmogonías filosóficas de los milesios Tales y Anaximandro fueron una extensión racionalizada de los mitos del origen del mundo. Las cosmogonías de civilizaciones como Babilonia y Egipto influyeron considerablemente en el pensamiento cosmogónico de Homero, Hesíodo y poetas órficos a los que me remito para desarrollar la idea de ver estos mitos originarios como un antecedente de la cosmogonía de los milesios. Todas estas cosmogonías arcaicas tienen un rasgo en común: en el principio era el caos.

1. Cosmogonías no griegas: Egipto y Mesopotamia

Sin lugar a dudas Mesopotamia y Egipto fueron la base de la cultura occidental, de éstas se desprenden los avances intelectuales como la geometría y las matemáticas que dieron origen al pensamiento filosófico de los griegos y que fue creciendo prodigiosamente por todo occidente hasta nuestros días. Sin embargo los avances científicos de estos pueblos prefilosóficos estaban fuertemente enraizados en las creencias religiosas lo que las hace despojarse del quehacer de la ciencia, entendida ésta como producto del puro entendimiento que prescinde de explicaciones divinas. Los mitos de estos pueblos trascendieron sus límites geográficos para luego servir de modelo de la cosmogonía mítica de los griegos (gracias al comercio y el intercambio de ideas culturales).

En los mitos originarios de Mesopotamia y Egipto el rasgo distintivo es que en el origen del mundo existió una masa indiferenciada acuática. Los Vedas también poseen esta misma creencia. La idea central de situar en el origen cósmico al agua tiene que ver con el hecho de que estos pueblos antiguos dependieron social y económicamente de la agricultura, por este motivo se establecieron a las orillas de los ríos pues éstos fueron elementos insoslayables para el desarrollo agrícola. Para estos pueblos las aguas son los cimientos del mundo entero: “Principio de lo indiferencial y de lo virtual, fundamento de toda manifestación cósmica, receptáculo de todos los gérmenes, las aguas simbolizan la sustancia primordial de la que nacen todas las formas y a la que vuelven, por regresión o por cataclismo” (Eliade 2007, p. 178).

Para el caso de Mesopotamia, que prosperó a las orillas del Tigris y el Éufrates, tenemos información de sus ideas cosmológicas en el *Enuma Elish*, poema que cuenta la batalla entre Marduk y Tiamat y que cada año en Babilonia se recitaba en honor a Marduk, dios quien impone el orden y la justicia en el mundo. Esto también quiere decir, que aunque el orden ya estaba impuesto, las potencias caóticas siguen representando una amenaza para el cosmos.

Para los mesopotamios, en el origen —todavía antes de las parejas sucesivas— existió una divinidad aislada, única e inmensa que por sí misma, sin ayuda de un contrario, había engendrado a la primera pareja, inaugurando así, una serie de dioses que conformarán el cosmos. Esta primera divinidad se creía que era materia caótica (sin forma), acuosa y marina. La materia increada fue concebida como un gran organismo vivo al cual se le llamaba Nammu, una diosa madre que generó el universo. Más tarde, este catálogo de figuras míticas que se remontó hasta los comienzos del mundo, fue contado en el famoso *Poema de la Creación* en que Nammu se mostró ya como dos enormes masas de agua divina; Tiamat que representaba el “Agua salada” primordial y bisexuada, y que es parecida a Nammu. Tiamat posee una mayor importancia que Apsû, la segunda gran masa líquida que representaba el mar de “Agua dulce”.. La primera generación de dioses poseían aún rasgos de aquellas divinidades informes primigenias. De Apsû y Tiamat surgieron Anshar (en sumerio “Cielo universal”) y Kishar (“Tierra Universal”); estas dos divinidades representaron la totalidad del cielo y la tierra. De la pareja anterior nació Anu, quien procreó a Ea, y éste, poco después, con su mujer Damgalnunna, trajo al mundo a Marduk.

Después de la instauración del orden por Marduk, el residuo de las aguas primordiales de Tiamat que se mantenían siempre en la parte más inferior del cosmos, fue identificado con el lugar donde los muertos habitaban. A partir del triunfo de Marduk sobre Tiamat, el dios primordial que representa el caos cósmico, los espacios del universo se diferencian y determinan, haciéndose el cielo y la tierra. La función del acto de recitar el poema cada año tiene que ver con el mantenimiento del orden del cosmos: Entre los babilonios, durante el ceremonial de año nuevo, akîtu (que dura doce días), se recitaba varias veces en el templo de Marduk el poema llamado de la creación, *Enuma Elish*: era una manera de reactualizar por la magia oral y por los ritos que la acompañan la

lucha entre Marduk y el monstruo marino Tiamat, lucha que había sucedido *in illo tempore* y que, por la victoria final del dios, había puesto fin al caos.

Cornford en su estudio *Principium Sapientiae* sostuvo que la batalla de Marduk contra Tiamat que se narra en el Poema de la Creación babilónica es compatible con lo que se narra en *La Teogonía* de Hesíodo al respecto de la sublevación de Zeus al trono del cosmos. Zeus es la versión griega de Marduk en tanto que los dos imponen un reino de justicia y liberan al mundo de las potencias del caos, Tiamat y Cronos, respectivamente.

Egipto es otra de las antiguas civilizaciones que formaron parte de los grandes eslabones del pensamiento griego y, por lo tanto, del pensamiento occidental. Gran parte de los conocimientos astronómicos, matemáticos y geométricos que practicaron los griegos fueron de origen egipcio. Pero incluso por muy avanzadas que hayan sido sus especulaciones, su pensamiento no llega a ser, ciertamente, conocimiento “puro”. a diferencia del pensamiento filosófico griego. La ciencia egipcia se hallaba fuertemente adherida a las prácticas agrarias, económicas y al quehacer sacerdotal del pueblo egipcio: “El propio testimonio de los griegos, los filósofos y los sabios del mundo helénico —desde Orfeo hasta Platón— recurrieron a los sacerdotes egipcios en casi todos los dominios del conocimiento: geometría, astronomía, meteorología, medicina, etc. La deuda de los griegos respecto a Egipto, notablemente inflada por Herodoto, fue desmesuradamente aumentada por los neoplatónicos orientalizantes que se consagraron a reencontrar sus propias especulaciones en los mitos egipcios recurriendo a un discutible método alegórico” (Parain 1999, p. 7).

La vida de Egipto siempre permaneció en función del Nilo. Para ellos, ni la agricultura ni la ganadería hubieran sido posibles sin las inundaciones. A los egipcios les pareció totalmente contrastante la “tierra negra”. que dejaba la inundación anual y la “tierra roja”. que representaba el desierto inerte que los rodeaba. El Nilo fue la base vital para la supervivencia de la cultura, es por eso que su pensamiento cosmogónico tuvo como origen también un caos acuático. Es importante señalar que se le da a las aguas del Nilo una connotación caótica (por el mismo problema de la inundación anual); por un tiempo parecía una catástrofe natural, y después mantenía el orden el resto del año, además, proveía de nutrientes para una cosecha satisfactoria.

Esta cultura tuvo la visión de un mundo amenazado por el caos por los problemas políticos que Egipto sufrió. Durante un tiempo fue gobernado por extranjeros y geográficamente la civilización se situó en un espacio en el que muchas culturas se encontraron en la periferia. Egipto siempre fue un lugar conquistable y amenazable por éstas. Era evidente que, por poderoso que pareciera Egipto, lo cierto es que nunca fue absolutamente seguro, lo cual determinó sin duda su visión del cosmos.

El mundo para los egipcios se engendró de una masa acuática primigenia indiferenciada e informe. Existieron varias versiones acerca del origen del mundo pero todas ellas coincidieron en que en principio sólo existió el caos; el cosmos no es la obra de un dios que haya existido eternamente. El caos acuático es inexplicable para ellos: es la negación del mundo presente, no se asemeja a nada de él; es el estado previo a la formación del cosmos: “antes de que existiera el cielo, antes de que existiera la tierra, antes de que existieran los hombres, antes de que nacieran los dioses, antes de que existiera la muerte”. (Cohn 1995, p. 18). El caos era una sustancia material que los egipcios denominaron Nun, un océano sin límites: “La oscuridad reinaba en la superficie de las profundidades, porque el sol aún no existía. Pero en el interior de aquel abismo oscuro y acuoso yacía en estado latente la sustancia primitiva con la cual se formaría el mundo. Sumergido también en algún lugar del abismo estaba el demiurgo que se encargaría de darle forma. Pero también el demiurgo existía sólo en potencia, no era aún consciente de sí mismo ni de la tarea que debería llevar a cabo”. (Ibídem, p. 18).

Lo primero que emergió de las aguas caóticas fue un pequeño islote, lo cual refleja sin duda la repetición anual de la cosmogonía, es decir, la inundación del Nilo: el espectáculo de una tierra sumergida que después resurgía con una tierra fresca y provista de fertilidad.

Nun, la divinidad originaria, no tuvo fuerza activa para dar forma al mundo, de esto se encargó el demiurgo: el caos original era un estado de indiferenciación y desorganización material unitaria y el demiurgo se encargó de definirlo, diferenciarlo y ordenarlo. Mientras que el caos era ilimitado, en el mundo ordenado existían límites que empezaron a surgir con el demiurgo: él arrojó la luz y gracias a ésta todo puede existir por separado; él transformó lo unitario en múltiple. Para los antiguos egipcios el caos primario contenía una serie

de monstruos que poblaban el mundo subterráneo, concebido éste también como un abismo insondable.

Un monstruo del inframundo que se manifestaba como una encarnación del caos era Apofis. Éste era de aspecto informe ya que era asexuado; no poseía órganos sensitivos y su único rasgo era que sólo podía emitir gritos. Apofis sólo actuaba en la oscuridad y estaba presente en ella, sobre todo en los momentos cruciales como la caída y fin de la noche, un eclipse, etc.

El caos tiene que ver con la oscuridad, con una disolución de formas en el que no existen miembros ni, por tanto, papeles específicos; ahí todo se encuentra en un estado de latencia en el que todo puede ser posible llevando consigo un alto grado de incertidumbre.

Estas cosmogonías acuáticas no se desligan en absoluto de la práctica social de los pueblos, sino que están estrechamente ligados: el orden del mundo se comprende a partir del orden de la ciudad. La batalla anual con las potencias caóticas primordiales tenían que garantizar la estabilidad y el orden del pueblo; el medio ambiente tendía a una regresión cíclica al estado caótico primigenio por lo que los ritos constituyeron una forma de consagrarse al mundo natural para que el orden y la prosperidad emergieran de nuevo. Orden, tuvo que ver con que cada miembro, sea de la naturaleza o de la ciudad, desempeñara un papel específico, cumpliera su función y mantuviera la armonía con los demás miembros. Sin embargo, el caos primario o Nun nunca había dejado de existir: formaba parte todavía del universo, rodeaba la tierra y acontecía en el mundo subterráneo. Nun representó para la cultura egipcia un aspecto ambivalente; a la vez que se presentaba como una amenaza para la cultura (política y cosmológicamente), tenía una función positiva, pues sin el resurgimiento del caos como inundación anual, la vida orgánica o la agricultura hubieran sido nulas.

2. El mito del caos originario en Grecia antigua

En los mitos cosmogónicos de Grecia antigua también encontramos que en principio existió una materia indiferenciada al que Hesíodo llamó Caos. Esto se debió que gracias al intercambio comercial y cultural que hubo entre el pueblo helénico y otros pueblos indoeuropeos. La influencia de Oriente en Grecia es indiscutible y esto se reflejó notablemente en su percepción del

cosmos y la naturaleza. Por ejemplo, como antes mencioné, Cornford muestra que *La Teogonía* de Hesíodo posee una gran similitud con el poema cosmogónico babilonio *Enuma Elish*, que incluso las etapas principales de la narración son casi idénticas que van desde que en el origen existió una masa de materia indeterminada hasta la sublevación de la justicia del dios que mantiene el orden del mundo, sea en un caso Zeus y el otro Marduk.

Lo que haré a continuación será abordar el pensamiento cosmogónico en los mitos de la Grecia antigua tomando en cuenta el elemento que propusieron algunos poetas como punto de origen común de la totalidad del cosmos. Haré notar que todos estos elementos propuestos parecen identificarse con el caos acuático primigenio del que hablaron las cosmogonías orientales expuestas anteriormente.

Debo decir, que a mi parecer, Hesíodo es quien unificó todas las características en un mismo elemento primordial: El Caos. Aunque varias de las cosmogonías alternas a la hesiódica, que se expondrán a continuación, son incluso contemporáneas o posteriores a la mencionada, el Caos hesiódico es el que se muestra con más exactitud explicativa para la comprensión del origen del mundo porque es lo que conjunta las características de indeterminación, oscuridad, inasibilidad racional e inestabilidad material del estado originario. Esto servirá como punto de partida para comprender la cosmología de la escuela de Mileto que será expuesta en el capítulo siguiente y poder trazar las líneas de continuidad entre los mitos cosmogónicos y la cosmogonía filosófica, y comprender el andamiaje mágico-religioso que tuvieron los elementos primigenios propuestos por Tales y Anaximandro.

Homero, quien fue uno de los grandes parangones de la cultura griega propuso que Océanos estaba en el principio de todas las cosas; es el padre absoluto de todos los dioses: “Algunos dicen que los dioses y todas las criaturas vivas se originaron en la corriente de Océano, que envuelve al mundo, y que Tetis fue la madre de todos sus hijos”. (Homero, II, XVI, 201). Océano así como fuente teogónica es fuente de todas las aguas: “A éste ni el poderoso Aqueloo le iguala, ni la gran fuerza de Océano, de profunda corriente, de quien, en verdad, todos los ríos, todo mar, las fuentes todas y los profundos pozos dimanar”. (Homero, II, XXI, 194). Si él es fuente de todas las aguas se sigue que de él brotan tanto el agua salada como el agua dulce, al igual

que en el poema mesopotámico donde Tiamat es fuente de todas las aguas: “Las aisladas referencias de Homero a Océano como origen de todas las cosas parecen concluir que esta imagen es una probable alusión a ideas mitológicas de origen no griego. En las versiones babilónicas y en algunas de las egipcias se consideraba que la tierra estaba en estado de desecación o de emergencia en medio de las aguas primigenias”. (Kirk y Raven 1987, p. 33).

Notablemente Homero tuvo influencia de cosmogonías orientales al decir que lo primero que aconteció fue el dios que representa la gran masa acuática que rodea la tierra: Océano. Esto es un posible indicio de que de ello también se derivara más tarde la cosmogonía filosófica de Tales de Mileto. La idea cosmológica del agua conlleva a una serie de elementos míticos y mágico-religiosos que llenan a este elemento una fuerte carga simbólica. “Conforme al simbolismo general de las aguas, dulces o saladas, el océano simboliza el conjunto de todas las posibilidades contenidas en un plano existencia. Del aspecto se puede deducir el carácter positivo (germinal) o negativo (destructor) de tales posibilidades. Por ello, el océano expresa una situación ambivalente; como creador de los monstruos es la perfecta morada abisal, la fuente caótica de donde aún emergen lo inferior(...). Por esta razón los monstruos marinos exponen una situación cósmica de estrato más bajo que la de los monstruos terrestres; por esta causa las sirenas y tritones aluden a una infraanimalidad”. (Cirlot 1997, p. 344).

En el océano primigenio el mundo está disuelto y en potencia de ser “cosmos”.; es el germen de toda manifestación cósmica y al mismo tiempo muestra un aspecto ambivalente de creación y destrucción porque de él se deriva todo, cuando el mundo llega a conformarse tal como lo vemos de ordenado, no deja de verse a Océano como una amenaza, divinidad temible y capaz de destruir. Su relación con el inframundo muestra ese aspecto que el mundo debe temer. En Homero vemos esta relación en *La Odisea* en el viaje de Ulises al inframundo: el héroe va en busca de Tiresias al Hades y para llegar ahí es necesario transitar en Océano, en el Hades también encuentra a su madre quien le dice: “¿Hijo mío, cómo has bajado a la nebulosa oscuridad si estás vivo? Les es difícil a los vivos contemplar esto, pues hay en medio grandes ríos y terribles corrientes, y, antes que nada, Océano, al que no es posible atravesar a pie si no se tiene una fabricada nave”. (Homero Od., canto XI).

El vínculo con la materia divina primigenia con el inframundo, lugar donde habitan los muertos y los monstruos es muy común: los egipcios y babilonios relacionaban a Nun y a Tiamat con la parte inferior del cosmos, zona oscura y fría, residuos de lo primero que existió. Homero vincula también al infierno con Océano quien sirve de tránsito hacia él y parece ser que incluso es una extensión del mismo. La mención de la laguna de Estigia, donde fue sumergido Aquiles y de dónde obtuvo sus dotes de guerrero, por ejemplo, da un punto a favor a la idea de que en el infierno yace aún el agua sagrada.

Más claro es el caso de la relación del inframundo con lo primigenio en las cosmogonías órficas que proponen la Noche, el Tártaro y el Aer como los dioses que estuvieron en el principio y que dieron lugar más tarde al cosmos: “En los versos atribuidos a Epiménides todas las cosas se componen del Aire y de la Noche; como también Homero declaraba que Océano engendra de Tetis a los dioses (Filodemo, *De pietate* 47a [DK 3 B 5])” (Kirk y Raven, 1987, p.41). Todos estos dioses primordiales son profundamente relacionados al Hades. La importancia de cosmológica de la Noche como divinidad primigenia radica en su carácter de oscuridad y precariedad: “La Noche es el primer principio de la cosmogonía órfica recogida por Eudemo: no es mera ausencia de luz, sino el aire oscuro, frío y húmedo. Aristóteles compara a la Noche de la que los teólogos generan el mundo con la “reunión de todas las cosas”. de los filósofos físicos y con el Caos de Hesíodo (Aristóteles *Met.* 1071 b 26)”. (Cornford 1998, p. 229).

Lo oscuro en el origen significa la matriz de todo lo posible y lo existente; en lo negro no existe determinación alguna, todo está sumergido en un estado de unificación total. En la Noche nada se distingue, por lo que la alusión a esta divinidad en los mitos, puede ser también simbólica. Lo posterior es la luz, la distinción y la claridad, “identificada con la materia, con lo maternal y germinal; es anterior a la diferenciación de lo concreto. El dualismo luz-tinieblas no aparece como formulación de un simbolismo moral hasta que la oscuridad primordial se ha dividido en luminosidad y sombras. Así, el concepto puro de dicha oscuridad no se identifica tradicionalmente con lo tenebroso; contrariamente, sí corresponde al caos primigenio”. (Cirlot 1998, p. 350).

Todas estas ideas cosmológicas antes expuestas indican que finalmente a lo que se quiera llegar es a establecer que en el principio lo que existió es una

materia indiferenciada divina. Todo esto se conjugó en *La Teogonía* de Hesíodo para quien esta masa indeterminada originaria se llamó Caos.

2.1. El caos hesiódico como síntesis de las ideas cosmogónicas

Hesíodo vivió aproximadamente en el siglo VII a. d. C., fue el autor de *La Teogonía* y *Los Trabajos y Los Días*, dos de los textos más significativos para la cultura griega; el primero se centra en la narración del origen de los dioses, remontándose incluso hasta el inicio de los tiempos, para desembocar a los tiempos del dominio de Zeus, quien impone el reino de justicia y orden en el cosmos.

Hesíodo se remontó hasta los orígenes del mundo, de manera que incluso se hace notar un orden material de la conformación de él ya que lo primero que existió fue el hiato originario del que surgen potencias cósmicas bien definidas como Gea (la tierra) y Uranos (el cielo), para luego, progresivamente, dar origen a los dioses de forma antropomórfica cuyo culmen es la generación de los olímpicos. Los dioses preolímpicos no precisamente fueron dotados de forma y actitud humana, más bien representaron potencias de la naturaleza que deidades morales como lo son los dioses olímpicos. “Lo vivo y lo animado no tiene que ser en estricto sentido ‘persona’. Es el caso de las deidades olímpicas. Sin embargo cada una de ellas es un individuo viviente, ideal y materialmente. Por cierto que esto ha sido impugnado algunas veces, por ejemplo por F. M. Cornford quien ha postulado la separación entre individuo y deidad en los dioses preolímpicos y prehoméricos. En las deidades preolímpicas se ve más bien especies, por lo cual, según su opinión, la filosofía de los presocráticos, con su afán por las generalizaciones lógicas abstractas, pudo vincularse con ellas más fácilmente”. (Hübner 1993, p. 108).

Si bien la obra de Hesíodo no fue considerada como filosófica, su poesía hizo una gran contribución en cuanto a la preocupación de acercarse a la verdad y al principio del mundo. El Principio y la Verdad son las dos cuestiones fundamentales por las se originó la filosofía. Hesíodo intentó llegar a ellas cuando las musas le cantan: “Sabemos decir muchas mentiras con apariencia de verdades; y sabemos, cuando queremos, proclamar la Verdad”. (Hesíodo, *Teog.* 28). Esta verdad consiste en revelarles el origen del cosmos, ese origen del cual surgió todo y que repercute en nuestro presente: “Las musas cantan,

en efecto, comenzando por el principio —εξ ἀρχῆς: aparición del mundo, la génesis de los dioses, el nacimiento de la humanidad. El pasado de esta forma desvelado es mucho más importante que el antecedente del presente: es la fuente del presente. Remontándose hasta él, la rememoración busca, no el situar los acontecimientos dentro de un marco temporal, sino alcanzar en fondo mismo del ser, descubrir el original, la realidad primordial de la que ha salido el cosmos y que permite comprender el devenir en su conjunto” (Vernant 2001, p. 95).

Hesíodo cantó desde el principio de todos los tiempos porque esto revela lo más verdadero real. *La Teogonía* es la narración del proceso de sublevación del gobierno justo de Zeus que hace posible un mundo armonioso. Pero antes de esto es necesario saber qué sucedió antes de esto para poder comprender la totalidad y las leyes inquebrantables del cosmos.

Las cosmogonías no griegas que mencioné en el apartado anterior tuvieron la intención de entender el orden del cosmos; lo mismo sucede con Hesíodo: lo que le interesó al poeta es saber cómo la armonía ha podido emerger de una situación caótica. Para Hesíodo, el principio debió ser lo más confuso e indeterminado, de lo cual ha de surgir todo lo determinado. El poeta buscó un principio que está más allá de lo visible, una divinidad que está más allá de las divinidades antropomórficas e incluso más allá de las asociadas con las potencias naturales, como Gea y Urano: “En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. [En el fondo de la tierra de anchos caminos existió en tenebrosos Tártaro] (Hesíodo, *Teog.*, 117).

Gea, junto con Urano que “la cubre en todas sus proporciones”. conforman el cosmos y es hábitat seguro para dioses y humanos, lo que permanece fuera de él es Caos que engendró en su seno a Érebo y la Negra Noche. Estas dos divinidades comparten con Caos la oscuridad: “La línea genealógica —que comienza en la serie anterior con el Caos y Érebo para terminar en las Hespérides— está determinada por cierta analogía o similitud entre sus miembros, pues a todos se les adhiere algo oscuro y nocturno. Por lo tanto, se trata de una especie de desdoblamiento de variantes distintas de algo homogéneo en su forma” (Hübner 1993, p. 109).

Érebo, representó tradicionalmente para la mitología griega, el lugar de los muertos. Estuvo estrechamente relacionado con Tártaro, y, de hecho, la distinción de estas divinidades no parece ser muy clara. Así, podemos ver una fuerte relación entre Caos y la zona en donde tradicionalmente habitaban los muertos. Mircea Eliade hace patente dicha relación: “Lo que caracteriza a las sociedades tradicionales es la oposición que tácitamente establecen entre un territorio habitado y el espacio desconocido e indeterminado que los circunda: el primero es el “mundo”, el cosmos; el resto ya no es un cosmos, sino una especie de “otro mundo”. un espacio extraño, caótico, poblado de larvas, de demonios, de extranjeros (asimilados por los demás, a demonios o fantasmas) (Eliade 1998, p. 27).

Las referencias al mundo de los muertos como lugar desconocido, el “otro mundo”, y que los humanos tienen cierta imposibilidad de acceder, son comunes en los mitos antiguos. Los héroes de la mitología tuvieron en algún momento de su vida acceso a este lugar; tales son los ejemplos de Ulises y Orfeo, incluso, remontándose hasta la mitología babilónica, el caso de Gilgamesh. En la tradición griega, Ulises descendió al Hades para que el sabio Tiresias le indicara la sabiduría para llegar a su destino, Ítaca; Orfeo fue con la intención de traer de nuevo Eurídice al mundo de los vivos, pero aunque no logró su cometido, posteriormente es acusado por Zeus por develar a los mortales los secretos divinos (Graves 2007, p. 148).

Existen varias interpretaciones en cuanto al espacio que ocupa Caos en el universo pero dos son las más destacadas: una, tomada sobre todo de Aristófanes en *Las Aves* que propone que Caos está situado entre el cielo y la tierra, es el resquicio que existe entre ellos, es decir “un espacio intermedio donde vuelan las aves”. (Martínez Nieto 2000, p. 65); la segunda interpretación nos indica que es más pertinente ubicar a Caos en el espacio del inframundo (teniendo en cuenta la relación existente entre Caos y Tártaro) puesto que el mismo Hesíodo nos lo hizo explícito: “Allí de la tierra sombría, del tenebroso Tártaro, del ponto estéril y del cielo estrellado están alineados los manantiales y términos horribidos y pútridos de todos, y hasta los dioses los maldicen. Enorme abismo: no se alcanzaría su fondo ni en todo un año completo, si antes fuera posible franquear sus puertas; sino que aquí y por allá te arrastraría huracán

ante huracán terrible. Horrendo, incluso para los dioses inmortales, este prodigio” (Hesíodo, *Teog.* 136).

El inframundo o Tártaro tiene una compatibilidad con el significado de Caos. Hesíodo parece que lo toma no sólo como una extensión sino incluso como un sinónimo (como lo vemos en la cita anterior de *La Teogonía*). Muchos estudiosos comparten esta idea, por ejemplo, Cornelius Castoriadis en uno de los seminarios dedicado a la cosmogonía hesiódica, compilados en el libro *Lo que hace a Grecia*, afirmó que Caos se determina en Tártaro. Los hermanos Böhme también declararon: “A partir de él (Caos) surge la tierra (Gea), y en ésta, “debajo”, como otro Caos, el Tártaro, yacente en lo sombrío” (Böhme 1998, p. 39).

Si vinculamos al Tártaro con Caos y lugar de los muertos, entonces es probable que Hesíodo haya creído que Zeus, cuando vence a los Titanes, los hace retornar al estado primordial, fuente de la vida y del cosmos, (suceso descrito en *La Titanomaquia*) por castigar su crueldad e injusticia en contra de Uranos cuyo escenario en *La Teogonía* se narra en *El Mito de la Castración de Urano*. Hesíodo sugirió que el gobierno del cosmos de los Titanes no es un gobierno justo, sino que permanece aún en los dominios de la *hybris*.

El orden cósmico en *La Teogonía* hesiódica depende de la lucha de Zeus en contra de los Titanes, al igual que en la cosmogonía babilónica el cosmos depende de la lucha entre Marduk contra Tiamat: Marduk es el dios que instaura el equilibrio y el orden del mundo por lo que *El Poema de la Creación* es un himno a Marduk, análogo a *La Teogonía* como un himno a Zeus. Estos dos dioses, uno de tradición mesopotámica y el otro de tradición griega, surgieron en la tercera generación de los dioses.

En *La Teogonía*, se repitió casi el mismo proceso por el que se instaura el poder de Marduk, para la sublevación del poder de Zeus; Ea, padre de Marduk, es análogo a Cronos, y aunque Marduk no luchó precisamente en contra de Ea sino con Tiamat, la batalla en nombre del orden cósmico muy parecida a la versión hesiódica. F. M. Cornford en *Principium Sapientiae* afirmó con rigor que Hesíodo tomó como modelo cosmogónico el *Enuma Elish* babilonio. Las compatibilidades existentes entre la visión de un estadio caótico de los orígenes y la separación del cielo y la tierra a partir de éste, la lucha por la autonomía, el orden y la equidad no sólo cósmica sino también en niveles referentes a la

vida social y política de los pueblos, son puntos de referencia para hacer visible la influencia del pensamiento de Oriente Próximo en la conformación del pensamiento griego.

El retorno a lo primigenio que planteó Hesíodo en el momento de la instauración de la justicia de Zeus cuando éste devuelve al Tártaro a los Titanes, tiene que ver con la idea de garantizar el orden y la armonía del mundo. Todo lo que en algún momento tuvo un exceso de poder y desmesura (*hybris*) tiene que retornar al origen en donde esto no acontece. El problema del principio de individuación radica en que existe cierto rango de poder que posibilita esta sublevación. De manera análoga podemos interpretar que la vida es así: surge ante la lucha y el triunfo frente a algo que se le opone. Pero tarde o temprano ese exceso de poder se termina cuando la ley inquebrantable del cosmos hace pagar esa injusticia devolviéndonos a la matriz originaria y, con esto, abrir paso a nuevas formas de vida: “La muerte no muestra ser ya sino un cambio provisional en la manera de ser. El invierno no es nunca definitivo, pues va seguido de una regeneración total de la naturaleza, de una manifestación de formas nuevas e infinitas de la vida; nada muere realmente, todo se reintegra en la materia primordial y reposa en espera de una nueva primavera. Cualquier valorización del mundo fundada por el ritmo, sobre el eterno retorno, no puede evitar los momentos dramáticos; vivir ritualmente los ritmos cósmicos significa en primer lugar vivir en tensiones múltiples contradictorias” (Eliade 2007, p. 300).

La justicia de Zeus parece ser, en *La Teogonía*, un puente entre el cosmos (formado por Gea y Urano) con lo originario (puesto que se retorna a este estado). La noción de justicia en Hesíodo no sólo funciona en el mundo de los hombres y de los dioses, sino también en el mundo físico: al ser Zeus rey de dioses significa que lo rige absolutamente todo: el macrocosmos y el microcosmos. Zeus fue, en Hesíodo, el punto unificador de *La Teogonía* (el mundo de los dioses) y *Los Trabajos y Los Días* (mundo humano).

3. La filosofía milesia y el problema del caos mítico

Los pensadores milesios abandonaron las explicaciones mitológicas y sobrenaturales del origen y el orden del mundo; ellos impusieron una nueva forma de explicación y vía de acceso hacia el orden y la comprensión del cosmos: el

puro razonamiento. Con ello trataron de establecer, ya no un saber mostrativo como en los mitos, sino un saber demostrativo. Cornford afirmó que los milesios tomaron como dogmas o principios indubitables lo que los grandes poetas griegos dijeron a través de sus mitos: “Los milesios operan sobre ciertas suposiciones tácitas que nunca se les ocurre justificar porque están tomadas de la cosmogonía poética”. (Cornford 1998, p. 225). El filósofo se instaló en el reino de la totalidad de lo real, de lo oculto y lo divino y explicó racionalmente cómo esta Verdad se despliega en la *physis*.

La pugna que la filosofía tuvo con la poesía consistió en que la primera sometió a crítica la segunda y que, por tanto, esta última no satisfizo un quehacer racional del mundo al que todos los hombres incluso pueden ser capaces de acceder. La filosofía griega fue un arduo intento de desembarazarse de las visiones enigmáticas y divinas acerca del universo, pero también es importante señalar que, por ejemplo, los filósofos milesios hacen de sus elementos primordiales un elemento que en el fondo no se divorcia del carácter divino: sus principios cosmológicos tienen la característica de algo que rebasa todas las formas determinadas del mundo tangible, algo que incluso está fuera de él pero que es y seguirá siendo por la eternidad, el elemento base y fundacional del cosmos.

Los naturalistas milesios Tales y Anaximandro, proponen como sustancias primordiales elementos que parecen tener similitud con las divinidades primigenias de las cosmogonías míticas antes expuestas puesto que todas tienen las características de ser materia indeterminada y sin forma.

3.1. El agua primordial de Tales de Mileto

Tales de Mileto, el primer filósofo de la historia, vivió en el siglo VI a. de C. Fue comerciante y esta labor le permitió tener contacto sobre todo con la civilización egipcia. El papel de Tales en la labor mercantil fue de gran importancia puesto que esta actividad —de origen fenicio al igual que él mismo— repercutió profundamente en la formulación de su sistema cosmológico al haberse familiarizado más con el ambiente marítimo y permitirle los continuos viajes, sobretodo a Egipto, de donde tomó conocimientos matemáticos y geométricos. “Grecia no es un país en donde la tierra se muestre tan fértil como en Babilonia y Egipto, por eso desarrollaron primordialmente, aunque

no desde el principio, el comercio y la navegación. De hecho esto lo heredan más bien de la tradición fenicia, quienes desde luego desempeñaron una fuerte influencia sobre todo para el pueblo jonio” (Grimberg, Svanström 1967, p. 78).

El conocimiento de la cosmología de Tales de Mileto se resume en el siguiente párrafo de *La Metafísica* de Aristóteles: (Aristóteles, *Metafísica*, A 3, 983 b 6). La mayoría de los primeros filósofos creyeron tan sólo principios aquellos que se dan bajo la forma de la materia; pues afirman que el elemento y principio primero de todas las cosas es aquel que a partir del cual todas las cosas existen y llegan por primera vez al ser y en que terminan por convertirse en su corrupción, subsistiendo la sustancia pero cambiando en sus accidentes; porque tal naturaleza se conserva siempre(...), pues es necesario que haya alguna sustancia natural, una o múltiple, de la que nazcan las demás, mientras ésta se conserva. Respecto al número y la forma de tal principio no todos están de acuerdo, sino que Tales, el iniciador de tal tipo de filosofía, dice que es al agua (por lo que manifestó que también la tierra está sobre el agua), tomando, tal vez, dicha suposición de la observación de que el alimento de todas las cosas es húmedo y que el calor mismo surge de éste y vive de éste (el principio de todas las cosas es aquello de donde nacen): de aquí dedujo su suposición y del hecho de que la semilla de todas las cosas tiene una naturaleza húmeda; y el agua es el principio natural de todas las cosas húmedas (Trad. Kirk y Raven, 1987, p. 127).

Este elemento propuesto por Tales de Mileto como principio generador del mundo debe interpretarse, no como el elemento tal cual lo conocemos en la vida diaria, sino como un elemento abstracto que es la matriz vital del cosmos. El apego de Tales con la cultura Egipcia pudo haber influido considerablemente en su cosmogonía acuática, ya que, se sabe que los egipcios concebían como elemento primigenio un caos acuático, explicado ya en el primer apartado. Quizás este elemento también se le hizo compatible para explicar su entorno físico porque Grecia está básicamente rodeada de costas.

Lo acuático puesto en los orígenes del mundo también se encontró esbozado en Homero: en *La Odisea* afirmó que todo proviene de Tetis y Océano. Como abordé en el capítulo anterior, Océano se muestra como la divinidad más arcaica y aparentemente disforme; es un dios que posee una imagen caó-

tica. El viaje de Ulises (narrado en *La Odisea*) por el océano, nos muestra a éste como un dios bastante disorde y enigmático; al sumergirse en su seno, se muestra como tránsito al inframundo, por eso también Dioniso, en las Bacanales, se sumerge en él cuando retorna a la morada de los muertos.¹ Este punto, en el cual podemos conectar a Océano con el inframundo, descansa también sobre la idea antes expuesta —en la cita de Aristóteles— en donde se informó que Tales concibió que la tierra flotaba sobre el agua y que sus raíces, por tanto, se encuentran en ella. La relación de las aguas primigenias con el inframundo también es una característica de las cosmogonías acuáticas no griegas. Por ejemplo en la tradición babilónica, Apsû representó las aguas subterráneas después de que Marduk crea el orden cósmico.

Si para Tales de Mileto el agua significó el *arjé*, quiere decir que en este elemento se originan y retornan los demás componentes de mundo. Esta idea se hace compatible con la creencia de la repetición del momento de la creación a través de las inundaciones del Nilo puesto que se retorna al estado caótico primordial. Además la relación de lo primordial con el inframundo sugiere que la muerte es vista como un retorno a este mismo estado originario.

El agua tiene un trasfondo mágico y simbólico muy importante para la historia de las religiones de los pueblos antiguos. Los Vedas también creían que en el principio todo era como un mar profundamente oscuro; en la India se considera a este elemento como el que circula por el mundo y por la vida en forma de lluvia, leche, sangre, savia. Se asocia al agua al elemento primordial e ilimitado que rodea la tierra: “Dentro de su aparente carencia de forma se distinguen, ya en las culturas antiguas, las “aguas superiores”. de las “aguas inferiores”., las primeras corresponden a las posibilidades aun virtuales de la creación, mientras que la segundas conciernen a lo ya determinado(...) más aun, en las aguas primordiales, imagen de la protomateria, se halla también los cuerpos sólidos aun carentes de forma y rigidez” (Cirlot 1997, p. 68).

Las aguas, por su aspecto informe y profundidad también se le asocia al abismo insondable y misterioso. Los diluvios y las inundaciones nos remiten a la capacidad de destrucción que producen nuevos estados cósmicos; así, el agua

¹ Esta información se sustenta en unas referencias de que Dioniso es una divinidad infernal (Eduardo Cirlot). Se le atribuye una opinión a Heráclito que dice: *El Hades y Dioniso, por el que se enloquecen y celebran las fiestas Leneas, son lo mismo.* (Frg. 15, Clemente, Protréptico 22. Traducción de Kirk, Raven y Schofield, *Los filósofos presocráticos*).

muestra un papel ambivalente: uno como creador y otro como destructor. “En suma, las aguas simbolizan la unión universal de las virtualidades que se hallan en la precedencia de toda forma o creación. La inmersión a las aguas significa el retorno a lo preformal, con su doble sentido de muerte y disolución, pero también de renacimiento y nueva circulación, pues la inmersión multiplica el potencial de la vida”. (Ibídem, p. 69).

Con esto no es desdeñable la idea de que muchas ideas religiosas y simbólicas influyeron y acompañaron la formulación cosmogónica de Tales de Mileto, sobre todo ideas de origen oriental. Su constante relación con Oriente a través del comercio marítimo pudo haber sido el punto clave para la conformación de su filosofía.

3.2. Anaximandro y el ápeiron

Anaximandro de Mileto, sucesor de Tales (VI a. de C) y segundo filósofo de la historia añade el concepto de *arjé* para llamar al elemento primordial donde se origina y sustenta el cosmos. Al igual que Tales, intentó establecer una manera de conocer la Verdad a través de la razón sin necesidad de recurrir a dioses. El mundo, para él, es fundamentado y generado por un principio material eterno e inmutable al que llamó Ápeiron: (Simplicio Fis. 24 I3) De entre los que dicen que es uno, moviente e infinito, Anaximandro, hijo de Praxiades, un milesio, sucesor y discípulo de Tales, dijo que el principio y el elemento de las cosas era el ápeiron [infinito o indefinido] habiendo sido el primero en introducir este nombre de principio material (Trad. Kirk 1987, p. 149).

El término “το άπειρον” significa literalmente “lo indeterminado” o “lo ilimitado”. Anaximandro creyó que este elemento primigenio supera los límites y los demás elementos concretos del cosmos. Mediante esto sugiere que el *arjé* es un cúmulo de materia indeterminada de donde surgieron los elementos componentes del mundo como el aire, el agua, la tierra y el fuego. Para él la matriz primordial y fundacional no puede ser algo como el agua —replicando la idea de Tales— sino un principio más allá de lo visible y determinado. El ápeiron es eterno, incorruptible e infinito. Es notable que el concepto del ápeiron haya sido una reformulación del pensamiento de Tales de Mileto pero con un nivel más abstracto. Sin embargo, no por esto quiere decir que esté exento

influencia mítica, sino que Anaximandro parece haber tomado elementos de *La Teogonía* de Hesíodo para la configuración de su cosmología filosófica.

Debemos entender que el ápeiron es una sustancia material indeterminada e informe que dio origen a todas las formas del mundo mediante un proceso de separación, esta matriz primera tiene que ser más primitivo que cualquier otra entidad componente del cosmos como el agua o la tierra. El caos hesiódico que se describe en *La Teogonía* tiene la misma característica de materia informe de donde se separan dioses como Gea y Urano (los dos primeros contrarios) que son, al mismo tiempo, fuente de generación divina. Gracias a esto encontramos un primer paralelismo entre el elemento primordial filosófico y racional de Anaximandro y la sustancia mítica primaria de Hesíodo.

El proceso de separación de los contrarios en el ápeiron y el Caos hesiódico es una forma racional de explicar el devenir: el cambio, por ejemplo en las estaciones del año, cada elemento se pone en pugna con su oponente natural por lo que uno necesariamente triunfa y decae de acuerdo a cierta temporada: de esta manera, en cada estación existe sólo el predominio de un elemento. Los contrarios explican la generación de la vida; no puede existir vida sin que acontezca la conjunción de ellos (macho-hembra). La pugna natural que existe entre los opuestos es parte de la armonía del cosmos y esto se logra comprender a través de la noción de justicia (que impera la totalidad de lo real).

El siguiente fragmento muestra el orden del mundo del cosmos a partir de una noción de justicia inherente a él mismo: (Simplicio, Fis. 24, 13-25) “Ahora bien, a partir de dónde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la Injusticia”. El retorno a lo indeterminado significa, para Anaximandro, pagar la expiación de la injusticia que cometieron a su opuesto. Este retorno se cumple gracias al movimiento eterno y cíclico de ápeirón-injusticia-justicia; la justicia es imprescindible en la armonía del movimiento cósmico. Cada vez que un elemento se segrega de su matriz comete un acto de injusticia por su status de individualidad en el mundo y pagar esta injusticia significa retornar al mismo estado de donde emergió. El retorno al ápeiron parece significar un retorno a una igualdad ontológica donde se carece de individualidad.

En el ápeiron no existe distinción alguna, es una masa informe que contiene en sí todas las posibilidades disueltas en una unidad eterna y en continuo proceso de generación de elementos y formas de vida, quedando al mismo tiempo una reserva para dar lugar posteriormente otras formas de manifestación cósmica mientras otras retornan al estado primigenio. “Anaximandro delata los moldes del pensamiento hesiódico cuando sostiene que estos innumerables mundos-dioses salen genealógicamente de esta misma sustancia divina y tras inimaginables intervalos de tiempo vuelven a hundirse de nuevo en su seno. De hecho podemos ver en esta idea una especie de teogonía filosófica”. (Jaeger 1992, p. 37).

Si Anaximandro afirmó que el *arjé* era 'lo indeterminado' deducimos que fue un concepto neutro; carece de género. El carácter de neutralidad significa que contiene en sí la posibilidad de engendrar elementos contrarios y diversos (la oposición), por esta razón se habla simbólicamente de la androginia de lo originario. En el mito hesiódico, por ejemplo, el Caos puede tener esta significación andrógina o neutra, puesto que Hesíodo jamás menciona el género de éste. La neutralidad de género de lo primigenio en la filosofía de Anaximandro se identifica con un principio racional, desantropomorfizado y abstracto.

El próximo paralelismo del caos hesiódico con el ápeiron se basa en la concepción de la Justicia para ambos autores. En *La Teogonía* se describe el proceso de sublevación de la figura de Zeus a través de la imposición de su justicia en el mundo. El escenario se narra en La Titanomaquia cuando Zeus lucha en contra de los Titanes, los vence y finalmente los sumerge al Tártaro (lugar inframundano relacionado con el caos) para pagar su expiación por cometer injusticia a Urano (narrado en *El Mito de la Castración de Urano*). Esto es compatible con la idea de Anaximandro de que por injusticia las cosas retornan al estado indeterminado originario. Esto puede considerarse para todos ámbitos que conforman el cosmos, incluso la existencia humana.

En los naturalistas milesios no podemos exentar la especulación acerca de lo humano: todo retorna al estado originario; la mortalidad es tan sólo un límite material que nos reconcilia con la materia originaria. Una vez retornando ésta, permanece en espera de una nueva forma de vida.

Asumiendo que la existencia es un modo de injusticia cósmica, es necesario tener en cuenta que la formulación cosmológica de Anaximandro no descarta el problema de lo humano, más bien lo difumina con el problema de la *Physis*. Jean Brun nos dice al respecto de la existencia: “tal visión del mundo se une pues a la de Anaximandro, para quien los entes, al dar nacimiento a la individuación, cometieron el crimen que pagan por su status óntico de individuos; si se hacen justicia y reparación unos a otros de su injusticia según el orden del tiempo, esto se debe a que, gracias a la metempsicosis, tratan de descubrir, en una exploración de la pluralidad de los seres, una compensación el continente que abandonaron”. (Brun 1993, p. 17).

En *La Teogonía* de Hesíodo, el mundo no puede concebirse sin la justicia de Zeus, lo mismo para en la cosmología filosófica de Anaximandro; sin la justicia que retorna al ápeiron el mundo carecería de orden y armonía. En Mesopotamia lo mismo sucede con la intervención de orden cósmico por Marduk.

En Egipto y Mesopotamia vieron el caos primigenio como una amenaza de otras culturas hacia su propia identidad, por lo que siempre interpretaron lo originario como algo negativo y que ponía en peligro la vida de su cosmos. Pero, remitiéndome a la opinión de Vernant, gracias al momento sociopolítico que aconteció en Grecia en el siglo VI a. de C., el origen común del mundo cobra un nuevo sentido: el sentido del ágora como punto de la opinión pública y deliberación de los asuntos de la polis griega.

Podemos ver ahora la continuidad del problema del cosmos en la filosofía respecto del mito hesiódico. Por un lado se intentó resolverlo por explicaciones divinas y poéticas y por otro mediante una vía racional y abstracta prescindiendo de figuras religiosas; aún con esta diferencia fundamental, ambas posturas tienen visibles rasgos en común.

Conclusiones

Las filosofías cosmogónicas de Tales y Anaximandro que emergieron en Mileto hacia el siglo VI a. d. C., tuvieron una continuidad con el problema que los mitos cosmogónicos comparten: se trata también de comprender el orden del mundo. Pero esta comprensión abstracta y racional que propuso la filosofía en sus primeros momentos no se desembarazó del todo de la especulación

mágico-religiosa de los mitos. En la cosmogonía filosófica de los milesios siguieron permaneciendo elementos que la instauran en los mismos dominios de lo sagrado, sobre todo en el momento que cada uno de los físicos milesios propuso un elemento unificador del cosmos. Esto quiere decir que el trasfondo en el que se encontraron trazados cada uno de los elementos propuestos como originarios y unificadores, siguió teniendo rasgos divinos.

Para el pensamiento cosmogónico la preocupación sobre el origen y fin del mundo es condición necesaria para su formulación. Situar los orígenes en un estado de indiferenciación material es el hilo conductor de este texto y es el punto de unión entre la relación que establecí entre los mitos de formación del mundo de las antiguas civilizaciones expuestas, los griegos y la cosmogonía milesia.

La cuestión del retorno al estado primigenio cósmico vinculado con el problema de la muerte es un punto que merece estudiarse más a fondo. Esto se relaciona tradicionalmente con los rituales, sobre todo dionisiacos; los carnavales y las bacanales, con su carácter orgiástico, son festividades que tienen como fin la disolución de la individualidad en una totalidad caótica que remonta hacia los orígenes: “En la orgía se tiende a la “confusión de formas”, por la inversión del orden social, la coincidencia de contrarios, el desencadenamiento de las pasiones incluso en su aspecto destructivo. Todos estos medios lo son menos de obtener placer que de facilitar la disolución del mundo”. (Cirlot 1997, p. 348).

Los mitos cosmogónicos nos llevan hacia una visión unificada del mundo; no sólo son simples narraciones poéticas sobre hechos divinos que condujeron hacia el orden del mundo, sino que también son modelos de acción en el mundo humano. Se trata de conocer el principio y el fin de acuerdo a un orden inquebrantable, una ley que sirve de punto de partida para la conformación del mundo humano.

Referencias

- Aristóteles, 2000, *La Metafísica*, Gredos, Madrid.
———, 2006, *La Física*, Bibliothecaerum grecorum et romanorum, UNAM, México.
Böhme, G., 1998, *Fuego, agua, tierra, aire: una historia cultural de los elementos*, Herder, Madrid.
Bottéro, J., 2001, *La religión más antigua: Mesopotamia*, Trotta, Madrid.

- Brun, J., 1993, *El retorno de Dionisos*, A pleno sol, Madrid.
- Castoriadis, C., 2006, *Lo que hace a Grecia: De Homero a Heráclito*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Cirlot, E., 1997, *Diccionario de símbolos*, Siruela, Barcelona.
- Cohn, N., 1995, *El cosmos, el caos y el mundo venidero: las antiguas raíces de la fe apocalíptica*, Crítica, Barcelona.
- Colli, G., 2002, *La sabiduría griega I*, Trotta, Madrid.
- Cornford, F. M., 1998, *Principium Sapientiae. Los Orígenes del pensamiento filosófico griego*, La Balsa de Medusa, Madrid.
- Chevalier, J., Gheerbrant, A., 1999, *Diccionario de Símbolos*, Herder, Barcelona.
- Detienne, M., 2001, *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*, Sexto piso, Barcelona.
- Doods, E.R., 2000, *Los griegos y lo irracional*, Alianza Editorial, Barcelona.
- Eliade, M., 2000, *Historia de las creencias y las ideas religiosas: de la edad de piedra a los misterios de Eleusis*, volumen 1, Paidós, Barcelona.
- , 1998, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona.
- , 2007, *Tratado de Historia de las religiones*, Biblioteca Era, México.
- Eurípides, 2000, *Tragedias*, Gredos, Madrid.
- Farrington, B., 1977, *Ciencia y Filosofía en la antigüedad*, Ariel, Barcelona.
- Gigon, O., 1985, *Los orígenes de la filosofía griega*, Gredos, Madrid.
- Gimberg, C., Svanström R., 1967, *Grecia*, Editorial Daimón colección Historia Universal, Barcelona.
- Graves, R., 2007, *Los mitos griegos*, volumen 1, Alianza Editorial, Madrid.
- , 2007, *Los mitos griegos*, volumen 2, Alianza Editorial, Madrid.
- Guthrie, W.K.C., 1991, *Historia de la filosofía griega*, Tomo I, Gredos, Madrid.
- Hesíodo, 2000, *Teogonía*, en *Obras y Fragmentos*, Gredos, Madrid.
- , 2000, *Los Trabajos y los Días en: Obras y Fragmentos*, Gredos, Madrid.
- Homero, 2000, *La Odisea*, Gredos, Madrid.
- Hübner, K., 1996, *La Verdad del mito*, Siglo XXI, México.
- Jaeger, W., 1995, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 1992, *La Teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Kerényi, C., 1961, *The gods of the Greeks*, Thames and Hudson, London.
- Kirk, G. S., 2002, *La naturaleza de los mitos griegos*, Paidós, Barcelona.
- Kirk, G.S., Raven, J.E., Schofield, M., 1987, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid.
- Los filósofos presocráticos: fragmentos
, Tomo I, 1994, Traducción y notas: Conrad Eggers Lan, et al, Gredos, Madrid.
- Martínez Nieto, R., 2000, *La aurora del pensamiento griego: Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcán, Ferecides, Epiménides, Museo y La Teogonía órfica antigua*, Trotta, Madrid.
- Minois, G., 1994, *Historia de los Infiernos*, Taurus, Barcelona.

- Nietzsche, F., 2001, *El nacimiento de la Tragedia*, Alianza, Madrid.
- Parain, B. (comp.), 1999, *Historia de la filosofía: El pensamiento prefilosófico y oriental*, Volumen I, Siglo XXI, Madrid.
- Sambursky, S., 1990, *El mundo físico de los griegos*, Alianza, Madrid.
- Vernant, J.P., 2001, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Ariel, Barcelona.
- , 1999, *Érase una vez (...) El universo, los dioses, los hombres*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- , 1986, *La muerte en los ojos: figuras del Otro en la antigua Grecia*, Gedisa, Barcelona.
- , 1992, *Los Orígenes del pensamiento griego*, Paidós, Barcelona.

Recibido el 26 de Mayo de 2011

Aceptado el 12 de Julio de 2011

Stoa
Vol. 2, No. 4, 2011, pp.79-94
ISSN:2007-1868

APUNTES HERMENÉUTICOS A LA DIFERENCIA EN EL USO
DE LA ANALOGÍA EN LEIBNIZ Y LA ANALOGÍA EN KANT

RUBÉN MENDOZA.
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Autónoma de México
A Julia Barajas
rubmendoza@yahoo.it

RESUMEN: Uno de los temas centrales en hermenéutica es, sin duda, la analogía. Este concepto se nos muestra como un elemento constitutivo en la explicación del acto interpretativo y, sobre todo, en la construcción de conocimiento. Tanto Leibniz como Kant, ocuparon la analogía para elaborar algunas explicaciones filosóficas con relación al entendimiento humano, donde el primero ocupa la analogía de proporción y el segundo la analogía de atribución. Con estos apuntes, se quiere destacar la importancia de esta categoría como una de las más importantes dentro de la Historia del pensamiento Occidental.

PALABRAS CLAVE: analogía, interpretación, proporción, atribución, conocimiento.

noindent SUMMARY: One of the central themes in hermeneutics is without doubt the analogy. This concept appears to us as a constitutive element in the explanation of the interpretive act, and especially in the construction of knowledge. Both Leibniz and Kant, took the analogy to make some philosophical explanations in relation to human understanding, and Leibniz took the analogy of proportion and Kant use the analogy of attribution. With these notes, seeks to highlight the importance of this category as one of the largest entered in the history of universal knowledge. noindent KEY WORDS: analogy, interpretation, proportion, attribution, knowledge.

Presentación

Al hablar de analogía siempre hacemos referencia a lo semejante y a lo diferente, como un modo de interpretar la realidad. En ello, la analogía es en sí misma analógica, utiliza una hermenéutica con sus propios límites y condiciones simbólicas, y esto por el hecho mismo de la interpretación de lo semejante en lo diferente y viceversa, de lo diferente con relación a lo semejante, dados

los contextos y las posibles conjeturas entre los sentidos y los referentes “originarios” de un texto. No obstante, “(...)la analogía está entre la identidad y la diferencia” (Beuchot., 2009, p. 7), resaltar el *está* entre como un puente es ya analogía, pues es su trabajo principal, crear puentes entre las posibles referencias contextuales y los sentidos textuales a partir de la intencionalidad (Mendoza, 2010) del autor en cuestión. Este “está entre” es el que nos enfrenta al horizonte de lo “alcanzable”, poco, pero suficiente, de las verdades condicionadas por el devenir histórico y concreto cultural de un escrito en general. En esto, existen dos autores que utilizaron la analogía en sus escritos, tanto para ejemplificar como para generar conocimiento en áreas específicas.

Nos referimos a Gottfried Wilhelm Leibniz e Immanuel Kant. Del primero extraeremos la concepción de analogía en tres ensayos que se titulan: 1.- demostraciones de las proposiciones primarias de 1671-72, 2.- la profesión de fe del filósofo de 1673 y, 3.- Verdades necesarias y contingentes de 1686. Del segundo utilizaremos el parágrafo 58 de los Prolegómenos a toda metafísica del porvenir de 1783 (del futuro en la traducción de Besteiro) y la Crítica de la razón pura de 1781, en la Analítica trascendental, libro segundo, capítulo segundo, sección tercera: Analogías de la experiencia. Hacemos mención de los ensayos y de los apartados que utilizaremos más para justificar y al mismo tiempo delimitar este trabajo, pues no pretendemos hacer “una” interpretación absoluta y universal del trabajo de estos dos grandes autores, lo que se quiere es indagar acerca de la posible utilización conceptual de construcción de conocimiento (sí es que existe) entre la idea de armonía preestablecida (que es la analogía por excelencia de Leibniz) y la orientación de conocer trascendental (en Kant) de la analogía.¹

Antes de entrar en materia, hablemos un poco de qué entendemos por analogía. Podríamos definir la analogía como una figura retórica, o como un instrumento lingüístico, o como una forma interpretativa de construcción explicativa, la cual siempre tiende a la semejanza y a la diferencia. Teofrasto menciona que “hay que intentar poner en claro de la manera que sea, bien por analogía, bien por otra clase de semejanza, cuál es esa entidad o, cuáles si son varias (IV). Santo Tomás dice que la analogía siempre tiende hacia algo distinto, y eso de distinto hace de la analogía, una manera específica de

¹ También utilizaremos algunos otros textos para ejemplificar o profundizar en el concepto.

utilidad (utens, instrumento) y de referente teórico (docens, doctrina) al momento de interpretar (Cfr., Beuchot, 2009). Se convierte en un puente, en un “estar entre”, a partir de un proceso que hemos llamado de desambigüación, el cual, no es otra cosa que tratar de desenmarañar las intencionalidades del autor, del lector y del texto, y referir, según sea el caso, a la “ambigüedad” de las posibles correctas interpretaciones.

Así, en el fragmento, la analogía alude a la condición de posibilidad de “acercarnos” de manera prudente a los posibles sentidos originarios y auténticos de un texto. Ir hacia las causas primeras o principios como menciona Aristóteles en la *Física* (I, 184a) y en la *Metafísica* (I, 25), es andar un camino, es recorrer cada uno de los puntos de la realidad, esos fragmentos que nos permiten conocer el todo de forma reducida, pero suficiente. Como menciona Beuchot (2002) “(...) con un fragmento nos da el conocimiento de la totalidad, la parte nos conduce al todo, el fragmento nos lleva al conjunto”. Y es precisamente lo que queremos alcanzar, una parte, esa reducción que nos otorgue ciertos límites interpretativos, sin los cuales, no podríamos construir interpretaciones. Así, la analogía en palabras de Ricoeur (2001. p. 359) hablando sobre la posición tomista comenta: “(...) el nuevo uso del concepto de analogía podía parecer justificado por el paralelismo de las situaciones iniciales de discurso. En efecto, el problema es abrirse un camino intermedio entre dos imposibilidades”. Y esto es verdad en el sentido de la intermediación, como tópico medio entre dos puntos que se alejan o se acercan de repente como meras imposibilidades. Analógicamente hablando, esto no querría decir que la analogía sólo es un mero “pasamanos” abierto a cualquier cosa, sino todo lo contrario, también constituye, en ella misma, su propio límite, es decir, es autorreferente, por ser intermediación, alude a sí misma y busca en sí misma su explicación.

Hacer analogías no significa entrar en el mundo de la ocurrencia, más aún, indica simbólicamente algunos alcances del trabajo hermenéutico. Por ello decíamos más arriba que la analogía es hermenéutica (como arte como ciencia), pues nos introduce en las condiciones de posibilidad del texto, sin caer en un eclecticismo literalista o un escepticismo sin límites. El problema de la analogía es que, siendo ella misma autorreferente, es en sí un principio que no conlleva otro fundamento o elemento primario más que su soporte epistémico

y metodológico, es decir, que debemos pensarla como principio sin principio, si no se nos iría al infinito (petición de un principio con base en otro principio, y así sucesivamente) y no lograríamos una traducción adecuada por estar verificando si el principio es o no es “congruente” con su estructura, por lo que estamos supeditados a su demarcación teórica.

Más fácil, la analogía es autorreferente por el simple hecho de que ella es un fundamento que nos permite construir conocimiento, más no es lo construido ni es lo por construir. Si pensamos un poco más en esto, la referencia a sí misma (lo que hemos llamado la desambigüación (Mendoza, 2010) le da sentido a la analogía, sin sentido y sin referencia una hermenéutica o cualquier figura retórica no tendría razón de ser, puesto que la interpretación sin sentido no es comprensible y sin referente no podría ser explicada. Lo implícito en la analogía como desambigüación (y esto es nuevo) no está condicionado por el aparato teórico exclusivamente, sino por la intencionalidad en el acto interpretativo. Si bien es cierto que la intencionalidad tiene “remanentes” conceptuales, esto no significa que se quede en ese plano, pues la intencionalidad no es un elemento psicológico (con contenido explícito o como propiedad de una experiencia que consiste en ser conciencia de algo como nos comenta Paredes, 2007), como tampoco es un “incidente” cognitivo, ni mucho menos un acto de voluntad cedido por designio, sino que es un modo de ser en el ser que está en el mundo, un existenciaro, el primero diría yo, de todo acto de conocimiento de la realidad, fragmento dado por la analogía.

O como lo menciona Spiegelberg, al comentar sobre la teoría escolástica de Aquino, “(...) la intencionalidad significa un cierto modo de existencia” (1981 a, p. 13 cit. Paredes, 2007). Acá agregaríamos que esa existencia, recae no en las palabras como menciona Avicenas, sino que aquella es existencia por modo del ser en el mundo, no es un objeto, como tampoco podría situarse en el mero acto cognitivo (hacer conciencia de algo), sino que siendo en el mundo, el existenciaro, aquello que fenomenológicamente se manifiesta en sí, como principio primario, es, de un modo u otro, la manera de ser, ese modo análogo a sí mismo. Por tanto, la intencionalidad concuerda con la analogía como desambigüación al momento exacto de aprehender eso que llamamos mundo. Sin lo cual, nuestra interpretación sería sesgada o ambivalente o incongruente. Necesitamos la analogía para tener un paralelo en el cual podamos movernos,

tal vez un poco apretados, pero lo suficientemente abierto, para indagar nuestra actividad y la misma interpretación del texto, el contexto y la traducción implícita en el [F] acto interpretativo (Cfr., Mendoza 2008).

Ahora bien, pensamos que esta exposición sobre la analogía no está lo suficientemente aclarada, ni mucho menos acabada para agradar al lector atento, simplemente hemos querido (y la tónica va hacer la misma a lo largo del trabajo) dar una panorámica general de definición. Me dedicaré en lo que sigue, a entresacar algunas líneas de discusión, tanto con Leibniz como con Kant, sobre este punto. La pregunta guía es esta: ¿la analogía, puede llegar a determinar la construcción del conocimiento o simplemente es un “modelo” para interpretar lo ya construido? La respuesta posiblemente nos la otorguen estos dos autores. Divido esto por facilidad de lectura, en tres apartados: 1.- la analogía en Leibniz, 2.- la analogía en Kant y, 3.- conclusiones generales. Cabe mencionar que trazaremos la analogía como búsqueda, otros temas los dejaremos para mejor ocasión.

1. La analogía en Leibniz.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), no sólo entra a la Historia del pensamiento por sus aportes en filosofía, política o ciencia, sino porque es uno de esos hombres que se interesaron por el conocimiento en general, por acto de conocer, aquello que menciona Aristóteles en el libro I de la Metafísica, el hombre desea saber, y agregamos, prefiere eso que ignorar. Esto le queda muy bien a Leibniz, el cual demostró no sólo su apetito hacia los conocimientos concretos de la realidad, sino que abarcó lo abstracto y lo mecánico, el cálculo matemático (con la debida disputa con otro grande como Newton y la paternidad de lo infinitesimal) y la crítica a la metafísica cartesiana de su tiempo que fue reconocida por el mismo Malibranche.² Entre todos los especialistas y traductores de este autor, poco se ha trabajado la analogía como un modo de conocimiento (Cfr., Kabitz 1974, Ritter 1853, Mahnke 1925, Friedmann 1944), es más, son de verdad, muy reducidas las empresas que han tocado el tema de la analogía en esta época historia (Siglo XVII) la cual Leibniz vive con gran intensidad (Cfr., Scheneiders 1994). Tratemos, por ende de entrar en el tema. En

² Una prueba de ellos es lo “basto” de su obra, recuperada y archivada en los Leibniz-Archiv y en el centro de estudios leibnicianos de Münster por citar algunos lugares.

Leibniz la analogía se hace presente a lo largo de toda su obra (según Cassirer como una ley metafísica, 1902), donde la que más llama la atención es la que utiliza en la *Teodicea* de 1710, la armonía preestablecida, la cual, va apareciendo a lo largo del libro. En ella encontramos la sutil forma de conducirse de este autor al momento de hablar de Dios, la bondad y la maldad, considerando lo suficiente, después de su debate contra Spinoza, la ética como un medio para comprender la naturaleza del hombre y lo importante del conocimiento en la vida del mismo (Cfr., Orio de Miguel, 1988).

Por ejemplo, cuando él habla de esta categoría la utiliza para referir, ciertamente, una analogía, pues: "(...) como para explicar esta maravilla de la formación de los animales me valí de una *armonía preestablecida*, es decir, del mismo medio que había empleado para explicar otra maravilla, cuál es la correspondencia del alma con el cuerpo" (*Teodicea*, prefacio). En sí misma la armonía preestablecida determina un tipo de "sistema" como Leibniz le llama, siendo una proporción "bien ordenada" que refiere, sin duda, a una proposición categorial que determina el componente funcional del diagrama leibniziano. Así, "proposiciones de razón son las que surgen únicamente de las ideas o, lo que es igual, que nacen de un conjunto de definiciones que no deben su origen a los sentidos y que; por tanto, son hipotéticas, necesarias, eternas, como todas las proposiciones abstractas de la geometría, de la aritmética y la foronomía (cinemática)". (Leibniz II, I, 2003).

La analogía, vista como un referente necesario de construcción explicativa (proposicional), surge no sólo por la necesidad de exposición, sino que, en este caso, representa un modo más de llegar a las operaciones simples. Este modo de arribar a la concreción de la demostración "armónica", el autor ocupa la diversidad y la identidad aludiendo que: "la armonía y la discordancia (...) consisten en la razón entre identidad y diversidad, ya que la armonía es la unidad en la multiplicidad, y es máxima en la mayor multiplicidad; y en especial, cuando algunos elementos aparentemente desordenados son súbitamente reducidos mediante cierta razón admirable al sumo orden". (Leibniz II, I, 2003). Ocupando la analogía (de proporción y Leibniz era buen lector de los medievales, de los cuales aprendió el arte combinatoria lluliana y su discusión con Escoto o con Pedro de Poznan e.g.) llega a comentar que entre la unidad y la multiplicidad existe una relación proporcional (cierta razón

admirable) para llegar al sumo orden (Cfr., Beuchot, intrd. 1986) que será la correspondencia entre la demostración y la definición a partir de la comprobación del esquema condicionante. Cabe destacar acá el uso de la analogía al momento de justificar la función del razonamiento, no sólo matemático, sino “de las cosas más naturales” para acceder a la armonía universal, a partir de ciertas leyes del razonamiento, pues: “lo único cierto es que nosotros percibimos, que percibimos coherentemente y que al percibir observamos ciertas reglas. Percibir coherentemente significa que se percibe de modo tal que se puede dar razón de todo y que todo se puede percibir. La existencia consiste en esto: en percibir observando ciertas leyes, pues, de lo contrario, todo sería como un sueño”.³ (Leibniz II, I, 2003). La proporcionalidad radica, tanto en aquello de las “ciertas leyes” y lo percibido, pues la interpretación no es directa dada la inexactitud de la demostración. No así en cambio en la indicación a las verdades absolutamente primeras (que refieren a la armonía preestablecida como tales), de hecho “las *verdades absolutamente primeras*⁴ son las *idénticas* entre las verdades de razón y, entre las verdades de hecho, la siguiente (a partir de la cual todas las experiencias se pueden demostrar *a priori*), esto es, *todo posible exige existir*⁵ y, por tanto, llegaría a existir a menos que lo impida otra

³ Castañeda sugiere que en este pasaje el pensamiento de Leibniz se halla en tensión entre dos sentidos: a) la interpretación fenomenista reductiva: según la cual un objeto existente es sólo una colección de contenidos perceptivos estructurados según leyes, b) la interpretación epistemológica, según la cual el criterio que poseemos para sostener o postular la existencia de cierto objeto es la sumisión de las apariencias del objeto en las mentes según leyes definidas. La tensión de resolverá más adelante en: c) la interpretación de la dependencia ontológica: un objeto no es sólo una colección de contenidos perceptivos, sino una realidad particular que está fuera del espíritu, aunque esa realidad necesariamente es una entidad que puede aparecer a perceptores y sus apariencias están gobernadas por leyes de modo tal que las leyes de la apariencia perceptiva son también leyes constitutivas de objetos. (Vid., nota I, en Leibniz. II, I, 2003).

⁴ “(...)la definición de la verdad es real. Es verdadero lo que se puede demostrar por medio de definiciones a partir de lo idéntico. Lo que se demuestra a partir de definiciones reales es absolutamente verdadero. Sólo pueden aducirse definiciones reales de aquellas nociones que nosotros percibimos inmediatamente, e.g., la extensión [de un cuerpo], la temperatura, cuando digo que es verdadero que existen. En efecto, se debe asignar, además, algo distinto a aquello mismo que percibimos confusamente. Las definiciones reales se pueden probar a posteriori, a saber, por experiencia. Que todo existente es posible se debe demostrar a partir de la definición de existencia”. (Leibniz. II, I, 2003).

⁵ “(...)todo posible exige existir, puede ser probada a posteriori si se admite que algo existe. En efecto, o bien todas las cosas existen y entonces todo posible exige existir hasta el punto de existir también, o bien algunas cosas no existen, y entonces debe darse razón de por qué algunas cosas existen en lugar de otras pero en este caso no puede darse otra razón que la razón general de la esencia, o sea, la posibilidad, si se admite que por su naturaleza es posible exigirle la existencia, y por cierto,

cosa que también exija existir y que sea incompatible con la anterior. De ahí se sigue que siempre existe la combinación de cosas mediante la cual existe el mayor número”. (Leibniz II, I, 2003). Entre verdades de razón y las de hecho, todo posible exige existir, es la analogía que utiliza el autor para ensayar su arte combinatoria. Por ejemplo, “(...) las primeras nociones de cuya combinación surgen las restantes son distintas y confusas. Son distintas las que se entienden por sí mismas, como la noción de 'ser'. Son confusas y sin embargo claras, las que se perciben por sí mismas [i.e.,] que no se puede explicar a otro si no es mostrándose. Pues aunque por su naturaleza sea resoluble (es decir analizable), puesto que tiene una causa, sin embargo no lo podemos describir y reconocer suficientemente mediante ninguna nota que se pueda tomar por separado, sino que se conoce sólo confusamente y por ello no admite una *definición nominal*. La definición nominal consiste en la enumeración de las notas o de los requisitos que son suficientes para distinguir una cosa de todas las demás. En efecto, si se buscan siempre los requisitos de los requisitos se habrá de llegar por último a las nociones primitivas que o bien carecen en absoluto de requisitos o bien nosotros podemos explicar de modo suficiente. Éste es el arte de tratar las nociones distintas.” (Leibniz III, 2003).

Ésta tan nombrada y desarrollada definición nominal, sirve a Leibniz como analogía para distinguir las cosas de todas y cada una de las demás, a saber, utilizando la analogía de proporción, damos cuenta del funcionamiento del arte combinatoria (a diferencia de su lenguaje universal) que subraya la diferencia entre diversidad (multiplicidad de las cosas) y la unidad (la no variabilidad de la relación, aunque no de la demostración). En conclusión, cuando Leibniz echa mano de la analogía de la armonía preestablecida, nos presenta el entendimiento de la unidad y la multiplicidad, dadas las condiciones de demostración y combinación, sin la cual, sería complejo entender las definiciones nominales y la misma armonía preestablecida.

según la razón de posibilidad, o sea, según el grado de la esencia. Si en la naturaleza misma de la esencia no hubiera cierta inclinación a existir, nada existiría. Pues decir que algunas esencias poseen cierta inclinación, pero otras no, es decir algo sin razón (acá si a existencia fuera algo diferente de la exigencia, se seguiría que ella misma tiene cierta esencia, o sea, que se sobre agrega algo nuevo a las cosas. Se puede preguntar enseguida a cerca de esto si esa esencia existe y por qué existe ésta concreta más bien que aquella), pues generalmente parece que la existencia se refiere a toda esencia del mismo modo”. (Leibniz II, I, 2003).

Asimismo, la analogía de proporción directa (a la que ya hemos aludido en las citas del autor) demuestra la relación existente entre lo uno y lo diverso, pues: “(...) la unidad en la multiplicidad no es otra cosa que la armonía, y como uno concuerda más con esto que con aquello, emana de allí el orden, del que proviene toda hermosura, y la hermosura despierta amor”. (Leibniz VII., 2003).

Esta “condición nominal” la encontramos en Kant, sobre todo al momento de desarrollar la noción de analogías tanto de conocimiento como de experiencia.

2. La analogía en Kant

Sin lugar a dudas, Immanuel Kant (1724-1804) es uno de los pensadores más influyentes, no solo en la filosofía, sino en prácticamente todo el conocimiento universal. Gran deudor de David Hume, Kant trata de aportar varias disquisiciones que, a la fecha, nos permiten el entendimiento de su manera de pensar y de desarrollar un sistema filosófico. Se le puede aplicar la frase de que: “el escritor popular despierta en nosotros la creencia de que lo presentado se comporta realmente (wirklich) así, pero tampoco aporta nada más, pues nos hace sentir la verdad de aquella proposición, pero sin conducir a la absoluta certeza. El sentimiento puede, no obstante, enseñarnos lo que es, pero jamás lo que tiene que ser. El escritor filosófico [científico] eleva aquella creencia a convicción, pues prueba con razones indudables que se comporta así necesariamente (notwendig)”. (Fichte, 1998). Kant verdaderamente es un escritor filosófico, pues nos conduce a la elevación del espíritu y a la crítica necesaria para ir estructurando el conocimiento.

Por lo basto y difícil del pensamiento kantiano, sólo nos limitaremos, como ya hicimos mención, a algunos textos. Trabajaremos primero el párrafo 58, luego un apartado de la Crítica. Al final del párrafo 57 Kant menciona que “(...) si yo digo que necesitamos concebir el mundo como si fuese la obra de un entendimiento y una voluntad superiores, no digo, en realidad más que: como se relaciona un reloj, un barco o un regimiento con un relojero, un ingeniero o un combatiente, así se relaciona el mundo con los sentidos (o lo que constituye los fundamentos de este conjunto de fenómenos), con lo

desconocido que yo, por tanto, no conozco, según lo que es en sí mismo, sino según lo que es para mí, a saber, en relación al mundo del cual soy parte”.

A esto el autor llama un conocimiento según la analogía. Empero, a diferencia de Leibniz que veíamos que ocupaba la analogía de proporción al hablar de armonía preestablecida, Kant hace uso de la analogía por atribución indirecta o figurativa; su primer analogado es la relación con el mundo y sus analogados subsecuentes son las relaciones de los sentidos con los fenómenos. Cabe destacar que la analogía o el conocimiento por analogía en este ejemplo, nos muestra que las supuestas relaciones con el mundo no parten del hecho mismo de percatarnos de los fenómenos a través de los sentidos, sino que nos damos cuenta de que pertenecemos al mundo y que nos relacionamos con este. No sólo “existen los fenómenos en sí” sino que, para que yo pueda pensarlos (sentirlos) debo de estar en el mundo. Ya en el siguiente párrafo notamos esto: “un conocimiento tal es el conocimiento según la analogía, el cual no significa, como se entiende generalmente esta palabra, una semejanza incompleta de dos cosas, sino una semejanza completa de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes. Por medio de esta analogía obtenemos, pues, un concepto del ser supremo suficiente para nosotros, aunque le hayamos desposeído de todo lo que podía determinarle pura y simplemente y it en sí mismo; pues le determinamos con respecto al mundo, y, por consiguiente, a nosotros, y tampoco es necesario más” (58).

Resaltemos la frase de que aquello que se ha pensado como analogía no es una semejanza incompleta de dos cosas, sino una semejanza completa de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes. La analogía no podría ser una semejanza incompleta de dos cosas, pues no existe una semejanza incompleta, si por semejanza entendemos, como lo hace Kant, la relación entre el reloj y el relojero, el barco con el ingeniero o el comandante y el regimiento, pues la relación debe de ser completa. No entenderíamos la relación sin su analogado primero. Es más, no se nos está permitida la semejanza incompleta porque sería, en sí misma, una contradicción de sentido. Si aceptamos el it primer analogado (el relojero, el ingeniero o el comandante en cada uno de los cosas) que son los que nos otorgan los analogados it segundos (el reloj, el barco o el regimiento) entonces, la relación de semejanza es completa, diga-

mos, a condición de que exista, la correspondencia del mundo de los sentidos con lo desconocido y así sucesivamente.

Atribuimos la “propiedad figurativa” de las relaciones semejantes, porque estamos obligados a aceptar el primer analogado que, según este autor, es el que nos permite conocer no lo que la cosa es en sí, sino lo que es para mí, que no es otra cosa que la relación al mundo del cual soy parte. Más aún, en el pie de página de ese mismo parágrafo se lee “en este caso está la analogía entre las relaciones jurídicas (lo universal como condición de la ley y lo particular del caso por sancionar por ejemplo) de las acciones humanas y las relaciones mecánicas (velocidad, atracción, desplazamiento, fricción, etcétera) de las fuerzas en movimiento, no puedo nunca hacer algo con respecto a otro sin concederle el derecho de hacer precisamente lo mismo conmigo bajo las mismas condiciones, del mismo modo que cuerpo alguno puede obrar sobre otro con su fuerza en movimiento, sin causar por esto que el otro reobre igualmente sobre él” [n. al p. par. 58, pag., edic. 151]. Es clara la analogía de atribución figurativa, tanto de lo que se considera como la relación entre lo semejante, como de lo que se conoce de los fenómenos a través de los sentidos. Lo que no queda muy claro es el criterio de tal aceptación de la relación. Kant mencionará que este criterio será exactamente en el límite de todo uso lícito de la razón. Ahora bien, si ya quedó claro por qué es una incongruencia pensar una semejanza incompleta, vayamos a la definición dada por el autor.

Él comenta que la analogía será una semejanza completa de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes. Pero ¿cómo se da la semejanza completa? Se da por el uso de la atribución a la relación de semejanza (no a la completud) porque necesitamos que los dos objetos estén incluidos en la semejanza. El ejemplo más claro (que lo podemos encontrar en Leibniz antes que en Kant) de aquello que el juicio es, la capacidad de pensar el particular contenido en el universal. Acá hay semejanza, según Kant, completa, pues la relación de atribución se da por la aceptación del primer analogado (el universal) que debe de incluir (derivar) al segundo analogado (lo particular). En el mismo lugar se comenta “por ejemplo, del mismo modo que se relaciona la producción de la felicidad de los niños =a, con el amor de los padres =b, se relaciona la salud del género humano =c, con lo desconocido en Dios =x, a lo cual llamamos amor; no como si éste tuviese la menor semejanza con alguna

inclinación humana, sino porque, sus relaciones con el mundo, las podemos establecer como semejantes a las que mantienen las cosas del mundo entre sí” [n. al p. par. 58, pag., edic. 151]. Se percibe aún con mayor fuerza la atribución y la analogía “completa”. Lo que no “cuadra” es la segunda parte de la definición, aquello de las dos relaciones entre cosas completamente desemejantes.

Pero ¿de dónde surge tal duplicidad de relaciones? y ¿cómo se da la relación entre lo completamente desemejantes? La primera respuesta la da Kant en el desarrollo del párrafo, explicando que las dos relaciones son la causalidad por la razón y la relación al mundo de los sentidos, los cuales dan la pauta para el desarrollo del conocimiento según la analogía. A la segunda pregunta, la relación entre lo completamente desemejante, lo menciona más adelante, cuando dice que “se considerará solamente la causa de la forma de la razón, que se encuentra por todas partes en el mundo, y se atribuye, ciertamente, la razón al ser supremo, en tanto que contiene el fundamento de esta forma de la razón, pero solamente it según la analogía, esto es, en tanto que esta expresión sólo indica la relación que, la causa suprema, desconocida para nosotros, tiene con el mundo, para determinar en él todo, en el más alto grado, según la razón” (58). Es decir, sólo indica la relación entre lo completamente semejante y según la analogía, lo cual demuestra que sería impensable una estructura tal de incompletud, en el sentido de la misma razón. Lo it entre completamente desemejante, alude, en todo caso, a la relación (sin contenido, a saber figurativa) de lo completamente semejante.

En *it Was heisst: sich im Denken orientieren?* de 1786, Kant vuelve a ocupar la analogía de atribución (indirecta o figurativa) para proponer una manera de orientarnos en el pensamiento, expresando que “aunque podamos elevar a lo alto nuestros conceptos y, con ello, abstraer[nos] de la sensibilidad, siempre dependen de ellos representaciones it figurativas, cuya determinación propia consiste en volver aptos para elit uso de la experiencia a los conceptos, que, por lo demás, no derivan de la experiencia”(ver. 1999, p. 165). Las mentadas representaciones figurativas no generan conocimiento, sino sólo nos permiten percatarnos de las relaciones en el mundo, que estamos en el mundo, como lo mencionó más arriba. Y de hecho, nos relacionamos y estamos en el mundo de manera analógica, buscamos siempre la “figuración”, es decir, la

representación simbólica con la misma realidad y el mundo natural. A esto hay que agregar que Kant utiliza en la *Crítica de la razón pura* la analogía como *Verbindung*, cuando justifica el principio general en la necesaria unidad de apercepción con respecto a toda conciencia empírica. Comenta el autor: “el principio general de las tres analogías (permanencia, sucesión y simultaneidad) se basa en la necesaria it unidad de apercepción con respecto a toda conciencia empírica (de la percepción) posible it en todo tiempo. Se basa, pues (...) en la unidad sintética de todos los fenómenos, por lo que a su relación (*Beziehung*) temporal concierne. En efecto, la apercepción originaria, se refiere al sentido interno (al conjunto de todas las representaciones). Se refiere a priori a la forma del mismo, es decir, a la relación temporal de la conciencia empírica diversa. Toda esta diversidad tiene que ser unificada en la apercepción originaria de acuerdo con sus relaciones de tiempo” (2000, B 220). Esta *Verbindung* se da con base en el primer analogado que es el tiempo y las tres analogías (permanencia, sucesión y simultaneidad) se usan como analogados secuenciales. Por ello mismo la analogía de atribución toma acá un doble papel y significado, el primer analogado es un *Beziehung*, mientras los tres analogados secuenciales son *Verbindung*. Más fácil, relación y conexión se dan como modos de la seriación atributiva entre constitución explicativa aparente del fenómeno y la aprehensión condicionada del mismo.

Kant explica lo que decimos con una seriación atributiva: “las analogías significan en la filosofía algo muy distinto de lo que representan en las matemáticas. En éstas constituyen fórmulas que expresan la igualdad de dos relaciones cuantitativas y son siempre it constitutivas; de forma que, dados tres miembros de la proporción, se da también el cuarto, es decir, puedo construirlo. En filosofía, en cambio, la analogía no es la igualdad de dos relaciones it cuantitativas, sino la de dos relaciones cualitativas. Es una igualdad en la que, dados tres miembros, puedo simplemente conocer e indicar a priori la relación con un cuarto miembro, pero no conocer it este cuarto miembro directamente” (A 180). Y acá mismo nos da la pauta para mencionar la analogía por atribución indirecta, pues esta no es constitutiva sino que, según el autor, recrea la condición de aplicación del principio general, es decir, la unidad, que es cualitativa. En conclusión, Kant utiliza la analogía de atribución indirecta para señalar las causas por las cuales podemos construir marcos explicativos de aquello que,

en su referencialidad, sería imposible el entendimiento de ciertos elementos de la naturaleza.⁶ Comenta el autor: “a la hora de señalar una causa, no podemos hallar un procedimiento más seguro que el de la analogía con esos productos dotados de finalidad. Son los únicos cuya causa y cuyo modo de operar conocemos perfectamente. La razón no podría justificarse ante sí misma si quiera pasar desde una causalidad que conoce a sus causas explicativas oscuras e indemostrables” (A 626, B 654).

Que la analogía sea, para Kant un procedimiento nos posibilita entender el fundamento de atribución de la misma demostración que es, en última instancia, sólo la mera contingencia de la forma, más no de la materia.

Conclusión

Como dimos cuenta, la analogía (tanto de proporción directa como de atribución indirecta) nos posibilitan entender que, para poder acercarnos al mundo, es necesario contemplar la importancia de esta categoría como fundamento en la explicación interpretativa. Por ello, lo mencionábamos más arriba, la analogía es autorreferente por el simple hecho de que ella es un fundamento límite, fragmentario, pero suficiente, que nos permite construir conocimiento, más no es lo construido ni es lo por construir. Pues a la pregunta guía de este ensayo: la analogía, puede llegar a determinar la construcción del conocimiento o simplemente es un “modelo” para interpretar lo ya construido? La respuesta es que para Leibniz si genera ciertas condiciones para la construcción del conocimiento, mientras que para Kant la analogía sólo servirá para identificar lo que se puede comprender y lo que no se puede comprender.

No obstante, si pensamos un poco en esto, la referencia a sí misma le da sentido a la analogía, pues sin sentido y sin referencia una hermenéutica o cualquier otra figura no tendría razón de ser, puesto que la interpretación sin sentido no es comprensible y sin referente no podría ser explicada.

⁶ Así lo expresa cuando: “de la analogía que existe entre algunos productos naturales y lo que es resultado del arte humano cuando la razón violenta la naturaleza y la obliga a no seguir sus fines, sino a doblegarse a los nuestros, infiere esta misma razón (apoyándose en la analogía existente entre esos productos naturales y casas, barcos y relojes) que hay en la naturaleza una causalidad de este mismo tipo; es decir, al derivar la interna posibilidad de una naturaleza que actúa por sí mismo (frewirkenden Natur) [la cual hace posible todo arte y quizá la razón misma] de otro arte, de un arte sobrehumano, la razón infiere que la naturaleza se basa en el entendimiento y la voluntad” [A 626, B 654]

Tanto Leibniz como Kant nos muestran la condición de posibilidad para acercarnos a los límites interpretativos de relación, proporcionalmente hablando, a algunas de las intencionalidades de los autores que son, de una manera u otra, los caminos para la comprensión y el análisis. Como lo menciona Beuchot sobre este tema: “[la analogía] alcanza la suficiente claridad y distinción dentro de lo que de suyo tiende a la oscuridad y a la confusión” (2010). A partir de una interpretación analógica, autorreferencial, podremos, de forma reducida, pero insistimos, suficiente y necesaria, acercarnos a los sentidos y a las referencias del conocer humano que es, sin lugar a dudas, la tarea más artística del filósofo.

Referencias

- Aristóteles, 2001, *Física*, Bibliotheca Scr. Grae. et Rom., UNAM, México.
- , *Metafísica*, 1998. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid., trad. Tomás Calvo.
- Beuchot, M. 1986, *Introducción al libro de Leibniz, Discusión metafísica sobre el principio de individuación*, UNAM, México.
- , 2010, *Somera exposición de la Hermenéutica analógica*, en Blanco. R. (comp). Praxis de la hermenéutica analógica, Torers y Asoc., México.
- , 2002, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, UNAM, México.
- , 2009, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, ed., Ítaca-UANM, México.
- Cassirer, E, 1962, *Leibniz 'System in seinen Wissenschaftlichen Grundlangen*, Olms, Verlag, Hildesheim- Deuch-Eng.
- Fichte, J. G., 1998, *Filosofía y estética, Collecció estética e crítica*, Universidad de Valencia, Valencia.
- Friedmann, G., 1944, *Leibniz et Spinoza*, Gallimard, París.
- Galison, F., 2000, “Bacon, Galileo and Descartes on Imagination and Analogy”, en *ISIS*, vol. 75, num., 277.
- Kabitz., W., 1974, *Die Philosophie des jungen Leibniz*, edic., 1909, Nachdruck der Ausgabe Heidelberg, ed., Olms Verlag, Hildesheim, Deuch-Eng.
- Kant, I, 2000, *Crítica de la razón pura*, ed., Alfaguara, España.
- , 1999, *En defensa de la Ilustración*, Alba Edit., Barcelona.
- , 1999, *Prolegómenos a toda metafísica del futuro*, Losada, Buenos Aires.
- Leibniz, G. W., 2003, *Escritos filosóficos*, Ed. Mínimo Tránsito, Madrid.
- , 2001, *Teodicea, en Obras completas*, Madrid.
- , 2004, *Tratados fundamentales. Discurso de metafísica*, Losada, Buenos Aires.
- Mahke, D., 1964, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmenthaphysik*, Halle 1925, fasc. Edic. Neudruck, Frommann Verlag, Stuttgart.

- Mendoza, R., 2008, "Bases epistemológicas de la comunicación", en Conde G. N. (comp). *Contornos de la hermenéutica analógica*, Torres y Asoc., México.
- , 2010, *Sobre la sutileza*, en Blanco., R. Praxis de la Hermenéutica analógica, Torres y Asoc., México.
- Orio de Miguel, B., 1988, "El principio de analogía en Leibniz", en *Quaderns de Filosofia*, Enrahonar, 14, Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 33-61.
- Paredes., M., 2007, *Teorías de la intencionalidad*, Síntesis, Madrid.
- Ricoeur, P., 2001, *La metáfora viva*, Ediciones Cristianas, Madrid.
- Ritter, H., 1983, *Geschichte der Philosophie*, Hamburgo, 1853, Zwölfter Teil, Siebentes Buch, Edic. Zweites Kapitel, Hamburgo.
- Schneiders, W., 1984, "Harmonia Universalis", en *Stud. Leibniz*, Band 16, *Leibniz Werk und Wirkung*, Edic., Z. Kapitel.
- Teofrasto, 1991, *Algunas cuestiones de metafísica*, Anthropos, Barcelona.

Recibido el 2 de Marzo de 2011
Aceptado el 20 de Mayo de 2011

Stoa
Vol. 2, No. 4, 2011, pp.95-108
ISSN: 2007-1868

SOBRE LA IDEA DE COSMOVISIÓN Y SU RELACIÓN CON LA FILOSOFÍA*

ALBERT M. WOLTERS
Redeemer College

En una discusión sobre las concepciones del mundo y las ciencias sociales, quizá no esté fuera de lugar empezar con un artículo que se enfoca en la historia del concepto “cosmovisión” y sobre concepciones tradicionales de la relación entre cosmovisión y filosofía.¹ La historia de un concepto (los alemanes hablan de *Begriffsgeschichte*) es importante porque nos permite observar la matriz en que surgió una idea importante por primera vez, así como la compañía ideológica que desde entonces ha mantenido. Esto es especialmente importante para una tradición como la del neocalvinismo holandés, la cual mantiene que hay estrechas relaciones entre la historia intelectual y la lucha espiritual en que los académicos cristianos están involucrados.

Consideraciones similares se aplican a la importancia de tratar con la relación entre cosmovisión y filosofía, incluso en una conferencia dedicada a las ciencias sociales. Aunque el positivismo continúa teniendo un impacto poderoso en muchos científicos sociales, incluyendo cristianos, los herederos intelectuales de la Abraham Kuyper y Herman Bavinck tienen un especial aprecio por el crucial papel que la filosofía — o al menos muchos de los asuntos tradi-

* Artículo intitolado originalmente “On the Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy”, publicado en Paul A. Marshall, Sander Griffioen y Richard Mouw (comps.) *Stained Glass: Worldviews and Social Science* (Lanham/New York/London: University Press of America, 1989). Traducción de Adolfo García de la Sienna.

¹ Se me permitió hacer investigación sobre el tema de este ensayo durante mi sabático en los Países Bajos durante el año académico 1981-1982 mediante una *bezoekersbeurs* (Beca de Visitante) concedida por la Organización Holandesa para la Investigación Científica Pura (ZWO).

cionalmente asociados con la filosofía— juega tanto en la investigación como en la teorización en las ciencias especiales. La importancia de la filosofía es especialmente obvia en las ciencias sociales y en una práctica académica que busca traer la fe cristiana a una conexión integral con la empresa científica. Una tendencia importante, y quizá dominante, en la tradición representada por la Universidad Libre de Amsterdam y sus más jóvenes instituciones hermanas reformadas siempre ha sido que la filosofía es un vínculo clave entre la fe y la práctica académica, como la caja de velocidades que conecta el motor de un automóvil con sus ruedas.

Me propongo, por lo tanto, discutir la historia de la idea de cosmovisión, o *Weltanschauung*, y bosquejar varias concepciones relativas a su relación con la filosofía.

1. Historia del concepto de cosmovisión

En un artículo preliminar más detallado sobre el lugar de la cosmovisión en la historia de las ideas,² llegué a conclusiones que brevemente se pueden resumir como sigue.

(1) La palabra alemana *Weltanschauung*, acuñada primeramente por Kant se convirtió en una palabra clave en el mundo del pensamiento del Idealismo Alemán y el Romanticismo. Fue transmitida vía Fichte a Schelling, Schleiermacher, A. W. Schlegel, Novalis, Jean Paul, Hegel y Goethe. Hacia los 1840s se había convertido en un ítem estándar en el vocabulario del alemán educado, denotando una perspectiva global del mundo y la vida — semejante a la filosofía pero sin sus pretensiones racionales.

(2) En los 1830s la noción de *Weltanschauung* empezó a penetrar en otros lenguajes. Hacia finales del siglo diecinueve (cuando la palabra alcanzó un crescendo de popularidad en el mundo de habla alemana), penetró virtualmente en toda otra comunidad de habla en el mundo occidental, como una calca (*Lehnübersetzung*) o como una palabra prestada. En castellano hemos asimilado la palabra alemana de dos modos: el equivalente “cosmovisión” tiene una in-

² Alberto Wolters, “Weltanschauung in the History of Ideas: Preliminary Notes”. Artículo no publicado.

determinada fecha de naturalización, pero la palabra prestada *Weltanschauung* también se utiliza con frecuencia.

(3) Desde Kierkegaard los filósofos han reflexionado sobre la relación de la nueva idea de “cosmovisión” con la antigua de “filosofía”. ¿Son éstas dos palabras para la misma cosa o se refieren cosas diferentes? En el planteamiento de este problema la filosofía usualmente retiene su antigua asociación con el pensamiento racional científico, con sus pretensiones de validez universal, mientras que “cosmovisión” tiene connotaciones de un punto de vista más personal e históricamente relativo.

2. La relación entre filosofía y cosmovisión

Con mucho, podemos distinguir cinco modos en que la relación entre cosmovisión y filosofía ha sido interpretada:

a) *La cosmovisión repele la filosofía.* En este modelo de la relación entre cosmovisión y filosofía existe una tensión inevitable entre los dos polos de la relación — entre la filosofía teórica y la cosmovisión existencial. Sin embargo, ambos polos son igualmente legítimos y necesarios, y no debemos buscar resolver la tensión paradójica entre ellos. Este modelo fue propuesto por el existencialismo. Fue propuesto inicialmente por Kierkegaard en 1838 en su *Af en endnu Levendes Papirer*, y encuentra su más sustentada expresión en la *Psychologie der Weltanschauungen* de Jaspers. Otros pensadores que adoptan este modelo son Teodoro Litt y G. A. van der Wal.

b) *La cosmovisión corona la filosofía.* De acuerdo con este modelo, una cosmovisión no es ajena a la filosofía sino que es más bien su manifestación más alta. La meta de la filosofía es abordar las cuestiones más altas del significado y el valor, y debe lidiar con éstas al nivel de la cosmovisión. Esta concepción fue ampliamente sostenida en Alemania alrededor del cambio de siglo [del XIX al XX] y fue defendida por los líderes de la neokantiana Escuela de Baden, Rickert (1896-1920) y Windelband (después de 1900). Un modelo similar a éstas es abrazado por Wundt.

c) *La cosmovisión flanquea la filosofía.* De acuerdo con este modelo, la filosofía y la cosmovisión han de mantenerse rigurosamente separados. Independientemente del lugar que legítimamente pueda tener la cosmovisión, no debe ser confundida con la filosofía científica ni permitírsele que ponga en entredicho su neutralidad y naturaleza libre de valores (*Wertfrei*). El principal vocero de este punto de vista fue Heinrich Rickert después de 1920. La concepción de cosmovisión de Rickert resultó ser enormemente influyente: influyó ensayos famosos de Edmundo Husserl y Max Weber, y definió el sentido de los términos *Weltanschauung* y *weltanschaulich* (cosmovisional) tal y como fueron usados por pensadores tan diversos como Nicolai Hartmann y Martín Heidegger.

d) *La cosmovisión da lugar a la filosofía.* Este cuarto modelo es el segundo puesto de cabeza, como quien dice. La filosofía, sostiene, no *produce* una cosmovisión sino que más bien es *producida por* y da expresión a una cosmovisión. Esta manera de interpretar la relación entre cosmovisión y filosofía está asociada con Dilthey. Se volvió muy influyente como un factor dominante en el desarrollo de, por ejemplo, las concepciones de Karl Mannheim sobre la sociología del conocimiento.

e) *La cosmovisión es igual a la filosofía.* El modelo final es la identificación completa. La cosmovisión es simplemente reducida a la filosofía científica y por ello comparte las pretensiones tradicionales de la segunda de racionalidad y validez universal. Encontramos tal identificación, o reducción, en el filósofo positivista Teodoro Gomperz y, más importantemente, en las obras de Federico Engels. Para Engels (cuyo uso difiere del de Marx en este punto) el Materialismo Dialéctico es la *Weltanschauung* verdaderamente científica y por lo tanto un sinónimo virtual de “filosofía”. Debido a la autoridad que Engels disfrutaba en el mundo del Marxismo-Leninismo, esta fue la concepción estándar de cosmovisión (más comúnmente llamada “perspectiva del mundo” en las publicaciones oficiales inglesas) entre los filósofos soviéticos.

Éstos son, a grandes rasgos los modelos principales de la relación entre cosmovisión y filosofía sostenidos durante los siglos diecinueve y veinte. Sería erróneo, sin embargo, suponer que estos cinco modelos están restringidos a un tiempo y lugar particular, sin relevancia para la reflexión contemporánea.

nea sobre la cosmovisión y la filosofía. El concepto “cosmovisión” se ha vuelto nuevamente popular en años recientes y muchos de sus modelos básicos está siendo revividos. Por ejemplo hay en años recientes mucha habla acerca de la tarea de la filosofía de construir una cosmovisión – lo cual es fuertemente reminiscente del modelo (b), *La cosmovisión corona la filosofía*. O bien, en un fascinante artículo intitulado “La filosofía como cosmovisión y la filosofía como disciplina” el filósofo analítico noruego Anfing Stigen busca relacionar la filosofía de Oxford con la cosmovisión implícita en el lenguaje ordinario, lo cual hace a lo largo de las líneas de nuestro modelo (c), *La cosmovisión flanquea la filosofía*.³ Del artículo en este volumen por James Olthuis se puede decir que representa el modelo (d), *La cosmovisión da lugar a la filosofía*. Hemos visto que los adherentes del Materialismo Dialéctico continuaban manteniendo vivo el modelo (e), *La cosmovisión es igual a la filosofía*, y, mientras que no he observado ninguna exposición reciente del paradigma kierkegaardiano, hay sin duda admiradores de Jaspers y otros que están dispuestos a contribuir a la renovación de las discusiones sobre la cosmovisión en el espíritu del modelo (a), *La cosmovisión repele la filosofía*.

En la tipología que hemos estado discutiendo, “filosofía”, debido a sus asociaciones tradicionales con la racionalidad pura y la neutralidad teórica, es una especie de símbolo de la investigación crítica en general – en una palabra, para la ciencia o el conocimiento (*Wissenschaft*) como un todo. Acordeamente, los cinco paradigmas reflejan diferentes actitudes hacia la relación entre cosmovisión y no sólo la filosofía sino también la ciencia. Esto aparece explícitamente en muchas de las obras referidas arriba. Considere, por ejemplo, el término de Rickert “*wissenschaftliche Philosophie* (“filosofía científica”), o la frase de Husserl “*Philosophie als strenge Wissenschaft*” (la filosofía como una ciencia estricta). Del mismo modo Max Weber y Karl Mannheim, junto con Karl Jaspers en su capacidad como psiquiatra, cada uno aplicó uno de nuestros modelos cosmovisión-filosofía a las ciencias sociales.

³ Anfing Stigen, “Philosophy as World View and Philosophy as Discipline”, en *Contemporary Philosophy in Scandinavia*, comp. por Raymond E. Olson y Anthony M. Paul (Baltimore y Londres: Johns Hopkins Press, 1972), 307-330.

3. La cosmovisión como personal y privada

¿Que hay acerca de la idea de cosmovisión que ha hecho que se convierta en una categoría tan común en el pensamiento de la postilustración, e incluso que se haya convertido en un competidor de la filosofía? Ésta es una pregunta difícil pero una que los cristianos no pueden evitar si queremos ser espiritualmente críticos de los conceptos y categorías de las que somos herederos conforme adoptamos nuestra posición en la tradición intelectual occidental. Me confino a un número de observaciones breves:

(1) Llama la atención que el término *Weltanschauung* haya sido acuñado y popularizado en el contexto del Idealismo Alemán y el Romanticismo durante esa gran florecimiento del espíritu moderno que ha dominado la historia intelectual subsecuente. La difusión rápida del concepto y sus cognados parece ser parte de la amplia influencia de precisamente esa fase del pensamiento alemán.

(2) Una característica básica de ese periodo seminal fue el “surgimiento de la conciencia histórica”, una nueva conciencia del valor de lo históricamente singular. En reacción contra la Ilustración — desde luego contra toda la tradición milenaria del intelectualismo griego— tuvo lugar una gran reversión de valores en la que lo universal fue despreciado en favor de lo particular, lo abstracto favor de lo concreto, lo eterno en favor de lo temporal, lo idéntico en favor de lo único. Mientras que previamente la tradición intelectual occidental había estado orientada a la esencia duradera (*ousía*) de las cosas, ahora se había orientado al desarrollo histórico (*Geschichtlichkeit*, historicidad) de las cosas.

(3) En términos generales, podemos decir que la palabra griega *philosophia* pertenece al mundo de pensamiento dominado por la *ousía*, mientras que la palabra alemana *Weltanschauung* pertenece al mundo de pensamiento dominado por la *Geschichtlichkeit*. Los dos términos tienen algunas características en común: *philosophia* y *Weltanschauung* comparten ambos una orientación hacia el todo, y ambos están asociados con la metáfora óptica del *ver* (*theorein* en griego, *anschauen* en alemán). En lo que difieren es que el primero pone el énfasis sobre el carácter universal, abstracto, eterno e idéntico de tal ver, mientras que

el segundo pone el énfasis en el carácter particular, concreto, temporal y único de ese ver. Básico a la idea de *Weltanschauung* es que representa un punto de vista sobre el mundo, una perspectiva sobre las cosas, una manera de ver el cosmos de un punto de vista particular que no puede trascender su propia historicidad. Una “cosmovisión” tiende por lo tanto a arrastrar la connotación de ser personal, fechada y privada. Esto no es universalmente el caso (notablemente en el uso de Engels), pero parece hallarse en la raíz de la poderosa atracción que la idea de *Weltanschauung* ha tenido para el Occidente moderno. Una cosmovisión puede ser más individual — puede ser colectiva (esto es, mantenida por todo aquel que pertenezca a una nación, clase o periodo dados). Pero incluso así no escapa de la particularidad, pues no puede trascender las experiencias y perspectivas de esa nación, clase o periodo particulares. Es así que “cosmovisión” abandona toda pretensión de validez universal y se enreda en los problemas del relativismo histórico.

(4) Mientras que *philosophia* es altamente teórica y está por lo tanto reservada para una élite intelectual, *Weltanschauung* es ampliamente preteórica y por lo tanto está disponible para la masa de la gente. Más aún, debido a que la filosofía está asociada con la ciencia, se considera que la cosmovisión es no científica — lo cual ser interpretado positivamente como *precientífica*, o negativamente como *acientífica*.

(5) Es notable que las dos características primarias de *Weltanschauung* que hemos destacado, a saber la de ser históricamente individual (privada) y no científica (para las masas), también caracteriza la concepción moderna de la *religión*. No es sorprendente, por lo tanto, que la cosmovisión haya estado frecuentemente asociada con la fe religiosa, entendida en el sentido de un compromiso altamente personal y preteórico.

Sugiero, en conclusión, que la noción de cosmovisión tiene íntimas conexiones históricas y sistemáticas con las concepciones humanistas modernas de la historia, la ciencia y la religión; está, de hecho, virtualmente definida por estas concepciones. Esto nos deja con una pregunta crucial: ¿Pueden los cristianos, quienes son fundamentalmente críticos del espíritu de la modernidad — particularmente como se manifiesta en el historicismo, la autonomía de la

ciencia, y la privatización de la religión— salvar la idea de *Weltanschauung* y usarla para sus propios propósitos sistemáticos?

Particularmente para los cristianos que sea hallan en la tradición del neocalvinismo holandés esta cuestión no puede dejar de ser aguda, pues es precisamente sobre estos asuntos clave de la historia, la ciencia y la religión que Abraham Kuyper y sus seguidores adoptaron una posición sin compromisos contra el espíritu de su época. No obstante, hay una paradoja aparente aquí, pues también es verdad que los neocalvinistas holandeses le han dado una gran prominencia a la idea de cosmovisión. La idea de *wereldbeschouwing* (o su equivalente *levensen wereldbeschouwing*, “visión del mundo de la vida”), fue de importancia crucial para el programa de renovación cultural cristiana promulgado por Kuyper y sus seguidores, no menos en la en la empresa académica. Ellos, también, plantearon explícitamente la cuestión de la relación entre cosmovisión y filosofía. Su respuesta a esta cuestión fue central para su entera concepción de la reforma de la práctica académica.

En lo que sigue bosquejaré brevemente el papel que la idea de cosmovisión ha jugado en el pensamiento de un número de pensadores neocalvinistas líderes. Regreso en la conclusión a la cuestión de la aparente incompatibilidad entre la noción de *Weltanschauung* y una crítica religiosa fundamental de la modernidad.

4. La cosmovisión en la tradición neocalvinista

Fue Abraham Kuyper, el incuestionado líder del neocalvinismo, quien usó la noción de “visión del mundo y de la vida” para expresar su visión de una revitalización cristiana de la cultura sobre la base del calvinismo. El calvinismo, insistió, no era meramente una teología o un sistema político eclesiástico, sino una cosmovisión completa con implicaciones para toda la vida, implicaciones que debe ser elaboradas y aplicadas en áreas tales como la política, el arte y la práctica académica. Esta visión fue una gran parte de la motivación para la fundación de la Universidad Libre de Amsterdam y su programa de involucramiento específicamente cristiano en los estudios científicos. Más aún como una cosmovisión por derecho propio, el calvinismo (que para Kuyper simplemente significaba la forma más consistente de cristianismo) puede ser puesto en oposición contra otros “ismos” del día, tales como el Liberalismo, el

Darwinismo, el Socialismo y el Positivismo, todos los cuales fueron vistos por Kuyper como competidores seculares de la concepción cristiana del mundo. Tal y como el primer Kierkegaard lo había hecho antes que él, Kuyper adoptó la noción de cosmovisión como una categoría que le permitía no solamente presentar el cristianismo como una alternativa a las ideologías del siglo diecinueve, sino presentarlo de tal manera que llegara a proporcionar liderazgo cultural en el mundo moderno. *Weltanschauung* fue un concepto en muchas maneras eminentemente apropiado (a diferencia de “filosofía teórica” o “ideología” marxista) para el pensamiento entero de Kuyper.

En Kuyper, sin embargo, la idea de *Weltanschauung* recibió su propia forma distintiva, siendo definida especialmente por la concepción de la cristiandad como una fuerza conformadora de cultura. Puesto que esta concepción del cristianismo es una de las características que distinguen al movimiento entero del neocalvinismo holandés, no es sorprendente que “cosmovisión” siga siendo ampliamente usado en este sentido por los seguidores de Kuyper. Cuando los kuyperianos empezaron emigrar a América, llevaron la noción con ellos y acuñaron la incómoda frase inglesa *world and life view* [“visión del mundo y de la vida”] como traducción de la holandesa. Esta expresión todavía se utiliza en círculos de habla inglesa influenciados por el neocalvinismo.

Sobre la cuestión de la relación entre cosmovisión y filosofía los calvinistas fueron inicialmente muy vagos. En armonía con el uso alemán popular de fines del siglo diecinueve (antes de que la pregunta se convirtiese en un tópico específico de debate filosófico), Kuyper a veces usaba “cosmovisión” como sinónimo virtual de “filosofía” y a veces como un termino mucho más cercanamente parecido a “fe” o “confesión religiosa”. Implícitamente, sin embargo, se estaba moviendo en la dirección del modelo *La cosmovisión da lugar a filosofía*, tal y como fue formulado posteriormente por Dilthey. Kuyper repetidamente enfatizó no solamente que el calvinismo como cosmovisión debía elaborarse en la práctica académica en general, sino también que esta tarea explícitamente incluye el desarrollo de una filosofía distintivamente calvinista. Encontramos este énfasis, por ejemplo, en sus famosas *Conferencias sobre el calvinismo*, impartidas como las *Conferencias Stone* en la Universidad de Princeton en 1898.

Encontramos un uso similarmente vago de “cosmovisión” y “filosofía” en los escritos de Herman Bavinck. Bavinck fue el sucesor de Kuyper en la silla de teología sistemática de la Universidad Libre, y su socio en el liderazgo intelectual del neocalvinismo. Un ejemplo de la vaguedad de Bavinck se puede encontrar en su librito *Christelijke Wereldbeschouwing* (1904). La “cosmovisión cristiana” de que habla el título resulta ser un neoplatonismo cristianizado altamente filosófico, en la tradición de Agustín y De Aquino. Unos cuantos años después, sin embargo, el concepto de “cosmovisión” de Bavinck se había vuelto menos vago y había claramente virado hacia el modelo *La cosmovisión da lugar a la filosofía*. Cuando impartió las *Conferencias Stone* en Princeton (en 1908) se refirió explícitamente a publicaciones recientes de Dilthey en las que la filosofía era descrita como emergiendo de una más profundamente yacente *Weltanschauung*.⁴

Desde entonces, el modelo diltheyano proveyó el marco para la concepción neocalvinista de la relación entre cosmovisión y filosofía. Hasta donde yo sé, este paradigma se formuló por primera vez sin ambigüedad por Valentino Hepp, el discípulo y sucesor de Bavinck. Escribiendo en 1923 dijo:

De mayor importancia que una filosofía nacional independiente es una filosofía cristiana independiente, especialmente una que dé expresión científica a la cosmovisión reformada (*wetenschappelijke uitdrukking*).⁵

Esta concepción de la cosmovisión como antecedente preteórico de la disciplina teórica de la filosofía se volvió estándar entre los neocalvinistas. En términos de nuestra tipología anterior, optaron abiertamente por el modelo *La cosmovisión da lugar a la filosofía*.

5. Vollenhoven y Dooyeweerd

Podemos ver esto claramente en los escritos de D. H. T. Vollenhoven y Herman Dooyeweerd, los dos profesores de la Universidad Libre que contribuyeron más que cualesquiera otros a la realización del ideal de Kuyper de una filosofía calvinista. Desde el principio ambos hombres enfatizaron que buscaban

⁴ H. Bavinck, *The Philosophy of Revelation* (Grand Rapids: Baker Book House, 1979).

⁵ Citado en C. Veenhof, *In Kuyper's Lijn* (Goes: Oosterbaan en Le Cointre, 1939), 15. (La traducción es mía.)

basar su trabajo científico de filosofía sobre los fundamentos precientíficos de la “concepción del mundo y de la vida” calvinista. Sus escritos abundan en formulaciones este tipo. Usaron especialmente la metáfora de “fundamentos”(*grondslagen*) para caracterizar el lugar de la cosmovisión. Los escritos de Vollenhoven exhiben una consistencia del uso desde los 1920s hasta el fin de su vida. Cuando se le pidió que escribiese una enciclopedia sobre “filosofía calvinista” en los 1950s, por ejemplo, la definió, en tantas palabras, como “el correlato científico de la concepción calvinista del mundo y de la vida”.⁶ Iba también a escribir en su programa del curso Historia de la Filosofía: “la filosofía no es lo mismo que la concepción del mundo y de la vida; es la elaboración científica del segundo (*wettenschappelijke verwerking*)”.⁷

Para Dooyeweerd, los asuntos eran un poco más complejos. Durante los 1920s, el papel que atribuyó a la cosmovisión en el desarrollo de la práctica académica cristiana es similar al papel que le asignó Vollenhoven y otros neocalvinistas. Más específicamente, identificó la *wetsidee* (“idea de la ley”) como esa característica de una visión del mundo y de la vida que le permite convertirse en operacional como un factor regulador de la formación de teorías científicas. Mantuvo que uno podía elaborar una filosofía y ciencia política⁸ distintivamente calvinista aislando la *wetsidee* característica del calvinismo como cosmovisión.

Dooyeweerd siguió hablando de cosmovisión de este modo a lo largo de los 1930s. Sostuvo que la reforma de la práctica académica debía ser llevada a cabo *sobre la base* de una concepción calvinista del mundo y de la vida. Éste es el lenguaje utilizó, por ejemplo, en un discurso popular pronunciado en ocasión del centenario del nacimiento de Kuyper en 1937.⁹ Al mismo tiempo, sin embargo, había pensado cualificar este uso en sus escritos más académicos.

⁶ D. H. T. Vollenhoven, “Calvinistische wijsbegeerte” en *Oosthoek's Encyclopaedie*, 5th ed. (1959).

⁷ D. H. T. Vollenhoven, *Kort overzicht van de Geschiedenis der Wijsbegeerte*, Programa de materia (Amsterdam Uitgeverij THEJA, [1956]), 1. (La traducción es mía.)

⁸ H. Dooyeweerd, “In den strijd om een Christelijke Staatskunde. Proeve van een fundeering der Calvinistische levens-en wereldbeschouwing in hare wetsidee”. *Antirevolutionaire Staatskunde I* (1924-1925):7-25. Ver también los números subsecuentes (concluido en 1927).

⁹ H. Dooyeweerd, “De plicht der jongere generatie tegenover Kuyper's geestelijke nalatenschap” en *Volhardt*, actas del la 19a. convención anual de la Bond van Meisjesverenigingen op Gereformeerden Grondslag in Nederland que tuvo lugar en Zwolle, 1937 (Kampen: 1937), 12-21. Véase especialmente la declaración: “También en el área de la ciencia la batalla con el humanismo tenía que ser emprendida sobre el fundamento escritural (*grondslag*) de la concepción calvinista del mundo y de la vida” (p. 20).

En el primer volumen de su obra filosófica principal, *De Wijsbegeerte der Wetende* (1935), criticó la noción de que la filosofía es simplemente la elaboración de una cosmovisión. Durante los 1940s, habiendo desarrollado su nueva categoría de “motivo básico” (*grondmotief*) religioso, corrigió explícitamente su concepción de la relación entre cosmovisión y filosofía. Tal y como la formula en la revisión inglesa de su obra principal, *A New Critique of Theoretical Thought* (1939), su nueva posición concebía la cosmovisión y la filosofía como manifestaciones paralelas de ese impulso religioso fundamental que llamó un “motivo básico”.¹⁰ En este esquema, la religión incide directamente en la filosofía, ya no más a través de la intermediación necesaria de una cosmovisión. El calvinismo como cosmovisión ya no definía el carácter de la filosofía así que Dooyeweerd (a diferencia de Vollenhoven) en adelante prefirió hablar de su filosofía como siendo simplemente “cristiana” en lugar de “calvinista”.

En su pensamiento maduro, entonces, Dooyeweerd adoptó algo que se parecía a nuestro modelo (c) *La cosmovisión flanquea la filosofía* (aunque esta caracterización es equívoca si no se entiende en el contexto de su énfasis definitivo sobre el motivo básico). Quizá sería más exacto hablar de la posición posterior de Dooyeweerd como una especie de híbrido entre los modelo (c) y (d). Ciertamente parece ser única en la tradición de la reflexión filosófica sobre este asunto.

6. ¿Pueden los cristianos usar el concepto de cosmovisión?

Regresamos ahora a la cuestión que dejamos sin respuesta arriba: ¿hay incompatibilidad entre la misma idea de *Weltanschauung* y una crítica religiosa fundamental de la modernidad, como la que se echó costas el neocalvinismo? En respuesta esta pregunta, me aventuro a hacer las siguientes observaciones generales:

(1) En la medida en que “cosmovisión” incorpora o sugiere el concepto de una confesión religiosa abarcante acerca del esquema total de las cosas que no es teórica o elitista en carácter, es eminentemente adecuada para una apropiación cristiana. Esas características de *Weltanschauung* representan una crítica justificada de la larga tradición intelectualista de la *philosophia* griega.

¹⁰H. Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought* (Amsterdam: H. J. Paris, 1953-1958), 1, cap. 2, “Filosofía y cosmovisión”. Véase especialmente 128, 156, 158, 165.

(2) En la medida en que “cosmovisión” carga tonalidades de una *Geschichtlichkeit* que no permite constantes perdurables, necesita ser redefinida o reformada a la luz de las ideas bíblicas de creación y revelación. Esto es lo que esencialmente hizo Kuyper al relacionar la cosmovisión con los temas de las ordenanzas creacionales y la trascendente Palabra-revelación. Sin embargo, como se muestra por la redefinición posterior de Dooyeweerd del lugar de la cosmovisión, las connotaciones de relatividad histórica continúan siendo fuertes. Evitó los problemas que surgen de eslabonar la cosmovisión con un punto suprahistórico de orientación, pero no obstante los mismos problemas resurgieron en su nueva concepción, motivo básico.

(3) Es notable que los varios paradigmas clásicos cristianos para relacionar “gracia” y “naturaleza” muestren impactantes paralelos con los cinco modelos para relacionar “cosmovisión” y “filosofía”. Ante ello podríamos esperar las siguientes correspondencias:

- a) la cosmovisión repele la filosofía – A) *gratia contra naturam*
(cfr. el Anabaptismo)
- b) la cosmovisión corona la filosofía – B) *gratia supra naturam*
(cf. el Catolicismo Romano)
- c) la cosmovisión flanquea la filosofía – C) *gratia iuxta naturam*
(cfr el Luteranismo)
- d) la cosmovisión da lugar a la filosofía – D) *gratia intra naturam*
(cfr el Calvinismo)
- e) la cosmovisión es igual a la filosofía – E) *gratia instar naturae*
(cfr el Liberalismo)

No estoy en posición de documentar ningunos paralelos reales correspondientes a este esquema abstracto,¹¹ pero hay algunas marcas de evidencia. Para nuestros propósitos presentes debe ser suficiente señalar que la correspondencia del modelo (d) con el modelo (D) es importante en el caso del neocalvinismo holandés. El modelo de Dilthey se presta *mutatis mutandis* a una

¹¹ Para una discusión más detallada de estos paradigmas, véase mi “Nature and Grace in the Interpretation of Proverbs 31:10-31” en *Calvin Theological Journal* no. 19 (1984):153-166.

apropiación calvinista. La filosofía no es un asunto de la “razón natural” en el sentido tomista (modelo (B)), pero debe ser relativizada con respecto a, e internamente conformada por, un compromiso teórico que es religioso, no vital (como en Dilthey).

(4) El proceso por el que los cristianos deben confrontar críticamente y apropiarse los conceptos y categorías con que la tradición intelectual nos provee (desde un punto de vista calvinista) ejemplifica él mismo el impacto renovador de la “gracia” sobre la “naturaleza”. Esto es verdadero para *Weltanschauung* así como para *philosophia*, *ousía*, *Geschichtlichkeit*, *tranzendental*, y un ejército de otros términos clave en la historia de las ideas. Es siempre un asunto de juicio espiritual el de si en una situación histórica dada las connotaciones seculares de un término requieren que sea rechazado del todo o si el término puede ser explícitamente redefinido en el contexto de un marco categorial cristiano. A mi juicio, el último curso es preferible esta ocasión en el caso de *Weltanschauung* y sus cognados.

Recibido el 11 de Julio de 2011

Aceptado el 15 de Agosto de 2011

Reseña

Rodríguez Delgado, Juan Carlos, *El desarme de la cultura. Una lectura de la Ilíada*, Katz, Madrid, 2010, 258 páginas.

“La *Ilíada* es el poema del desarme de la cultura, en el doble sentido de la palabra desarme: porque desarma, desmonta las construcciones culturales que dignifican la acción mortífera del héroe, mostrándola como fuente de destrucción y sufrimiento ajeno y propio; y porque apunta a un mundo de valores no apuntalado por las armas.” Así da comienzo a su libro Juan Carlos Rodríguez en la Introducción, en donde queda meridianamente clara, tanto como fuera de lo común en lo que se refiere a la visión e interpretación más usual de la obra de Homero entre escolares, aficionados, conocedores y eruditos, la tesis que guiará su libro.

Para llegar a este punto el autor lleva a cabo un largo camino cuyo primer tramo se centra en la crítica a la escuela filológica —inspirada por M. Jousse para quien la literatura oral debido a su formalismo de carácter mnemotécnico no deja resquicio a la interpretación y creación individual y al goce estético como sí lo permite la literatura escrita— de la que muestra su inconsistencia cuando sostiene que Homero, sujeto a las formalidades del verso épico y mero reproductor de fórmulas aprendidas, no es más que un recopilador de los dos poemas a él atribuidos sin voz propia. El análisis de la estructura del verso de la *Ilíada*, así como el de su vocabulario, un tercio de los vocablos se usan una sola vez, ponen en cuestión esa teoría y dejan traslucir la autoría de Homero. La cuestión no es baladí, puesto que el punto de partida de esa tendencia filológica —de M. Parry y su discípulo A. B. Lord—, parte del supuesto de que la tradición poética oral deja poco lugar, si deja alguno, al pensamiento propio y, por ende, a la crítica del medio social en el que se da esa creación poética. Es decir, asume “*acríticamente una concepción primitivista de la psicología del poeta oral*, que le deniega originalidad y creatividad reflexiva. Esta concepción no se deduce del material de los análisis filológicos o antropológicos, sino que se presupone a ellos y los vicia, los determina. Estamos ante una suposición que necesita una creencia para mantenerse”, (pp. 37-38). A estos autores los siguió Erik A. Havelock, con la contraposición oralidad/escritura, el determinismo de la tradición y el determinismo lingüístico. Juan Carlos Rodríguez analiza

pormenorizadamente los argumentos de Havelock y concluye su inconsistencia, al sostener y probar, frente a esa tesis, la autonomía y capacidad crítica de los seres humanos que forman parte de una cultura oral.

Como también la concluye a la consideración de los héroes homéricos que no son tenidos como seres autónomos moral y decisoriamente, porque son un agregado de partes, por ser un juguete de los dioses, por serlo de la opinión social o por carecer de una conciencia de sí mismo. Quienes así argumentan, parten de la idea de un individuo autónomo propia de nuestra sociedad y medida de condición de individualidad, y por tanto de responsabilidad, para todo ser humano. A este respecto, hay que señalar, la ausencia en la mentalidad homérica de la distinción alma/cuerpo y de la separación del hombre de su entorno, ni en su concepción de la "psique" se ve un destello de lo que se entiende por alma o espíritu, no radica en ella la vida mental o la identidad, ni del proceso mental griego referido a sus relaciones con el mundo se puede establecer que las viva como en un medio extraño o del que está separado, al contrario, entre su existencia y la del mundo hay una relación indisoluble. A partir de estas consideraciones previas, Juan Carlos Rodríguez aborda la visión homérica del cuerpo humano, más que un agregado de partes una "unidad dinámica de 'funciones,' procesos, inseparable del mudable medio vital en el que se encuentra", y refuta las opiniones contrarias afirmando que el cuerpo "articular" de la concepción homérica, cuya característica más propia es la del movimiento, se funda no en nuestra distinción cuerpo-envoltura, sino en la noción de junta, es decir, "el cuerpo articular permanece vivo mientras los huesos permanecen unidos y enlazados por los tendones; el cuerpo-envoltura permanece vivo mientras la cubierta cutánea contiene las vísceras," por eso en el poema "matar" es romper esa junta. El autor pone énfasis en que los procesos que en nuestra autopercepción denominamos psicológicos en el universo homérico se describen en términos orgánicos; así, la caja torácica, es el lugar de "los fenómenos que van de lo sensorial-afectivo a lo mental-cognoscitivo". Lo cual no quiere decir que esté excluida la subjetividad. Hasta aquí, los dos primeros capítulos.

En el capítulo cuarto, Juan Carlos Rodríguez prosigue el hilo argumental del tercero en el sentido de destacar las numerosas referencias y escenas que están relacionadas con la vida en paz, así al comentar el minucioso trabajo la-

brado en el escudo de Aquiles, canto XVIII, se detiene en una boda, donde se dibujan las danzas y la música propias del evento; en la forma pacífica de resolver las diferencias, dos hombres discuten a propósito de una muerte y someten sus diferencias a un árbitro no a su violencia particular o a la presencia divina —“la administración de justicia se sustrae del marco divino y heroico y se abre a la dimensión cívico-social”— (p. 197) y en escenas del duro laboreo del campo alternando con el goce de sus frutos como el vino, la comida y el baile. Pintado este mundo, que se perfila paralelamente a la transformación de Aquiles, Homero previene contra la acción de los hombres que lo pueden volver más inhóspito y cruel, “esta conciencia puede explicar que, en sus descripciones de la vida en paz, el poeta prescindía de dioses y héroes, personajes míticos asociados al ensalzamiento de la violencia y de las acciones mortíferas, y que dé relevancia a lo que en su vida colectiva el hombre puede instaurar para limitarlas” (p. 206). De forma nada inocente, este pasaje está inmediatamente anterior al momento en que se enfrenta, y acaba con él, Aquiles a Héctor. Otros pasajes más que ensalzan el valor del afecto y lo terrible de la guerra son el llanto de Aquiles recordando el hogar abandonado hace tanto tiempo, la despedida de Héctor y Andrómaca, cuando esta le dice, “no dejes a un niño huérfano, ni viuda a tu mujer” (XIX, 432). El último capítulo, del que solamente haré una brevísima mención, trata de la acción y de la interpretación de los dioses en la *Iliada*, les resta el papel protagónico que se les suele atribuir, tampoco convierten a los seres humanos en un mero instrumento de su poder y, en último término, la postura del poema se inclina por una “teología práctica” que consiste en partir del supuesto de que “la felicidad precaria del género humano exige separarse de ellos” (p. 251).

En el centro del libro, el capítulo tercero constituye la parte propositiva, es decir, por qué la figura de Aquiles y, por tanto, la *Iliada* en su conjunto es una obra que pone en cuestión los valores heroicos. En él se da cuenta de la transformación que experimenta el propio Aquiles. El contexto en el que tiene lugar la misma es el propio de una sociedad competitiva de rango, es decir, fundada en una ética agónica según la cual el combate recae en una élite que lucha en primera línea y a la que se le exige “descollar en la batalla”; son los héroes, cuyo honor está en correspondencia con la gloria, un tanto de inmortalidad, transmitida por el aedo. La muestra visible de su rango, por

tanto de su honor, venía dada por la prioridad que el héroe tenía para elegir una parte del botín. De ahí la cólera de Aquiles debido a la arbitrariedad cometida por Agamenón al apropiarse de Briseida, la esclava que le había correspondido a aquel; con su apropiación, el rey de los aqueos, que tampoco era un rey en sentido estricto, pues los principales eran iguales, deja sin gloria a Aquiles ante el silencio de sus compañeros. Gloria, sí, y compasión por los compañeros, ninguna para el enemigo. Este modelo es el que rompe Aquiles en un sinuoso proceso, emocional y crítico y en el que está presente la afrenta sufrida, cuando admite en su tienda a Príamo que le pide el cadáver de su hijo, Héctor, y se compadece de él al recordar a su padre.

Al análisis de esta transformación de Aquiles dedica el resto de su libro Juan Carlos Rodríguez, partiendo del supuesto de que, si bien el héroe homérico actúa libre y responsablemente, no quiere decir que pueda ser visto como un individuo moderno desligado de su entorno, al contrario, las decisiones que toma Aquiles están relacionadas con el entorno social, desde lo que se llama una perspectiva “objetivo-participante”, frente a nuestra concepción actual que caería más bien dentro de la autorrealización individual; aquella perspectiva, por lo demás, se caracteriza porque la psicología humana se centra en las interrelaciones, porque la vida ética viene dada por un diálogo interpersonal y porque el debate reflexivo es el medio en el que está basada la vida ética compartida. Una vez sentadas estas bases, el autor pasa revista a los momentos que constituyen el proceso de transformación de Aquiles, desde la embajada enviada por Agamenón para que se reincorpore a la guerra del canto IX hasta la culminación final, el encuentro con Príamo, del canto XXIV.

En el pasaje de la embajada, Aquiles desgana una serie de razonamientos en los que queda patente su alejamiento de la moral tradicional heroica, aunque no su ruptura total con ella; el eje en torno al que giran es la consideración sobre la muerte. Hay un cambio en su actitud, pues si en el canto I, presa de su cólera, les desea la muerte a los aqueos, ahora, a la embajada de Odiseo, Fénix y Ayante, los recibe calurosamente y se lamenta de la suerte que están teniendo; tras las palabras de Odiseo, en las que alaba los regalos de parte de Agamenón y la gloria que le reportará la participación en la guerra, Aquiles le responde con un largo discurso, cuyo inicio es dejar claro su rechazo a ser persuadido por aquel. Y no lo va a ser porque no hay gratitud para el valiente,

de lo que deriva "Igual lote (*moira*) consiguen el inactivo y el que pelea con denuedo./ La misma honra (*timé*) obtienen tanto el cobarde como el valeroso./ Igual muere el holgazán que el autor de numerosas hazañas" (pp. 318-320). Donde alcanza la más elevada cota la crítica a esa moral heroica al emparejar la *Moira* (que es ambiguamente, tanto lote como muerte) y la honra. Por tanto "Aquiles socava de este modo la verdadera base del *éthos* heroico, al insistir en que la muerte anula la diferenciación entre todos los esfuerzos heroicos, ya que era la conciencia del valor distintivo, glorioso, de la muerte, lo que incitaba tradicionalmente al héroe a jugarse la vida en sus mortíferas hazañas" (p. 151).

Lo que ahora aparece valorado por encima de todo es lo que antes se rechazaba o subordinaba a ese valor heroico, la vida, que es imposible de recuperar una vez perdida, y de ahí a la condena de la guerra misma hay un solo paso que alcanza a dar Aquiles, "¿Por qué hemos de luchar con los troyanos los argivos?", (IX, pp. 337-338), donde el cuestionamiento a la guerra no es una cuestión personal, sino al conjunto de los griegos. Un nuevo giro aparece en su parlamento, pues al recordar el motivo de la guerra, el rapto de Helena, también trae a la argumentación que todo hombre ama y cuida a la suya, razonamiento totalmente estridente a una moral heroica, donde el honor y la gloria ceden su lugar a los afectos y, además, admitiendo lo universal de ese patrón. Pues, ahora Briseida no solo es la parte del botín, sino que a ella alude como su mujer amada. Por lo que se inclina a abandonar el campo de batalla, a regresar a su tierra y a elegir una larga vida sin gloria por una breve con ella. Pero, a pesar de sus palabras, Aquiles escucha las razones de Fénix y Ayante, en el sentido de recordarle su amistad, se interesa por la suerte de los héroes aqueos y no se embarca de regreso; sin embargo, ya hay un alejamiento de la moral heroica que no dejará de mostrarse en lo que sigue del poema. Prueba de ello es su decisión de volver al combate tras la muerte de Patroclo sabiendo que va a morir al poco tiempo, la prueba es que ya no lo anima pensar en la gloria, sino en la muerte del "más amigo", aceptando la muerte "con el fin de evitar el dolor que para la vida de uno representa la ausencia del ser querido. Lo que principalmente le afecta ahora a Aquiles es la muerte de sus amigos, y especialmente la de Patroclo", (p. 166). Es decir, "la muerte de Patroclo constituye por tanto un acontecimiento de crucial importancia en la reorientación

de la sensibilidad de Aquiles en relación con la muerte, que se focaliza ahora en el sufrimiento que causa la muerte de un ser querido en la vida propia del que sufre esta pérdida”, (p. 168).

Esto nos conduce al canto XXIV, al encuentro de Aquiles y Príamo. Después de la furia desatada contra el cadáver de Héctor, que había acabado con la vida de Patroclo, y aplacada por las razones de Tetis, su madre, Aquiles recibe a Príamo en su tienda, que le trae a la memoria a su propio padre, pero lo que significa un trastoque absoluto respecto a la moral heroica es cuando el recuerdo de “su amigo muerto —que le hace sentir y comprender el dolor que provoca la pérdida de un ser querido— desempeña un papel central en la transformación de la ira y de la crueldad de Aquiles hacia el enemigo —encarnado en el cadáver de Héctor— en la compasión hacia Príamo, que viene a rescatar el maltratado cuerpo de su hijo” (p. 169). Ambos, entregados al recuerdo, el padre y el héroe, enemigos, se funden en el dolor, lloran y expresan la frágil condición humana en comparación con la de los dioses, “Pues lo que los dioses han hilado para los míseros mortales/ es vivir entre congojas, mientras ellos están exentos de cuitas”, (XXIV, pp. 525-526), dice Aquiles. El sufrimiento humano, compartido por toda la humanidad, ya no es el exclusivo de él o de Príamo, es universal, esa es la lección de las dos tinajas de Zeus, una con los bienes, la otra con los males que reparte indiscriminadamente a todo ser humano.

Tras estas reflexiones, Príamo y Aquiles comparten la comida y la bebida, se miran con respeto, se deleitan y el héroe se dirige al anciano como “anciano querido”, incluso le advierte, en un gesto de complicidad, que no duerma en su tienda, no lo vayan a sorprender los aqueos y no entiendan su presencia en el campamento, se despiden estrechándose las manos. De manera significativa el poema concluye no con una acción guerrera, sino con el lamento de las tres mujeres más unidas al muerto, Andrómaca, Hécuba y Helena. “En definitiva, la gran enseñanza de la *Iliada* es este viaje transformador de Aquiles: de la busca de la inmortalidad heroica, a costa del desprecio de la vida y de la insensibilidad frente al sufrimiento de los otros, a la comprensión de la finitud humana, con su valoración de la vida y su sensibilidad ante el sufrimiento ajeno. Sin afán de absolutos compensatorios, este nuevo horizonte de vida constituye una inversión ética de alcance indiscutiblemente universal. Este es

el gran valor que encierra la *Iliada* y que, tanto por su sabiduría como por la forma en que se expresa, hacen merecedor a Homero del título que Platón, ese gran crítico de la tragedia, le otorgó: ‘*el primer maestro y guía de todos los trágicos*’ ” (p. 177).

Espero, con este comentario, no haber traicionado en exceso el sentido de la obra y desearía que no dejando satisfecho al lector suponga un acicate para que la lea. La singladura en que nos embarcamos con la lectura de este libro de Juan Carlos Rodríguez nos deparó la sorpresa, grata sorpresa, de una lección cívica, nos previene contra la sacralización museística de los clásicos que arrincona su legado, cuando su valor primordial es el de “comprender la vigencia siempre actual de sus mejores cimas.” En último término, su enseñanza no puede ser más práctica, el valor de la *Iliada* encuentra su encarnadura no en el empíreo de los dioses, sino en este nuestro particular mundo que tendría que ir en pos de fundamentos sólidos en sus planes pedagógicos con el fin de formar ciudadanos, de ahí que “no es exagerado afirmar que es una de las obras cuya lectura y comentario más beneficio puede aportar contra la violencia criminal que, sea de estados, de grupos o de individuos, no deja de campar por sus respetos antes de Troya y después de Troya. Sólo por ello, el poema de Homero debería estudiarse hoy en todos los planes educativos dirigidos, se supone, a mejorar la vida de los individuos y de las sociedades.”

JUAN ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO

Recibido el 20 de Julio de 2011

Aceptado el 5 de Agosto de 2011

Reseña

Arias Sandí, Marcelino, *La universalidad de la hermenéutica. ¿Pretensión o rasgo fundamental?*, Editorial Fontamara, México, 2010, 151 pp.

Hans-Georg Gadamer (1900-2002) es, sin duda, uno de los filósofos alemanes más reconocidos en el mundo, y uno de los más sugerentes para Latinoamérica, en donde abundan los trabajos acerca de su obra. *Verdad y método*, su trabajo más representativo, abre la brecha para una nueva forma de pensar nuestra relación con el mundo, su constitución y nuestro modo de ser, lo que deriva en los temas de la comprensión, la constitución lingüística del mundo y nuestro modo de ser como hermeneutas. Tal concepción tuvo como consecuencia una crítica radical a la manera en que desde la ciencia y la propia filosofía se había entendido nuestra vida. Y lo logra a partir del cuestionamiento de la Verdad y su búsqueda a través del Método, formas en las que se ha extendido el esquema moderno sujeto-objeto.

Todos los elementos (momentos de la experiencia hermenéutica) que se entremezclan, y a veces a muchos confunden, van formando una filosofía, a la que Gadamer llamó "hermenéutica filosófica". Ésta se distingue de la hermenéutica clásica por la separación primaria de un método, por la forma de entender la tradición y porque está describiendo no la problemática de cómo acceder a la historia, sino lo que realmente ocurre en todos los ámbitos de nuestra vida a partir de nuestro modo de ser, *lejos de nuestro querer*. En ese sentido, Gadamer aprovecha algo de lo que ya ha adelantado su maestro Heidegger en 1922, con *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles [Informe Natorp]*, donde se reconoce que "la hermenéutica es fenomenológica, lo cual significa que su ámbito objetivo —la vida fáctica en relación con el modo de su ser y de su hablar— se considera, según la temática y el método de investigación, como un *fenómeno*. La estructura objetiva que caracteriza algo como fenómeno (...) no es otra que la del objeto que tiene el carácter ontológico de la vida fáctica" (Heidegger 2002, p. 47).

Basado en la descripción de *lo que realmente ocurre*, de esta facticidad que da el carácter filosófico a la hermenéutica, y su explicación sobre el fenómeno de la comprensión, la hermenéutica filosófica parece proyectar una "pretensión" de universalidad que ha sido cuestionada por algunos de sus críticos, quienes

limitan a la experiencia hermenéutica a un campo específico, a partir de poner atención solamente a uno de sus momentos (ontológico, epistemológico o práctico). Esto es lo que ha dado pauta para reflexionar si esta universalidad es meramente una pretensión —una simple aspiración— o un rasgo fundamental, es decir, si describe lo que *realmente pasa* cuando habitamos el mundo o lo que podría pasar si pensáramos el mundo de una determinada manera. Este tema es el que atañe al libro *La universalidad de la hermenéutica. ¿Pretensión o rasgo fundamental?*, del doctor Marcelino Arias Sandí, que es el resultado de un trabajo de ya varios años que aborda esta discusión so pretexto de pensar, también, el sentido mismo de la hermenéutica hoy en día.

De este libro, de primer momento y a partir del mismo título, podemos adelantar la posición a defender: la hermenéutica tiene más que una pretensión de universalidad, en realidad es "un rasgo que puede ser mostrado y sostenido". Para sostener esto, Marcelino Arias intenta introducirnos en esta discusión que se ha generado entorno de la filosofía de Gadamer, en tanto que ha sido leída como una propuesta relativista cuando en realidad se presenta bajo la batuta de la universalidad. Como el hilo conductor del libro es la universalidad de la hermenéutica, el debate (que se da sobre todo entre Gadamer y Habermas, además de otros filósofos) se retoma como un interlocutor que puede aportar elementos importantes para que el asunto sea aclarado.

Con la universalidad como punto de mira, surgen otras cuestiones que ayudan a conformar la tesis propuesta, como: ¿qué clase de universalidad propone la hermenéutica?, ¿cómo se presenta?, ¿qué consecuencias tiene? Para responder esto y resolver los malentendidos generados por la lectura de la hermenéutica filosófica, Arias Sandí establece la relación que ésta guarda con la filosofía heideggeriana, que pienso es clave porque permite entender cómo se universaliza la comprensión -como modo de ser del *Dasein*. De ahí que resulte un elemento importante de su lectura el consejo de tener presente el sentido ontológico que Gadamer recupera de su maestro. Sin éste, la hermenéutica parecería, como parece para algunos, una propuesta metodológica más, encerrada en los esquemas de las ciencias sociales.

Precisamente, el primer capítulo de este libro de Arias Sandí comienza especificando esa relación entre Gadamer y Heidegger, que permite deslindar a la hermenéutica gadameriana de otras hermenéuticas que ponen especial énfasis

fasis en la interpretación de textos. Éste va a ser uno de los caminos que más brillan en el libro para entender la universalidad de la hermenéutica como rasgo fundamental, lo que, a su vez, permite entender por qué “el esfuerzo que lleva a cabo Gadamer en relación con el trabajo de las ciencias del espíritu y en general acerca del dominio científico técnico de la naturaleza y la sociedad, está orientado a ponerle límite a sus pretensiones, mostrando cómo la praxis de la comprensión excede, abarca y limita la praxis científica” (Arias 2010, p. 36). Respecto de esta praxis, en varios momentos de su obra, Gadamer se centrará en menguar la idea de que la objetividad se gana tratando de desligarse de nuestra historicidad, lo que la filosofía moderna comenzó a practicar con el rechazo de los prejuicios.¹

En el segundo capítulo se logra la distinción entre los universalismos que se han presentado en la historia y lo que se podría entender como “universalidad”. La universalidad sería lo propio de la hermenéutica, en tanto que “se refiere a la cualidad o rasgo de algo”; no puede confundirse con algún universalismo porque “éste denota doctrina, sistema, secta o calidad” (Arias 2010, p. 42), que supone la idea de un fundamento que proporcione esa universalidad a su propuesta; por lo tanto, el universalismo es aspiración a la universalidad. La modernidad tendrá mucho que ver con el desarrollo de los universalismos, según el autor, por los rasgos que hereda: “Tales rasgos (...) son principalmente el método propio a la filosofía, la razón como centro de todo reconocimiento, el conocimiento necesario, el rechazo a la tradición desde la pretensión de fundar un conocimiento de orden trascendental; nuevamente está presente aquí la búsqueda de un fundamento último que legitime toda posible explicación del mundo” (Arias 2010, p. 57).

¹ Puede verse esto en un autor estudiado sobre todo en el Capítulo II de este libro: se trata de René Descartes y su rechazo claro de los prejuicios y su consiguiente propuesta metodológica que los trata de inhibir para ganar objetividad. Descartes habla en su obra de 1637 sobre el dominio de sí mismo (tercera parte del *Discurso del método*) como una manera de evitar lo “exterior” que conduce al error. Yes que el *bona mens* (el buen sentido) lo permite, es decir, da la posibilidad del alejamiento de todo lo que está en nosotros como prejuicio. También, Descartes marcará como el objetivo de su empresa el “equilibrar mis anteriores y mis actuales prejuicios con el fin de que mi inteligencia no se incline a ningún lado con la preferencia a otro y mi juicio no se vea dominado por prácticas perjudiciales, que lo desvíen del recto camino que puede conducirle al conocimiento de la verdad” (Descartes 2008, p. 64). Yes que esas “antiguas ideas” se imponen en mí con todo derecho, pero *contra mi voluntad*: “todas estas verdades pueden ser percibidas claramente, pero no por todos los hombres, a causa de los prejuicios” (Ibídem, p. 177).

Siguiendo las relaciones con Heidegger, y una vez hecha la distinción mencionada, en el capítulo tercero ya se describe cómo se da la universalidad de la experiencia hermenéutica, partiendo del "giro ontológico" de ésta y del peso que al respecto tiene el lenguaje. La línea para este giro es el lenguaje, por eso aquí se citan algunos textos del Heidegger tardío que Gadamer reconoce como influencia de la hermenéutica filosófica, especialmente *Carta sobre el humanismo* (1947) y *De camino al habla* (1959), donde el filósofo de la Selva Negra pone en relación directa al habla o la palabra con el ser, como la "casa del ser". Con ello, se puede explicar que el lenguaje esté lejos de la idea de un simple instrumento de la conciencia, o como producto del convencionalismo (sofistas), o como correlación entre palabra y cosa (Aristóteles), o como supeditación a algo allende a él (Platón). El nudo ontológico de la hermenéutica rebasa claramente estas ideas. Gadamer afirmará, más bien, que "el ser que puede ser comprendido es lenguaje" (Gadamer 1993, p. 567). Al respecto, Jean Grondin entrevista a Gadamer y le pregunta qué significa esta multicitada frase. Gadamer responde que quiere decir sobre todo una cosa: "el ser que puede experimentarse y entenderse, significa: el ser habla" (Gadamer 2002, p. 370). Gadamer sostiene que cuando Heidegger dijo: "El lenguaje habla", se resistió a tal formulación, pero poco después la comprendió:

Naturalmente hay una persona que habla, pero esa persona no deja de estar coartada por el lenguaje, porque no siempre es la palabra correcta la que se le ocurre. La hermenéutica consiste en saber cuánto es lo que se queda sin decir, cuánto es lo que, por el concepto moderno de la ciencia, se escapa casi por completo a nuestra atención (Gadamer 2002, p. 371).

No todo es lenguaje, dice Gadamer (tal vez de ello se sostiene Grondin para proponer otra línea de la hermenéutica filosófica, basada en la idea del verbo interior), pero sí el ser que puede comprenderse es lenguaje. Esto significa que en aquello que no puede entenderse, que parece que no hay palabras para nombrarlo, puede existir la tarea infinita de hallar la palabra que, por lo menos, se acerque a su realidad objetiva. Esta afirmación, a mi parecer, libera un poco a Gadamer de la lectura con la que se apropia de la hermenéutica Jean Grondin, quien, como deja ver Arias Sandí, hace un énfasis especial en la doctrina del diálogo interior, que viene de la tradición agustiniana (Grondin 1999, p. 61). Esta línea temática de la hermenéutica que abre Grondin es importante, pero me parece que la posición que guarda el doctor Marcelino

sobre ella es coherente con la defensa de la universalidad de la hermenéutica. La posición de Grondin es sugerente, pero discutible; esto a pesar de que el propio Gadamer, como comenta Arias Sandí, no parezca oponerse al filósofo canadiense.² Pero es que parece que la posición de Grondin recae en lo que sería la historia del sometimiento del lenguaje (por no decir “el olvido del ser”), al reabrir una brecha por la que éste se ve limitado por la subjetividad, por la interioridad. Además, de la aceptación de que no todo sea lenguaje no se sigue que el ámbito lingüístico, en el que se mueve el mundo y los sujetos, pueda limitarse a experiencias tan particulares que sean inexpresables, y en dado caso, ahí estaría, como dice Gadamer, la tarea infinita de la hermenéutica. La distancia que el doctor Marcelino guarda respecto de Grondin tal vez venga del temor de que se opaque la evidencia de la universalidad de la hermenéutica.

Lo que sí hay que tener claro es que, para Gadamer, nuestra posición de hermeneutas no deviene por la caprichosa tarea de interpretar el mundo (de una voluntad totalmente ajena), sino porque el mundo es lenguaje, es decir, está constituido lingüísticamente. El lenguaje constituye el mundo porque “la conciencia histórica efectual que esquematiza *a priori* todas nuestras posibilidades de conocimiento se realiza dentro del lenguaje” (Gadamer 2002^a, p. 221). Por ello, Gadamer afirmará que el lenguaje lleva dentro de sí una teleología: la articulación del mundo, que da asentamiento en lo familiar y en el consenso que permiten la salida a lo extraño, la recepción de lo ajeno y la ampliación y el enriquecimiento de nuestra propia experiencia del mundo, donde nos encontramos con el malentendido y la extrañeza.

En el lenguaje se basa y se representa el que los hombres simplemente “tengan *mundo*” (Gadamer 1993, p. 531), donde “tener” significa comportarse respecto al mundo, no respecto a Dios o a “mí mismo”. Por eso, Gadamer va a decir que el lenguaje contribuye a realizar el comportamiento respecto al mundo en que vivimos, pues: Todas las formas de comunidad de vida humana son formas de comunidad lingüística, más aún, hacen lenguaje. Pues el lenguaje es por su esencia lenguaje de la conversación. Sólo adquiere su realidad

² Gadamer incluso sostiene que: “El mérito especial de Grondin consiste en haber elaborado este diálogo «interior» como el fundamento propiamente dicho de la hermenéutica, para el que yo mismo, en *Verdad y método*, pude apoyarme sobre todo en Agustín de Tarso (...)” (Grondin 1999, p. 13).

en la realización del mutuo entendimiento. Por eso no es un simple medio para el entendimiento (Gadamer 1993, p. 535).

¿Qué significa todo esto? Que la experiencia hermenéutica es universal, porque es la afección de la tradición en nuestro acontecer, en nuestro ser, y esto se debe al lenguaje. Tal vez ayude recordar aquí a Heidegger, para quien “el estado de interpretación del mundo es fácticamente aquel en el que se encuentra la vida misma” (Heidegger 2002, pp. 36-37). Por eso, la experiencia hermenéutica no puede estar fuera de la conversación con la tradición, no puede ser un “simple conocer la tradición, sino que es un verse afectado por ella, y afectarla, reconociendo la pertenencia a esa tradición. La experiencia hermenéutica es auténtica experiencia, y todo lo que acontece en ella es relación vital con el mundo y no sólo un conocimiento” (Arias 2008, p. 82). Esto involucra obviamente la historicidad del *Dasein* humano, por lo que la experiencia será tanto un modo de ser como un modo de proceder.

Ya en el capítulo cuarto de *La universalidad de la hermenéutica*, Marcelino Arias describe el rasgo epistemológico de la hermenéutica, que se trata a partir de lo que sería el “problema hermenéutico”, que, según el doctor Marcelino, “tiene el propósito de rastrear la experiencia de la verdad en todos los ámbitos de la experiencia humana”. En ese sentido, el proceder de la hermenéutica se desliga de cualquier problema metódico de la ciencia. Otra distancia tiene que ver con la “verdad” a la que aspiraría dicho método. En hermenéutica, cuando se habla de ella, debemos entender que se trata de “una verdad que se vincula con un concepto de conocimiento que permite decir legítimamente: somos más ser que conciencia; los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser” (Arias 2008, p. 90). Por eso no se puede aceptar tan fácilmente la interpretación que antepone la subjetividad (“espejo deformante” para Gadamer) a lo que realmente ocurre con su ser. Para explicar esto, he recurrido alguna vez a lo que Gadamer llama “idealidad de la palabra”, que “eleva a todo lo lingüístico por encima de la determinación finita y efímera que conviene a los demás restos de lo que ha sido” (Gadamer 1993, p. 469). Gracias a este fenómeno lingüístico, el asunto resurge siempre como centro del diálogo. Es por la idealidad de la palabra, a mi parecer, que la tradición se eleva de las determinaciones que pudiera imponer la historia. Por eso, una buena conversación siempre es aquella en

la que *entramos*, la que nos lleva hacia su propia verdad (a la comprensión), porque nosotros no la llevamos hacia un fin, no sabemos qué saldrá de ella. Para Gadamer, éstas son “formas de expresar que la conversación tiene su propio espíritu y que el lenguaje que discurre en ella lleva consigo su propia verdad, esto es, <desvela> y deja aparecer algo que desde ese momento es” (Gadamer 1993, p. 461). Por ello mismo, comprender lo que alguien dice es ponerse de acuerdo en “la cosa” (asunto). Todo esto es un proceso lingüístico, por eso hay que reconocer que “el lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa” (Gadamer 1993, p. 462). Esto es lo que se llama, propiamente, “hablar”. Con base en lo anterior, Marcelino Arias dice que “combinando el léxico heideggeriano y gadameriano se puede decir que el comprender es el modo del “ser ahí” que se realiza en la interpretación y siempre es aplicación, esto es, praxis”. Esto es, la dimensión ontológica no está alejada de la dimensión epistemológica, y mucho menos del momento práctico que implica la hermenéutica como interpretación. Así, nos encontramos con que la hermenéutica filosófica implica la constitución lingüística del mundo y la especificación de un modo de ser que tiene un carácter *comprehensor* (“movimiento básico de la vida humana”), de tal manera que la relación entre ambos tiene como fin la comprensión que, por lo mismo, será auto-comprensión, y la consecuente interpretación como carácter de este accionar en medio del lenguaje.

El quinto y último capítulo de este libro está dedicado a destacar los aspectos ontológicos y epistemológicos de la hermenéutica ya dentro del debate con sus críticos. Algunas de esas críticas las lanza Jürgen Habermas, quien sostiene que el mencionado giro ontológico de la hermenéutica hace de la tradición un primado lingüístico que opaca a toda crítica, es decir, opaca la racionalidad que supone su teoría de la acción comunicativa. Si hay un primado de la tradición sobre la crítica, entonces es imposible todo consenso, entendido como el acuerdo que alcanza la comunidad racional sin coacción y sin distorsiones. Habermas sigue muy puntualmente a A. Wellmer, de quien se apoya para remarca los límites de la hermenéutica gadameriana con lo que él llama “hermenéutica profunda”, que (...) nos enseña que en la dogmática del plexo de tradición no solamente se impone la objetividad del lenguaje en general, sino también la represividad de las relaciones de poder que deforma la intersubjetividad del

entendimiento como tal y distorsionan sistemáticamente la comunicación lingüística cotidiana. De ahí que todo consenso en que la comprensión termina quede en principio bajo sospecha de haber sido impuesto pseudocomunicativamente: los antiguos llamaban a esto obcecación cuando en la apariencia de estar en un acuerdo fáctico se perpetuaban intactos el malentendido y el automalentendido (Habermas, 1993: 302).

Con ello, Habermas quiere girar la primacía del lenguaje hacia un impedimento real de su desarrollo como diálogo, atribuyéndole ese plexo de poder que ya no sería diálogo alguno. Para Habermas, como dice el doctor Arias, antes del consenso no puede estar más que la aplicación del “habla racional”, a partir de la cual se puede distinguir entre reconocimiento dogmático (imposición de la tradición) y verdadero consenso (momento ilustrado). Esto abre la posibilidad de que el intérprete pueda superar los límites que le intenta imponer la tradición, lo que contrapone en general a la hermenéutica con la teoría crítica.

Ante esta crítica, Gadamer responde negativamente a la separación entre reflexión y tradición. Esto sólo se puede mantener a partir de un objetivismo dogmático, que sería una idea insostenible a partir de un verdadero procedimiento reflexivo, porque implica la falsa oposición entre una “tradición viva natural” y la apropiación reflexiva de la misma. “Más bien —dice Arias— habría que reconocer que entre más consciente es el investigador en su reflexión, más se percatará de su condicionamiento hermenéutico. La fuerza de reflexión no liquida la fuerza de la tradición y del condicionamiento hermenéutico” (Arias 2010, p. 128).

Esta respuesta va dirigida directo al positivismo, que en este sentido sería una especie de positivismo “ingenuo”, porque tiene que ver con la posición de quien quiere ganar objetividad tratando de sustraerse de sus prejuicios, para así llegar lo más ascético al encuentro con su objeto. Lo que dice Gadamer aquí, y que Arias Sandí discute muy bien en el capítulo III de su libro, es que esto representa la ingenuidad de creer que la reflexión realmente permite “separarse” del predominio de la tradición, es decir, la creencia que domina en esta actitud (que sería una verdadera actitud natural) es causa de errores precisamente porque no se reconoce la forma en que la tradición *atraviesa* “nuestro ser” (lo que permite, según Heidegger, que el pasado cuestione al

presente). La objetividad se ganaría, desde la hermenéutica, asumiendo las formas en que se “gana” sentido: se gana aclarando nuestros prejuicios, no tratando de evitarlos.

La tradición moderna, desde Descartes, ha querido ver la deformación de toda investigación en los prejuicios, de ahí que el primer paso del positivismo sea eliminarlos. Cosa imposible si recordamos que nos movemos en horizontes, donde la tradición se manifiesta (en el *pre*) a pesar de nuestra conciencia (*juicio*) de ella. De ahí nace el juego de la precomprensión-comprensión que domina, desde el momento ontológico, como puede notarse, hasta el epistemológico (cuando accedemos al “objeto” por la interpretación) y el práctico, que es el momento visible de nuestro modo de ser como *Dasein*. Este tercer momento, que es la dimensión práctica, también está ligado a la hermenéutica como despliegue de la conciencia teórica, que está encaminada a la autocomprensión. La autocomprensión es la praxis de este modo de ser, no de un “sujeto” separado sustancialmente de su “objeto”. Así, el comprender es el modo de ser, y lo epistemológico conlleva una actitud y conciencia teórica, ambas orientadas a la praxis como experiencia hermenéutica (a la autocomprensión). Por último, en el apartado de las conclusiones, el doctor Marcelino Arias remarca cómo la hermenéutica no puede ser tomada como simple método, y ello tiene que ver con la comprensión que se tenga de sus momentos y de las bases ontológicas que la sostienen. Si esto no se comprende, entonces aparecen malentendidos que son evitables. Y es que “no importando la dimensión en la que se esté poniendo énfasis, siempre subyace la unidad del fenómeno hermenéutico” (Arias 2010, p. 142), y eso es lo que no aparece en las objeciones que se le han hecho a la hermenéutica gadameriana.

Ante estas reflexiones que incita la lectura del libro de Marcelino Arias, podemos romper con la idea de que Gadamer sí reconoce a su maestro pero se deslinda de él; tanto no es así, que “su hermenéutica es una continuación, con sus rasgos propios y originales, de tal pensamiento y, por lo mismo, supone que el camino abierto y avanzado por Heidegger es también propio de la hermenéutica (...) Por ejemplo, y de manera central, cuando menciona “ser ahí” no es otra cosa que el “ser ahí” heideggeriano, y el “comprender como modo de ser del ser ahí” está puesto en la misma dirección que en Heidegger” (Arias 2010, pp. 14-15).

Y es que, a mi parecer, Gadamer entendió, a partir del citado *Informe Natorp* y con la *Carta sobre el humanismo*, que el hombre no es un animal racional, sino un “ser que tiene lenguaje”. Incluso, para la tarea de la hermenéutica, Gadamer sigue la idea heideggeriana de filosofía, que es ontología universal y fenomenológica, según *Ser y tiempo*. Ahí, Heidegger afirma que: “Ontología y fenomenología no son dos distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía misma por su objeto y por su método. La filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del “ser ahí” (...)” (Heidegger 2000, pp. 46-49). Ahora podemos notar la fuerza con que Gadamer nombra a su propuesta “hermenéutica filosófica”. Se trata del seguimiento de la filosofía heideggeriana respecto del modo de ser propio del ser ahí, que es la comprensión. Esto permite a Marcelino Arias hacer énfasis, para el fin que se propone, en que la hermenéutica filosófica es fundamentalmente ontología (Arias 2010, p. 21). Esta dimensión ontológica se encuentra especialmente detallada en el capítulo 12 de *Verdad y método I*, donde se explica la relevancia del lenguaje en el giro ontológico de la hermenéutica. Así, el enfoque ontológico de la hermenéutica gadameriana expresa su universalidad derivada de la analítica de la existencialidad de la obra heideggeriana. El compromiso de universalidad entonces deriva de la ontología, y de la fenomenología proviene la descripción de “lo que ocurre con nosotros”, en tanto que de nuestro ser deriva todo lo que primordialmente nos ocurre, incluso independientemente de “nuestro querer y hacer”.

¿Por qué Gadamer no retoma este “querer” y este “hacer” y cuáles son las consecuencias de ello? A mi parecer, la relación Heidegger-Gadamer destacada por el doctor Arias lo aclara bien: porque Heidegger afirma, tanto en *Ser y tiempo* como en la *Introducción a la metafísica*, que su análisis sobre el “ser ahí” y la su relación con el ser es independiente o no quiere partir ni llegar a una “psicología de los sentimientos”, que es lo que conlleva el análisis del querer o el hacer, sino de ver este fenómeno como un “fundamental existencial”. En la *Introducción* (Heidegger 2003, p. 88), cuando hace referencia al “estado de abierto”, Heidegger dice que “Estado significa, en este caso, nuestra íntima constitución, la manera como nosotros mismos nos concebimos con referencia al ser. No se trata, pues de psicología, sino de nuestra historia, abarcada desde un punto de vista esencial”.

Pienso que las consecuencias de asumir esto para la hermenéutica gadameriana son sus deslindes “de los deslizamientos abruptos hacia la ética y la crítica que no se encuentran en los propósitos de la hermenéutica” (Arias 2010, p. 18).³ He aquí otra vena que ya en otra parte Arias Sandí nos invita a explorar⁴, aunque no parece darnos muchos ánimos ya en este libro.

Referencias

- Arias Sandí, M., 2010, *La universalidad de la hermenéutica. ¿Pretensión o rasgo fundamental?*, Fontamara/Universidad Veracruzana, México.
- , 2007, “Hermenéutica filosófica. Delimitaciones y deslindes”, *Semiosis*, Tercera Época, Vol. III, No. 5, México, Universidad Veracruzana.
- Descartes, R., 1972, *Discurso del método*, Editorial Bruguera, Barcelona.
- , 2008, *Meditaciones metafísicas*, Editorial Porrúa, México.
- Gadamer, H.G., 1993, *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca.
- , 2002a, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca.
- , 2002, *Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid.
- Grondin, J., 1999, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona.
- Habermas, J., 1993, *La lógica de las ciencias sociales*, Editorial Rei, México.
- Heidegger, M., 2000, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 2002, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles [Informe Natorp]*, Trotta, Madrid.
- , 2003, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, España.

VÍCTOR GONZÁLEZ OSORNO

Recibido el 12 de Julio de 2011

Aceptado el 15 de Julio de 2011

³ En *Acotaciones hermenéuticas*, Gadamer expresa su sentir al respecto: “¡Como si la tarea del filósofo pudiera ser <enseñarle> a alguien un *ethos*, esto es, proponerle un orden social, o justificárselo, o recomendar algún tipo de conformación de las costumbres o de la acuñación de las convicciones públicas!” (2002, p. 52).

⁴ Marcelino Arias Sandí, “Hermenéutica filosófica. Delimitaciones y deslindes”, *Semiosis*, Tercera Época, Vol. III, No. 5, Universidad Veracruzana, México, 2007.