



*Asesorías y Tutorías para la Investigación Científica en la Educación Puig-Salabarría S.C.
José María Pino Suárez 400-2 esq a Lerdo de Tejada. Toluca, Estado de México. 7223898479*

RFC: ATI120618V12

Revista Dilemas Contemporáneos: Educación, Política y Valores.

<http://www.dilemascontemporaneoseducacionpoliticayvalores.com/>

ISSN: 2007 – 7890.

Año: IV. Número: 1. Artículo no.44. Período: Junio - Septiembre, 2016.

TÍTULO: Aproximaciones a una hermenéutica del sujeto: a propósito de estar situado en el mundo.

AUTOR:

1. Máster Héctor H. Salazar Cayuleo.

RESUMEN: El aspecto de las ciencias, un tanto tan distanciado con la suerte de intentar volver al sujeto, y sujeto digamos, puesto en el mundo, no solamente como un agente más de las ciencias: física, biología o matemáticas. Bien como un actor, relevante a lo sumo de la historia, del lenguaje o de las ciencias del espíritu en todo caso, y para el caso, actor de análisis parcelado. La investigación, en tanto, buscó configurar una idea del mundo del sujeto. En efecto, “el hallarse situado en el mundo”, se advierte como la no parcelación del conocimiento, puesto que la concepción de mundo propio no puede representar, necesariamente, la realidad del mundo circundante. Una tarea interdisciplinaria es, precisamente, la unificación intersubjetiva del mundo vital del sujeto.

PALABRAS CLAVES: mundo, sujeto, ciencias, interdisciplinarietàad.

TITLE: Approaches to a hermeneutics of the subject, due to being located in the world.

AUTHOR:

1. Máster Héctor H. Salazar Cayuleo.

ABSTRACT: The aspect of science as somewhat distanced, luckily trying to return to the subject, subject settled down in the world, not only as an agent of the sciences: Physics, Biology or Mathematics, but also as an actor, relevant at most of history, language or spirit sciences in every case, and in the case, it is an actor parceled analysis. Therefore, the research sought to set up an idea of the world idea of the subject. Indeed, "being located in the world", it seems to be a non-fragmentation of knowledge, due to the conception of this world itself can not represent necessarily the reality of the surrounding world. An interdisciplinary task is precisely the intersubjective unification of the subject vital world.

KEY WORDS: world, subject, science, interdisciplinarity.

INTRODUCCIÓN.

Si una antropología teológica o filosófica, si en caso inusitadamente pueda ser también puramente una ciencia de las *humanitas* con resabios científico, tal estudio sería, por cierto, una tanto cuestionable aparentemente. Bien que sea por el ámbito teológico-antropológico o por las ciencias sociales mismas, el punto de inflexión siempre es el sujeto y su entorno. La puesta en marcha de que el sujeto se vuelque hacia así mismo, es toda una algarabía. La situación del sujeto conjuntamente con la del conocimiento, desde hace ya rato, se encuentran en crisis¹.

El sujeto es al tiempo, del mismo modo que su espacio, su pensamiento y conocimiento. En el primer caso, el sujeto es consciente de su finitud. En el segundo, posee un ahí existencial-

¹ Cassiere, Ernst. 1968. *Antropología Filosófica. Introducción a una Filosofía de la Cultura*. FCE. pp. 7-24.

fenomenológico². Para el tercer caso, el sujeto se halla en torno “a algo” -se encuentra consciente. En el último caso, es decir, el conocimiento, le deviene tal conocer por hallarse situado y encausado hacia algo. De ese modo, se entiende por:

a) Sujeto: Aquel que consciente e inconscientemente, en sentido etimológico, se encuentre en temporalidad-dialéctica constante.

b) Espacio: La dimensión total del horizonte y no el modo fragmentario del mismo.

c) Pensamiento: Lo vivo del espíritu del sujeto. Su volverse en relación de fenómeno para sí y su otro.

d) Conocimiento: La parte errabunda del espíritu que se sacia, cuanto más trasciende.

La relación, en cuanto medida del sujeto para sí, –Protágoras–, es ya una y sólo una relación con el sujeto. La antropología no se valida así misma: la métrica del filósofo griego μέτρον queda un tanto desajustada. Casi es más plausible afirmar con Cicerón, la *civitas universalis* del sujeto, aunque en el retórico romano, sea la *polis* lo que motivó su enunciado. En efecto, la puesta en marcha de un decir del sujeto no viene dada meramente por el solo acto de existir, ni en modo alguno por una búsqueda científicada del sujeto biológico, químico o psicológico, o de las ciencias sociales. Lo que se busca, sin embargo, es la combinación de las mismas, pues se es sujeto, mientras se está en un cuerpo, mientras la sinapsis sea del mismo modo que los fluidos químicos-eléctricos de las neuronas y la destemplada palabra de una molestia³. Recuérdese que es Plotino –

² Ese ahí, un tanto heideggeriano, es más que un “*Da*” alemán. Quizás, tampoco posea datos conscientes como en Jaspers, pero inusitadamente contiene semblanzas de Kierkegaard.

³ Heidegger ya intentó plasmar la queja de que no es la psicología ni la biología lo que trasunta una puesta en marcha del sujeto ante algo. Las disposiciones fenomenológicas del sujeto científicado han orillado y parcelado el conocimiento. Ni la biología como tampoco la teología ha amparado al hombre hacia búsqueda de sí ante la consciencia de saberse éste bajo finitud, únicamente se angustia. M. Heidegger. *El Ser y el Tiempo*. § 7, pp. 37ss.

siglo II DC- quien intenta construir una relación entre el alma y lo sensible del hombre: «el alma se sirve del cuerpo»⁴. No hay un superarse uno en relación del otro, sino un complementarse.

Al buscar Descartes un método infalible para la verdad –verdad geométrica-matematizante- con todo, busca configurar un modelo que no se afiance en una visión personal de la verdad, sino en una regla general. *Las Reglas para la Dirección del Entendimiento* son efecto, un timón que direcciona su pensamiento. El método es necesario para que el ejercicio de la intuición sea, al menos deducible y con cierto orden. La mente posee reglas del entendimiento. De esta manera, el conocimiento, según Descartes, posee múltiple funciones. El poseer la naturaleza, el volver en rigor el sujeto a poseerla, es la justificación para Descartes de hallar estas reglas, pero la «*mathesis universalis*» no es en modo alguno una cuestión exclusivamente matematizada. La matemática regula un orden y se desarrolla en modo científico, a saber, cierto; por tanto, hay que seguir la deducción de la naturaleza simple. La certeza y la evidencia proceden metodológicamente, esclarecen, por tanto, la verdad existente.

DESARROLLO.

A. Hombre y Mundo.

¿Qué dicta en relación con nuestro ensayo, las reflexiones anteriores? Pues, la ciencia clásica ha regulado en qué se diferencia la concepción de espacio y mundo: espacio es el medio homogéneo donde las cosas están distribuidas. Desde el ámbito fenomenológico, Maurice Merleau-Ponty señala: Las propiedades del objeto seguirán siendo las mismas en el curso del desplazamiento, de no ser por las condiciones físicas variables a las que se ve sometido. Tal era el presupuesto de la ciencia clásica. Todo cambia cuando en las geometrías llamadas no euclidianas se llega a concebir el espacio como una curvatura propia, una alteración de las cosas por el solo hecho de su

⁴ Eneada. Lib. I, 3.

desplazamiento, una heterogeneidad de las partes del espacio y sus dimensiones que dejan de ser sustituibles; una por otra afectan a los cuerpos que en él se desplazan con ciertos cambios. (...) En vez de un mundo, donde las partes de lo idéntico y la del cambio están estrictamente delimitadas y referidas a principios diferentes; tenemos un mundo donde los objetos no podrían encontrarse consigo mismos en una identidad absoluta, donde la forma y el contenido están como embrollados y mezclados, y que finalmente, ha dejado de ser esa armadura en la suministración de espacio homogéneo de Euclides»⁵.

De tal modo, que la constitución de circunscribirse en una existencia espacial no euclidiana conlleva a: qué duda cabe, la identidad propia de los objetos, y la heterogeneidad de los mismos. ¿Es que acaso las ciencias buscan disponer sus interpretaciones en estado puro, no mezclados? Al punto, que desde una rama de las ciencias de la naturaleza, Henri Poincaré advirtió que en caso de estar circunscrito al ámbito geométrico espacial Euclidiano, el sentido de mundo «(...) que si los cuerpos del universo llegan a dilatarse simultáneamente y en la misma proporción no tendríamos ningún medio para advertirlo, pues que todos los instrumentos de medida se agrandarían al mismo tiempo que los mismo objetos para cuya medida sirven (...), el mundo continuaría su marcha, sin que nada viniera a advertirnos de un acontecimiento tan considerable»⁶. De tal aspecto, Henri Bergson, se hallaba ya atisbado, puesto que los datos de la consciencia recogen tanto lo físico del entorno como lo psicológico representado en ello, el mundo del sujeto.

Ciertamente, los datos inmediatos de la consciencia como Bergson decía: «los hechos psicológicos más simples, en efecto, vienen a establecerse ellos mismos sobre los fenómenos físicos bien

⁵ Merleau-Ponty, Maurice. 2002. *El Mundo de la Percepción. Siete Conferencias*. Edición y Notas de Stéphanie Ménasé. FCE, México D. F. pp. 18s.

⁶ Poincaré, Henri. 1947. *El Valor de la Ciencia*. Prólogo y Notas de Alfredo B. Besio y José Banfi. Espasa-Calpe, Buenos Aires. pp. 44-49.

definidos, y la mayoría de las sensaciones parecen unidas a ciertos movimientos moleculares»⁷. Del mismo modo, tiene aún sentido para nosotros la consulta de Bergson, a saber. ¿Dónde se encuentra justamente la diferencia entre las cualidades heterogéneas que se suceden en nuestra percepción concreta y los cambios homogéneos que se pone la ciencia detrás de estas percepciones en el espacio?⁸ Los hechos no son lo real, sino una adaptación a los intereses del sujeto, de las ciencias naturales y del espíritu.

No es de extrañar, que la primera *Regulae* cartesiana sea la unidad de las ciencias. La cuestión, ya un tanto patética de escisión del conocimiento hoy, se encuentra en cuarentena con Descartes, sino ya liquidada. Puede notarse que: «(...) Así pues, si alguien quiere investigar seriamente la verdad de las cosas, no debe elegir una ciencia determinada, pues todas están entre sí enlazadas y dependientes unas de otras recíprocamente, sino que piense tan sólo en acrecentar la luz natural de la razón, no para resolver ésta o aquella dificultad de escuela, sino para que en cada circunstancia de la vida el entendimiento muestre a la voluntad qué se ha de elegir, y pronto se admirará de haber hecho progresos mucho mayores que los que se dedican a estudios particulares, y de haber conseguido no sólo todo aquello que los otros desean, sino además lograr más elevados que los que ellos puedan esperar»⁹.

Esa expresión, si en caso notable para su tiempo, es del todo novedad y se halla como desafío, incluso hoy. Es Heidegger quien hará una severa crítica a Descartes, pues, le atribuye de disponer a la filosofía en un saber absoluto. La existencia, – el yo-, más preciso decir: «el ego», no se cuestiona en absoluto en el pensar de Descartes. Esto es precisamente el olvido de la filosofía moderna y de las ciencias del espíritu, a saber: ocultar al hombre.

⁷ Bergson, Henri. 1966. *Obras Escogidas. Ensayos sobre los Datos Inmediatos de la Conciencia*. Traducción y Prólogo de Juan Antonio Miguez. Ediciones Aguilar, Buenos Aires. p. 147.

⁸ Bergson, Henri. *Obras Escogidas. Materia y Memoria*. p. 370.

⁹ Descartes, R. 1995. *Reglas para la Dirección del Entendimiento*. Introducción y Traducción por Juan Navarro Córdón. Alianza Editorial, Madrid. p. 62.

La crítica heideggeriana avanza un tanto más. Las ciencias en particular tributan, insuman favorablemente a las cosas, a la conciencia, al saber lato, al hecho puramente descriptivo; advierte Heidegger: «pero jamás se pone en cuestión la existencia misma»¹⁰. No obstante, no hemos de quitar el mérito a Descartes, el de volverse digamos interdisciplinario, cuando el sujeto se vuelca al conocimiento; a develarse, de este modo, consigo mismo y su mundo.

Para el caso, Descartes debe circunscribir al sujeto hacia una nueva realidad como lo es pensar –*cogito*–, lo hace probablemente con la intención de desoír, en gran medida, el escepticismo propio de su tiempo¹¹. La duda es, por tanto, un método necesario en Descartes, un método de lo posible, pero el sujeto cartesiano que piensa –*cogitatio*–, es en rigor que su pensamiento es en «todas las cosas que son conscientes para nosotros». Esta expresión, que de suyo lleva la estirpe de conciencia, no tiene en modo alguno nada que ver con la psicología¹².

Desde luego, que el sujeto es y no en sí mismo. En el primer caso, el sujeto es alguien, que lo es para sí mismo..., lleva sobre sí el desiderátum de ser lo general de la *humanitas*. No es, sin embargo, en el sentido que éste se excluye de la misma. La coexistencia fomenta la potencia de ser, amplía el horizonte y la misma bastedad del sujeto, puesto que lo potencia hacia aquello que desconoce de sí y del mundo. El mismo sujeto es sujeto posibilitado, eyectado hacia una novedad, que le viene dada por la sociabilidad de sí y de su otro. El otro no es en modo alguno un acto del yo cualesquiera, sino siguiendo a P. Ricoeur en su interpretación de las Meditaciones cartesianas, «la idea de mi mismo aparece profundamente transformada por el solo hecho del reconocimiento de ese Otro que causa la presencia en mí, de su propia representación». De este modo, Descartes

¹⁰ Heidegger, M. 2007. *Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*. Traducción Alberto Ciria. Editorial Alianza, Madrid. p. 45. Esta cuestión ya había sido atendida por el propio Heidegger en *Ser y Tiempo*. § 21, pp. 110s.

¹¹ Popkin, Richard. 1983. *La Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. FCE, México. pp. 267ss.

¹² Robinet, André. 2014. *El Pensamiento Europeo de Descartes a Kant*. FCE, México. p. 33.

es imperfecto, pues requiere de su otredad para que la certeza no sea dominada por la duda¹³, pues se pasa de una duda a una certeza y no se vive a razón de una «duda eterna».

Lo otro no solo es *res extensa*, según Descartes, es mundo. El reclamar, en el lenguaje cartesiano, la puesta en el mundo del hombre, es reconstruir la idea de sujeto sustancial. Como claro de luz se atisba, que a la manera cartesiana de sustancialidad tiene y debe colegirse la idea de extensión, que lleva de por sí la carga de longitud, profundidad y latitud, que es precisamente el contener de ésta su sustancia corpórea. Si para el caso, la *substantia*, tanto conlleva el prefijo en griego –όπο- y latín –sub-, en ambos casos «bajo», y el verbo latino –stare- a saber, «estar en pie», «parado», y con los sufijos del todo también latinos –nt-; en primer caso, sufijo agente, y –ia- segundo sufijo, que denota cualidad. Puede construirse, no sin razón, un concepto de sujeto no sólo compuesto, sino determinado. El hecho, que el sujeto conlleva inexorablemente, para su existir espacio, mundo, tensa necesariamente por definición su determinación espacial. Si el espíritu, un tanto original de Descartes, lo lleva por laberintos del pensamiento un tanto extraños al común, habrá que advertir de inmediato que su lenguaje no desea generar un desplome de su profunda expresión religiosa. De esta forma, asegura Alfonso Pérez de Laborda: «De ahí que asegure que las opiniones físicas que le han parecido –las más verdaderas- y a las que se llega, dice –por la consideración de las causas naturales-, son las que concuerdan mejor que cualquier otras –con los misterios de la religión»¹⁴.

Por mundo, no sólo entendemos lo que lo compone o lo que lo acontece en el caso de Wittgenstein, sino también su representar, pues nos ha quedado claro, de algún modo, que la interpretación espacial modifica el mundo de los hombres; sin embargo, mundo es también mundo

¹³ Ricoeur, P. 1996. *Sí mismo como Otro*. Siglo XXI Editores, Madrid. p. xxs.

¹⁴ Pérez de Laborda, Alfonso. 2002. *Tiempo e Historia: Una Filosofía del Cuerpo*. Ediciones Encuentro, Madrid. p. 227.

movible, dinámico en modo alguno estático, es fluir, según Heráclito¹⁵. Mundo no pueden ser únicamente las cosas o su influjo latino «*la cosa conlleva causa*»; las cosas potencian las causas no los objetos. La cosificación de la cosa degenera en una causa, pero mundo no es la bastedad del horizonte, sino su puro entorno en estado constante de apertura. En tanto, en el horizonte, el mundo está siempre vuelto hacia un presente. El sujeto yace en torno a su entorno, luego, le deviene por asociación, aquello que denominará con la palabra: «mundo». El existir es propiamente para el hombre: «mundear», pues mundo es la apertura para el sujeto y el entorno su apresto, la antesala su claro de luz. Sin la relación con el entorno, le sería imposible al sujeto saberse de sí, posee una suerte de condición para sí, puesto que el entorno lo vincula, lo liga y arraiga hacia su yo determinado. El entorno determina, sin más, los ámbitos del desenvolvimiento posterior del sujeto; es el enclave, donde el yo no desencadena en una desesperación infinita. No es que el yo no desespere en el entorno, lo hace no por voluntad propia, sino por lo que ha demostrado con posterioridad Kierkegaard, porque el yo se halla en el devenir temporal, y en

¹⁵ El dicho, atribuido a Heráclito por Aristóteles: “todo fluye”, significa más que el mero movimiento en sí, más que el vitalismo moderno que reclama una superioridad del ser, no existiendo una verdad mayor que el ser en sí. No. El pensamiento de Heráclito en cuanto el devenir, es ciertamente acción, *moviendo articulado hacia un objetivo*, como se observa en su tan bullado aforismo (§ 91):

“Es imposible bañarse dos veces en el mismo río”.

No se puede proceder como si cada cual, del modo separado, y por el sólo hecho de fluir, tuviera su propio sentido y cauce. Sino que, lo decisivo es el logos común, su verdad y su derecho. Este constante *fluir*, conlleva también una suerte de mutación, como se lee:

“Lo que está en nosotros es uno y lo mismo: vida y muerte, vigilia y sueño, juventud y vejez, ya que por el cambio esto es aquello y de nuevo por el cambio aquello es esto”. Frag. § 88.

Porque no hay reposo y nada ‘permanece como lo mismo’. Propiamente como un río: sólo el nombre ‘*este río*’ parece permanecer él mismo, pues al río real a cada instante, le llegan nuevas aguas, y por cuyas nuevos afluentes, pierde las antiguas aguas. Y nosotros mismo, que pronunciamos la palabra ‘río’, y que creemos ser la misma persona de ayer, del año pasado, también nosotros ‘los de entonces, ya no somos los mismos’. Como el río somos una colección de nuevos pensamientos, de nuevas experiencias.

Según se ve, para Heráclito, el mundo es un constante devenir, un flujo – *πάντα ρει*. El proceso, el devenir, es *el verdadero ente*. En este proceso en este camino hacia arriba – de la nada al ser – y el camino hacia abajo – del ser a la nada – se produce lo uno y el mismo. En este paso de uno al otro, consiste juntamente, el proceso del mundo. Hemos de advertir finalmente, que el pensamiento filosófico de Heráclito, sigue una figura filosófica-científica del mundo empírico.

sentido cristiano, perturbado por la culpabilidad del pecado¹⁶. Parfraseando a Hubert L. Dreyfus, el yo desesperado requiere, desde algún ángulo, tornarse con clara comprensión de autoconciencia, cosa que «nadie puede tener una completa comprensión de sí»¹⁷.

B. Mundo y Existencia.

La expresión «mundo» conlleva sobre sí, una carga no fácil de llevar. Ya en el pensar teológico exegético de mundo, es siempre «mundo creado», advierte G. von Rad¹⁸. El hombre se halla en «el mundo como creatura» y le viene dado su mundo, según W. Pannenberg, como «apertura de mundo», ahora ya en plano teológico¹⁹. En tanto el hombre, como sujeto consciente, se advierte su muerte, no como el puro anonadamiento del ser sino en el deslindarse total de la experiencia consciente y vinculante de mundo –interno y externo-, y sin embargo, según K. Rahner, «siquiera no agote todo el hecho de la muerte, que todos los hombres mueren la misma muerte»²⁰; es decir, desde lo estrictamente teológico, el morir acaba de inmediato con la existencia, que es, según puede notarse, lo único que acaba *ipso facto* con mi mundo.

La cuestión que se da, *stricto sensu*, es que la existencia tiene sentido sólo en el ámbito de mundo, y que dicho acontecer, se da inexorablemente en el sujeto. El animal, bien que posee poco mundo, en caso claro, el objeto no posee nada; pero habrá que notar, que «la conducta es modificable», únicamente en los seres vivos²¹. De tal modo, que la experiencia modifica con el tiempo la

¹⁶ Kierkegaard, Sören. 1984. *La Enfermedad Mortal o De la Desesperación y el Pecado*. Ediciones SARPE S. A., Madrid. El yo, reconoce Kierkegaard «está formado de infinitud y finitud» (p. 57.) Pues, es natural que desespere en dicha síntesis. Por otro lado, la relación yo y consciencia, es la forma de vínculo donde se desarrolla esa síntesis.

¹⁷ Dreyfus L, Hubert. 2006. *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Prólogo de Fernando Flores. Cuatro Vientos Editorial, Santiago de Chile. p. 324.

¹⁸ Von Rad, Gerhard. 1976. *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. Ediciones Sígueme, Salamanca. pp. 377-400. Del mismo modo, puede verse la excelente síntesis de Heinrich Fries. (Edit.) *Conceptos Fundamentales de Teología*. R. H. Schlette «Mundo». Ediciones Cristiandad, Madrid. 2:128-148.

¹⁹ Pannenberg, Wolfhart. 1993. *Antropología en Perspectiva Teológica*. Ediciones Sígueme, Salamanca. pp. 53ss.

²⁰ Ranher, Karl. 1965. *Sentido Teológico de la Muerte*. Editorial Herder, Barcelona. p. 41.

²¹ Scheler, Marx. 1972. *El Puesto el Hombre en el Cosmos*. Traducción de José Gaos. Prólogo de Francisco Romero. Editorial Losada S. A., Buenos Aires. pp. 40ss.

existencia del sujeto, lo que de suyo trae la alteración de mundo. Las aprehensiones de Scheler, tales como la que «el impulso afectivo» configure la realidad afectiva del sujeto, no se da sin que la representación medie en la inmediatez que indica el modo de ser y su diferencia de ser en aquella realidad, cualesquiera sea²². Tal que K. Jaspers reconoce que «la existencia entra en la subjetividad y objetividad para llegar a sí misma por el movimiento de tensión y de unificación entre ambas»²³. La concepción de mundo interno no lleva consigo la duplicidad del yo, sino la apropiación de la experiencia del otro. El salirse del yo interno da paso, según Heidegger, a la realidad; el negarse a dar el salto es, probablemente, la creación ficticia de una realidad. El mundo, de este modo, no es pura representación, ni mera apariencia existente fuera de mí²⁴. Tiene para sí una suerte de objetivización.

Tal acontecer tiene significancia, si en el pensar de Heidegger, es el pensar el ser. Pensar el ser, incluso de las ciencias, la lógica, la historia y las ciencias sociales, es desde luego, representar siempre el presente. La actualización de las ciencias no se da por virtud de las ciencias mismas, sino por su existencia que reclama un mundo, una identidad siempre en tensión, que deja expuesta al ser verdadero del conocimiento: la verdad. No obstante, la cuota de la comprensión del mundo como plexo del binomio: existencia y mundo, se da por vía dialéctica y no de manera directa. Lo que pretendemos plantear corre en una medida significativa con la ya conocida propuesta de J.

²² Scheler, Marx. *El Puesto el Hombre en el Cosmos*. pp. 33s.

²³ Jaspers, K. 1958. *Filosofía I*. Traducción de Fernando Vela. Edición de la Universidad de Puerto Rico. *Revista de Occidente*, Madrid. p. 89.

²⁴ Heidegger, M. 2005. *La Idea de la Filosofía y el Problema de la Concepción de Mundo*. Traducción y Notas de Jesús Adrián Escudero. Editorial Herder, Barcelona. p. 98. La reactualización un tanto críptica de Heidegger, de la frase «el lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre», es por de pronto, la vuelta a la actualización del fenómeno del existir presente, apropiado y actualizado del ser –ónticamente en el caso del hombre- cuyo mundo es ya el hombre, pues, éste posee un mundo interno. La actualización de un comprender todo tipo de ciencia no es más que la vuelta a una perspectiva del ser en este sentido una apropiación de la experiencia del otro siempre actual. M. Heidegger. 2011. *Cartas sobre el Humanismo*. Alianza Editorial, Madrid. p. 11. Por tal motivo, el pensar heideggeriano, es el pensar una problemática a saber: «la concepción de mundo». Término un tanto laxo, ambiguo y sin embargo, literal del siglo XVIII, tiene su justificación, pues no es el pensar únicamente teórica de la realidad, sino connota también su expresión práctica en la historia, por ejemplo. M. Heidegger. 2009. *Tiempo e Historia*. Edición y Traducción de Jesús Adrián Romero. Editorial Trotta, Madrid. pp. 39ss.

Habermas, es decir, la teoría de acción comunicativa que se sintetiza en un párrafo excepcional: «El concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio dentro del cual tiene lugar un tipo de procesos de entendimiento, en cuyo transcurso los participantes, al relacionarse con un mundo, se presentan unos ante otros con pretensiones de validez que pueden ser reconocidas o puestas en cuestión»²⁵.

Puede notarse, que con Habermas, mundo es saber lo que el otro expresa, habla, dice, comenta, y que el entendimiento como el lenguaje, qué duda cabe, no es el agente teleológico fundamental sino el relacionamiento del mundo, la posibilidad de subjetivizarse, de comunicarse; en sentido latino del término, de tener algo en *communio* que desde su expresión indoeuropea no representa un estado nada de estático, aquello es el *telos* de la comunicación. Es precisamente la lingüisticidad de lo sagrado, advierte Eduardo Mendieta, el catalizador de toda la modernidad, incluso, habría que apuntar que las ciencias de la naturaleza, del mismo modo que del espíritu, reclaman el ser tributarias al lenguaje, de algún modo tienen en común una cosmovisión del aristotelismo clásico, puesto que son co-vinculantes del *λόγος*²⁶.

No es, el entorno, lo que genera en el sujeto su angustia. La angustia deviene interna y no externamente. El entorno no es la cotidianidad del sujeto, ni su modo intersubjetivo. La subjetividad, le viene dada, desde su yo, pero su hacerse intersubjetivo le viene dada por la apertura de mundo. El entorno es, sin más, el modo mediático directo, donde el yo se hace de un carácter propio, que bien cincelado, condiciona todo lo posterior del sujeto. La subjetividad que se da por hallarse el yo en estado vinculante hacia sí, no es por mera reflexión sino porque no hay comprensión de mundo.

²⁵ Habermas Jürgen. 2010. *Teoría de la Acción Comunicativa. Tomo I. Racionalidad de la Acción y racionalidad Social. Tomo II. Crítica de la Razón Funcionalista*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Editorial Trotta, Madrid. p. 135.

²⁶ Habermas, Jürgen. 2011. *Israel o Atenas. Ensayos sobre Religión, Teología y Racionalidad*. Edición de Eduardo Mendieta. Mini Trotta, Madrid. pp. 11-54.

El sí mismo del sujeto es un yo cauteloso. La otredad le es patética-estética. De esta forma, lo externo es acontecer fenomenológico para el sujeto, lo es por pura factibilidad, puesto que también éste es fenómeno-existencial para los otros. Es cierto, sin embargo, que con Sócrates, el hombre griego es fenómeno existencial, que se pregunta de sí, pero que en ese volverse sobre sí, el sujeto retorna una vez más a su entorno. En efecto, «γν θι σεαυτόν»²⁷ del Templo de Apolo es el gozne donde se apoya la mayoría, sino toda su reflexión filosófica. El empalme de M. Foucault, que lo señalaré como un “acoplamiento filial” entre «*gnothi seautón*» con «*epimelei heautou*»; es decir, «conócete a ti mismo» con su acople «preocúpate por ti mismo», no es en modo alguno una idea mañosa, puesto que en palabra de Foucault: «El *gnothi seautón*, aparece de una manera bastante clara, y también, en este caso, en una serie de textos significativos, en el marco más general de la *epimeleia heautou*, como una de las formas, una de las consecuencias, una suerte de aplicación concreta, precisa y particular de la regla general: «debes ocuparte de ti mismo, no tienes que olvidarte de ti mismo, es preciso que te cuides. Y dentro de esto aparece y formula, como en el extremo mismo de esa inquietud la regla “conócete a ti mismo”»²⁸.

Desde luego, que con Foucault se da lo que estamos diciendo, a saber, que el entorno del sujeto le viene dado como seguridad de sí, en la medida que su yo se encuentra dado por la convicción no de algún otro ni de su entorno circunstancial, sino de sí. La cuestión de la regularidad de saberse en un yo no sublimado, aunque, desde luego, temporalmente en devenir, es precisamente en alguna medida una secuela propia, un rasgo del devenir mismo, donde se arraiga dicho sujeto²⁹.

En otras palabras, una de las formas de preocuparse de sí, es conociéndose. Presentemos un

²⁷ «Entonces habló Sócrates: Dime, Eutidemo, preguntó ¿fuiste alguna vez a Delfos? – Sí, por Zeus, respondió Eutidemo: no una sino dos veces. –¿Advertiste entonces en alguna parte del Templo la inscripción «Conócete a ti mismo»? –Sí.-¿la miraste distraídamente o pusiste en ella tu atención y trataste de examinar quién eres?» Jenofonte. *Mémorables*. IV, II, 24.

²⁸ Foucault, Michael. 2005. *La Hermenéutica del Sujeto. Curso del Collège de France*. Ediciones Akal, Madrid. pp. 17s.

²⁹ Lo circunstancial es del mismo modo una forma fáctica del yo.

ejemplo más a propósito de Sócrates; por ejemplo, la cuestión de la justicia. En el *Critón*, *Gorgias* y la *República*, Sócrates da respuesta respecto de su concepción de justicia. La tradición atendía que uno debía dañar a su enemigo, no significaba empeorarlo. Bernard Williams está en lo cierto cuando declara: «En vez de pensar en términos políticos, de regular y normalizar las respuestas exigidas por las viejas reglas y crear un poder impersonal para controlarlas, el enfoque socrático trata de trascender aquellas respuestas enteramente, recurriendo a un orden diferente de valor y a un entendimiento diferente de los intereses más profundos de las personas»³⁰. La respuesta de Sócrates no es ni circunstancial ni en modo alguno dependiente. La búsqueda de la justicia y su obrar, justamente se da, por una precomprensión de sí.

Desde luego, el sujeto griego no se halla, en primera instancia, en estado parcelado, sino por el contrario, puesto que su ontología-fenomenológica es denodadamente unívoca³¹. Desde luego, que antes de Sócrates fue Heráclito, quien advirtió una diferencia entre el sujeto y su entorno, a saber en el fragmento § 119 «*Ἡθος Ἀνθρώπων Δαίμων*». El «*Ἡθος*»³², en sentido arcaico, es el «refugio», es el lugar donde el ente se oculta. Mienta el caso, de que el *Ἡθος* se encuentre volcado, guarecido de todo lo mundano. En rigor, el hallarse habitando en su propio entorno, la *ethos* garantiza su propio yo -*Δαίμων*-. Si ya se da, según el caso, que el sujeto se encuentre en el entorno, se da por sabido que se halle ante algo.

³⁰ Williams, Bernard. 2012. *El Sentido del Pasado. Ensayos de Historia de la Filosofía*. FCE. p. 106. Respecto del procedimiento judicial ateniense y sus principio y las enmiendas de Solón, A. Petrie. 2010. *Introducción al Estudio de Grecia*. FCE. pp. 93-97.

³¹ Señala Jean-Pierre Vernant: “(...) para el hombre griego, el mundo no es este universo exterior cosificado, separado del hombre por la barrera infranqueable que distingue la materia del espíritu, lo físico de lo psíquico. El hombre se halla en una relación de íntima comunidad con el universo animado porque todo lo ata a este”. *El Hombre Griego*. Edición de Jean-Pierre Vernant. Alianza. 1995, Madrid, p. 22.

³² Con épsilon posteriormente, aunque con eta en su original.

Muy probablemente fue Aristóteles, quien puso la necesidad de volverse el hombre hacia aquello que les es propio, existir³³. En efecto, en la *Ética a Nicómaco*, Lib. VII, puede notarse una suerte de fenomenología fáctica del sujeto, sino es más preciso reconocer una hermenéutica biológica del sujeto aristotélico. Es en el espíritu, donde lo epistemológico se anuda³⁴. No sin razón, que para la filosofía aristotélica, los elementos que convergen en el alma: sensación, entendimiento y el instinto, denotan un sujeto, digamos, abierto. Esta apertura fenomenológica del sujeto aristotélico hace posible una consciencia de sí, un acto creativo del mismo, y una especie de representación fáctica de la realidad, al hallarse éste como fenómeno, expuesto. Lo que se busca; sin embargo, al dejar «en estado expuesto» al sujeto, es la exposición que lo libera del estado oculto, dado que ontológicamente, el hombre pervive en esta búsqueda consciente de la verdad para configurar el estado del equilibrio del alma entre el mundo propio del sujeto y el macro-cosmos³⁵. El acto físico que deja al hombre como fenómeno, desde una perspectiva griega, es como claro de luz, pues libera, sin más, al sujeto ideal y lo dispone en tanto sujeto en un mundo lleno de transformaciones y dinamismo. Es notable, por tanto, que la *Ética* de Aristóteles se encuentre centrada en los tiempos de acciones humanas, particularmente el capítulo VII, y que ante todo acto de lo práctico –πραξις- se anteponga una decisión – προαίρεσις. De tal modo, que la sentencia de E. Berti es muy atinada: «primero decido, luego actúo»³⁶. La exégesis de Heidegger, al respecto del pasaje de Aristóteles en cuestión, nos es reveladora: «El mundo está presente *en* la vida y *para* ella, pero no en el sentido de algo que es simplemente mentado y observado. Esta modalidad de existencia

³³ F. Brentano establece que en el pensar de Aristóteles hay una diferencia sustantiva entre potencia y acto. Brentano advierte que «El *ὄν δύναμει* cumple en la filosofía de Aristóteles una función importante, al igual que el concepto de *ὄν* con el que coincide según las cosas mismas, mientras que el *ὄν ενεργεία* o bien es pura forma o bien viene actualizado por la forma». Franz Brentano. 2007. *Sobre los Múltiples Significados del Ente según Aristóteles*. Presentación y traducción de Manuel Abella. Ediciones Encuentro, Madrid. p. 84.

³⁴ *Ética a Nic. Lib. VII, I, 151.*

³⁵ *Ética a Nic. Lib. VII, I, 152.*

³⁶ Berti, Enrico. 2011. *Ser y Tiempo en Aristóteles*. Traducción de Patricio Perkins. Editorial Biblos, Buenos Aires. p. 80.

del mundo se activa sólo cuando la vida fáctica suspende la actividad de su trato cuidadoso. Esta existencia del mundo –que como existencia real y efectiva (o incluso como la objetividad privada del significado de la naturaleza) proporciona en la mayoría de los casos el punto de partida de la problemática epistemológica y ontológica-, sólo es lo que es como resultado de una determinada suspensión»³⁷. La cuestión que subyace, en el parecer de Heidegger, es la existencia, y constituye el modo de acercamiento, tanto epistemológico como ontológico de cualquier tipo de verdad disciplinar, tal cual lo había notado, con mucha posterioridad, Aristóteles.

El tornarse ante-sí. Esta no es la superación del yo, por el contrario, sino más bien la habilitación consciente de que se posee un yo, al cual el sujeto puede echar mano, de tal modo, que asome aquello que se denomina en psicología, identidad.

La identidad es un ante-sí del yo. Es el sujeto dotado ahora de conciencia, que posee un yo no instintivo ni un yo ajeno – bajo el principio de no contradicción-. Lo ante-sí no busca replicar el aspecto reflexivo-abstracto de un yo sin temporalidad, puesto que un yo atemporal, es inexorablemente un yo concreto-ético. En este aspecto, es lo contrario, puesto que lo ante-sí fomenta la factibilidad-factible del sujeto temporalizado, que ha caído en la cuenta que lo posibilita un no-ser. Si se dispone la superación, por alteración de lo ante-sí, en plena fase de la concretización del yo, se estará ante un yo volatilizado (locura un tanto extravagante). Lo ante-sí es la apropiación óntico-ontológica del fenómeno del existir; por ello, no busca superarse el yo ni en modo alguno diluirse, sino aprehenderse, concretizarse, saberse de sí, ante-sí.

El tornarse ante su otro. Toda la Edad Media no pudo –tampoco la filosofía escolástica- superar el hecho que suponía liberar al sujeto de toda otredad. Punto aparte es como se advirtió,

³⁷ Heidegger, Martin. 2002. *Interpretaciones Fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación Hermenéutica) [Informe Natorp]* Edición y Traducción de Jesús Adrián Escudero. Ediciones Trotta, Madrid. p. 38. puede sin embargo, contrastarse con la interpretación gadameriana de la hermenéutica aristotélica, Hans-Georg Gadamer. 2003. *El Problema de la Conciencia Histórica*. Traducción e Introducción de Agustín Domingo Mortalla. Ediciones Tecnos, Madrid. pp. 81-94.

soterradamente, lo de San Agustín. En sus Confesiones publicada a los 46 años –han pasado 12 años de la muerte de su madre Mónica- ha sugerido de manera concreta, la religiosidad del yo - ¿una psicología religiosa? Más preciso, es decir, que el yo se encuentre sustentado, direccionado por la providencia religiosa. Es decir, por la necesidad de un yo trascendente que le es de suyo necesario, si en caso un yo distinto del que se posee, aunque sublime, es por cierto una necesidad. *El yo terreno y el tú celeste*. La existencia es esencial en la medida de hallarse en desoculto³⁸. Lo que posee forma y se adecua a su tiempo, goza de existencia. Lo falso, arguye San Agustín, no posee existencia, pero en esencia, el volverse hacia Dios, no se da sin resistencia de la voluntad del ser mismo, que incluso podría notarse que un sujeto, advierte San Agustín, poseyese dos voluntades³⁹. Si en caso, se hace necesario, sino urgente, la apertura hacia la otredad para Agustín, ¿cuánto más para el sujeto? Es cierto que la otredad no es en modo alguno un encausar de forma inexorable hacia lo trascendente; en modo alguno.

Puede sin más, reconocerse los esfuerzos por disponer, en el caso de Sartre, de un humanismo que tiene un vuelo rasante hacia lo existencial; no obstante es acertada la frase, cuando éste señala «(...) el hombre empieza por existir, se encuentra....después se define»⁴⁰. La definición que se hace del hombre aquí, le viene dada en su tornarse hacia la otredad. Esta definición no es, sin embargo, la definición de su yo. Tal acontecer fue establecido ya en su ante-sí. La otredad le viene dada al sujeto por su necesidad de comprender, conocer, inquirir, trascender; por su saberse en un posible no-ser. En este aspecto, no se comparte la reflexión sartreana, al designar al hombre como «indefinible, puesto que empieza por no ser nada»⁴¹. El hecho de que el sujeto sea algo, ante-sí, libera al mismo de la tormentosa pesadilla de no tener un rostro para sí.

³⁸ Confesiones. VII, XV, 21.

³⁹ Confesiones. VIII, X, 23.

⁴⁰ Sartre, Jean-Paul. 1957. *El Existencialismo es un Humanismo*. Editorial Sur, Buenos Aires. pp. 18s.

⁴¹ Sartre, Jean-Paul. *El Existencialismo es un Humanismo*. p. 18.

C. Mundo, Sujeto y Lenguaje.

Es en el lenguaje, donde el hombre busca esclarecer su yo interno. No se da éste en el ámbito puramente formal. Ya Wittgenstein había probado la relación lúdica entre el juego y el lenguaje, en donde, sin embargo: «... no está regulada la aplicación que hacemos de la palabra»⁴², pues al no estar regulada dicha expresión del lenguaje y el habla, se determina *a través del juego*, la polisémica linguisticidad de la lengua. Todo acto, por tanto regulado, es un límite, una traba al horizonte siempre abierto, variable y basto del mundo del juego. En otras palabras, la formalidad de construir el mundo del sujeto, en su primera etapa, no es modo alguno una forma de tipo, digamos madura. Hay que advertir, sin más, con M. Beuchot, que la filosofía del lenguaje encalló en los arrecifes de la hermenéutica, sino antes en una fenomenología del lenguaje⁴³.

Si para el caso se nos habla un tanto de hermenéutica: ¿Ella qué es? ¿Qué pretende? Ya con F. Schleiermacher, la cuestión interpretativa no corre en modo alguno por vía puramente fáctica. Es un error, y a esta altura grosero, construir una hermenéutica que no considere los rasgos psicológicos del mismo intérprete. Lo que se busca, advierte Schleiermacher, «es la unidad de la obra». Aquello no se da, es decir, la unidad de la comprensión, si lo psicológico-comprensivo únicamente es relativizado. Hay que reconocer los aspectos internos y externos, que envuelven el acontecimiento como a quién lo relata. En efecto, Schleiermacher reconoce que: «Sin conocimiento de las tendencias particulares, de los objetivos particulares, no es posible construir la obra»⁴⁴.

F. Schleiermacher no está, en algún modo, lejos de lo que Lutero, según una interpretación a priori del trabajo, ya antiguo pero vigente de L. Febvre, respecto de los primeros años de Lutero como

⁴² Wittgenstein, L. 1999. *Investigaciones Filosóficas*. Traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Ediciones Altaya, Barcelona. p. 31.

⁴³ Beuchot, M. 2013. *Historia de la Filosofía del Lenguaje*. FCE, México. pp. 290-323.

⁴⁴ Schleiermacher, F. 2006. *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*. Translated and Edited by Andrew Bowie, Cambridge University Press. p. 108. Para un contraste fenomenológico-hermenéutico, M. Heidegger. 2000. *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*. Versión de Jaime Aspiunza. Alianza Editorial, Madrid.

intérprete e investigador, dio paso posteriormente a su traducción de la Biblia al alemán - *Scriptura sui ipsius interpres*. La exégesis terminológica del alemán de Lutero buscaba, qué duda cabe, configurar un corpus bíblico comprensible para la sociedad de antaño⁴⁵. Sí en caso, que el verdadero conocimiento y comprensión para los reformadores se halla, con cierta nitidez, en que el conocimiento humano requiere del divino, tal cual lo expresó con fuerza Calvino⁴⁶.

En el caso del pensar de Spinoza⁴⁷, el movimiento de las acciones del sujeto se encuentran en dos ámbitos que él denomina en una: «causa adecuada» y en el segundo caso: «causa inadecuada»; de este modo se obra, cuando en nosotros o fuera de nosotros se sigue algo que «se entiende claro y en virtud de ella sola». En otras palabras, con Spinoza la comprensión no requiere un tercero que sirva de puente, sino más bien, el objeto por sí mismo entrega insumos para su análisis. La cuestión, con Spinoza, es más nítida la línea hermenéutica, si se advierte que la naturaleza humana es causa parcial, por lo que se requiere volver al objeto y hacer de éste un objeto de análisis. En palabras de H. Heimsoeth, el yo se convierte en un puro fenómeno de suma de experiencias, y por

⁴⁵ Febvre, Lucien. 1956. *Martin Lutero: Un Destino*. FCE, México D. F.

⁴⁶ Calvino, J. *Institución de la Religión Cristiana*. Lib. I, II, 4. Lo que se desprende con cierta posterioridad en Troeltsch, es que ni el luteranismo ni el calvinismo, generaron en esencia un lenguaje exento del trasfondo católico «y aunque trata de ordenar el estado y la sociedad, la educación y la ciencia, la economía y el derecho, según los criterios sobrenaturales de la revelación» con todo, insuma e incorpora en su espíritu elementos del Medioevo. E. Troeltsch. 1983. *El Protestantismo y el Mundo Moderno*. Traducción de Eugenio Ímaz. FCE, México D. F. pp. 31s. Por lo demás, la tesis tan comentada de Weber, respecto del capitalismo y la ética protestante, no puede excluirse que el conocimiento, aún en lo práctico como en el caso del trabajo, se advierta imbuido todo el espíritu de la religiosidad, de tal suerte que el conocimiento y comprensión de lo trascendente, adquieren expresiones reales y evidentes en un mundo tan terreno. M. Weber. 2007. *Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Mestas Ediciones, Madrid. pp. 57-156. En alguna medida, puede notarse cierto matiz de lo apuntado por Troeltsch en el trabajo de Durkheim en el ámbito de la disciplina sociológica. E. Durkheim. 2000. *Las Reglas del Método Sociológico y Otros Ensayos*. Traducción, Introducción y Notas de Santiago González Noriega. Alianza Editorial, Madrid.

⁴⁷ Pero fueron sin embargo, Duns Escoto y su discípulo Guillermo de Ockham, quienes avanzaron en una suerte de epistemología y actos del conocimiento en sus investigaciones. Este último, reconoció que en el acto conllevan aspectos apprehensivos que es en rigor cualesquier objeto de intelección y no obstante hay en el acto también un acto judicativo, reconoce Ockham en donde, por ejemplo el asentir y discutir, requieren sin embargo «actos complejos proposicionales». Aquí la concepciones ontológicas quedan de lado y se vuelve hacia expresiones lingüísticas. I. Miralbell. 1988. *Guillermo de Ockham y su Crítica Lógica-Pragmática al Pensamiento Realista*. Cuadernos del Anuario Filosófico. Universidad de Navarra pp. 21-30.

lo tanto, «los contenidos de la conciencia constituyen, en su interacción, la conciencia misma»⁴⁸.

De este modo, el antecedente hermenéutico que aporta Spinoza es la de la comprensión de sí, la que requiere, sin embargo, el desenvolvimiento de los antecedentes en el curso de los acontecimientos⁴⁹. El proceso hermenéutico no es, en modo alguno, estático como puede inferirse en el pensador judío-holandés.

Para el caso con Schleiermacher, el hermeneuta ha de superar, incluso, al compositor de la obra con todo, Lutero y Spinoza no desvirtúan en modo alguno, el aspecto psicológico de la comprensión. Como también, entre Lutero y Schleiermacher, los une el aspecto gramatical y axiológico en la interpretación⁵⁰. Con Schleiermacher, lo hermenéutico conlleva un rumbo un tanto distante, a saber «*way a hermeneutic principle is made of it*». ¿En qué medida y bajo qué aspectos el autor declara esta especie de apotegma? En que los aspectos parciales de una interpretación no arrojan luz comprensiva del evento o del hecho, el cual se desea dejar en evidencia. Schleiermacher habla respecto de que el historiador ha de considerar el estado cristiano y la era apostólica para poner en desoculto la verdad, y desde esa perspectiva ayudar a un criticismo histórico⁵¹. En el duplo intérprete-autor, se deslinda todo aquello que como razón creativa está cubierto por la parcialidad de las interpretaciones. La puesta en marcha de una hermenéutica con lenguaje propio y campo general de acción variado, sino interdisciplinar, es la nueva perspectiva y campo de acción de la moderna hermenéutica, inaugurada por Schleiermacher.

Quizás pueda notarse con Dilthey, que la obra como hermeneuta de Schleiermacher es, sin más, un conjunto de elementos asociados, precisamente lo filológico y lo teológico van a la vanguardia;

⁴⁸ Heimsoeth, H. 1949. *La Metafísica Moderna*. Traducción de José Gaos. Revista de Occidente, Madrid. p. 75.

⁴⁹ Spinoza. Baruch. 2011. *Ética*. Parte III, sec. I-II. Introducción, Traducción y Notas Vidal Peña. Alianza Editorial Madrid.

⁵⁰ Schleiermacher, F. *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*. pp. 109s.

⁵¹ Schleiermacher, F. *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*. p. 152.

no obstante, no deja de ser persuasivo su sistematicidad, así como el hecho de que en su juventud Schleiermacher estuviese acompañado de promisorios talentos intelectuales de Alemania; tal cual puede desprenderse de la correspondencia como también de las obras que desempeñaban conjuntamente, con su no menos significativa obra de predicador en la Charité de Berlín para el otoño del año 1796⁵².

Como podrá notarse con Schleiermacher, la cuestión hermenéutica siempre lleva, sino conlleva un contexto amplio y diverso⁵³. Es la diversificación del sujeto que desea construir de una manera ya crítica y liberadora la comprensión de mundo, del suyo propio y de los otros, *ex-tempore*, pero ¿por qué hemos de denominar crítica y liberadora la expresión hermenéutica del siglo de Schleiermacher? En el primer caso, por cuanto se ha dado un paso para superar los linderos prácticos de la exégesis a través de la hermenéutica; se busca el contexto, lo coexistencial de los agentes variados que configuran el posible mundo interpretativo. En el segundo caso, es decir, el de liberadora, puesto que de una forma se pasa de lo mero interpretativo *-interpretatio-* que conlleva lo patristico con ropaje alegórico a una hermenéutica con reglas un tanto más amplias, y sin embargo, todavía bajo el aspecto de una rama limitada del saber teológico⁵⁴. Derechamente, la exégesis es ya propiedad de la praxis y la hermenéutica de la crítica.

Con W. Dilthey, la hermenéutica concita una novedad: el método es la contextualización para que lo oculto quede al descubierto. ¿A qué se debe, por tanto, que la hermenéutica tenga, digamos un auge significativo? Es precisamente a que el individuo yace en el mundo. Tal localización del sujeto en la trama mundana se da por vía de una comprensión que no se da en lo inmediato. El

⁵² Dilthey, W. 1944. *Hegel y el Idealismo*. Versión y Epílogo de Eugenio Imaz. FCE México D. F. pp. 305-370.

⁵³ De suyo tendrá que notarse que para Schleiermacher, lo psicológico no es únicamente un campo hermenéutico antojadizo. El texto o documento expresa ya una propuesta, el hermeneuta batalla con el tiempo, el lenguaje y también lo social de ayer y un hoy. Lo psicológico viene cargado, desde el documento y a pesar del documento. El intérprete genera una crítica desde un mundo al cual él, subyace ya vinculado, su presente es ya una presión psicológica no poca. Y desde un ayer, el texto expresa, reclama para sí una identidad propia y no impuesta por la demagogia del hermeneuta.

⁵⁴ Gibellini, R. 1998. *La Teología del Siglo XX*. Editorial Sal Terrae, Santander. pp. 63-65.

método viene en auxilio de la periodización. En la experiencia de mí mismo subyace, por cierto, la diferenciación de la existencia con los otros y de los otros. La otredad conlleva su propia experiencia de una universal existencia. ¿Qué hace distinta cada realidad? Lo interno es la cuestión que busca comprenderse. La fuga de todo lo exterior es ciencia de la naturaleza que conlleva, según Dilthey, su propio método⁵⁵. El sujeto es, en estado abierto, pura comprensión del espíritu. La existencia le viene de suyo como una constante apertura hacia sí mismo. Ya en la antigüedad, la autognosis de San Agustín es inexorablemente necesaria para una cosmología, consecuentemente fusionada, con la experiencia del existir consciente de algo⁵⁶.

Con Dilthey, la comprensión es absoluta con todo, posee, sin embargo, grados diversos⁵⁷. La gradación del comprender hermenéutico se encuentra a propósito del interés, que el sujeto tenga de indagar tocante a algo. Lentitud y regularidad garantizan, sin embargo, el modo de compenetrarse, de la aprehensión que quiere darse de la cosa estudiada. La experiencia viene en auxilio, solamente cuando ésta se entiende como la depuración de la técnica. En este caso, el tiempo es ya un aliado para el hermeneuta avisado.

Dilthey no se cansa en mencionar que la hermenéutica vino por una necesidad griega: los poetas echaron mano de la *hermeneía* a raíz de necesidades dialécticas⁵⁸. Es un recurso, no un *telos*. El filólogo, el teólogo y cuánto más, el historiador, harán bien en tenerlo en cuenta. De esta forma, toda esta cuestión hermenéutica-fáctica-ontológica del sujeto ha de desembocar hacia una tendencia. ¿Cuál? El lenguaje.

⁵⁵ Dilthey, Wilhem. 2000. *Dos Escritos Sobre Hermenéutica: El Surgimiento de la Hermenéutica y Esbozo para una Crítica de la Razón Histórica*. Prólogo, Traducción y Notas de Antonio Gómez Ramos. Epílogo de Hans-Ulrich Lessing. Ediciones Istmo, Madrid. pp. 21-25.

⁵⁶ *Confesiones*. X, IV, 6. Por su parte M. Heidegger, y es cierto sin embargo que Agustín es un problema para sí – *Quastio mihi factus sum*. Que parte de la premisa de no, saber, no conocer todo de sí. M. Heidegger. *Estudios sobre Mística Medieval*. p. 45s.

⁵⁷ Dilthey, W. *Dos Escritos Sobre Hermenéutica*. p. 31.

⁵⁸ Dilthey, W. *Dos Escritos Sobre Hermenéutica*. pp. 39ss.

El planteamiento de Hans G. Gadamer, respecto de la propuesta de Aristóteles, nos es muy significativo: *el hombre es un ser vivo dotado de lenguaje*⁵⁹. El lenguaje, como ya se ha demostrado, también en W. von Humboldt, se allega a la parte espiritual del sujeto⁶⁰. M. Heidegger asume su composición de forma como «casa del ser»⁶¹; «el lenguaje y la ciencia, señala E. Cassirer, representan los dos procesos principales, con los cuales aseguramos y determinamos nuestros conceptos de mundo exterior»⁶². Como ya se ha notado, el hombre busca afianzar sus dos mundos, interno y externo, para configurarse en estado consciente. Este acto de la mente ha sido desarrollado, en el ámbito filosófico, por R. Rorty. En efecto, Rorty cree que hay una herencia, precisamente la de dividir «lo físico y lo mental»⁶³. Todas las expresiones, tales como «dolores, talantes, imágenes, oraciones que destellan ante la mente los sueños, creencias», advierte Rorty, figuran como «mentales», mientras que, continúa «las contracciones del estómago que causan el dolor, los procesos nerviosos que lo acompañan, y todas aquellas que se pueden atribuir una localización clara «que figuran dentro del cuerpo» se atribuyen a no mentales. Tal acontecer parece configurar una expresión de trasfondo cartesiano.

El hecho que se requiera una superación del dualismo –para hablar como Vattimo–, no hace suficiente la interpretación o reinterpretación de mundo, tampoco una intuición puramente metafísica, sino que el hombre se ha vuelto al lenguaje. Puesto que hablar de estados mentales es reposicionar el dualismo, se determina en la interpretación de Rorty una especie de «abismo

⁵⁹ Gadamer, H. G. 2005. *Verdad y Método*. Ediciones Sígueme, Salamanca. 2: 145-152.

⁶⁰ Humboldt, von W. 1990. *Sobre la Diversidad de la Escritura del Lenguaje Humano y su Influencia sobre el Desarrollo Espiritual de la Humanidad*. Traducción y Prólogo de Ana Agud. Editorial Anhropos, Madrid. § 13, pp. 72s.

⁶¹ Heidegger, M. 2010. *Cartas sobre el Humanismo*. Alianza Editorial, Madrid. p. 11.

⁶² Cassirer, E. 1967. *Antropología y Filosofía. Introducción a una Filosofía de la Cultura*. FCE, México D. F. p. 124.

⁶³ Rorty, Richard. 2001. *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*. Traducción de Jesús Fernández Zulaica. Ediciones Cátedra, Madrid. p. 25.

ontológico»⁶⁴. Los aspectos involucrados hacen más atildado el abismo, ¿qué sabe el hombre de lo infinito? Acaso, ¿no es aquello una suerte de intuición? La vuelta a Kant, advierte Rorty, sólo agrava el abismo, pues hay que agregar una «distinción triple: lo físico es espacio-temporal, lo psicológico es no-espacial pero temporal, lo metafísico es ni espacial, ni temporal»⁶⁵. La cuestión estriba en que no tenemos un lenguaje claro que defina con cierta precisión “qué es un estado mental”, por ejemplo. Es que en el fondo, concluye Rorty, los estados mentales de la mente – la forma de configurar el mundo, o el estado de hallarse situado ante algo en estado consciente- está «determinado por el juego lingüístico específicamente filosófico».⁶⁶ En efecto, lo que el lenguaje busca, según P. Guiraud⁶⁷, es *lo communio*; pero ¿en qué consiste la comunicación? A renglón seguido, P. Guiraud advierte, que a la comunicación le concierne: el ser, la acción y el saber, De esto, puede derivarse, el siguiente cuadro:

	Ser.	Actuar.	Saber.
Códigos lógicos objetivos	Individuo	Señales	Ciencias
Códigos estéticos subjetivos	Modos, usos Comportamiento.	Ritos, juegos	Arte y literatura

Indicación. Intimidación. Representación.

Habrá que atender el hecho, de que hay aquí, en este cuadro, un comportamiento mixto; sin embargo, este cuadro distingue dos grandes tipos de signos que corresponden a lo que los lingüistas denominan: «la doble función del lenguaje»; es decir, los signos de la inteligibilidad objetiva y racionalizada, y los de expresividad, de la emoción subjetiva y del deseo⁶⁸. Pero, ¿a qué

⁶⁴ Rorty, R. *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*. p. 27.

⁶⁵ Rorty, R. *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*. p. 28.

⁶⁶ Rorty, R. *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*. pp. 29s

⁶⁷ Guiraud, P. 1999. *La Semiología*. Ediciones Siglo XXI, Madrid. p. 51.

⁶⁸ Guiraud, P. *op. cit.*, p. 52 s.

se debe el hecho, de que el lenguaje sea en síntesis: argumento y recurso? Una de las respuestas la encontramos en Hans G. Gadamer, que señala: “Si *toda comprensión* se encuentra en una necesaria *relación de equivalencia* con su posible interpretación, y si a la comprensión no se le han puesto barreras fundamentales, también la aprehensión lingüística que experimenta esta comprensión en la interpretación, tiene que llevar en sí una infinitud que rebase cualquier frontera. El *lenguaje es el lenguaje de la razón misma*”⁶⁹.

La unidad interna en lenguaje y pensamiento establece el postulado, que ‘todo lo pensado debe tornarse lenguaje’. En este sentido, el lenguaje es quien posibilita, construye el argumento, valiéndose de recursos. Este recurso lingüístico busca deconstruir la contra-argumentación y construir una nueva. El pensamiento, que es lo racional, es según su etimología ‘*ratio*’ que tiene como origen el verbo ‘*reor*’, y que por lo tanto, *ratio* significa: *tomar algo por algo*. En otras palabras, construir a partir de algo, utilizando la lógica y la retórica en el caso del discurso histórico-teológico, o la fina reflexión, en caso del pensar científico; sin embargo ¿qué lo hace posible? El filósofo S. Maillaux⁷⁰ reconoce, que gran parte de la interpretación de los argumentos, y de cómo éstos pueden transformarse en una reivindicación de la idea, es precisamente ‘la efectividad retórica’. De este modo, continúa S. Maillaux, una teoría formalista se ciñe a referirse al lenguaje.

A renglón seguido, habrá que añadir, que el lenguaje tiene de suyo, advertirse como argumento ontológico. ¿Cómo es eso? El *λόγος* – razón, palabra – se posibilita como pensamiento; sin embargo, *λόγος*, tiene conexión con el término griego *λέγειν* – decir. En rigor, la palabra – *λόγος* – es el decir – *λέγειν* – del lenguaje. En el latín, lenguaje proviene de *lejere* – leer. El leer tiene de suyo la reunión de letras. Ahora bien, sin este reunir, es decir, recolección en el sentido de

⁶⁹ Gadamer, H-G. 2005. *Verdad y Método*. Ediciones Sígueme, Salamanca. 1: 482.

⁷⁰ Schökel, L. A. (Edit.) 1997. *Hermenéutica*. Steven Maillaux. “*La Interpretación*”. Ediciones Arcor, Madrid. p. 173.

recolección de espigas y racimos de uvas, dirá Heidegger, no se posibilita la lectura, que es la configuración de algo, de una idea o argumento. Conforme puede notarse implícitamente, el argumento es la comprensión de la reflexión; en otras palabras, todo aquello que se da en la estructura del pensamiento busca florecer como verdad – αλεθία.

Cuando M. Heidegger⁷¹ analiza el aforismo de Parménides: Χρή: το λέγειν τε νοεῖν τε... “Se requiere: decir así como pensar...”, parecen muy significativas las conclusiones de M. Heidegger cuando busca establecer el papel del lenguaje como recurso del *ser*. Es cierto que el lenguaje es también casa del ser, pero no es menos cierto que el lenguaje es también lo concreto, el deslindamiento de lo abstracto que de suyo conserva la reflexión en su aislarse de la otredad. Lo percibido es lo recepcionado, y por lo tanto, subyace aquello que es precisamente: decir – λέγειν. Por su parte, aquello que se da como hecho reflexivo, y por lo tanto, es comprendido, se define precisamente como: pensar – νοεῖν. De este modo, ¿qué es en rigor, pensar? Pensar significa dejar subyacer, así como también, tomar en consideración: ente siendo⁷². Un tal pensar desarrolla, sobre este fondo, sus *respectivas posiciones y determina la posición fundamental de hallarse en el mundo*.

¿No es acaso cierto, que el lenguaje posea de suyo, volcarse hacia una comunicación, etimológicamente expresada? J. Simon y bajo los estudios anteriores de Karl O. Apel y particularmente de J. Habermas – de una ética comunicativa - establece que hay una suerte de «comunidad ética»⁷³, que busca avanzar hacia un futuro sin precedente. Puede denominarse también una «ética universal»; por cuanto, hay una comunidad ética contemporánea de características más tecnócrata, y que posee – según parece –, un claro desplazamiento hacia

⁷¹ Heidegger, M. 1964. *¿Qué es Pensar?* Ediciones Nova, Buenos Aires. pp. 194 ss.

⁷² Heidegger, M. *op. cit.*, p. 215.

⁷³ Habermas, J. *Teoría de la Acción Comunicativa..* pp. 317 ss.

ideales más nobles; se hace necesaria una *ethos* comunitario⁷⁴. Nos consultamos nuevamente y ¿qué más universal que el lenguaje?, precisamente, el estar situado en el mundo.

Puede notarse, no obstante, que para L. Wittgenstein, el lenguaje busca disponer al hombre con lo exacto, y que por el contrario, no es el caso de la generalidad del hombre. En la problemática del significado y el sentido, el lenguaje no se entiende desde el significado «*ir*», sino que a ello ha de acoplarse, como parte de la misma palabra, su sentido aquí «*ir... connota... con frecuencia, ... deprisa*» De este modo, nos encontramos ante una modificación de la objetividad; de este modo debe reconocerse con Wittgenstein que⁷⁵:

- a) “El lenguaje disfraza el pensamiento. De un modo tal, en efecto, que de la forma externa del ropaje no puede deducirse la forma del pensamiento disfrazado, porque la forma externa del ropaje está construida de cara a objetivos totalmente distintos, que el de permitir reconocer la forma del cuerpo – 4.002”.
- b) “Los límites de mi lenguaje significa los límites de mi mundo. – 5.6.”
- c) “Si la voluntad buena o mala cambia el mundo, entonces sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos: no lo puedo expresar mediante el lenguaje – 6.43.”

¿Cuál es propósito del lenguaje y las ciencias del espíritu, en caso mentado, lo histórico, lo social y lo científico? P. Ricoeur⁷⁶ reconoce, que esto tiene como trasluz el discurso. En efecto, el discurso, y más ampliamente, la oralidad en su conjunto, tiene de suyo: la dialéctica del acontecimiento y del significado, pero ¿qué se entiende aquí por acontecimiento? Decir, que tanto el discurso como el debate son un acontecimiento, es decir: que el discurso como el debate se realizan en el tiempo – un tiempo determinado- y en el presente. Decir, que tanto el discurso tiene

⁷⁴ Simon, J. 1983. *La Verdad como Libertad. El Desarrollo del Problema de la Verdad en la Filosofía Moderna*. Ediciones Sígueme, Salamanca. p. 377 s.

⁷⁵ Wittgenstein, L. 1997. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Ediciones Altaya S. A., Barcelona.

⁷⁶ Ricoeur, P. 2002. *Del Texto a la Acción. Ensayos de Hermenéuticas II*. FCE, México. p. 97 s.

la cualidad de remitir a algo o alguien, teniendo como complejos indicadores, los pronombres. En este sentido, se gira en torno a la idea o argumento, haciendo del lenguaje un concepto unidireccional y unívoco. Lo que busca comprenderse no es el acontecimiento, el hecho fugaz, meramente, lo laxo del *factum* histórico, sino su significado, que es perdurable, su verdad - *αλεθία*. Tanto la ilocución – lo que hay detrás de las palabras - como la perlocución – lo que se pretende conseguir - conforman el sentido compuesto del discurso; la fuerza propia del sujeto que interpreta y es interpretado, se anudan. La hermenéutica es, sin más aquí, lo fáctico que se configura en el estado consciente de existir del sujeto, puesto en clara relación de su mundo, un tanto ya abierto.

CONCLUSIONES.

En nuestro análisis, a saber: ¿hemos indagado en algo el afán de nuestra investigación? Si en el caso y para el caso, «el situarse en el mundo» ¿arrojó algo? La cuestión de la interdisciplinariedad o de la transdisciplinariedad, que ha venido a estar en alguna medida en boga, viene dado por el intento occidental de la unicidad del sujeto, en cuanto funcionalidad psicológico-somática.

Las ciencias de la naturaleza han dado avances significativos; sin embargo, han olvidado la experiencia investigativa de Descartes, quien ya atribuía a la interdisciplinariedad la característica funcional de abordar la puesta del sujeto en estado compacto-lógico.

El cuadro que busca configurar la idea de mundo y de consciencia no puede hacerse aislado de lo que el sujeto entiende por mundo consciente, bien que aquello le revele aspectos corpóreos, sensitivos, espaciales, etc. La física y la biología han caído en la cuenta de la configuración sistémica de la realidad: en efecto el espacio euclidiano y no euclidiano tiene un impacto señero en la expresión de realidad de existencia y cuánto más de mundo. La neurociencia en la biología

advirtió el rango de conectores y la vasta interdisciplinariedad de sistemas que configuran el estado consciente del sujeto biológico.

Las ciencias sociales, la historia por ejemplo, han de reconocer que la expresión de la consciencia y la realidad no se bastan para la expresión interpretativa de una «posible realidad fáctica», adviértase que el propio Nietzsche reconoció que no hay historia, sino meras interpretaciones. Lo que no obstante radica en que dichas interpretaciones subyacen en la configuración de mundo del sujeto, y esto, por el hallarse situado y *en-relación-con*.

Las llamadas ciencias duras o ciencias de la naturaleza, o la mera ciencia celosa por cierto de sus bastiones, ha sido interpelada, desde hace ya un tiempo prolongado, por Kuhn, quien aboga por «romper la fuerza paradigmática», sino encantadora de presuposiciones racionalistas-empiristas que parcelan el conocimiento sin advertir el mundo con un vasto horizonte, siempre abierto, siempre móvil, siempre interdisciplinar. El mismo Popper ha caído en cuenta, que el menester científico-lógico requiere de una suerte de dialéctica para configurar la idea de mundo empírico que se desea presentar, y aquello no puede darse sin reconocer, qué duda cabe, de criterios de falsificación⁷⁷.

El lenguaje es, en alguna medida, la forma de expresar y transparentar ese mundo en estado concreto, y no sólo en una supuesta abstracción estática sino científica-experimental. La quinésica del sujeto es qué duda cabe, es la forma de adentrarse en el contexto hermenéutico de una realidad de mundo en constante cambio no únicamente fijo, estático, inmóvil.

⁷⁷ Popper, Karl. 1980. *La Lógica de la Investigación Científica*. Traducción de Víctor Sánchez de Zavala. Editorial Tecnos, Madrid. pp. 38-40. Para una crítica a la verdad objetiva de las ciencias, ver G. Vattimo. *Adiós a la Verdad*. traducción de María Teresa D'Meza. Gedisa Editorial, Barcelona. pp. 21-62.

La propuesta popperiana es cuánto más cierta en la medida que cuánto más dialéctica, –siguiendo a Kierkegaard- se advierte la realidad para ser mundo-existente⁷⁸.

DATOS DEL AUTOR.

1. Héctor H. Salazar Cayuleo. Máster en Historia por la Universidad de Concepción. Licenciado de Teología y Pedagogo por la Universidad Adventista de Chile. Docente del Departamento de Historia, área: Hermenéutica y epistemología de la Universidad Adventista de Chile.

Correo electrónico: hectorsalazar@unach.cl

RECIBIDO: 07 de junio del 2016.

APROBADO: 13 de julio del 2016.

⁷⁸ Kierkegaard, S. 2010. *Post Scriptum no Científico y Definitivo a Migajas Filosóficas*. Ediciones Sígueme, Salamanca. pp. 555ss. Recuérdese sin más que el pensamiento de Kierkegaard no sólo ha dado vida al pensamiento existencial –ateo o creyente, según sea el caso- sino que dispone un componente no menor en la arquitectónica del existir dialéctico del sujeto cristiano, a saber que la composición dialéctica entre razón y fe, la primera se vale de la paradoja, puesto que ésta es «la pasión del pensamiento», es decir la razón busca el colapso, su propia pérdida. S. Kierkegaard. 2007. *Migajas Filosóficas o un poco de Filosofía*. Edición y traducción de Rafael Larrañeta. Editorial Trotta, Madrid. p. 51-60.