

Interpretación y analogía

Interpretation and analogy

Edwin Barrientos Rey⁴

Recibido: 26 - 03 - 07 • **Revisado:** 10 - 04 - 07 • **Aprobado:** 16 - 04 - 07

Resumen

El presente artículo evidencia la posibilidad de una hermenéutica universal –implícita en la propuesta desarrollada por Gadamer sobre una *Crítica de la Razón Hermenéutica*– entendida como superación de las diferentes fracturas que la modernidad filosófica impuso sobre nuestra manera de concebir la razón (*intelligere, explicare, applicare*). Sobre tal marco elucida la relación originaria, desde investigaciones tanto biológicas como filosóficas, que se establece entre hermenéutica y analogía: interpretar es, siempre, establecer relaciones analógicas. Por tanto, expone la distancia que tal planteamiento conlleva frente a la propuesta de Beuchot, la cual no debería ser entendida –según el criterio del autor– ni como *hermenéutica* ni como *analógica*, sino como un modelo, más político que filosófico, de mediación consensuada. Se llega, con ello, a la recuperación de la tarea fundamental de la Hermenéutica Universal, la cual recae, en última instancia, más sobre la aplicación que sobre la comprensión; y se limita, desde una nueva perspec-

4 Licenciado en Filosofía y Letras, Universidad Santo Tomás. Participante del Programa de Maestría en Filosofía Latinoamericana, docente-investigador del Departamento de Humanidades, y miembro del Grupo de Investigación: El Sujeto en sus formas de Aparición Histórica de la Universidad Santo Tomás.

tiva, el connubio aparentemente indisoluble al interior del cual se entretejen saber y poder.

Palabras clave

Hermenéutica, criticismo filosófico, comprensión, interpretación, analogía, aplicación, poder.

Abstract

This article evidences the possibility of an Universal Hermeneutic -implied in the proposal that Gadamer develops as a Critique of Hermeneutical Reason- in order to overcome different partitionings that philosophical modernity imposed to our way of conceiving the reason (*intelligere, explicare, applicare*). That background permits to elucidate the foundational relationship, including biological and philosophical investigations, that exists between Hermeneutic and Analogy: Interpreting is to establish, always, analogical relations. Therefore it presents the distance that separates its central thesis from Beuchot, because -according to author criterion- Beuchot's thesis shouldn't be understood neither as *hermeneutic* nor as *analogical*, but like a model, more political than philosophical, of mediation by consensus. It retrieves the fundamental job of Universal Hermeneutic, which devolve upon application than comprehension. Besides it limits, from a new perspective, the net -apparently insoluble- in which knowledge and power make connections.

Key word

Hermeneutic, philosophical criticism, comprehension, interpretation, analogy, application, power.

Introducción

Jamás se comprende lo que es nuevo
sino por analogía con lo que es viejo.

Francis Bacon

El presente texto es producto de un proceso de investigación que inicié durante el desarrollo del pregrado, se consolidó en sus líneas fundamentales en el trabajo monográfico presentado para optar el título de Licenciado en Filosofía y Letras y ha continuado su camino dialógico durante el desarrollo de la Maestría en Filosofía Latinoamericana. Es puesto ahora a consideración de la comunidad académica interesada en ese ejercicio –mucho más que teórico– de la filosofía teórica inclinada a la indagación hermenéutica. Se advierte, no obstante, la aparente futilidad de la afirmación, que la inevitable linealidad de la exposición enmascara una intrincada relación entre afirmaciones que se señalan, desde diferentes lugares, con diferentes intencionalidades.

De la comprensión y la interpretación: la hermenéutica como un escepticismo moderado

La hermenéutica como una lucha contra la desesperanza

En todo esfuerzo hermenéutico subyace un supuesto según el cual resulta imposible saber si el conocimiento que elaboramos de la cosa, mediante interpretación, es *verdadero*. El ataque se dirige contra el primer y más básico concepto de verdad: la concordancia entre la idea y la cosa, sobre el cual se fundaría posteriormente toda comprensión más compleja o elaborada de verdad. Con los conocimientos almacenados –por no decir, manufacturados– en la memoria, podemos elaborar inducciones, análisis, inferencias, etc., y una meticulosidad agresiva podría promover un riguroso apego a la verdad, al menos metodológica, pero la duda se enraíza en el carácter de

verdad que sería asignado a aquella información primigenia, a partir de la cual producimos conocimientos más complejos, en la concordancia misma de nuestros conocimientos primarios con la cosa que supuestamente representan. Inmersos en tal incertidumbre, ¿qué seguridad tener de toda nuestra intrincada red de conocimiento si su primerísimo y fundante paso rehuye por completo la reducción a la certeza absoluta? Sólo resta la posibilidad de intentar equivocarse lo menos posible; de elaborar un proceso metodológico que brinde al menos un margen reducido de posibilidades en el cual se encuentren, además de la interpretación verdadera, otras no tan alejadas de la misma; o, tal vez, aceptar que la verdad no debe ser hallada sino construida lenta y penosamente en un ejercicio continuo, heroico y abrumador de confrontación racional. En todo caso, si no es posible acertar siempre, sí es posible, al menos, intentar no equivocarse tanto.

***La Hermenéutica Universal de Schleiermacher:
El camino desde la supuesta imposibilidad hasta la
probabilidad aceptable mediante una metodología de
aplicabilidad universal***

La siguiente es la hipótesis con la cual se abordará el texto de Schleiermacher (1963): "Hermenéutica" es un escrito propedéutico, expone dificultades y plantea soluciones. La primera dificultad que encontramos al abordar el texto expone que no hay una hermenéutica (entendida como arte de comprender) general, sólo hay hermenéuticas particulares. Pero este interrogante se subdivide a su vez en dos, a saber: 1. ¿Cuál debería ser el lugar de la hermenéutica general? 2. ¿Cómo se llega desde hermenéuticas particulares a una ciencia general de la interpretación?

Con miras a su resolución Schleiermacher parte de la compleja diferenciación entre pensar y discurrir, por lo tanto, es de suponer que en la correcta comprensión de tal relación se hallaría la respuesta.

Para Schleiermacher, el discurso es el aspecto externo del pensamiento. Ello admite, no obstante, dos diferentes interpretaciones:

a. El pensamiento y el discurso ocurren de manera simultánea. Se piensa con palabras. Ontológicamente resultan inseparables, no es posible pensar sin recurrir al discurso, pero se realiza la diferenciación por motivos epistemológicos. El aspecto externo y el aspecto interno acontecen simultáneamente.

b. El pensamiento ocurre antes que el discurso. Primero se piensa y luego se escogen las palabras que pueden expresar adecuadamente dicho pensamiento. El pensamiento es anterior y el discurso es posterior: no presuponen simultaneidad.

Vamos a escoger en una primera instancia la opción *b*. Utilizando como ejemplo aquellas ocasiones en las cuales sabemos que poseemos la palabra exacta para expresar un pensamiento, pero no atinamos a encontrarla. De una u otra forma el apalabramiento no es fundamental para el pensamiento. Tal vez sí sea necesario para su desarrollo, su evolución, la correcta comprensión de pensamientos muy complejos o sencillamente para fijar el pensamiento, etc., pero como tal el acto de pensamiento que realizamos cuando deseamos algo no necesita ser vuelto discurso –o emerger en forma discursiva– para que pueda ser considerado verdadero o, al menos, auténtico. Se prefiere creer que el pensamiento y el discurso no son simultáneos, con base en que el discurso no es un requisito necesario para la existencia del pensamiento⁵. Schleiermacher plantea, además, que el discurrir interno hace completo al pensar, pues es una forma de fijar el pensamiento para sí mismo. En este punto afirma, entonces, que el arte del discurso consiste en la transformación de lo original, es decir, del pensamiento aún no discursivo. Por tanto, el pensamiento y el discurso no son simultáneos: primero existe el pensamiento y luego se transforma en discurso. No obstante, resulta muy interesante apreciar que para Schleiermacher “el pensamiento es autónomo con relación al discurso, pero no es completo sin éste”. Lo cual nos lleva a pensar que la auténtica vocación del pensamiento es ser conocido y no me-

5 Para Schleiermacher la hermenéutica tiene que ver más con el arte de pensar que con el de discurrir, y por lo tanto es filosófica. De lo anterior se puede deducir que para Schleiermacher lo filosófico es aquello que tiene que ver con el pensamiento y no tanto con el discurso. En otras palabras, la filosofía tiene que ver con la forma de pensar y no tanto con la forma de expresarse.

ramente ser pensado, aunque no ser comunicado nada le reste a su calidad de pensamiento. Es una clara apuesta por cierta clase de simultaneidad no necesariamente temporal que pertenece a un tipo de pensamiento vocacionalmente discursivo. ¿Cómo explicar entonces esta aparente simultaneidad y no simultaneidad entre el pensar y el discurrir?

Un pensamiento es algo esencialmente incomunicable. Si no es posible transformar un pensamiento en un discurso, en cuya esencia está precisamente su comunicabilidad, nunca podría otra persona saber qué estoy pensando. Aquí se encuentra la aparente contradicción: un pensamiento es autónomo frente al discurso, pero incompleto sin éste. Podríamos pensar por pensar, pero pensamos para comunicarnos, para relacionarnos, para ser con otros. Todo lo cual en su conjunto explica que para Schleiermacher el pensamiento ya no puede permanecer independiente de la capacidad discursiva; un pensamiento que no se comunica es un pensamiento incompleto: el precio de la autonomía y de la independencia del pensamiento serían su aislamiento e incompletitud. “Esto conduce a la unidad del hablar con el pensamiento, el lenguaje es la manera de ser efectivo del pensamiento. Porque no existe pensamiento sin lenguaje” (Schleiermacher, F., 1963, p. 849). De modo que podemos decir que cuando Schleiermacher afirma que la Hermenéutica se relaciona con el acto de pensar está ubicando *el lugar de la hermenéutica general en este cruce entre pensar y discurrir*. Se podría pensar sin discurso, pero para seres humanos que necesitamos ser con los otros a partir de la comunicación de nuestras ideas es necesario hablar de pensamiento discursivo; y es éste el lugar de la hermenéutica general: las relaciones que se establecen entre los pensamientos y los discursos. El lugar que le corresponde a la Hermenéutica General es el *pensamiento discursivo*.

Pero queda aún por resolver la pregunta correspondiente a la forma en la cual se puede construir una hermenéutica general. Y dado que el lugar de la Hermenéutica es la relación entre el pensar y el discurrir, su metodología no podría ser otra diferente al proceso mediante el cual se descubre un pensamiento detrás de un discurso. En este punto se expresa una segunda dificultad: la comprensión total y necesariamente verdadera es imposible.

Alguien piensa, luego discurre y transforma su pensamiento en un discurso. Expresa dicho discurso y alguien lo recibe, pero lo recibido no es más que un discurso, no un pensamiento. Entonces el receptor debe discurrir y transformar dicho discurso en un significado, y luego debe pensar para poder aprehender dicho significado y transformarlo en un pensamiento (pueden recordarse, ante esta aparente complejidad, los cursos, no muy felices por cierto, que se realizan para aprender una segunda lengua, en los cuales suele hacerse en primer lugar una traducción del discurso y posteriormente una comprensión significativa). Si el pensamiento que habita en la intimidad del pensar del receptor coincide con el pensamiento prístino del emisor a partir del cual se desencadenó toda esta actividad comunicativa, hubo entonces, comprensión. De lo cual se desprenden nuevas y diferentes dificultades. En primer lugar, el discurso es ya una transformación del pensamiento. En otras palabras, el discurso es ya una interpretación del pensamiento. Por tanto es imposible estar completamente seguro de que las palabras escogidas para expresar dicho pensamiento fueron realmente las palabras adecuadas. Tal riesgo se reduce cuando la persona que transformó su propio pensamiento en discurso puede dar un juicio acerca de las palabras utilizadas, pero en su ausencia no es posible verificar si el pensamiento y el discurso se corresponden perfectamente. En segundo lugar, se encuentra el discurso mismo. Las dificultades en este punto resultan inagotables. Podemos empezar por introducir la cuestión del idioma y la traducción. Es posible hablar de los diferentes dialectos, grupos sociales, disciplinas académicas, etc., en los cuales el significado de muchas palabras posee connotaciones específicas. En resumen, el carácter arbitrario y convencional del proceso mediante el cual se vincula un significado a un significante torna imposible la perfecta y universal adecuación de unos y otros en todo tiempo y lugar. En tercer lugar, se encuentran las dificultades propias del proceso mediante el cual el receptor transforma un discurso en un pensamiento. Dicho brevemente, cada persona le otorga a las palabras, en mayor o en menor grado, su propio significado. Entonces, ¿cómo es posible estar seguros de haber acertado con el pensamiento adecuado detrás de un discurso teniendo en cuenta todas estas variables? Como respuesta, encontramos el famoso doble camino de Schleiermacher: el gramatical y el psicológico. "Todo comprender se compone

de los dos aspectos: el comprender el discurso como sacado del lenguaje y el de comprenderlo como un hecho en la persona que piensa” (Schleiermacher, 1963, p. 849). Tenemos aquí el proceso mediante el cual es posible llegar a una Hermenéutica General, estableciendo una metodología de carácter gramatical y psicológico mediante la cual sea posible establecer un conjunto de interpretaciones que aunque no cuenten con una infalible certeza de verdad apodíctica sí posean una, más que aceptable, probabilidad. El camino para llegar al conocimiento, desde la Hermenéutica General de Schleiermacher es la interpretación gramatical y psicológica de los discursos que fueron elaborados mediante la transformación de los pensamientos. Comprender es siempre interpretar, pues consiste en traducir en pensamiento un discurso que ya había sido fruto de una traducción primigenia.

¿Por qué Crítica de la razón hermenéutica?

El proyecto de una Hermenéutica General propuesto por Schleiermacher implicaba crear una metodología que permitiera realizar la interpretación de cualquier tipo de texto mediante una elucidación bipartita: gramatical y hermenéutica. Esto supondría la superación de las hermenéuticas particulares, a saber, de los textos sagrados, de los clásicos, etc.; conllevó, además, aciertos tan superlativos como el descubrimiento de que toda comprensión supone una interpretación. El proyecto de Gadamer trae consigo –en cierto sentido– una continuidad y –en cierto sentido– una ruptura. Su proyecto de Hermenéutica Universal, con la respectiva vinculación de los descubrimientos anteriores, no significa la creación de una metodología específica que pueda ser aplicada indistintamente al interior de diferentes disciplinas. Según Gadamer:

Lo que él hizo [Kant] fue plantear una cuestión filosófica: preguntar cuáles son las condiciones de nuestro conocimiento por las que es posible la ciencia moderna y hasta dónde llega ésta. En este sentido también la presente investigación [Verdad y Método] plantea una pregunta filosófica. (...) Por expresarlo kantianamente, pregunta cómo es posible la comprensión. Una pregunta que en realidad precede a todo comportamiento comprensivo de la subjetividad, incluso al metodológico de

las ciencias comprensivas, a sus normas y a sus reglas (Gadamer, 1975, 11-12).

Por tal motivo, me atrevo a llamar al esfuerzo realizado por Gadamer una *Crítica de la razón pura* –ya no especulativa ni práctica, sino– Hermenéutica, en la cual se indaga por las posibilidades y los límites del, en palabras de Gadamer, movimiento abarcante y universal de la comprensión que está en la naturaleza misma de la cosa. El proyecto de Hermenéutica Universal asumido filosóficamente por la *Crítica de la razón pura hermenéutica* dista mucho de ser un método universal o una mera aplicación, inclusive de ser un marco de referencia o un modelo judicial que supervisa el desarrollo del conocimiento, sino que consiste ante todo, como ya se dijo, en la elucidación de las condiciones de nuestro conocimiento por las que es posible la comprensión, en otros términos, de las posibilidades y los límites de la comprensión y, con ella, del conocimiento.

Sin embargo, hablar de una Razón Hermenéutica no supone otra partición de la razón (un uso de la razón para interpretar, aparte del uso de la razón para conocer o del uso de la razón para determinar la voluntad o para promover juicios estéticos), otra de aquellas escisiones memorables que crea fragmentos casi imposibles de vincular nuevamente entre sí de una forma consistente, a lo cual se mostró tan proclive –hasta la adicción– la modernidad filosófica. Muy al contrario, la Razón Hermenéutica conlleva en sí los gérmenes de la unidad de la razón. Al evidenciar desde dentro su trabazón originaria, una vinculación fundamental sin necesidad de recurrir a enlaces suprasensibles necesarios *a priori*, entre la capacidad de comprender (*subtilitas intelligendi*), la capacidad de interpretar (*subtilitas explicandi*) y la capacidad de aplicar (*subtilitas applicandi*), las cuales hacen referencia, más que a un método, a “un saber hacer que requiere una particular finura de espíritu” (Gadamer, 1975, p. 378), la razón recupera su unidad. Es imposible hablar de diferentes usos de la razón, porque en cada uso de la razón estas tres dimensiones se encuentran entremezcladas inextricablemente. Una vez dislocada la razón en supuestos diferentes usos –la cual es, en cambio, vinculante e inmediata desde el criterio hermenéutico (*Intelligere, Explicare* y *Applicare*)– resulta ya

imposible la redención de la razón. Acudamos a un ejemplo. en Kant, la razón pura práctica debe buscar para lo condicionado, es decir, para todo aquello que descansa en las inclinaciones y en las necesidades naturales, lo incondicionado. Y la totalidad incondicionada de la razón pura práctica, que es el objeto y al mismo tiempo el *fundamento de determinación* de la voluntad, es el supremo bien (Kant, 1998). Está claro que la felicidad y la moralidad son los dos elementos del supremo bien, pero su relación resulta problemática, debe realizarse entre las dos una síntesis trascendental que demuestre la relación entre el supremo bien y la libertad de la voluntad como un *a priori* moralmente necesario. Y todo ello porque no se puede confiar en la inclinación, que es ciega y servil, sin importar que sea o no de buena índole.

Las inclinaciones varían, crecen con el favor que se les otorga y dejan siempre tras sí un vacío mayor aún que el que se ha pensado llenar. Por eso son siempre *pesadas* para un ser racional y, aunque no puede deshacerse de ellas, sin embargo lo obligan a desear estar libre de ellas (Kant, 1998, p. 149).

Debido, entonces, a que la disposición moral de ánimo no puede estar ligada a los sentimientos agradables de alegrías particulares, debe estar necesariamente ligada con una conciencia de la determinación de la voluntad *inmediatamente por la ley*, de modo que se consiga lo que se busca, que tal determinación no sea conforme solamente al deber (como consecuencia de los sentimientos) sino que ocurra por deber, lo cual constituiría el verdadero fin de toda cultura moral. Ya que no se puede determinar la voluntad por sus inclinaciones, se debe buscar un enlace natural y necesario entre la conciencia de la moralidad y la esperanza de una felicidad que traería como consecuencia. "La posibilidad de semejante enlace de lo condicionado con su condición pertenece enteramente a la relación suprasensible de las cosas y no puede ser dada según leyes del mundo sensible" (Kant, 1998, p. 150). En este punto se introduce la conflictiva relación entre los usos especulativo y práctico de la razón pura. La razón práctica tendría el primado sobre la especulativa –pero no de cualquier tipo, pues si se da espacio a una razón práctica patológicamente condicionada por las inclinaciones ésta impondría

su monstruosidad sobre la razón especulativa—, una razón práctica que se determine inmediatamente por la ley y que juzgue según principios *a priori* que el uso especulativo de la razón no alcanza a fijar —aunque tampoco los contradice— y que tendría que admitir, porque pertenecen al interés práctico de la razón pura. Difícil relación entre dos usos de una razón que supuestamente “es siempre sólo una y la misma” (Kant, 1998, p. 152). Aún más, la completa adecuación de la voluntad a la ley moral es imposible, por lo tanto, y ya que es exigida necesariamente, sólo puede ser entendida como un camino que progresa hacia el infinito, y la única forma de que ello pueda acontecer es con el supuesto de una personalidad racional que exista también infinitamente: lo cual demuestra la necesidad de la existencia del alma. Por otro lado,

en la ley moral no hay el menor fundamento para una conexión necesaria entre la moralidad y la felicidad. (...) Por lo tanto, se postula también la existencia de una causa de la naturaleza toda, distinta de la naturaleza y que encierra el fundamento de esa conexión, esto es, de la exacta concordancia entre la felicidad y la moralidad. (...) La causa suprema de la naturaleza, en cuanto ella ha de ser presupuesta para el supremo bien, es un ser que por *razón y voluntad* es la causa (por consiguiente, el autor) de la naturaleza, es decir, Dios (Kant, 1998, 155-156).

Y estos postulados, que demostrarían el enlace natural y necesario entre la moralidad y la felicidad, cuya veracidad se ve incapaz de demostrar —o de refutar— el uso especulativo de la razón, deben ser aceptados y acogidos por la razón especulativa por una “*fe racional pura*” (Kant, 1998, p. 157), pues más que dogmas teóricos son presuposiciones en sentido necesariamente práctico. En fin, la dislocación de la razón sólo generó diversos fragmentos unidos entre sí, difícilmente, por la tenue e incisiva inconsistencia de un espasmo. Una vez que se acepten diferentes usos de la razón es imposible reconciliarlos de nuevo. Ya en perspectiva histórica, tal desmembramiento teórico de la razón sí produjo, realmente, verdaderos monstruos. En conclusión, la Razón Hermenéutica no es una nueva fragmentación de la razón sino la posibilidad de su unidad. Gadamer logró mucho más de lo que se había

propuesto, pues no sólo trazó la crítica filosófica de la comprensión sino que acuñó un marco de movimiento *abaricante* y *universal* sobre el cual podría reencontrarse una razón desmembrada.

De la interpretación y la analogía

Tras haber precisado las razones por las cuales es posible afirmar que un acto de comprensión es siempre un acto de interpretación o, en otras palabras, por qué la única manera en la cual podemos comprender algo es interpretándolo, vamos a argumentar la siguiente tesis: *interpretar es siempre establecer relaciones de analogía*, sin importar que estemos hablando de la lectura de un texto escrito o de la contemplación de un paisaje invernal. Para elucidar la relación existente entre hermenéutica y analogía se procederá a dividir la presente sección en tres apartados: el primero explica por qué la tesis central del presente artículo guarda una gran distancia en relación con la propuesta de Hermenéutica Analógica de Mauricio Beuchot; el segundo aporta razones biológicas por las cuales es posible afirmar que toda interpretación se realiza mediante el establecimiento de relaciones de analogía, a la vez que ahonda en los motivos que explican por qué conocer es siempre interpretar; el tercero es una aproximación a dicha relación desde la epistemología hobbesiana.

La mediación consensuada: La Hermenéutica Analógica de Beuchot

Teniendo en cuenta la exposición realizada por el mismo Beuchot, es preferible llamar a su propuesta hermenéutica *Modelo para toma de decisiones con Actitud Analógica* o, aún mejor, una *Opción política de mediación consensuada*, la cual traería incoada la más radical de las propuestas democráticas, aclarando de antemano el profundo reconocimiento frente a una propuesta tan necesaria y fértil pero sin atenuar, por ello, lo inaceptable que resulta la imprecisión de su denominación. Para esclarecer esta afirmación es necesario, en primer lugar, precisar la diferencia que existe entre *analogía* y *actitud analógica* (entre las cuales se establece, de hecho, una relación analógica). Una analogía es una relación de similitud que se establece entre dos entidades. La similitud dista mucho de la igualdad –la identificación radical plena de

homogeneidad desde cualquier perspectiva– y puede establecerse de formas muy variadas. Es posible plantear una analogía entre una o más características constitutivas, *vb. gr.*, el tamaño relativo: *colina* es a *montaña* como *mar* es a *océano*. La analogía se establece colocando en relación la misma característica en seres diferentes: montaña y océano son *más grandes*, pero sólo si colocamos a montaña en relación con colina y a océano en relación con mar. Es posible establecer analogías, además, teniendo en cuenta las relaciones que establecen entre sí y con el todo los elementos constitutivos de un ser –llamados anteriormente *características*– (*gerente* es a *empresa* como *cabeza* es a *cuerpo*) o teniendo en cuenta acciones que los seres realizan o procesos que desarrollan (*el cielo llora* pone en relación analógica el acto de llover con el acto de llorar, en otras palabras, una nube que se deshace en gotas con un ojo del cual brotan lágrimas, pasando por la forma similar de una gota y una lágrima), etc. Habiendo aclarado de manera muy somera la estructura propia de la analogía, podemos precisar ahora la forma en la cual Beuchot toma lo que podría llamarse la esencia de la analogía –o la característica que la particulariza frente a otras entidades– y la transforma en *lo análogo*, situándolo en algún punto intermedio entre los extremos de *lo unívoco* y *lo equívoco*. Un salto, de por sí, bastante problemático.

Lo equívoco es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido completamente diverso, de modo que la una no tiene conmensuración con la otra; (...) lo unívoco es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido completamente idéntico, de modo que no cabe diversidad alguna entre unas y otras; (...) en cambio, **lo análogo** es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido en parte idéntico y en parte distinto, predominando la diversidad; es idéntico según algo, según algún respecto, y diverso de modo simple (*simpliciter diversum et secundum quid eodem*); esto es, es diverso de por sí y principalmente, y sólo es idéntico o semejante de modo secundario (Beuchot, 1997, p. 27. La negrilla es nuestra).

Tras construir el sentido de *lo análogo*, teniendo como telón de fondo la estructura de *la analogía*, le es posible esbozar “un modelo analógico de la

interpretación, una hermenéutica analógica inspirada en la doctrina de la analogía de Aristóteles y los medievales” (Beuchot, 1997, p. 38), que permite establecer cierto equilibrio entre la hermenéutica univocista de la escuela positivista y la hermenéutica equivocista de la escuela romántica, según la valoración expresada por el mismo Beuchot, juicio, también, bastante problemático. El modelo analógico consiste, en última instancia, en realizar interpretaciones que respeten ante todo la equivocidad pero que tiendan, en cierto sentido, hacia la univocidad y no permitan, con ello, que se caiga en la liberalidad más banal, desproporcionada y no-significante; ni totalitarismos ni anarquías semánticas.

Al poseer la claridad de aquello que es la Hermenéutica Analógica (interpretar al interior del marco de un modelo analógico) es posible evitar la tentación de comprender la Hermenéutica Analógica propuesta por Beuchot como una metodología hermenéutica particular que posee unos pasos específicos y se aplica a un objeto de estudio determinado: no son lo mismo un modelo y un método y por ello resultaría impropio adelantar la comprensión de su Hermenéutica Analógica intentando esclarecer el diseño metodológico que le sería propio en lugar de matizar las características generales que le corresponderían a tal modelo. Todo lo anterior nos lleva, en su conjunto, a la tesis con la cual partimos en el presente apartado: no existe un método propio en la Hermenéutica Analógica, al contrario, ésta consiste en un modelo que puede aplicarse a diferentes objetos de estudio –los cuales poseen a su vez una metodología particular de investigación– tratando en todo momento de encontrar lo análogo en medio de interpretaciones univocistas y equivocistas, *id est*, interpretar con actitud analógica. A modo de ejemplo pueden ser citadas la filología, la epistemología y la ética. La persona que edita, traduce o comenta un texto puede restringirse a una traducción literal con apenas cierta corrección de estilo, o puede, en su lugar, atiborrar el texto con acotaciones en las cuales matice el significado de ciertos conceptos, explicita el sentido de ciertos pasajes o, inclusive, puede alterar algunos de éstos para que comuniquen con mayor claridad la idea que, a su juicio, quiso expresar el autor.

[Observadas desde una actitud analógica, en cambio,] cualquier teoría filológica es un intento de sujetar ese torbellino de interpretaciones posibles a la finitud de un marco, que permite solamente determinadas interpretaciones. Es decir, a esa infinitud de interpretaciones, que se da potencialmente, se la sujeta con la analogía en el acto de interpretación, evitando que se vaya indefinidamente, lo cual sería equivocidad, y también evitando que se reduzca a una sola, lo cual sería univocidad. Es más bien un medio analógico, que se restringe a los límites de la variación que permite la hipótesis interpretativa (Beuchot, 1997, 114-115).

¿Cuál sería, entonces, el criterio que permitiría alcanzar dicho *medio analógico*? La adecuación de la labor filológica al lector potencial. Se debe discernir "qué cosas se necesitan verdaderamente para la comprensión, a fin de evitar el exceso de notas o la escasez de ellas, (...) se necesita acercarse al destinatario y despegarse un tanto del autor. Claro está que sin traicionarlo" (Beuchot, 1997, 111-114). Se deben interpretar sólo aquellas cosas que se encuentran, decididamente, fuera del alcance de los lectores potenciales y dejar en sus manos la interpretación de todo aquello que pueden desentrañar por sí mismos. De acuerdo con dicha adecuación se podría afirmar que un filólogo interpreta o no con actitud analógica. En cuanto a la discusión epistemológica, existe consenso en que uno de sus problemas fundamentales consiste precisamente en definir su objeto de estudio, en otras palabras, qué es ciencia o, en su defecto, qué conocimientos podrían ser considerados científicos. Como variación del mismo problema, se podría indagar por el método realmente científico y, con base en ello, qué objetos podrían ser estudiados mediante dicho método y, por lo tanto, qué *corpus* podrían ser considerados auténticamente científicos.

[Desde una perspectiva analógica,] a diferencia de las posturas extremas que han querido ser normativas de la ciencia, o prescriptivas, y otras que han querido ser sólo descriptivas o historicistas respecto de ella, se colocan también otras posturas intermedias, cuyo objetivo es interpretar la ciencia para poder evaluarla según las diversas significaciones que pueda

tener. Esto es, se trata primero de comprender lo que hace el científico, o la disciplina científica, para después enjuiciarlos. Y así han surgido los modelos hermenéuticos de la ciencia, que desean comprenderla y explicarla evaluativamente (Beuchot, 1997, p. 120).

¿Cuál es el criterio que hace posible que el juicio epistemológico se realice desde el modelo de la Hermenéutica Analógica? La adecuación del método científico al objeto, se “pide que el método sea conforme al objeto de cada disciplina de manera analógica o proporcional” (Beuchot, 1997, 120-121). De esta forma, mediante el ejercicio de una actitud analógica, no se realiza una reducción empírico-positivista de lo científico, pero tampoco se permite que cualquier discurso pretenda validar su estatus de científicidad. Igualmente, también es posible una ética desde *lo analógico*. “La actitud hermenéutica propicia una ética no cerrada, sino abierta, analógica, dispuesta a acoger las experiencias del hombre y a darle una guía en medio de ellas. Pero también provoca una ética que no se queda en el aire, en la mera descripción sin atreverse a prescribir algo” (Beuchot, 1997, p. 96). La filología, la epistemología y la ética nos ejemplifican la forma en la cual el modelo analógico de interpretación puede adaptarse, o ser encontrado, en disciplinas con métodos particulares dispares.

Hemos alcanzado que la Hermenéutica Analógica planteada por Beuchot es un modelo de interpretación desde una postura o con una actitud analógica. Pero leído con más detenimiento, resulta altamente problemático clasificar su propuesta tanto como *hermenéutica* como *analógica*. En primer lugar, es necesario precisar por qué no es conveniente considerar ni llamar a tal propuesta “una hermenéutica”. La comprensión de la estructura propia del conocimiento como interpretación conlleva la conveniencia de mantener una actitud analógica en el momento de expresar juicios o asumir posturas, en otras palabras, de la necesidad de mantener una actitud flexible tras constatar una y otra vez la naturaleza falible de nuestro conocimiento. Pero no es aceptable, al menos desde nuestro punto de vista, elevar un elemento de lo hermenéutico al nivel de una hermenéutica particular con pretensiones de universalidad modélica, y ello aunque nuestra valoración al respecto resulte

innegociable. Recordemos a Gadamer en el momento en el cual, tratando de elucidar el problema hermenéutico fundamental, sus consideraciones lo

fuerzan a admitir que en la comprensión siempre tiene lugar algo así como una aplicación del texto que se quiere comprender a la situación actual del intérprete. En este sentido *se ve obligado* a dar un paso más allá de la hermenéutica romántica, considerando como un proceso unitario no sólo el de comprensión e interpretación, sino también el de la aplicación (Gadamer, 1975, p. 379. *Nos vemos obligados*, en el original).

Es de notar que Gadamer no es un autor que guste mucho de expresiones tales como *problema fundamental*, *ser forzado* o *verse obligado*, y ello exalta la relevancia con la cual se impone la aplicación en la reflexión hermenéutica, pero no postula por ello la existencia de una Hermenéutica Aplicativa o de un modelo aplicativo de interpretación, rastreando en la metodología propia de diferentes disciplinas del conocimiento la forma en la cual su desarrollo teórico debería suponer un tipo de ejercicio aplicativo ineludible, con el riesgo –además– de caer de nuevo en una preceptiva de la interpretación propia más de la prehistoria de la hermenéutica.

La preceptiva de la comprensión y de la interpretación se había desarrollado por dos caminos distintos, el teológico y el filológico, (...): La hermenéutica teológica (...) se desarrolló para la autodefensa de la comprensión reformista de la Biblia contra el ataque de los teólogos tridentinos y su apelación al carácter ineludible de la tradición; la hermenéutica filológica apareció como instrumental para los intentos humanísticos de redescubrir la literatura clásica. (...) La hermenéutica intenta en ambos terrenos, tanto en la literatura humanística como en la Biblia, poner al descubierto el sentido original de los textos (ya fuese el sentido de los clásicos asimilado por el cristianismo o el sentido mismo de la Biblia filtrado por la tradición) (Gadamer, 1975, p. 226).

Sin embargo, lo anterior no suponía más que un relevo de posturas dogmáticas que en medio de un fiero esfuerzo por autolegitimarse se olvidaban de lo más importante, del texto mismo y de lo que éste tenía que decir; en su

lugar, lo sometían a unas exigencias que prescribían la forma en la cual debía realizarse la correcta interpretación: una preceptiva de la interpretación. “La hermenéutica tuvo que empezar por sacudirse todas las restricciones dogmáticas y liberarse a sí misma para poder elevarse al significado universal de un *organon* histórico” (Gadamer, 1975, p. 229). Y si es cierto, tal como afirma Gadamer, que a partir del momento en el cual no existió ninguna diferencia ya entre la interpretación de un texto sagrado y uno profano podía afirmarse que existe sólo *una* hermenéutica, ello se debió al surgimiento de un nuevo problema, el cual se materializó en el objeto de estudio de una disciplina específica. Ello fue, precisamente, lo que posibilitó la concepción de una hermenéutica universal, cuando ya no se realiza al lado de la comprensión directa y espontánea predominante, un ejercicio hermenéutico que daría luz a pasajes oscuros, que permitiría el consenso en comprensiones encontradas, que corregiría los malentendidos, sino que “ahora es la comprensión misma la que se convierte en un problema, (...) en una tarea en un sentido nuevo” (Gadamer, 1975, p. 231). Resulta necesario, en última instancia, *entender la forma en la cual se realiza la comprensión de una manera radicalmente diferente para poder, entonces, interpretar los contenidos de nuestro conocimiento de forma adecuada*. Ello significa que no es labor de la Hermenéutica, entendida en sentido universal, realizar la interpretación de un conjunto determinado de textos, sino esclarecer la forma en la cual se realiza la comprensión misma sin importar sus coordenadas geográficas o temporales, y sólo de manera indirecta y posterior pueden desprenderse ciertos lineamientos sin que ello signifique que no se encuentra en la esencia misma de la comprensión de una Hermenéutica Universal cierto tipo de prescripción –más bien, a modo de sugerencia– de ciertas actitudes muy generales, tal como la elucidación de la intrínseca unidad que se establece entre la comprensión y la interpretación implica ser en extremo cautelosos en el instante de la aplicación. Y es así como elevar al nivel de una hermenéutica particular con pretensiones de aplicabilidad universal, destrozando así la unidad de la Hermenéutica Universal entendida como Crítica de la Razón Hermenéutica, un lineamiento que resulta sugerido a partir del esclarecimiento de la estructura de la comprensión es, en extremo, contraproducente y propenso más a la prescripción que a la comprensión. No es la hermenéutica la que se aplica sino

el conocimiento, en otras palabras, *siempre y en todo caso aplicamos nuestro conocimiento y no modelos hermenéuticos*. La hermenéutica es un esfuerzo por elucidar el carácter del conocimiento y, en este sentido, la propuesta de Beuchot está cerca, más que de una Hermenéutica Universal, de aquello que Gadamer califica como *prehistoria de la hermenéutica*: una hermenéutica canónica, prescriptiva. Por tales motivos, el modelo de mediación consensuada propuesto por Beuchot no debe ser llamado “hermenéutica”, al menos no en el sentido de una hermenéutica universal tal como es esbozada por la *Crítica de la razón hermenéutica* de Gadamer, pues, entre otros motivos, no esclarece la relación intrínseca existente entre analogía y comprensión ni sus inevitables implicaciones, labor propia de la filosofía al volcarse sobre la comprensión misma como objeto de su estudio.

Tras haber respondido a la primera pregunta: ¿por qué no “hermenéutica?”, es necesario responder, en segundo lugar: ¿por qué no “analógica”? Para empezar resulta necesario percibir que *lo análogo* no es necesariamente *lo intermedio* entre *lo equívoco* y *lo unívoco*, sino más bien *lo probable*. Lo probable no es *lo verdadero* excluyente y no dialógico y tampoco es *lo posible* laberíntico e inaprehensible. Resulta necesario refutar lo análogo como el punto intermedio entre lo unívoco y lo equívoco y postular en su lugar *lo –racionalmente– probable* como aquel diminuto subconjunto entre todo *lo –ónticamente– posible*. Hablar de *lo analógico* desde la correcta elucidación de la relación entre hermenéutica y analogía no tiene sentido, pues todo es analógico, todo es entre sí diverso con un presumible y variable grado de cercanía comparativa –que no identificación–. Paso seguido resulta necesario, además, exponer que el carácter extremo que se le asigna a *lo unívoco* y a *lo equívoco* es, en sí, una interpretación. Se presupone que existe la verdad y que dos diferentes posturas se enraizan en sendas antípodas irreconciliables. Pero no proviene de aquí tal oposición encontrada: realmente se toman dos posturas contradictorias, heraldos de intereses irreductibles, y se las coloca en extrema oposición la una de la otra. Desde esta postura dos posiciones cualesquiera pueden ser calificadas de extremas si se universaliza la distancia que las separa, y que las une. Resulta necesario, entonces, contradecir el telón de fondo sobre el cual se explaya *lo analógico* en la propuesta de

Beuchot: el carácter extremo de diferentes propuestas no existe, es asignado. Esto nos conduce a advertir que, en lugar de centrarse en la cosa y en nuestra progresiva comprensión de la misma (que es aquello que alcanza la aclaración de la relación existente entre analogía y hermenéutica), se centra en la pertinencia política de compartir el poder. La hermenéutica analógica de Beuchot busca, más que realizar interpretaciones ¡analógicas!, mediar en la redistribución del poder, encarna una propuesta más política que epistemológica. La elucidación de la posición de la analogía al interior de la Hermenéutica Universal va más allá, y más originariamente, de la mera búsqueda del equilibrio mediador del consenso aunque, de hecho, nos mantenga alerta frente a la relación que existe entre el ejercicio del poder y los contenidos de la conciencia la Hermenéutica Universal no lleva únicamente a compartir el poder sino a desmantelarlo, pues, más que únicamente mirar a los intereses, dirige incesantemente a la cosa nuestro continuo e inevitable ejercicio cognitivo total (una vez más, la unidad entre *Intelligere*, *Explicare* y *Applicare*). En conclusión, el modelo de mediación consensuada propuesto por Beuchot no debería calificarse ni entenderse como una Hermenéutica Analógica pues, como lo atestigua el modelo hermenéutico analógico-barroco, puesto en relación directa con la pedagogía, más que elucidar nuestra comprensión del hecho educativo busca redistribuir el ejercicio del poder entre aquellos que *imparten* la educación y aquellos sobre los cuales es *impartida* (Beuchot, 2006).

El telar mágico

En la primera sección se trabajaron las razones por las cuales todo acto de comprensión es, en realidad, una interpretación. Ahora nos disponemos a argumentar por qué toda interpretación consiste estructuralmente en el establecimiento de relaciones analógicas. Cabe entonces recordar muy someramente algo que ya se dijo al hablar sobre la propuesta de Beuchot: *analógica* es una relación que se establece entre dos seres ópticamente diferentes a partir de una característica en la cual es posible atribuir cierta similitud. Generalmente, conocemos uno de los dos seres y accedemos al conocimiento de lo que nos es desconocido a partir de lo que nos es cono-

cido en cuanto tienen de similar. En el fondo, toda relación analógica es en realidad un tipo de representación, en el sentido más primario y sencillo de estar *presente en lugar de* algo que no es sí mismo. Un representante hace las veces del representado y, aunque en el nivel óptico resulten disímiles, en el aspecto funcional no habría diferencia alguna. Lo representativo está allí en lugar de todo aquello que puede ser caracterizado por un elemento en común. En síntesis, representar no es más que poner un ser en lugar de otro, en virtud de una característica a partir de la cual es posible establecer cierta similitud mediante una relación analógica. Así pues, afirmamos que al interpretar realizamos una especie de representación que se basa en el establecimiento de relaciones analógicas: accedemos al conocimiento de aquello que no podemos conocer a partir de aquello que sí podemos conocer estableciendo entre estas dos entidades una relación a partir de ciertas características entre las cuales puede insinuarse algún tipo de similitud. Para ilustrar este punto vamos a tomar como ejemplo el funcionamiento del cerebro con relación a la información procedente de la vista y el mecanismo analógico a través del cual elabora conocimiento a partir de la misma⁶.

En el proceso evolutivo que llevó a la constitución del cerebro humano, si nos remontamos a los antepasados mamíferos durante el mesozoico, el sentido más privilegiado no fue siempre el de la vista, tan apreciado por el mundo griego clásico y elemento angular de su filosofía. El predominio de los reptiles tanto en el aire como en el agua y en la tierra había llevado a los mamíferos prácticamente a la extinción y éstos habían tenido que resguardarse durante el día en cuevas sumiendo su vida activa en las perennes tinieblas de un desarrollo forzosamente nocturno. Poseían ojos bastante pequeños en contraste con nariz y oídos muy desarrollados, de lo cual puede deducirse el estilo de vida que permitió su supervivencia durante el reinado de los dinosaurios –el cual se extendió durante centenares de millones de años–: pegados al mantillo boscoso aprovechaban la oscuridad de la noche para realizar ágiles pero

6 La exposición del presente apartado se basa, principalmente, en los capítulos tercero, cuarto y sexto (titulados *Entrando a la luz: el cerebro visual*, *Pensando en la oscuridad: el cerebro olfativo* y *Los circuitos del cerebro*, respectivamente) del libro de Robert Jastrow reseñado en la bibliografía. A él se debe el crédito y, por extensión, a los investigadores referenciados por el autor en la sección Lecturas recomendadas.

sutiles desplazamientos, aguzando continuamente su nariz y sus oídos para percibir los más leves signos que delataran la presencia de posibles presas o depredadores. Sin embargo, si tomamos en cuenta la proporción entre el tamaño del animal y el tamaño de su cerebro, eran pequeños animales poseedores de un cerebro gigantesco –hasta veinte veces mayor, proporcionalmente, que el de los más grandes dinosaurios–. Debido a que la mayor parte del cerebro se utiliza para controlar el movimiento corporal, todo el espacio restante resultaba muy útil para realizar otro tipo de procedimientos más precisos y sutiles. Por lo tanto eran, hasta entonces, los animales más inteligentes evolucionados sobre el planeta en virtud de su capacidad para realizar las más elaboradas interpretaciones de la información. No se trataba ya del mundo de sus contemporáneos los dinosaurios, en el cual resultaba suficiente la percepción de una mancha móvil sobre un fondo difuso para abalanzarse sobre una presa increíblemente débil, lenta y asustadiza o para huir despavoridos ante un ataque inminente y devastador. Ahora debían auscultar el evanescente mundo de los olores para captar sutiles indicios y planear si de acuerdo con ello debían rastrear pacientemente a una víctima, actuar convenientemente para evadir la presencia de un depredador o identificar la ubicación exacta de una hembra en celo; por otro lado, debían realizar complejos cálculos para determinar la orientación, la distancia y el tamaño de otros animales a partir de una sinfonía de discordantes ruidos. En fin, tenían gran capacidad cerebral: podían realizar las labores de almacenamiento y recuperación de información y la consecuente planificación de la acción, todo lo cual requiere un vasto campo de interpretación muy distante de las respuestas automáticas y reflejas propias de los grandes depredadores. Memoria, planificación y una gran sabiduría que le corresponde a todo aquél que pueda aprender de la experiencia. Tras la extinción de los grandes reptiles, los mamíferos pudieron abandonar sus refugios diurnos y el asombroso desarrollo del sentido de la vista –propio de un mundo inundado de luz– se posó sobre un cerebro, de por sí, ya muy privilegiado. Pero el nuevo contexto se encontraba, gracias al crecimiento del tamaño proporcional del cerebro y al desarrollo de unas mejores capacidades de percepción y de interpretación, atiborrado de cazadores y presas asombrosamente evolucionados, y la

agudeza en la percepción e interpretación de sutiles detalles, sumada a una intrincada capacidad de planificación, podían significar la diferencia entre la vida y la muerte: debían ver mejor o perecer.

Para empezar, analizaremos el sentido de la vista en la rana –cuyo cerebro se constituyó antes que el de los reptiles y es en muchos aspectos más primitivo–, la cual depende principalmente, al igual que los reptiles, del sentido de la vista para sobrevivir. Su retina está conformada por células fotosensibles, las cuales envían a través del nervio óptico la información que captan hasta una zona ubicada en la parte posterior del cerebro, llamada corteza visual. Sin embargo, en la parte posterior de la retina de la rana hay una cierta cantidad de células nerviosas que analizan, cada una, la información procedente de la sección de la retina a la cual están conectadas y envían al cerebro de la rana únicamente aquella información que la rana debe saber. Dicho de otra manera, el cerebro de la rana nunca llega a ver una imagen detallada, pues los objetos inmóviles no son potencialmente ni peligrosos ni benéficos, así que pueden ser ignorados: para la rana lo que no se mueve no existe, al menos desde su sentido de la vista. En cambio sí puede ver a un objeto dotado de movimiento, y por tanto potencialmente peligroso, que entra en su campo de visión y desencadena una señal de alarma; puede ver un objeto que entra en su campo de visión y se detiene ahí, lo cual implica que el peligro potencial se ha vuelto real y es necesario hacer algo; puede ver si la iluminación general de su campo de visión desciende bruscamente: los nervios motores precipitan la retirada pues muy seguramente un ave se cierne inminente desde el cielo; finalmente, puede ver un objeto pequeño, oscuro y redondeado que entra a su campo de visión y se mueve en él de forma errática (a diferencia del movimiento acompasado de la hierba mecida por el viento): la cena ha llegado y los nervios motores funcionan en esta ocasión, activando automáticamente no los músculos de las patas sino los de la lengua. La rana ve únicamente aquello que necesita ver, pues estructuralmente se encuentra limitada para percibir sólo aquello que le resulta significativo: una rana sólo ve círculos que se mueven de manera errática sobre un fondo anónimo; no obstante, esta supuesta deficiencia no parece ser algo tan negativo, aún más si tomamos en cuenta que tal habilidad evo-

lutiva, en relación con otras, le ha bastado para sobrevivir incluso allí donde los gigantescos y casi omnipotentes dinosaurios perecieron.

Cuando comparamos el funcionamiento del sentido de la vista en la rana y en el mono, percibimos la misma disposición estructural, aunque enriquecida con ciertos elementos que la complejizan. En la rana, los circuitos que se encuentran detrás del ojo realizan la mayor parte del procesamiento de la información y sólo envían al cerebro aquélla que resulta pertinente: una presa o un depredador se acercan. En el mamífero el proceso que recorre la información desde la pupila hasta el cerebro es mucho más elaborado y una cantidad muy superior de información llega hasta la corteza visual para que pueda ser procesada posteriormente por los centros superiores del cerebro. El proceso es el siguiente: de cada célula fotosensible de la retina se desprende una fibra nerviosa que la conecta con otra célula que se encuentra inmediatamente detrás. Esta nueva célula recibe la información de varios cientos de células fotosensibles y realiza el primer procesamiento de la información: envía señales al cerebro únicamente cuando percibe un punto negro silueteado sobre una superficie brillante (o a la inversa). Como podemos ver, el mono percibe lo que contrasta y no sólo lo que se mueve. La información procedente de este millón de fibras nerviosas pasa después por el nervio óptico y tras conectarse a una estación de enlace ubicada en el tálamo alcanza la corteza visual, zona del cerebro dedicada exclusivamente a recibir y procesar las señales transmitidas por el ojo. La corteza visual tiene de grosor unos dos milímetros y medio, ciertamente, pero su amplitud puede ser considerada en cambio muy extensa en comparación con la distribución de otras zonas. Ello se debe a que la corteza contiene un mapa detallado de la imagen vista por el ojo, y esto es posible debido a que cada región de la superficie de la retina se encuentra conectada a una región de la corteza visual y de hecho resulta mucho más útil así si se desea dar cabida a todas las conexiones que debe recibir. Si el ojo es afectado por un punto de luz en una de sus esquinas se desata entonces una tormenta de actividad eléctrica en el rincón correspondiente de la corteza visual. En este punto se realiza otro proceso muy interesante de selección de información: los centros superiores del cerebro nunca ven toda la imagen que se reproduce en su propia corteza

visual, pues éstos sólo reciben algunos aspectos que han sido considerados importantes después de que la corteza ha trabajado extensa y laboriosamente sobre la totalidad de las señales eléctricas. Se puede argumentar que este proceso es un tipo de empobrecimiento, similar al que ocurre en la parte posterior del ojo de la rana, sin embargo, mientras el cerebro de una rana sólo puede ver puntos redondos y oscuros, un mamífero puede “leer” las letras que se encuentran impresas en esta página; además, verlo todo tampoco significa una ventaja, pues al igual que en el caso de la rana, se necesita ver en realidad sólo aquello que conviene, sintetizar una gran cantidad de información en un escalón y saber dónde colocar el pie. Si todo el tiempo lo viéramos todo estaríamos tan ciegos, para efectos de la función del sentido de la vista, como si no viéramos nada. Es necesario en todo caso crear un equilibrio entre ver demasiado y ver demasiado poco para que la información resulte verdaderamente útil. Veamos ahora cómo se realiza en la corteza visual el proceso de creación de la imagen. La reunión de algunas células fotosensibles, al agrupar su información en células que se encuentran en la parte posterior del ojo –tal como ya se dijo– envían la información de un punto oscuro sobre un fondo claro. Esta información llega a la corteza visual y se mezcla, a su vez, con la información proveniente de otras células.

Si, por ejemplo, cuatro de estos puntos se encuentran alineados a 30° en relación con la vertical, entonces emitirá un impulso eléctrico una célula particular que corresponde a una línea con una inclinación específica (que reemplaza a los cuatro puntos provenientes de diferentes células). En caso tal que el grado de inclinación sea distinto se activará entonces la célula correspondiente. En la corteza hay células *complejas* que responden sólo a líneas con cierto grado de inclinación con un estallido de actividad eléctrica, en su ausencia permanecen en reposo. A medida que se atraviesan diferentes niveles de materia gris se encuentran células que responden a líneas con grados progresivos de inclinación. (El cerebro de un modo puede discriminar líneas que poseen entre sí menos de diez grados de inclinación). En el momento en el cual se encuentran dos líneas adyacentes que no poseen la misma inclinación, esta información es tomada por células *hipercomplejas*, las cuales son las encargadas de crear una línea compuesta a partir de las

dos anteriores que serán ahora continuas vinculándose con su respectivo ángulo o borde⁷. Y así, mediante este proceso de sintetización de información, millones de manchas provenientes de igual número de células fotosensibles ubicadas en la retina del ojo se reducen, en cierta sección de la corteza visual del cerebro, a líneas (o, si se quiere, a bordes, límites y ángulos) que captan de forma efectiva y económica la esencia de un ser cualquiera ahorrándose detalles que, dada la función específica de la parte de la corteza cerebral correspondiente, no resultan relevantes ni necesarios. Para finalizar, es necesario decir que diferentes secciones de la corteza visual están encargadas de diferentes actividades. Una recrea los bordes y los ángulos y otras el color, el movimiento, la profundidad y la distancia. Cada zona posee un burdo mapa de la imagen que se imprimió en la retina a partir de las especificaciones correspondientes. Una zona posee algo así como un lienzo a color de la escena, otra captura las distancias gracias a la visión estereoscópica, otra captura la profundidad y otra registra los objetos que se hallan en movimiento. La creación de la imagen funciona, aproximadamente, como una superposición de los contenidos de las diferentes zonas de la corteza visual, como si cada zona imprimiera un acetato con la información que le corresponde y que al ser superpuestos darían como resultando una escena total, tal como estamos acostumbrados a ver la realidad.

En conclusión, lo único que podemos conocer directa y realmente es a nosotros mismos, y el conocimiento de todo lo demás lo obtenemos gracias a que a través de nuestros sentidos realizamos procesos en los cuales establecemos relaciones de similitud entre ciertas características de nuestros procesos internos y características que le corresponderían a todo aquello que no somos nosotros mismos. A esto habría que sumarle además que sólo podemos conocer aquello que, estructuralmente, tenemos la capacidad de conocer. Interpretamos estableciendo comparaciones analógicas entre lo único que

7 Como se ve, en la materia gris de la corteza hay diferentes niveles o capas que realizan, a su vez, actividades específicas. En promedio, la superficie del cerebro está compuesta por más de 15 millones de neuronas por centímetro cuadrado, obviamente densamente apretadas entre sí. Las células más simples se hallan principalmente en la capa media, mientras que las neuronas complejas e hipercomplejas se encuentran en las capas superiores.

podemos conocer –el nosotros mismos– y la cosa. Así como *comprender es siempre interpretar, interpretar es siempre establecer relaciones de analogía*.

Juicio hermenéutico sobre la discusión moderna en torno al origen del conocimiento y el vocabulario epistemológico en Tomas Hobbes

Que nuestros sentidos se vean afectados por un objeto no es conocerlo, como si el conocimiento se produjera de manera directa y espontánea, pero tampoco es posible afirmar que podemos hacerlo en ausencia absoluta de estímulos sensoriales, en otras palabras, utilizando únicamente nuestra capacidad de razonamiento para deducir aquello que las cosas son a partir de un proceso metódico que tendría como base un principio de evidencia. Y tal problema epistemológico fue, de hecho, una de las principales dificultades que la modernidad filosófica se propuso elucidar: ¿cómo conocemos? No obstante, resulta interesante acercarse al momento en el que ello se convirtió en un problema, lo cual se debe, desde nuestro punto de vista, a la no comprensión de la naturaleza hermenéutica del conocimiento. Ello consistiría, a grandes rasgos, en los siguientes pasos: (i) en torno a una dificultad o problemática surgen diferentes comprensiones aparentemente irrefutables y contradictorias (ii) y entonces, a partir de cada una de estas evidencias, se elabora un constructo teórico que no tiene en cuenta las transformaciones de las posturas presumiblemente antagónicas. Al afirmar que se desconoce la naturaleza hermenéutica del conocimiento no se afirman otros puntos que la creencia según la cual las cosas son tal y como las conocemos, desconociendo que comprender es en todo caso interpretar y, en segunda instancia y como consecuencia de lo anterior, se asume que todo conocimiento es definitivo, olvidando la impronta constructivista del conocimiento y por lo tanto su carácter provisional, local y relativo.

Una primera respuesta frente a tal pregunta, que incluiría en sí un conjunto de propuestas, es la conocida como *racionalista*. Para analizarla vamos a acudir a Descartes, considerado como uno de sus principalísimos fundadores. Explicar la manera en la cual conocemos no es otra cosa que establecer, a partir

de un enfoque estructural y procedimental del conocimiento, un criterio que permita discernir el conocimiento verdadero –*claro y distinto* desde el planteamiento cartesiano– del que no lo es. Debemos empezar, entonces, por aquellas comprensiones aparentemente irrefutables que dan pie a la elaboración de una respuesta. Podríamos visualizar, en primera instancia, a un geómetra y matemático que se encuentra en su mesa de trabajo. Ello significa que estamos en frente de alguien que se le ve con figuras y con números. De forma progresiva descubre que, ciertamente, no tiene que realizar ningún tipo de experimentación para validar sus conclusiones. Aún más, que no necesita siquiera bosquejar modelos sobre un papel, pues puede realizar cálculos en su mente que superan inclusive el grado de perfección de las mediciones físicas. Paso seguido, deduce que no sería necesaria la existencia del mundo material para que todo aquel conocimiento continúe siendo irremediamente cierto.

La conclusión es casi obvia y redundante en una construcción teórica: existen principios, leyes o verdades que se encuentran por encima de la materia –y su extensión– que la materia debe cumplir y que, de hecho, cumple; por lo tanto, teniendo tal conocimiento universal es posible deducir la verdad particular de todo aquello que debe seguir tales leyes, esto es, de todo lo demás. Así pues, agotado por el esfuerzo que exigen sus trabajos intelectuales, se levanta de la silla y ve al fondo del cuarto, sobre el piso, el broche que creía perdido. Se acerca para recogerlo y sólo logra desengañarse: era un cúmulo de polvo y otras partículas. ¡Hecho significativo! Sale de su casa y toma un coche. Después de viajar durante un tiempo largo descubre a lo lejos una posada y decide tomar allí un descanso. De nuevo sólo logra desengañarse: al llegar descubre que se trataba de un conjunto de piedras y árboles. La conclusión es devastadora: “A veces los sentidos nos engañan en lo pequeño y en lo lejano”. Y no es difícil detenerse un instante a pensar en el significado que puede conllevar el descubrir que del conjunto de los conocimientos que se posee, todos aquellos que se adquirieron a través de los sentidos pueden ser falsos, y sólo es posible tener certeza de aquellos inherentes al significado mismo de la razón y, por tanto, a la esencia de la naturaleza humana. Esta nueva comprensión refuerza la teoría antes esbozada: teniendo en cuenta

la estructura y el procedimiento de nuestro conocimiento es posible juzgar como verdadero sólo aquel conocimiento de las verdades universales y de todo aquello que pueda obtenerse por deducción a partir de las mismas. ¿De qué manera desconoce este procedimiento la naturaleza hermenéutica del conocimiento? En primer lugar, desconoce que comprender es siempre interpretar. Para demostrarlo basta oír su juicio:

Todo lo que hasta ahora he admitido como absolutamente cierto lo he percibido de los sentidos o por los sentidos; he descubierto, sin embargo, que éstos engañan de vez en cuando y es prudente no confiar nunca en aquéllos que nos han engañado aunque sólo haya sido por una sola vez (Descartes, 1995, p. 70).

En el momento actual es ya un hecho común admitir que los sentidos no nos engañan, al contrario, nos engañamos a nosotros mismos porque elaboramos un juicio apresurado al considerar como hecho cierto algo de lo cual sólo poseemos indicios parciales y que podría ser perfectamente algo diferente de aquello que suponemos. En el fondo es cierto, confundir suposición con conocimiento y comprensión directa e inmediata con interpretación, lo cual nos lleva a la segunda dificultad: la asunción de un método excluyente que comporta una verdad supuestamente definitiva. En primer lugar, se podría juzgar que se llevó a cabo una tautología metodológica, pues se asumió un método “racionalista” para probar una teoría igualmente “racionalista”. Ello es tanto como afirmar que se toman en cuenta sólo ciertos elementos de una realidad para juzgar sobre ella en su totalidad. En segundo lugar, comporta resultados *definitivos*. Valga la situación para aclarar la que juzgamos como la contradicción radical del método cartesiano: el tránsito del escepticismo al dogmatismo. La duda metódica inicia colocando un gran interrogante frente a todo aquello que pueda no ser cierto, a saber, la totalidad de lo existente. Sin embargo, no debe escaparse la comprensión de la consecuencia que este proceder comporta:

La utilidad de esta tan grande duda (...), su efecto más principal es que nos libera de todo prejuicio y facilita un camino sencillísimo para apartar la mente de los sentidos, y *hace finalmente que no podamos seguir du-*

dando de lo que posteriormente averigüemos por cierto (Descartes, 1995, p. 63. La cursiva es nuestra).

Aunque en un primer momento asistimos a una desvirtuación de prejuicios, el resultando final es la transformación de prejuicios en dogmas; de fondo no existe un círculo hermenéutico que permita reiniciar la formulación de la duda. En resumen, escoger ciertos fenómenos para comprender una realidad cualquiera en su globalidad, asumiendo las interpretaciones como verdades apodícticas, conlleva la creación de métodos parciales y polarizados con resultados excluyentes que se fosilizan de forma inmediata. De una segunda respuesta a la pregunta que indaga sobre el origen del conocimiento, esto es, *el empirismo*, que desemboca de hecho en los extremos del positivismo, diremos solamente lo siguiente: teniendo en cuenta que no es ésta la especificidad del presente artículo. El objetivo que perseguía Comte con sus especulaciones no era otro que instaurar “un nuevo sistema indivisible de filosofía general, (... su) *Sistema de filosofía positiva*” (Comte, 1995, p. 13). Resulta difícil intentar ser más explícito, lo cual es algo muy propio en Comte, quien pretende reducir la filosofía general a su filosofía junto a todas las implicaciones que comporta establecer un *sistema* desde una perspectiva positivista. En última instancia, desde el punto de vista hermenéutico tal actitud no consiste en algo distinto que reemplazar un dogmatismo por otro. Y ello implica que la asunción no crítica de tal tipo de trabajos dificulta el esclarecimiento de cualquier objeto de estudio y, por lo tanto, de interpretaciones más auténticas, es decir, que tengan en cuenta más y más variados fenómenos del mismo.

De modo que el punto de partida de la discusión entre racionalismo y empirismo no es tanto histórico como epistemológico. Baste para ello acotar que cuando Comte publicó su *Discurso sobre el espíritu positivo* como introducción al Tratado Filosófico de Astronomía Popular, hacía 63 años ya se había alcanzado la síntesis kantiana del Discurso Epistemológico Moderno, gracias a su *Crítica de la razón pura* especulativa. Es más, aún así hoy en día, producto de convulsiones que tornan al parecer inexplicable y enigmática la necesaria elucidación de situaciones primordiales de cara a un proyecto de humanidad

–si se acepta que aún se puede hablar de algo como ello–, resurgen una y otra vez planteamientos esgrimidos ya por Platón en su *Fedón*: “-¿Cuándo encuentra entonces el alma la verdad? Porque mientras la busca con el cuerpo vemos claramente que este cuerpo la engaña e induce a error.-Es cierto.-¿No es por medio del razonamiento como el alma descubre la verdad?-Sí”. Tal confrontación epistemológica hace referencia a una disposición metodológica global que desde una perspectiva diferente tornaría el problema algo menos que inexistente. Por tal motivo, nos disponemos a exponer algunos elementos propios del vocabulario epistemológico de Tomas Hobbes, desde el cual –a nuestro juicio– la discusión moderna sobre el origen del conocimiento carece de fundamento y resulta, por tanto, irrelevante⁸.

Empezaremos por lo más problemático. Asumiendo la argumentación de Hobbes, puede decirse que conocer es reconstruir. No obstante, ésta es una afirmación que cuenta con mala reputación y es necesario aclarar el sentido en el cual aquí se expresa. Por reconstrucción suele entenderse que *allí afuera* hay edificios y que el entendimiento (desde la parte más externa de los sentidos hasta las operaciones más complejas de síntesis) reconstruye tales edificios *aquí adentro*. La crítica común, y justificada, señala que allí afuera no hay edificios. Una persona que hubiera habitado en un bosque toda su vida y tuviera como casa una cueva no reconocería tales construcciones como edificios, ciertamente. Pero ello no quita que vea algo, presumiblemente lo mismo que nosotros vemos, aunque no conlleve todas las implicaciones semánticas que conforman nuestro patrimonio cultural. Por lo tanto, el proceso de reconstrucción conlleva una inevitable labor dadora de significado. Y con esto se lleva a cabo un primer enriquecimiento del concepto de reconstrucción. En segundo lugar, existe otra crítica, ésta sí, bastante pueril. Obviamente no se alude, cuando se afirma que el conocimiento reconstruye la realidad, al proceso mediante el cual una constructora desensambla las diferentes partes de una edificación para reensamblarla en otro lugar. Lo cual, teniendo en

8 Aun más si tenemos en cuenta que en 1940 Hobbes publica sus *Elements of Law Natural and Politic* (la misma obra que diez años después sería editada en las dos partes que hoy conocemos: *De Natura* y *De Corpore Politico*) y las Meditaciones Cartesianas fueron publicadas en 1641. Seguir el modelo Hobbesiano habría significado una economía de siglo y medio de confrontaciones.

cuenta los escasos centímetros cúbicos con los cuales cuenta nuestra mente para ello y otra multitud de situaciones, no deja de ser risible. Construir algo es ante todo darle existencia, onticidad, lo cual conlleva cierta carga de autonomía. Afirmar que el conocimiento reconstruye *la realidad* (que desde la perspectiva hobbesiana es tanto como decir la materia y el movimiento) significa que el conocimiento construye una realidad con referencia a otra: conocer es establecer una íntima interrelación entre dos entes. El conocimiento que poseemos de una cosa no es la cosa misma, pero señala hacia ella. En resumen, tenemos que al decir que el entendimiento reconstruye la realidad afirmamos que éste construye una realidad interna en relación –con referencia a y en representación de– una realidad externa al mismo tiempo que la enriquece con un significado cultural y probablemente también personal. En su conjunto, estas aclaraciones nos conducen a dos importantes afirmaciones: (i) el conocimiento no es directo y resulta de hecho falible, además (ii) debemos contar siempre con la carga subjetiva inherente a todo proceso de conocimiento pues el significado tanto cultural como personal pasa a ser un elemento constitutivo e indisoluble de todo conocimiento. ¿Pero por qué hablar de conocimiento precisamente como *reconstrucción* o *construcción interna representativa* (entiéndase, como *representación de*)? Porque existe un mundo en la mente del hombre elaborado con imágenes y éstas le permiten moverse eficaz y eficientemente en medio de algo que no es sí mismo ni su conocimiento. Pueden darse para ello dos argumentos: a) las imágenes que una persona tiene en su cabeza corresponden a las cosas a partir de las cuales fueron creadas, y b) aunque dichas cosas desapareciesen sus imágenes seguirían existiendo. Puede decirse que me estoy moviendo *allá afuera*, pero me guío con lo que tengo *aquí adentro*, y tal conocimiento, como construcción interna, representa la realidad externa de la cual se torna autónoma inmediatamente es elaborada. De aquí en adelante llamaremos *facultad cognitiva* (*cognitive faculty*) a aquella facultad de la mente humana que nos permite construir imágenes, concepciones, ideas, noticias, etc., a partir de las cosas o, en otras palabras, que representen a las cosas. Y llamaremos *conocimiento* (*knowledge*) a los elementos cognitivos antes mencionados, sin olvidar además todas las relaciones que puedan establecer entre

sí al interior de la mente⁹. La facultad cognitiva no es entonces aquélla que permite simplemente conocer el mundo sino ante todo, y teniendo en cuenta las implicaciones que tal proceso conlleva, reconstruirlo –de la forma en la cual ya se explicó suficientemente.

Profundizaremos ahora en los diferentes significados de la palabra *sentido*, de modo que podamos precisar un poco más el proceso llevado a cabo por la *facultad cognitiva* y por lo tanto enriquecer el significado de la palabra *conocimiento*. En primer lugar, hablaremos de sentidos como aquéllos de los cuales dijo Aristóteles que había cinco: vista, gusto, tacto, oído, olfato, etc. A nivel estructural, un sentido está conformado por una parte externa correspondiente a un órgano y una parte interna que comunica al órgano con la mente y que a nivel funcional hace algo más que simplemente transmitir información de un lugar a otro. En términos generales muy esquemáticos, la información que se produce en nuestros *órganos* (*organs*) es transformada por el *sentido* (*sense*) en una *concepción* que, como ya se dijo, es una representación de las cualidades o de la naturaleza de los objetos¹⁰.

9 Teniendo en cuenta la importancia fundamental de las versiones originales para el esclarecimiento del vocabulario de un autor, se incorporarán citas de Tomas Hobbes en inglés. La obra de Hobbes sobre la cual recaerá el análisis (*La Naturaleza Humana o los Elementos Fundamentales de la Política*), y que se encuentra reseñada en la bibliografía, será citada simplemente como *DN* (*De Natura*, por su nombre en latín). El primer número hace referencia al capítulo y el segundo al parágrafo.

DN 1.7.

“For the understanding of what I mean by the power *cognitive*, we must remember and acknowledge that there be in our minds continually certain *images* or conceptions of the things without us, insomuch that if a man could be alive, and all the rest of the world annihilated, he should nevertheless retain the *image* thereof, and all those things which he had before seen or perceived in it; every one by his own experience knowing, that the *absence* or *destruction* of things once imagined doth not cause the *absence* or *destruction* of the *imagination* itself. This *imagery* and *representations* of the qualities of the thing without, is that we call our *conception*, *imagination*, *ideas*, *notice* or *knowledge* of them; and the *faculty* or power by which we are capable of such knowledge, is that I here call *cognitive power*, or *conceptive*, the power of knowing or conceiving”.

10 *DN* 2.3.

“By our several *organs* we have several *conceptions* of several qualities in the objects; for by *sight* we have a conception or image composed of *colour* and *figure*, which is all the notice and knowledge the object imparteth to us of its nature by the eye. By *hearing* we have a conception called *sound*, which is all the knowledge we have of the quality of the object from the ear. And so the rest of the senses are also conceptions of several qualities, or natures of their objects”.

ÓRGANO (Organ)	SENTIDO (Sense)	CONCEPCIÓN (Conception)
Ojo (<i>Eye</i>)	Vista (<i>Sight</i>)	Forma (<i>Shape</i>): Color (<i>Colour</i>) y figura (<i>and Figure</i>)
Oreja (<i>Ear</i>)	Oído (<i>Hearing</i>)	Sonido o ruido (<i>Sound or noise</i>)

Pero es necesario analizar la forma en que se lleva a cabo el proceso de producción de una concepción más lentamente para descubrir la originalidad y la genialidad hobbesianas, sobre todo, teniendo en cuenta que el significado de sentido se complejiza paulatinamente. Las cosas están allá afuera, las *concepciones* están en la mente. En el momento en el cual los *órganos* de los sentidos actúan sobre la cosa se produce un *sentido* –con un significado diferente al anterior–, en otras palabras, la mente recibe cierta cantidad de información que posee potencialmente la capacidad de alterar las concepciones que poseemos y que actúan a modo de representación de la cosa. En este punto, la traducción de la palabra sentido (*sense*) se torna problemática. En primer lugar, porque se confunde con los sentidos que constituyen una porción significativa de la estructura de la facultad cognitiva. En segundo lugar, porque podría argumentarse como una mejor traducción *dato sensible*. La dificultad para aceptar *sentido* como traducción hace referencia a las inevitables asociaciones con aspectos estructurales y procesos funcionales, como cuando se afirma que el sentido de la vista está compuesto por tales elementos, funciona de tal manera y su producto es tal tipo de información. La dificultad para aceptar *dato sensible* estriba principalmente en la escasez y en la simplicidad de las relaciones que se le atribuyen. Suele relacionarse con la huella sensible que de forma bastante primaria imprime una fotografía y su aporte suele ser considerado marginal en relación con las actividades que verdaderamente generan conocimiento en virtud de la importancia que se le

asigna al procesamiento de la información más que a su mera recopilación. No obstante, aunque se la explique a continuación como *dato sensible* –y así queremos que se entienda en adelante– preferimos traducir la palabra inglesa *sense* por “sentido”, en parte por las relaciones que se establecen con conceptos posteriores (vb. gr., *acto de sentido* u *objeto de sentido*) y en parte por respeto al vocabulario original de la obra de Hobbes; desde nuestro punto de vista es preferible matizar el significado cuantas veces sea necesario a alterar completamente la palabra que designa un concepto. Dicho esto, presentamos algunas aclaraciones sobre la forma en que debe entenderse la palabra *sentido* concebido como *dato sensible*: (i) al hablar de *dato* resulta necesario sobreentender en primer lugar que se construye una realidad ópticamente independiente, así se tilde su existencia de abstracta y se justifique por motivos más funcionales que sustantivos y, (ii) en segundo lugar, que ocurre cierta elaboración que transforma los impulsos más primarios en información que pueda resultar útil; (iii) el adjetivo *sensible* indica en primer lugar que la fuente sobre la cual trabaja la facultad cognitiva son las cosas y no, por ejemplo, meras imágenes grabadas en la memoria a modo de recuerdos –lo cual implica que el dato sensible funciona en cierto aspecto como representación de la cosa– y, (iv) en segundo lugar, que está ocurriendo en el instante actual, en el presente más inmediato, un aquí y un ahora absolutos¹¹. Aunque para Hobbes un *sentido* es un tipo de concepción, es también cierto que es un tipo de concepción diferente a todas las demás, pues es la única que genera conocimiento en relación estrecha con la cosa representada. Por lo tanto, por cuestiones metodológicas y sin perder de vista que nuestra intención es realizar un acercamiento al vocabulario epistemológico de Hobbes, estableceremos una distinción entre *sentido* y *concepción*.

En este punto preciso es necesario introducir el concepto de *acto de sentido* (*the act of sense*) o la operación presente de la cosa. El *acto de sentido* es uno de los procesos propios de la *facultad cognitiva* mediante el cual los *órganos*

¹¹ DN 2.2.

“Originally all *conceptions* proceed from the *action* of the thing itself, whereof it is the conception: now when the action is *present*, the conception it produceth is also called *sense*; and the thing by whose actions the same is produced, is called the *object of the sense*.”

actúan sobre las cosas elaborando *sentidos* (*datos sensibles*) que posteriormente se almacenan en la memoria en forma de *concepciones* (desde este punto de vista, una *concepción* es la fosilización, el congelamiento, la petrificación o como se lo quiera llamar, del *sentido* (*dato sensible*) que se produce durante *el acto de sentido*). En algunos pasajes es posible confundir *sentido* con *acto de sentido*, sobre todo cuando se afirma que el *sentido* pasó y que sólo permanece la *concepción*¹², pero ello es sólo un argumento más que nos ayuda a probar que el *sentido* es el único tipo de concepción que puede aprender de la cosa y que pasa fugazmente para dar paso a *concepciones* que sólo pueden generar nuevo conocimiento relacionándose entre sí. El *sentido* huye presuroso y nos deja a solas con nuestras *concepciones*, por lo tanto, conviene aprovecharlo de cara a una cualificación progresiva de nuestro *conocimiento*. Todo lo cual puede evidenciarse cuando nos acercamos a la caracterización que realiza Hobbes de los *sueños*¹³. Pero más allá de juzgar que tal postura conlleva implícitas las concepciones elaboradas mediante la obtención empírica de datos y las elaboradas mediante procesos racionales de deducción e inducción sin necesidad de contraponerlas antagónicamente, nuestro deseo es resaltar la existencia de cierto tipo de círculo hermenéutico inherente a la explicitación estructural de aquello en lo cual consiste la *facultad cognitiva* y al procedimiento mediante el cual se construyen las *concepciones*. Pues, aunque ciertamente vivimos en nuestras *concepciones*, lo cual significa que realizamos nuestros juicios y encaminamos nuestros actos de acuerdo con un *conocimiento* en cierta medida independiente de aquellas cosas que pretende representar, y cuyo proceso se percibe tan vulnerable y cuyos resultados se resienten tan falibles e incompatibles con las expectativas en virtud de su implementación, siempre es posible realizar comprensiones más pertinentes, si logramos vincular a nuestro *conocimiento*

¹² DN 3.1.

"Though the *sense* be *past*, the *image* or *conception* remaineth".

¹³ DN 3.2.

"But when *present* sense is *not*, as in *sleep*, there the *images* remaining after sense, when there be many, as in dreams, are *not obscure*, but *strong* and *clear*, as in sense itself. The reason is, that which obscured and made the conceptions weak, namely sense, and present *operation* of the object, is *removed*: for *sleep* is the *privation of the act of sense*, (the power remaining) and *dreams* are the *imagination* of them that *sleep*".

los *sentidos* a los cuales estamos continuamente expuestos al interior de los *actos de sentido*. Con lo presentado hasta el momento, podemos afirmar que la propuesta epistemológica hobbesiana no permite la aplicación de un método excluyente ni acepta la postulación de resultados supuestamente definitivos e inamovibles.

Antes de desbordar los límites propios de la presente investigación, es posible ahondar un poco más en otro concepto adyacente al de *sentido*: el *objeto del sentido*. Ya se ha trabajado el *sentido* como uno de los productos más significativos de la *facultad cognitiva*, en sí misma interesantísima, y se resaltaron algunas de las principales características del *acto* mediante el cual se produce; ahora nos corresponde detenernos en su *objeto*, el *objeto del sentido*. Para empezar es necesario afirmar que tomando como punto de referencia la epistemología hobbesiana no existe dificultad alguna en torno al problema de la esencia de los objetos. La naturaleza de las cosas no se halla en una supuesta esencia sino en la suma de sus cualidades sensibles¹⁴. Y si a ello le sumamos los significados cultural y personal antes expuestos, obtendremos un significado muy completo –y, entre otras cosas, actual– de esencia. A partir de lo cual podemos empezar a bosquejar que nuestro conocimiento no hace referencia a lo que las cosas son en sí, sino a lo que son para nosotros. Acerquémonos a ello detenidamente. Si releemos con atención DN 2.2 y DN 3.3, citados anteriormente, veremos en primer lugar que aunque nuestro *conocimiento* está conformado por *concepciones* de las cosas, dichas *concepciones* –que en realidad constituyen la única manera en la que podemos conocer la cosa, como *concepción*– no son algo diferente a la suma de sendas cualidades provenientes de diversos sentidos. La única manera en que podemos conocer dichas cualidades de una cosa es a través del *acto de sentido* –el cual tiene como conclusión la producción de un *sentido* (*dato sensible*)–, pero en el instante en el que éste se produce no existe la cosa sino un *objeto del sentido*. En otras palabras, que cierto elemento de la reali-

14 DN 2.3.

“By *hearing* we have a conception called *sound*, which is all the knowledge we have of the quality of the object from the ear. And so the rest of the senses are also conceptions of several qualities, or natures of their objects”.

dad pueda ser considerado objeto de un sentido en particular y no de otro, implica que puede ser percibido por un órgano específico y transformado en información (cualidades) que nuestra *facultad cognitiva* tiene la posibilidad de procesar. Resulta equívoco afirmar que el sonido es objeto del sentido del oído, la figura objeto del sentido de la vista, la textura objeto del sentido del tacto, etc. No sabemos cuáles son los objetos del sentido de los diferentes sentidos pues sólo podemos conocerlos cuando se nos presentan en forma de cualidades: un objeto del sentido es un presupuesto epistemológico. Pero cuando los diferentes órganos se aplican cada uno a su objeto, obtenemos diferentes cualidades que al ser sintetizadas por la *facultad cognitiva* dan como resultado la *concepción de la cosa*. Hobbes es muy cuidadoso al señalar que no es correcto afirmar que las cualidades pertenecen a los objetos y que éstas son capturadas por los órganos de los sentidos. La *cosa (thing)* actúa como presupuesto óntico y epistemológico, pero no puede ser definida como un conjunto de características captables, pues dichas características, más que captadas, son creadas por nuestro conocimiento. *Las categorías sólo existen en nosotros, no en los objetos*. Pensemos en un animal, en un depredador, que haya evolucionado un dispositivo de caza que detecte fuentes de calor, aún más, que detecte la realidad sólo a través de las variaciones de la intensidad del calor. Para él la realidad se reduciría tan sólo a dichas variaciones, pues a través de éstas obtendría la información que le interesa obtener. Otro animal podría haber evolucionado con una asombrosa vista nocturna y otro con un oído extremadamente sensible. Para uno la realidad es una escala de grises y para otro longitudes y frecuencias de onda. Por lo tanto, la manera en la que cada animal perciba la cosa es precisamente eso: la manera de percibir una cosa y no la cosa misma, y por tanto, no es más que un diálogo consigo mismo. El conocimiento que posee cada especie es la manera en que logra procesar los datos que puede, a través de los sentidos, es la forma en que se las arregla para enfrentarse a eso que está ahí adelante. Por lo tanto, no se conoce la cosa sino que se hace una reconstrucción parcial, a partir de lo que podemos obtener a través de los sentidos y de la forma en la que podamos procesar dicha información. Conocer es dialogar en nuestro idioma con nosotros mismos sobre lo que creemos que es la cosa que está ahí adelante. Por ello, nuestro conocimiento es nuestro, está en nosotros, son

los conocimientos que están sólo en nuestro cerebro y que se encuentran codificados en las categorías con las cuales traducimos la realidad. Aunque la cosa y el conocimiento que poseemos sobre la cosa tienen cierta relación, son dos existentes diferentes¹⁵.

Expondremos algunas razones para demostrar que las cualidades no están en los objetos. La primera de ellas consiste en las diferentes fuentes de una misma percepción. Existe una pequeña dificultad: hay dos posibles explicaciones para un mismo hecho. Se puede decir que una cualidad está en la cosa y que lo que ocurre es que percibimos esa cualidad que está ahí, o se puede decir que las cualidades están en nosotros y que se las atribuimos a las cosas. Realicemos dicho análisis con el eco. Supongamos que la cualidad del sonido está en la cosa, que decir “hola” es inherente a la voz humana. En este caso, ¿cómo se podría explicar que un muro de roca te devuelve un “hola”? Si una cualidad es en realidad inherente a una cosa, entonces la cosa tuvo que haberse copiado dos o más veces para producir ese sonido desde otras ubicaciones. Pero si las cualidades están en nosotros y no en las cosas, como es el caso del sonido, sólo tuvo que haberse copiado un tipo de movimiento con cuyo contacto el cerebro experimentaría la cualidad tantas veces como fuera expuesto¹⁶. Tal como ocurre con las actuales grabaciones de audio o de vídeo: lo que se graba no es la cosa sino una serie de movimientos que al reproducirse y entrar en contacto con la mente producen un objeto de sentido. Una imagen no puede estar en dos lados simultáneamente si no es porque hay dos fuentes que emiten simultáneamente un movimiento que es interpretado por el cerebro¹⁷. En conclusión: una cualidad no se encuen-

15 DN 2.9

“As colour is not inherent in the object, but an effect thereof upon us, caused by such motion in the object, as hath been described: so neither is *sound* in the thing we hear, but in ourselves”.

16 DN 2.9

“As a man may *see*, so also he may *hear double or treble*, by multiplication of *echoes*, which echoes are sounds as well as the original; and *not* being in one and the *same place*, cannot be *inherent* in the body that maketh them”.

17 DN 2.5.

“The *colours* and *figures* in two such images of the same thing *cannot be inherent* therein, because the thing cannot be in *two places*”.

tra en un objeto, en él sólo hay movimiento. Una segunda prueba consiste en la diversidad de las percepciones, pues no todos percibimos lo mismo de la misma cosa¹⁸. Una tercera prueba es que la sensación no corresponde necesariamente al objeto, etc. En resumen, el concepto *objeto del sentido* permite crear un equilibrio entre el conocimiento y la realidad –aunque nunca podamos llegar a conocerla directamente– pues nuestro conocimiento no es una mera copia de la realidad ni tampoco una construcción ni arbitraria ni revelada. En conclusión, desde Hobbes la discusión entre empiristas y racionalistas sobre el origen del lenguaje nunca podría haberse realizado y nos enseña a adecuar menos la realidad a las teorías y más las teorías a la realidad.

De la analogía y la aplicación

Analogía y poder

Horkheimer y Adorno entienden que el desencantamiento del mundo actúa como condición de posibilidad del modo del pensar científico que le atribuyen a la ilustración (1999). Un mundo plenamente desacralizado no es más que un objeto sobre el cual no puede recaer valoración, reconocimiento, etc., en fin, ningún tipo de universal. Sobre un mundo así cosificado se puede actuar sin ningún tipo de valoración ética: de este modo se consume hasta el último resto de autoconciencia. Se entiende que *dominar* es la vocación del *intelecto*, por lo tanto, el saber es poder, porque quien sabe domina. Los límites del saber son los mismos límites del poder. Si entendemos que el conocimiento está llamado a crecer de forma ininterrumpida hasta el infinito también está llamado a ello el ejercicio del poder: un conocimiento ilimitado es la base sobre la cual se despliega el ejercicio de un poder ilimitado que se ejerce de manera indiscriminada, tanto sobre la naturaleza como sobre el hombre. Por otro lado, asumir de manera radical que la comprensión, la interpretación y la aplicación constituyen un movimiento unitario conlleva

¹⁸ DN 2.9.

“It is apparent enough, that the *smell* and *taste* of the *same thing*, are *not* the *same* to every *man*; and therefore are not in the thing *smelt* or *tasted*, but in the men”.

a afrontar, como *la tarea fundamental de la Hermenéutica Universal*, no la comprensión sino *la aplicación*, la forma en la cual se actúa de acuerdo con la forma en la que se piensa: se propone, ante todo, trazar el límite teórico del ejercicio del poder. Elucidar la forma en la cual conoce el ser humano implica develar la forma en la cual ejerce el poder, dentro de la suposición de que todo acto es la encarnación de una estructura epistemológica.

La comprensión como interpretación implica la *actitud analógica* o *mediación consensuada*, analizada previamente al exponer la Hermenéutica Analógica de Beuchot. Si toda comprensión es realmente una interpretación, un desciframiento de lo-no-dado en lo-dado, una traducción del ejercicio discursivo en ideas significantes precedida, a su vez, por la traducción de ideas significantes originarias en discurso, frente a la imposibilidad de la certeza absoluta en relación con tales ejercicios de traducción, enfrentándose además a otras interpretaciones, en principio, tan plausibles como la propia, conviene entonces no adoptar una actitud tajante y definitiva al asignarle el significado *auténtico* a cualquier texto o situación. Que la comprensión sea en todo caso interpretación connota la impropiedad de calificar la propia interpretación como la única verdadera y, en su lugar, exige matizar la propia postura transando con otras posibilidades: no es solamente aceptar que otras interpretaciones puedan ser también válidas o aceptables sino, además, asumir las consecuencias que tal claridad supone. Es un primer estadio que, en sí mismo, rompe ya y definitivamente con la actitud no-dialógica del uso tiránico del poder sin importar en qué dimensión o plano se ejerza.

No obstante, es necesario avanzar a otro estadio de comprensión de la comprensión misma: a la íntima relación que se establece entre la estructura cognitiva y las posibilidades de comprensión. Interpretar no es sólo traducir una idea codificada, es además traducir al propio lenguaje. Se descarta la necesaria identificación radical entre la forma en la cual entienden y piensan dos personas, éstas no poseen necesariamente la misma lengua (por decirlo así), nada asegura que dos personas hablen el mismo idioma mental y que el discurso no sea más que un medio a través del cual se acercan y reconocen dos identidades indiferenciables.

Nos vemos, en primer lugar, en la obligación de aceptar que nuestro conocimiento está íntimamente mediatizado por los sentidos pues por allí se inicia el proceso de traducción. Debe aceptarse, como punto de partida, que la sensación no es una réplica del mundo real sino una abstracción. Si sólo en la piel existen cinco tipos diferentes de terminaciones nerviosas, ¿podemos aceptar que todos sentimos *la realidad* de la misma manera aunque estemos tocando lo mismo?; aún más si tenemos en cuenta que la intensidad con la cual se transportan tales informaciones no se subordina en todos en el mismo orden. Pero, ¿por qué no podemos sentir todos de la misma manera? Se debe entonces reseñar que carece de veracidad la suposición de que el sistema sensorial proporciona un registro completo de los eventos del medio externo: (i) sólo podemos percibir aquello que tenemos, estructuralmente, la capacidad de percibir; (ii) sobre esta información percibida, actúa un proceso eficiente de selección que reduce la realidad a aquello que resulta necesario, desde el punto de vista biológico, de ser detectado. La conveniencia y la intencionalidad actúan dentro del campo ya limitado de nuestras percepciones organizándolas y otorgándoles cierto sentido y no otro.

Muchos [animales] pueden ver mejor en los dos extremos del espectro luminoso, el ultravioleta y el infrarrojo. (...)La nariz de un perro resulta un millón de veces más sensible que la de una persona. (...)Los pájaros pueden sobrevolar el océano utilizando el magnetismo como guía para sus desplazamientos. Algunos invertebrados parecen capaces de detectar radiaciones nucleares. La vista de los halcones y águilas nos hace avergonzar de la nuestra y la de las lechuzas es todavía mejor. Las gambas reconocen la profundidad con una precisión de un centímetro. Los murciélagos y los delfines, entre otros, utilizan el eco con extraordinaria habilidad. Algunas mariposas pueden olfatear a casi dos kilómetros de distancia. En comparación, la humanidad parece virtualmente insensible (Smith, 1986, 256-257).

¿Pueden entonces dos seres que poseen sentidos tan diversos tanto en cualidad como en intensidad asignarle el mismo contenido al significado de la palabra *realidad*? En un contexto como el actual en el cual resultan

tan importantes los colores, desde el tránsito hasta la contabilidad de una empresa, ¿en qué realidad viven todos aquellos que no ven la gama completa de colores? ¿En qué sentido se puede seguir hablando de realidad si tanto las alucinaciones como los espejismos pueden parecer reales porque la realidad es lo que el cerebro crea en su interior? No se afirma tan sólo que el cerebro ve, sino que también decide qué quiere ver (Smith, 1986). El oído humano posee una gama determinada –de 20 hertzios a 20 kilohertzios– y aunque parezca pobre, en comparación con el de muchos animales, la audición humana es la que está mejor adaptada para escuchar una conversación. Estructuralmente, ya se ha decidido qué se quiere escuchar. Y sin embargo, al interior de este estrecho margen, la más asombrosa capacidad de identificar un determinado sonido, prestarle atención y descartar otros ruidos continúa indicando que “no es el oído el que discrimina, tal como parece; es el cerebro que elige oír lo que él quiere” (Smith, 1986, p. 268). En resumen, el cerebro recibe cierto tipo de información, dada su capacidad estructural, pero elige la forma más adecuada de interpretarla y analizarla de acuerdo con su poseedor. Un aparato que permita oírlo todo podría estar más cercano a la verdad de lo que a la *realidad* se refiere, pero un sistema sensorial que discrimina y selecciona posee, ciertamente, más sentido. “Igual que con la visión del ojo, es el cerebro el que oye más que el oído” (Smith, 1986, p. 270).

En segundo lugar, es necesario matizar, aunque sea muy brevemente, que no sólo actúan como elementos condicionantes en la labor analógica de la interpretación las limitaciones provenientes de la estructura biológica y las parcializaciones impuestas por las intencionalidades –del tipo que sean–; dado que nuestra capacidad representacional es limitada y la información proveniente del *mundo externo* desborda nuestra capacidad, resulta imperativo reducir lo diverso a lo cognoscible. Los rayos de luz interactúan con los pigmentos del ojo e inducen al cerebro a interpretar las diversas energías como colores diferentes: estamos modelando un fenómeno para nosotros mismos. ¿No existen más colores que aquellos que podemos ver –aunque resulten incontables pero, aún así, finitos– atrapados en una escala? De hecho los colores no existen allá afuera, pero es de suponer que la energía no se agota en nuestra escasa paleta y que todo aquello que no pueda ser

representado y diferenciado con precisión resulta asimilado u obviado. De la misma forma, no podemos oír ciertas longitudes de onda; sin embargo, valiéndonos de diferentes instrumentos, podemos escuchar una transcripción de las mismas en sonidos que nos resultan audibles o –en el más patético de los casos– podemos apreciarlas gráficamente. ¿Podemos decir que comprendemos un sonido, que nunca hemos oído y que nunca oiremos, tan sólo porque lo estamos viendo representado en un esquema? Al interpretar, es decir, al establecer relaciones analógicas entre aquello que nos resulta imposible conocer y aquello que nos resulta imposible no conocer, debemos reducirlo todo a la medida de nuestras posibilidades y comprobamos que Protágoras tenía razón.

En tercer y último lugar, es importante anotar que no todos trabajamos sobre la información proveniente de los diferentes sentidos de la misma manera. En un viaje en tren, desde Hamburgo hasta Berlín, Hans von Bülow leyó la *Sinfonía Irlandesa* de Stanford, completamente desconocida para él hasta ese momento; esa misma noche dirigió la obra prescindiendo de la partitura. No deseo centrarme en lo que se valora como una memoria prodigiosa sino en su posibilidad de escuchar –porque, como ya se dijo, el que oye es el cerebro y no el oído– una sinfonía con los ojos y no con las orejas y que, al igual que algunos músicos, prefiriera leer una partitura en lugar de oírla para librarse de los horrores que conllevan las inevitables imperfecciones de toda interpretación. No es posible afirmar que una partitura constituya la misma realidad tanto como si está puesta en frente de los ojos de Bülow como si está puesta ante nuestros ojos, pues no estamos hablando de la misma representación, no se está sintiendo lo mismo y resultaría del todo desacertado afirmar que una representación es verdadera y no la otra. ¿Cómo es posible, entonces, afirmar que la realidad es la misma para todos si al realizar representaciones lo reducimos todo no sólo a nuestras posibilidades generales como especie sino también, y tal vez más importante aún, a nuestras posibilidades específicas como individuo? Profundizando el punto anteriormente expuesto, me detendré de forma breve en los casos excepcionales. No haré referencia a disposiciones físicas, como el caso de conquistadores de la talla de Alejandro o de Atila que sobresalían por su baja estatura, un Esopo deforme y tartamudo

o un Kant y un Maquiavelo con sus cabezas deformadas. Me interesa más su estigma de incomprensibles. Pierre Gassendi podía explicar los movimientos de la luna a los 7 años y arengó a un obispo a los 10 en latín, Hume fue calificado como un “tonto poco frecuente” y el alborotador de Einstein fue expulsado porque su presencia en la clase era una continua interrupción y afectaba a los demás alumnos, once años más tarde publicó su teoría de la relatividad. Muchos tuvieron que ser educados por sus padres y otros, con menos suerte, al tener que someterse a una educación generalizada y estandarizada, no tuvieron el espacio para desarrollar su excentricidad, de la cual el genio parece ser una parte. ¿Cuál era la representación de la realidad que ellos poseían? ¿Cómo veían el mundo? ¿Tenemos las herramientas para comprender su genialidad estableciendo una relación analógica entre éstas y nuestras propias capacidades? Toda interpretación se choca con la irreductibilidad de lo particular y único.

Afirmar que la interpretación es un acto analógico implica que las posibilidades de nuestra comprensión son muy limitadas y que la imposibilidad (total o parcial, temporal o definitiva) de su representación no obliga la necesidad de su inexistencia. En su conjunto, entender la interpretación como acto analógico implica ir más allá de una actitud conciliadora: implica la obligación de la permanente transformación, de la incesante adecuación, asumir la responsabilidad de un rehacerse continuo e inagotable. Lo que hoy resulta tan obvio mañana puede no parecerlo, nuevas posibilidades se abren, en las que antes sólo habitaba la vacuidad, pues la capacidad representativa se transforma, se desplaza, se estruja y quiebra y reconstruye como un fénix incesante. Y esta continua transformación se asegura mediante el círculo hermenéutico trazado, de la forma más general, entre la cosa y su representación, en su continua comunicación, en el constante volver, en el aprender más de la cosa aprendiendo más de nosotros mismos y viceversa. Llegamos entonces al elemento que permite la movilidad de tal círculo, a *la primacía hermenéutica de la pregunta*: quien ha perdido la capacidad de preguntarse sobre la pertinencia de sus conocimientos –y, por consiguiente, de su acción– ha perdido la capacidad de aprender y, en cierta medida,

ha perdido la capacidad de pensar. A nivel epistemológico, desde el juicio hermenéutico, se es un muerto en vida.

Al interior de un proyecto de hermenéutica universal esbozado por Schleiermacher y desarrollado por Gadamer al estilo kantiano, en el cual se pregunta por las posibilidades y los límites de la comprensión, no es posible un correcto ejercicio del poder si éste se realiza al interior de un ejercicio despótico y totalitario que rehúya la confrontación racional de argumentos. El ser interpretación planteaba ya una primera mediación para nuestro conocimiento: en el caso específico de los textos nos enfrentamos a una traducción realizada por la facultad discursiva de pensamientos originarios y por tanto es necesario interpretar el discurso para hallar el pensamiento. Que esta interpretación sea analógica plantea una segunda mediación: interpretar es siempre traducir en nuestro propio lenguaje una realidad ya mediada que en sí misma nos resulta inaprehensible. El carácter analógico de la interpretación que conlleva toda comprensión supone de forma inherente que cualquier conocimiento que poseamos es susceptible de ser replanteado o transformado y los modelos teóricos deben ser consecuentes con dicha realidad y generar estructuralmente unas herramientas que permitan superar dichas dificultades y a la vez otras que permitan dar la vuelta atrás y recomponer los pasos perdidos. Cómo se realiza esto en Hobbes ya se trabajó mediante la elucidación de algunos de sus conceptos epistemológicos como concepción, sentido, acto de sentido y objeto del sentido. A continuación, trabajaremos la forma en la cual el círculo hermenéutico propio de la elucidación de la comprensión como interpretación y de la interpretación como proceso y acto analógico se presenta como elemento constitutivo de diferentes modelos teóricos, resaltando en cada uno de ellos la importancia transversal de la pregunta. En la exposición de Schleiermacher, Dilthey y Heidegger seguiremos principalmente el análisis realizado por Gadamer. Para Husserl seguiremos un análisis propio. Más que un estado, importa resaltar un movimiento.

Schleiermacher y el círculo hermenéutico

Para Gadamer, el esfuerzo de Schleiermacher al trazar su objetivo de una hermenéutica general consiste en el desarrollo de una auténtica preceptiva

del comprender que define su tarea a partir de una expresión negativa: el arte de evitar el malentendido. A nivel positivo consiste en la instauración de un canon de reglas de interpretación tanto gramaticales como psicológicas que tendrían por objetivo evitar cualquier atadura dogmática: se propone, precisamente, aislar el procedimiento del comprender, otorgarle autonomía mediante una metodología específica; pretende comprender una idea como una verdad ubicando la comprensión literal de las palabras y de su sentido objetivo en el marco de la individualidad del hablante o del autor. Este planteamiento le permitirá plantear la posibilidad de recrear el acto creador, del momento vivo de la concepción, y ubicar tal "decisión germinal" como el punto desde el cual es posible capturar la organización de la composición en su conjunto. Es entonces cuando se realiza un giro en apariencia contradictorio, pues "seguirá siendo sin embargo "arte", porque no puede mecanizarse como aplicación de reglas" (Gadamer, 1975, p. 244). Arrojar a la interioridad del autor exige siempre un movimiento divinador: es una preceptiva que no respeta las reglas ni se deja reducir a ellas. Pero este método es en realidad una aplicación en su propio interés hermenéutico de un método filológico usado ya por la teología.

Schleiermacher sigue a Friedrich Ast y a toda la tradición hermenéutico-retórica cuando reconoce como un rasgo básico y esencial del comprender que el sentido de los detalles resulta siempre del contexto y, en última instancia, del conjunto. (...) Naturalmente, siempre ha sido claro que desde el punto de vista lógico nos encontramos ante un razonamiento circular, ya que el todo desde el que debe entenderse lo individual no debe estar dado antes de ello. (...) En principio comprender es siempre moverse en este círculo, y por eso es esencial el constate retorno del todo a las partes y viceversa. A esto se añade que este círculo se está siempre ampliando, ya que el concepto del todo es relativo, y la integración de cada cosa en nexos cada vez mayores afecta también a su comprensión. (...) Ahora bien, *Schleiermacher lo aplica ahora a la comprensión psicológica*, que tiene que entender cada construcción del pensamiento como un momento vital en el nexo total de cada hombre. (...) El problema de Schleiermacher no es el de la oscuridad de la historia, sino el de la oscuridad del tú (Gadamer, 1975, 244-245).

Desde esta perspectiva, puede entenderse el papel que la pregunta jugaba al interior del círculo hermenéutico tal como era comprendido y utilizado por Schleiermacher. El texto era tomado como una totalidad y, ciertamente, intentaba comprenderse cada uno de sus detalles a partir de una comprensión global del mismo, al tiempo que la comprensión del todo, del texto se transformaba a medida que se iban reinterpretando los detalles. Sin embargo, ello no era más que un paso intermedio, un puente que permitía el salto posterior desde el texto hasta la interioridad misma del intérprete a través de un acto divinadorio. Y es ésta la labor fundamental de la pregunta dentro de la estructura de círculo hermenéutico en Schleiermacher: permite alcanzar no la autointerpretación reflexiva del autor sino su intención inconsciente, en otras palabras, aquélla que permite *comprender a un autor mejor de lo que él mismo se habría comprendido*. Una pregunta que altera a cada momento tanto la comprensión de la totalidad del texto como la comprensión de cada uno de sus detalles lo mismo que la interpretación psicológica del “momento germinal” y que arroja a un continuo empezar de nuevo, una y otra vez, mientras el círculo se ensancha inexorablemente.

Dilthey y el círculo hermenéutico

“Dilthey toma conscientemente la hermenéutica romántica y la amplía hasta hacer de ella una metodología histórica. (...) No sólo las fuentes llegan a nosotros como textos, sino que la realidad histórica misma es un texto que pide ser comprendido. Es una *proyección de la hermenéutica a la historiografía*” (Gadamer, 1975, 253-254). Para Gadamer, el presupuesto fundamental de la escuela histórica podría entenderse como la plenitud y la multiplicidad de lo humano que a través del cambio inacabable se conduce a sí misma a una realidad cada vez mayor. No obstante,

existía en esta escuela un modo de ver puramente empírico, (...) un espíritu universal de la consideración histórica que sólo quiere determinar el valor de la situación particular desde el contexto de la evolución y un espíritu histórico en la ciencia de la sociedad que busca explicación y

normas para la vida actual en el estudio del pasado y para quien la vida espiritual es histórica en todos sus puntos. (...) A su estudio y su valoración de los fenómenos históricos les faltaba la conexión con el análisis de los hechos de conciencia, la fundamentación en el único saber en última instancia seguro; en una palabra: una fundamentación filosófica (Dilthey, 1980, 28-29).

Dilthey toma, entonces, las herramientas elaboradas por la hermenéutica romántica y las vincula a su plan historicista. El todo y las partes constituyentes del círculo hermenéutico no hacen referencia ya al texto íntegro y a fragmentos, sino a la historia universal en su conjunto y a los hechos históricos particulares. De la misma manera, ya no se busca la interpretación de una producción particular como un momento vital de un hombre vivo sino como un momento vital de una historia viva, de una vida viva. "Para la mera representación, el mundo exterior no es nunca más que un fenómeno; en nuestro ser íntegro, que quiere, siente y representa, por el contrario, se nos da a la vez con nosotros mismos; (...) por consiguiente, como vida, no como mera representación" (Dilthey, 1980, p. 32). Ya no es una vida personal que se hace a sí misma a partir de las interpretaciones conscientes o no que realiza sobre sí misma, sino que estamos hablando de una historia viva que se autoconfigura a partir de las interpretaciones conscientes o no que realiza de su propio devenir. "Para Dilthey el significado no es un concepto lógico, sino que se entiende como expresión de la *vida*. (...) La vida misma se autointerpreta. [La vida] Tiene estructura hermenéutica" (Gadamer, 1975, p. 286). Tenemos entonces la pregunta hermenéutica fundamental que correspondería a este planteamiento de círculo hermenéutico, la cual nos empuja más allá de la mera comprensión de hechos objetivos así como la pregunta propia en Schleiermacher nos empuja más allá de la comprensión objetiva de pasajes y textos específicos –cuando "sólo la historia evolutiva que parte de la totalidad de nuestro ser puede dar respuesta a las preguntas que todos hemos de dirigir a la filosofía" (Dilthey, 1980, 31-32)–: *La estremecedora pregunta por el sentido de este drama de esplendrosos triunfos y crueles hundimientos que oprimen al corazón humano.*

Heidegger y el círculo hermenéutico

Gadamer desea hacer justicia a uno de los principios hermenéuticos de la comprensión: su historicidad. Para ello vuelve a la descripción que realiza Heidegger del círculo hermenéutico:

El círculo no debe ser degradado a círculo vicioso, ni siquiera a uno permisible. En él yace una posibilidad positiva del conocimiento más originario, que por supuesto sólo se comprende realmente cuando la interpretación ha comprendido que su tarea primera, última y constante consiste en no dejarse imponer nunca por ocurrencias propias o por conceptos populares ni la posición ni la previsión ni la anticipación, sino en asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma (Gadamer, 1975, 332).

Gadamer descubre en este texto no sólo una exigencia por parte de Heidegger al momento de realizar la comprensión, sino, además, encuentra explicitada la manera en la cual se debe realizar una interpretación para que resulte realmente comprensiva, lo cual puede ser sintetizado en los siguientes cuatro puntos:

1) Gadamer encuentra que “toda interpretación correcta tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar y orientar su mirada a la cosa misma (...). Este dejarse determinar así por la cosa misma no es (...) una “buena” decisión inicial, sino verdaderamente la tarea primera, constante y última” (Gadamer, 1975, 332-333).

2) Pero, aunque deseen evitarse dichas desviaciones, “el que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo” (Gadamer, 1975, p. 333). Esta proyección del sentido del todo del texto puede convertirse fácilmente en una desviación. Resulta inevitable realizar proyecciones cuando se lee un texto y es inevitable, además, que dichas proyecciones se realicen con base en conocimientos previos, de los cuales surgen expectativas.

3) La única forma de sobrellevar estas determinaciones y alcanzar una interpretación comprensiva consistiría en el trabajo doble de hacer consciente dicha proyección inicial –que es lo que uno aporta al leer– y de modificarla en la medida en que se avanza en la lectura del texto –sobre el cual se ha mantenido siempre la mirada–. “La interpretación empieza siempre con conceptos previos que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados. (...) Un constante re proyectar. (...) El que intenta comprender está expuesto a los errores de opiniones previas que no se comprueban en las cosas mismas” (Gadamer, 1975, 333). Ésta es, entonces, la naturaleza misma de la interpretación comprensiva, tal como Gadamer la colige del texto de Heidegger.

4) La comprensión procede con la elaboración y la reelaboración de estos proyectos. Ello implica su importancia capital. “Elaborar proyectos correctos y adecuados a las cosas, que como proyectos son anticipaciones que deben confirmarse en las cosas, tal es la tarea constante de la comprensión” (Gadamer, 1975, p. 334). Cuando se ha de realizar una interpretación, que pretenda ser verdaderamente comprensiva, lo primero que se debe hacer no es ir al texto sino precisar la precomprensión con la cual se llega al mismo y examinar su origen y validez. Gran parte de la comprensión de un texto se juega en la labor previa a la lectura: en el examen de la legitimidad de la precomprensión.

Teniendo en cuenta el planteamiento de Heidegger, el círculo hermenéutico se traslada ahora a un nuevo ámbito. La pregunta hermenéutica fundamental es aquella que permite hacernos conscientes de la precomprensión que poseemos al acercarnos a un texto, a la vez que nos ayuda a asumirla y a ser capaces de transformarla en la medida en la cual el texto mismo va develando nuevos matices. De ello surgen nuevos retos en el momento de elaborar las preguntas adecuadas, si lo que se quiere alcanzar es de hecho una interpretación auténtica.

Cuando se habla de círculo se puede entender de dos maneras diferentes: por un lado, como el proceso o método mismo de la interpretación, y por otro lado, como un procedimiento cerrado del cual no es posible escapar. En

otras palabras, lo primero significa que si alguien desea interpretarlo, ésta es la manera en la cual puede hacerlo; lo segundo significa que este círculo es la única manera en la que se puede interpretar y que de allí no es posible salir. La solución a esta dificultad se encuentra mediante una elucidación dialéctica: el carácter hermenéutico de la comprensión es a la vez lo que nos otorga la posibilidad de conocimiento y lo que impone los límites a nuestro conocimiento. *Podemos conocer gracias a que podemos interpretar, aunque sólo podemos conocer aquello que podemos interpretar. Por lo tanto, las limitaciones que se imponen a nuestra interpretación son las mismas limitaciones de nuestro conocimiento y, por lo tanto, de nuestra acción.* Un tipo de limitación surge de los textos mismos, pues su elaboración responde a unas coordenadas particulares que el lector debe asumir para poder realizar una auténtica comprensión. Otro tipo de limitación que entorpece la interpretación consiste en la disposición del intérprete, en la forma en la cual el contenido de la interpretación se mezcla y confunde con sus propios intereses. En fin, saber elaborar la pregunta correcta es lo que permite, en cada uno de los diferentes planteamientos, lograr los objetivos que se proponen y superar los obstáculos que se interponen. La pregunta es el alma y el motor que mantienen en movimiento y en funcionamiento al círculo hermenéutico.

La experiencia y el horizonte experiencial en Husserl

Husserl fue un escritor verdaderamente prolífico que publicó en realidad muy poco durante su vida. No en vano, Heidegger le agradece “la más liberal comunicación de inéditos”. Así pues, nos acercaremos ahora a las fuentes del pensamiento de Heidegger y que, en gran medida, Gadamer desconoció. En Husserl (1980) encontramos que todas nuestras experiencias pasadas se aúnan configurando una estructura orgánica siempre presente, la cual actúa en una doble dimensión: por un lado es un horizonte experiencial que da razón del estado actual de nuestros conocimientos, por otro lado constituye una predeterminación epistemológica que direcciona y condiciona la manera en la cual vincularemos nuevos conocimientos. Ciertamente la experiencia supone la existencia de un mundo entendido como terreno universal de creencia en el ser, pero dicho mundo, además de ser un requisito ontológico,

es una predeterminación epistemológica. No solamente es necesario que el mundo exista para que en él pueda darse la experiencia: además de ello ya “sabemos” –en forma de presuposición, preconcepción, saber intuitivo, deducción, etc.– algo de ese mundo antes de que se dé la experiencia: algo deseamos, algo suponemos, algo prevemos, algo esperamos, y ello le otorga un contenido previo a toda experiencia conocitiva aunque sea en el sentido más indeterminado de espacio vacío vagamente intuido...

Las nuevas experiencias, de hecho, se enmarcan dentro de un conjunto de antiguas experiencias que ya han sido relacionadas e integradas. Es posible que en algún momento, aquél en el cual tenemos nuestra primera experiencia del mundo –aunque sea de manera inconsciente: cuando aún no se ha integrado el torrente de percepciones calificadas como propias en un “yo” consciente, poseedor de identidad y diferenciado de otras identidades–, no haya más sustrato que ciertas estructuras heredadas mediante procesos biológicos. Pero la segunda experiencia se integra ya a dicha experiencia primera del mundo conformando, aunque poco compleja y atada aún por débiles lazos, una unidad estructurada de experiencias que sirve de receptáculo a las posteriores. De una u otra forma, al afrontar experiencias actuales, tenemos conformada ya una estructura interpretativa del mundo. De lo anterior podemos deducir seis aspectos diferentes acerca de esta estructura orgánica de experiencias (u *horizonte experiencial*) entendida como predeterminación epistemológica: (i) la unidad orgánica de las experiencias reserva un espacio vaga o escrupulosamente determinado para el conocimiento que es portado por la nueva experiencia, de lo contrario su posibilidad de existir en nuestro conocimiento estaría seriamente comprometida: una nueva experiencia no puede generar cierto conocimiento si la estructura de las experiencias anteriores no lo hace, potencialmente, al menos, posible, como aquello desconocido que se opone a lo conocido, tan diferente a lo imposible que se opone a lo posible o a lo aceptable que en el plano moral se opone a lo inaceptable; (ii) el conjunto integrado de nuestras experiencias conforma una base sobre la cual ha de llegar la nueva experiencia y con la cual ha de tener que relacionarse desarrollando las posibilidades que le sean potencialmente viables, lo cual implica que dentro de las interminables posibilidades

de conocimiento que conlleva una experiencia muy probablemente se hará realidad aquélla que pueda ser conjugada con las ya existentes; de modo que el espacio vacío que se le reserva a un conocimiento, no sólo como posible sino además como válido, depende del conjunto estructurado de experiencias anteriores; (iii) la llegada de una nueva experiencia, al entrar en contacto con la estructura pre-existente, tiene la capacidad de alterar la consistencia de determinaciones previas, creando una nueva estructuración, y de este modo, el conocimiento creado por experiencias pasadas es susceptible de transformación mediante nuevas experiencias, y la “fossilización” absoluta de una identidad sólo se logra mediante una férrea interrupción del proceso natural, a través del cual unas y otras experiencias transforman continuamente nuestro conocimiento ya estructurado; un conocimiento sólo puede ser integrado si es pre-válido en la estructura pre-existente, pero si no lo es, tendrá que alterar toda la estructura y conformar una nueva organización para poder ser considerado pre-válido antes, incluso, de ser conocimiento; (iv) dicho conjunto integrado de experiencias conforma a su vez una visión del mundo –una interpretación del mundo en su totalidad a partir de la totalidad de nuestras experiencias– en el cual vivimos, (v) por lo tanto contiene inherente no sólo lo que esperamos o suponemos que debe ser el mundo, una predicción cognoscitiva a modo de anticipación, (vi) sino que además conlleva aquello que queremos que sea –y tal como deseamos que establezca relaciones– y aún no hemos tenido posibilidad de confrontar mediante experiencia (“aparecer-en-la-conciencia desde el mundo”): la estructura orgánica de nuestras experiencias en un nicho de intencionalidades.

En conclusión, al interior del sistema filosófico de Husserl las experiencias siempre permiten realizar alteraciones a pequeña o a gran escala del conjunto de experiencias endoconsistentes que consolidan el fluir de experiencias que configuran al yo, un yo que actúa no sólo como posibilidad sino también como limitación cognitiva: como horizonte experiencial y como predeterminación epistemológica. Esto explica de manera más profunda la importancia que Heidegger asigna a la *posición* (*Vorhabe*) a la *previsión* (*Vorsicht*) y a la *anticipación* (*und Vorgriff*) y que Gadamer recupera como

la necesidad de tomar conciencia de la precomprensión: en otros términos, tan o más importante que saber qué se está conociendo resulta identificar desde dónde se está conociendo. Nada entorpece tanto la comprensión de la cosa como nuestras precomprensiones de la misma, los presupuestos epistemológicos desde los cuales le imponemos un sentido y a los cuales la sometemos y adaptamos. Con el sistema husserliano el círculo hermenéutico recobra una potencia insospechada, pues la pregunta que dinamiza se dirige hacia los elementos más imperceptibles del pensamiento: ¿Qué es eso que ya conozco de lo que no conozco aún y a lo cual no estoy dispuesto a renunciar aunque la experiencia me evidencie lo contrario? ¿En qué medida estoy intercambiando la comprensión de la cosa por la precomprensión de la misma? ¿En qué medida amoldo las nuevas experiencias a mis expectativas en lugar de modificar mi conocimiento en virtud de una experiencia insoslayable? La postura fenomenológica según la cual se debe *volver a las cosas mismas*, ataca hasta sus cimientos las inevitables limitaciones estructurales de nuestra comprensión.

La ausencia de la pregunta adecuada, que a su vez no permite activar el dinamismo propio del círculo hermenéutico e imposibilita la necesaria continua transformación, torna tan proclive el entendimiento, y sobre todo, la praxis de los seres humanos a los *tiempos de oscuridad*. Resulta necesario comprender y, ante todo, vincular lo que significa que la interpretación es siempre y en cada caso un proceso mediante el cual se establecen relaciones de analogía.

Bibliografía

Beuchot, M. (1997). *Tratado de Hermenéutica Analógica*. Ciudad de México, México: UNAM.

Beuchot, M. (2006). Hermenéutica analógica y pedagogía. *Análisis*: Revista Colombiana de Humanidades.

Comte, A. (1995). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Barcelona, España: Altaya.

- Descartes, R. (1995). *Meditaciones metafísicas*. Quito, Ecuador: Libresa.
- Dilthey, W. (1980). *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid, España: Alianza Universidad.
- Gadamer, H. G. (1975). *Verdad y método I*. Barcelona, España: Sígueme.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1999). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid, España: Trotta.
- Hobbes, T. (1966). Human Nature or the Fundamental Elements of Policy. En: Hobbes Thomas. , *English Works*, Tomo IV (2-76). Londres, Inglaterra: Scientia Verlag.
- Husserl, E. (1980). *Experiencia y juicio*. Ciudad de México, México: Universidad Autónoma.
- Jastrow, R. (1985). *El telar mágico: el cerebro humano y la computadora*. Barcelona, España: Salvat.
- Kant, I. (1998). *Crítica de la razón práctica*. Salamanca, España: Sígueme.
- Platón. (2002). *Diálogos*. Bogotá, Colombia: Panamericana.
- Schleiermacher, F. (1963). Hermenéutica. En: J. Marías (Ed.). *La filosofía en sus textos*, Tomo II. Barcelona, España: Labor.
- Smith, A. (1986). *La mente*, Tomo I. Barcelona, España: Salvat.