

LUXIÉRNAGA

Revista de Estudiantes de la Licenciatura en Filosofía de la UAA

Vol. 13 (2023) No. 26.

Julio-Diciembre

ISSN-e 2683-2461



La modernidad para Marshall Berman

María Isabel Tejada Palomino

La modernidad capitalista y sus contradicciones esenciales

Horacio Isidoro Armendáriz Femat

La ciencia y la democracia

María Elena Waldo Hernández

Las limitaciones del método científico como vía de acceso
al conocimiento y la verdad

Pablo Emiliano Valadez Martínez

El existencialismo y su relación con la psicología

Yashua Fernando Morquecho Toscano

Un sistema filosófico sobre la voluntad

Venecia Montserrat Esparza Romo



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE AGUASCALIENTES

LUXIÉRNAGA

Revista de Estudiantes de la Licenciatura en Filosofía de la UAA

LUXIÉRNAGA
Revista de Estudiantes de la Licenciatura en Filosofía de la UAA

LUXIÉRNAGA

Revista de Estudiantes de la Licenciatura en Filosofía de la UAA



Directorio

Sandra Yesenia Pinzón Castro

RECTORA

María Zapopan Tejeda Caldera

DECANA DEL CENTRO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Héctor Hugo Sigala Rodríguez

JEFE DE DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Juan José Láriz Durón

COORDINADOR Y EDITOR

Enrique Luján Salazar

Gabriela Martínez Ortiz

Irma Carolina Sánchez Contreras

Jorge Alfonso Chávez Gallo

Mario Gensollen Mendoza

Rodolfo Bernal Escalante

Victor Hugo Salazar Ortiz

Walkiria Torres Soto

CONSEJO EDITORIAL

María Isabel Tejada Palomino

// Horacio Isidoro Armendáriz Femat

María Elena Waldo Hernández

// Pablo Emilio Valadez Martínez

Yoshua Fernando Morquecho Toscano

// Venecia Montserrat Esperanza Romo

COLABORADORES

Vanesa Olivarez Franco

Pedro Eduardo Muñoz Montoya

Jesús Obed López Rodríguez

COLABORADORES RADIO

Equipo Luxiérnaga

PORTADA, DISEÑO Y ESTILO EDITORIAL.

Revista de estudiantes de la Licenciatura en Filosofía de la UAA:

Vol. 13, Año 2023, Número 26: publicación semestral (Julio-Diciembre)

ISSN-e 2683-2461

revistaluxiernaga1@gmail.com

<https://revistas.uaa.mx/index.php/luxiernaga>

Universidad Autónoma de Aguascalientes

Av. Universidad 940, Col Ciudad Universitaria, Aguascalientes, Ags. 20131

www.uaa.mx/direcciones/dgdv/editorial

Publicación digital

El cuidado de la edición estuvo a cargo del Equipo Luxiérnaga, del Departamento de Filosofía del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades, apoyados para la publicación digital por el Departamento Editorial de la Dirección General de Difusión y Vinculación, de la Universidad Autónoma de Aguascalientes. El contenido de los artículos es responsabilidad de los autores y se pueden citar.

Editorial		S/N
α	La modernidad para Marshall Berman <i>María Isabel Tejada Palomino</i>	I
β	La modernidad capitalista y sus contradicciones esenciales <i>Horacio Isidoro Armendáriz Femat</i>	9
γ	La ciencia y la democracia <i>María Elena Waldo Hernández</i>	26
δ	Las limitaciones del método científico como vías de acceso al conocimiento y la verdad <i>Pablo Emilio Valadez Martínez</i>	41
ϵ	El existencialismo y su relación con la psicología <i>Yoshua Fernando Morquecho Toscano</i>	55
ζ	Un sistema filosófico sobre la verdad <i>Venecia Montserrat Esperanza Romo</i>	64

Editorial

Cada nuevo día nos brinda una nueva oportunidad. Dicha encrucijada se manifiesta de muchas y variadas formas, estilos, formas. Para el número veintiséis de la revista Luxiernaga, después de trece años de andar, es para nosotros un orgullo, un honor mostrar los trabajos que estudiantes de filosofía han producido y siguen promoviendo desde su pensamiento y, a partir de la academia. Por ello, es para todos las académicas y académicos de la Universidad Autónoma de Aguascalientes, del área de filosofía, un placer presentarles las reflexiones de nuestros estudiantes.

En este número Isabel Tejada hace una reflexión del renacimiento, entre los siglos XV Y XVI, y a partir de esa nueva era, conocida como la 'modernidad' delibera. En su trabajo considera la conquista de América por los europeos, de la cual señala que no solo ha sido el auge de nuevos conocimientos científicos lo que debemos tomar en cuenta, sino también la transformación artística, literaria y musical. La modernidad no es exclusivamente novedosa ya que también surge ella, como una amenaza extrema para las tradiciones históricas. Señalando que, sin embargo, a lo largo de cinco siglos, no se ha notado que esta ha desarrollado una historia propia. La modernidad hace una promesa de encuentro con nuestro ambiente, alegrías, poder y conocimiento al unísono y, al mismo tiempo es una amenaza a lo que somos y a lo que tenemos.

El ensayo de Isabel Tejada tiene como objetivo principal exponer los ideales de la Modernidad, así como la clasificación que realiza Marshall Berman, por supuesto, desde una perspectiva interpretativa. En él aborda el sentido de la modernidad, así como el cambio de la edad media a la Modernidad. Un tercer punto lo caracteriza desde la Modernidad para así, finalmente, hacer notorio cómo la Modernidad podría amenazar o destruir lo que somos como sociedad.

Por su parte Horaco Isidoro Armendáriz nos expondrá los rasgos más característicos que encuentra Bolívar Echeverría de la modernidad capitalista, y el cómo se desarrollaron históricamente. Echeverría, un pensador ecuatoriano, formado en la

teoría crítica, es quien continua con el trabajo teórico de Karl Marx realizando una fuerte crítica a la modernidad capitalista. Asimismo, retoma los planteamientos del Marxismo y de la teoría crítica que se caracterizarán por trasladar la interpretación Marxista de la economía política hacia la realidad latinoamericana, esto, con la intención de eliminar el eurocentrismo subyacente tanto en Marx como en la Escuela de Frankfurt.

María Elena Waldo, en su trabajo de investigación tiene como punto central al problema de la demarcación en la filosofía de la ciencia, que, principalmente desde el siglo XIX, y hasta ahora, ha sido tema de interés no sólo para filósofos, sino para científicos de todo tipo, gracias a la fuerza y el renombre que ha cobrado la labor científica y, a su vez, por la confrontación de ésta contra prácticas en la sociedad a nivel mundial que la ciencia no legitima como válidas.

Dado que el problema de la demarcación ha estado presente en el debate filosófico, en torno a la ciencia, a lo largo de los últimos siglos, resulta pertinente que se continúe revisando actualmente, dada la permanencia y aparición de nuevas prácticas pseudocientíficas que afectan a la sociedad, específicamente en el ámbito de la salud. Al hablar de la práctica médica, por ejemplo, hay personas enfermas que abandonan la medicina tradicional y optan por prácticas alternativas como la homeopatía, con lo que ponen en riesgo su vida al no recibir un tratamiento que esté aprobado por los mismos procesos que la ciencia. De esto último el trabajo no pretende hacer responsables solo a las personas que practican las llamadas pseudociencias, porque también entra la responsabilidad de las y los científicos de difundir la ciencia y sus conocimientos, información o descubrimientos, con el resto de la población, de modo que sea accesible para todos y se pueda reconocer su importancia.

Pablo Emiliano Valadez Martínez, en su trabajo se preocupa por el interés que surge a partir de que actualmente parece haber una cierta exclusión del conocimiento y éste no proveniente de las ciencias denominadas duras o naturales. En nuestros días atravesamos algo similar a lo ocurrido en el renacimiento con el racionalismo: se tiene la visión social y cultural, de que solo se pueden construir conocimientos, de valor, a partir de las ciencias naturales, con el uso de métodos que permitan, en cierta medida, la certeza y

la veracidad, lo que provoca que no sean reconocidos o no se les dé la importancia merecida a algunas actividades humanas tales como las ciencias sociales: la sociología, historia, economía, antropología, demografía, psicología; y las artes, tales como la literatura, la pintura, la escultura, la música, la arquitectura, etc. Y se piense que todas estas actividades no pueden generar conocimientos de valor.

A lo largo de este texto Pablo analizará las principales tesis de George Gadamer. En este texto se buscará señalar los problemas de la idea de método, como la única fuente de conocimiento válido y seguro, señalando tanto las dificultades de la aplicación universal del mismo como sus límites. También se habla de la disolución al problema de la objetividad hecha por Gadamer, en donde se cuestiona el supuesto científico que afirma que el hombre, o, mejor dicho, el investigador puede renunciar a todos sus prejuicios, actuando con absoluta objetividad y una conciencia limpia.

Por su parte Yoshua Fernando Morquecho nos habla de la Filosofía y la Psicología, ciencias que comparten un origen, debido a que, ambas disciplinas, nacen desde el pensamiento de los antiguos griegos. También podemos considerar a la Psicología como una de las hijas de la filosofía, ya que, fue el propio Aristóteles el fundador de dicha disciplina, esto gracias a su escrito en *Acerca del Alma*, donde realiza un análisis sobre los comportamientos psicológicos, los procesos psicológicos y los fenómenos físicos asociados a estos.

Cabe recalcar que la filosofía dentro de la Psicología ha tenido diversos temas de estudio, tales como son los casos de las sensaciones, la percepción, memoria, etc. Por tanto, la Psicología depende en cierta medida de la Filosofía, debido a que, ofrece una perspectiva general del ser humano, lo cual es la base principal de la disciplina. Podríamos decir que ambas ciencias comparten teorías y objetos de estudio. Aunque la principal diferencia la podríamos encontrar en sus métodos de estudio.

Por último, a finales del siglo XIX, la Psicología se separa formalmente de la Filosofía, esto debido a que la Psicología opta por dejar atrás los teorías y postulados abstractos de la filosofía, a la observación y la experimentación (teniendo en cuenta que,

en ese momento, el positivismo comenzaba a tener un gran apogeo en el ámbito intelectual), teniendo a Wilhelm Wundt como el padre de la psicología científica (empírica).

La estudiante Venecia Montserrat Esparza nos hablará de Schopenhauer, nacido en Danzig el 22 de febrero de 1788. Proveniente de una familia comerciante, (Schopenhauer) quien tuvo la oportunidad de visitar Inglaterra y Francia, pero nunca sintió vocación por los negocios ya que, al morir su padre, él eligió la vida académica. Estudió medicina en la universidad de Göttingen en 1809, sin embargo, cambió de especialidad y en segundo año ingresó a filosofía. Luego abandonó Berlín y dedicó su tiempo a escribir su tesis doctoral *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* con la que ganó una cátedra en Jena, para luego ser publicada en 1813. Este fue el primer paso para desarrollar su sistema filosófico, a pesar de que fue poco conocido.

Schopenhauer tenía una afinidad por Platón y Kant, de los que basó algunas de sus ideas para implementar su sistema filosófico. Vivió en Dresde de 1814 a 1818, en ese lapso de tiempo escribió *Sobre la vista y los colores*, dónde defendía las enseñanzas de Goethe quién era su amigo. En 1819 se publicó *El mundo como voluntad y representación*. Fue docente libre en la Universidad de Berlín durante 1832.

Schopenhauer huyó de Berlín en 1831 a causa de una epidemia de cólera, se mudó a Francfort del Main y luego murió el 21 de septiembre de 1861 en Frankfurt.

α

María Isabel Tejada Palomino

La modernidad para Marshall Berman

Introducción

Con el inicio del renacimiento, entre los siglos XV Y XVI, surge una nueva era, conocida como la 'modernidad'. La conquista de América por los europeos, no solo ha sido el auge a nuevos conocimientos científicos, sino también transformación artística, literaria y musical. La modernidad no es exclusivamente novedosa; también surge como una amenaza extrema a las tradiciones históricas. Sin embargo, a lo largo de cinco siglos, no se ha notado que esta ha desarrollado una historia propia. La modernidad hace una promesa de encuentro con nuestro ambiente, alegrías, poder y conocimiento al unísono y, al mismo tiempo es una amenaza a lo que somos y a lo que tenemos.

Este ensayo tiene como objetivo principal exponer los ideales de la Modernidad y cómo se clasifican para Marshall Berman desde una perspectiva interpretativa. Se abordará en primer lugar, qué es la modernidad. En segundo, cómo se da el cambio de edad media a Modernidad. En tercero, características de la Modernidad y finalmente hacer notorio cómo la Modernidad podría amenazar o destruir lo que somos y lo nuestro.

Consideraciones principales

Marshall Berman plantea en su texto *“Todo lo sólido se desvanece en el aire”*¹ que hombres y mujeres compartimos una estructura de experiencias indispensables entre el espacio y el tiempo, del ser y de los demás y de cualquier posibilidad y, a su vez fracaso en la vida; esto es a lo que llama “Modernidad”. Ser modernos puede darnos pie a creer que nuestro ambiente se modifica de tal manera que existe una apertura de conocimiento, de poder, de aventura y un crecimiento, pero que, al mismo tiempo también se propicia una amenaza al fracaso, a la destrucción de todo esto que hemos construido.

A partir del siglo XV se comenzó a notar la transición de la Edad Media a la Edad Moderna, según la página “Concepto”² el Renacimiento es un movimiento cultural realmente amplio, es el cambio en las diferentes disciplinas como el arte, la historia, la filosofía y la ciencia. Principalmente, a partir del siglo XIX recibe el nombre de ‘Renacimiento’, asignado por el historiador Giorgio Vasari. El Renacimiento fue el principal factor de esta transición del medioevo a la Edad Moderna. Italia fue el principal país donde se desarrolló este movimiento, posteriormente se extendió por Europa.

Berman, respecto de lo anterior, argumenta³ que los descubrimientos científicos, los nuevos medios humanos que han destruido a los viejos, las transformaciones de conocimiento científicas y tecnológicas, entre otras transformaciones importantes, son aspectos sociales agrupados bajo la denominación de Modernización; pues, éstos generan a su vez que los hombres y mujeres puedan cambiar al mundo que los cambio a ellos. Berman divide en tres fases la historia de la Modernidad y estas son algunas de sus características:

¹ Berman, M. (1988) *La modernidad: ayer, hoy y mañana. En todo lo sólido se desvanece en el aire*, pág. 1 <https://redmovimientos.mx/wp-content/uploads/2020/08/Todo-lo-s%C3%B3lido-se-desvanece-en-el-aire.pdf>

² Renacimiento-información, contexto, características, arte, obras. <https://concepto.de/renacimiento/>

³ Berman, M. (1988) *Op. Cit.*, pág. 2.

Primera fase:⁴

Siglo XVI-XVII aproximadamente.

- La población con dificultad experimentaba que era una vida moderna.
- No había conciencia del fenómeno que les afectaba.
- Tenían escasez de idea de un conocimiento sobre un público moderno (o ninguna).
- Su búsqueda por mejorar el lenguaje era un trabajo arduo.

Es decir, la mayor parte de los pueblos de Europa no tenían siquiera una conciencia de lo que era el fenómeno de la modernidad, así mismo había poco conocimiento sobre lo que era un público moderno o era casi nulo. Su búsqueda por mejorar el lenguaje y el vocabulario era un trabajo arduo. Las personas se sienten encerradas en un contraste entre sus tradiciones y la modernidad.

Segunda fase:⁵

Se inicia con la ola revolucionaria de 1790

- La revolución francesa trajo consigo un público moderno, que generó alteraciones drásticas en los ámbitos personales, sociales y políticos de las personas. Aun en el siglo XIX el público moderno recuerda una vida espiritual y material en un público que no era moderno aún.

Esto quiere decir que, a pesar de producirse transformaciones elocuentes en la vida económica, social, cultural y política permanecieron aspectos de la baja edad media. En todas las esferas de la actividad humana existían permanencia del alta y

⁴ *Idem*, pp. 3-4.

⁵ *Ibidem*, pp. 3-4.

la baja edad media, según el cuadro comparativo y permanencias generales de la Edad Media europea de Google.⁶

Algunos de los aspectos más relevantes son:

Aspecto social: seguían continuando los estamentos y este predominio aristócrata feudal, los papas, cardenales y obispos eran extremadamente ricos, además eran dueños de espacios territoriales igual que los nobles por el contrario los campesinos, servidumbre y algunos párrocos seguían siendo pobres.

Aspecto económico: se continuó con este régimen feudal durante el siglo XV y XVI, permanece el trueque, la ganadería y la agricultura son las únicas fuentes de consumo.

Aspecto Cultural: Religión, arte romántico e iglesias en el campo.

Aspecto político: el poder feudal permanece, los nobles gobiernan, aún predominaban las jerarquías: (vínculos rey-nobles-clérigos).

Tercera fase:⁷

Siglo XX

- La Modernidad Se expande y abarca todo el mundo
- Logra un triunfo impresionante en cuanto el arte y el pensamiento.
- En los años sesenta el modernismo se puede dividir en tres categorías o tendencias: afirmativa, negativa y apartada.

⁶ Cuadro comparativo de los cambios y permanencias generales de la Edad Media europea
<https://cronosytopoi.files.wordpress.com/2013/06/5-cuadro-comparativo-e-media.pdf>

⁷ Berman, M. Op. Cit, pp. 3-4.

Ya en el siglo XIX se podía observar el cambio con las máquinas de vapor, vías del tren, entre otras. Artefactos nunca antes visibilizados como lo son: teléfonos, telegramas y el periódico. Algo que los modernistas del mismo siglo querían destruir, este nuevo trastorno, pero que a su vez eran hipócritas pues sentían comodidad con todo lo que les ofrecía la buena nueva.

“[...] La humanidad moderna se encontró en medio de una gran ausencia, un vacío de valores y, sin embargo, al mismo tiempo con una abundancia de posibilidades.”⁸ Este gran cambio generó un sinnúmero de oportunidades, pero al mismo tiempo fue la destrucción.

El modernismo de siglo XIX en el del siglo XX revolucionó de manera radical, pues, en las diferentes disciplinas del arte se vio reflejado este cambio, sobre todo en la pintura, escultura, teatro, danza, arquitectura entre otras importantes. Berman consolida⁹ que Marx y Nietzsche, Torqueville y Carlyle, entendieron que la modernidad determinaba el destino del hombre, pero pensaban que el hombre debería saber cuál sería su destino y luchar contra él. Posterior a esto Weber afirma¹⁰ que sus contemporáneos son hombres sin corazón, sin razón de vivir, sin ilusión y solo parecen dejarse llevar por las rejas de su jaula con un anhelo artificial y que tristemente necesitan, aunque por dentro estén casi muertos.

Cuando la modernidad alcanza su expansión mundial trae consigo el auge de nuevos conocimientos e innovaciones, pero a su vez es una amenaza hacia la sociedad. “[...] Como consecuencia, ahora nos encontramos en el centro de una época moderna que perdió contacto con las raíces de su propia modernidad.”¹¹ ¿Cómo nos amenaza o nos destruye la Modernidad? Berman menciona que Michael Foucault¹² afirma que nos encontramos en una pequeña jaula que no nos

⁸ *Idem.*, Pág. 5

⁹ *Idem.*, Pág. 10-11.

¹⁰ *Idem.*, Pág. 12-13.

¹¹ *Idem.*, Pág. 2.

¹² *Idem.*, pp. 24-27.

deja desarrollarnos particularmente y limitando a los demás para que tengan un desarrollo pleno en sociedad. En la actualidad vivimos controlados por las tecnologías, esta innovación que creíamos fundamental para el ser humano, se ha vuelto una adicción.

El poco control que podemos llegar a tener con dispositivos, y con las herramientas que nos brinda la modernidad puede llevarnos a la destrucción total como seres humanos, choques de automóviles, adicciones a las redes sociales y pérdida de valores son ejemplos de que la modernidad puede llevarnos a la destrucción de lo que somos y lo que tenemos.

A la maquinaria que tiene el maravilloso poder de acortar y fructificar la labor humana la mantenemos hambrienta y con exceso de trabajo. Las novedosas fuentes de riqueza se convierten en fuentes de deseo mediante un extraño hechizo. Las victorias del arte parecen comprarse con la pérdida del carácter. Al mismo tiempo que los amos dominan la naturaleza, el hombre parece estar encadenado a otros hombres o a su propia infamia.¹³

Conclusión

La modernidad nos brinda herramientas útiles desde hace más de un siglo, con el tiempo estas primeras innovaciones han ido revolucionando, ahora ya no nos comunicamos con un telegrama sino con un celular, ya no viajamos tanto en tren, ahora, utilizamos autos y recorremos autopistas, en la actualidad ya no leemos tanto sino posteamos en las redes sociales. Las innovaciones considero, pueden afectarnos al grado de cómo nos autorregulemos para utilizarlas y para que formen parte de nuestro día a día, pues si dejamos que éstas nos consuman el contacto directo no va a ser benéfico sino meramente contrario, perderemos el control y con él los valores que hemos adquirido, sin embargo, si tenemos o

¹³ *Idem.*, pág. 4.

generamos el control se abrirá nuestro panorama de posibilidades, abro cita sobre lo que nos afirma Berman “[...] La humanidad moderna se encontró en medio de una gran ausencia, un vacío de valores y, sin embargo, al mismo tiempo con una abundancia de posibilidades.”¹⁴

¹⁴ *Idem.*, Pág. 5.

β

Horacio Isidoro Armendáriz Femat

La modernidad capitalista y sus contradicciones esenciales

Introducción

En este trabajo se expondrán cuáles son los rasgos más característicos que encuentra Bolívar Echeverría de la modernidad capitalista, cómo se desarrollaron históricamente y de qué manera repercuten actualmente.

Bolívar Echeverría, pensador ecuatoriano formado en la teoría crítica, continua con el trabajo teórico de Marx realizando una fuerte crítica a la modernidad capitalista. Echeverría retoma planteamientos del Marxismo y de la teoría crítica, pero se caracterizó por trasladar la interpretación Marxista de la economía política hacia la realidad latinoamericana, esto con la intención de eliminar el eurocentrismo subyacente en Marx y en la Escuela de Frankfurt¹.

Modernidad y condena

En este trabajo se expondrán cuáles son los rasgos más característicos que encuentra Bolívar Echeverría de la modernidad capitalista, cómo se desarrollaron históricamente y de qué manera repercuten actualmente.

Bolívar Echeverría, pensador ecuatoriano formado en la teoría crítica, continua con el trabajo teórico de Marx realizando una fuerte crítica a la

¹ Cfr. Gandler, S. (2014). *Marxismo Occidental desde las américas: Bolívar Echeverría y su interpretación de Gyorg Lukács*. Arizmendi, L., Peña y Lillo, J., Piñeiro, E. *Bolívar Echeverría: Trascendencia e impacto para América Latina en el siglo XXI*. (pp. 223-241). Instituto de Altos Estudios Nacionales. file:///D:/6to%20semestre/Bolivar%20Echeverria%20C3%ADa/pdf_323.pdf.

modernidad capitalista. Echeverría retoma planteamientos del Marxismo y de la teoría crítica, pero se caracterizó por trasladar la interpretación Marxista de la economía política hacia la realidad latinoamericana, esto con la intención de eliminar el eurocentrismo subyacente en Marx y en la Escuela de Frankfurt.²

Bolívar Echeverría realiza un extenso análisis de la época moderna con la finalidad de trazar una guía teórica que permita entender este mundo tan confuso y aparentemente desentrañable. A partir de su estudio y de las similitudes encontradas, el filósofo ecuatoriano concluye que la época moderna permanece incluso en el siglo XXI, negando así la idea de la *posmodernidad*, ya que ésta no trata de descifrar qué pasó con la modernidad, cuáles fueron sus contradicciones y sobre qué hay que trabajar para intentar solucionar los problemas actuales.

La *posmodernidad*, para Echeverría, es un escape, por eso decide comprometerse con su trabajo, estudiar la modernidad para encontrar sus fallas y, a partir de éstas, entender fenómenos culturales como la globalización y la discriminación, por ejemplo.³

Existen diversos tipos de problemáticas tales como el hambre, la desigualdad, la injusticia, la impunidad, etc., las cuales pueden ser más o menos graves dependiendo de la región; por ejemplo, México tiene un mayor porcentaje de pobres (52.8%)⁴ que Estados Unidos (11.4%),⁵ así mismo, habrá países que sean más corruptos que otros; más violentos; menos democráticos, etc., pero, de todas estas problemáticas nos enfocaremos en dos que son de carácter global: La pobreza y la crisis ambiental. En cuanto a la primera, la pobreza, es global porque, en los países más ricos hay regiones más pobres, en las ciudades más ricas hay

² Cfr. Gandler, S. (2014). *Marxismo Occidental desde las américas: Bolívar Echeverría y su interpretación de Gyorg Lukács*. Arizmendi, L., Peña y Lillo, J., Piñeiro, E. *Bolívar Echeverría: Trascendencia e impacto para América Latina en el siglo XXI*. (pp. 223-241). Instituto de Altos Estudios Nacionales. file:///D:/6to%20semestre/Bolivar%20Echeverria%20C3%ADa/pdf_323.pdf.

³ Cfr. Dussel, E. (2015). *Modernidad y ethos Barroco en la filosofía de Bolívar Echeverría*. En Moraña, M. *Para una crítica de la modernidad capitalista: dominación y resistencia en Bolívar Echeverría*. Corporación Editora Nacional - UASB-E. <https://elibro.net/es/ereader/uua/80237?page=5>. P. 176.

⁴ CONEVAL. [Pobreza en México | CONEVAL](#). Consultado el día 10 de octubre del 2023.

⁵ Poverty USA. [Estadísticas de la pobreza \(povertyusa.org\)](#). Consultado el día 10 de octubre del 2023.

colonias más pobres, y así sucesivamente; es decir, parece que la riqueza tiende a centralizarse y esta tendencia se repite en todas las escalas.

Referente a la crisis ambiental, el planeta tierra es una ecósfera, o sea, un complejo sistema en el que interactúan todas las formas de materia y energía⁶. Es decir, existe una interdependencia de formas de vida en el planeta tierra, las repercusiones del deterioro ambiental son globales, no locales. Las dos problemáticas antes mencionadas tienen su origen en la época moderna, y se han exponencializado con el capitalismo.

En su ensayo *Brindis por la modernidad*, Marshall Berman considera que la vida moderna estuvo, y sigue marcada, por los descubrimientos científicos, la industrialización de la producción, los cambios demográficos, la vida acelerada y los países hegemónicos⁷. Para Habermas, en cambio, la Modernidad se debe comprender en sentido Hegeliano, como una época inclinada siempre a la innovación y al cambio; una renovación constante.⁸

A partir de esta conceptualización Habermas opta por definir a la Época Moderna como un proyecto en el cual la vida de individuos se configura en torno a la empresa capitalista y el estado burocrático, ambas instituciones se valdrán de la racionalidad instrumental para la creación de capital, el aumento de la productividad laboral e industrial y la creación de identidades nacionales sólidas.⁹ Por su parte, Bolívar Echeverría define a la modernidad como un conjunto de comportamientos y rasgos sociales que cambian drásticamente la forma de vida “tradicional” a una “moderna”.¹⁰ Uno de los rasgos principales de la vida moderna es su desdeificación, es decir un comportamiento social caracterizado por la confianza en la razón y en la actividad teórica humana que posteriormente

⁶ Enciclopedia de biología. [¿Qué es la ecósfera? - Características y composición \(encyclopediadebiologia.com\)](https://www.encyclopediadebiologia.com) consultado el día 19 de mayo de 2023.

⁷ Cfr.-Berman, M. (1985). *Brindis por la modernidad*. Consultado el día 21/02/2023 en [\(99+\) Brindis por la Modernidad | Lu Vitta - Academia.edu](https://www.luvitta.com/Brindis-por-la-Modernidad). P. 1-2. S.L

⁸ Cfr. Habermas, J. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus humanidades. Madrid. P. 17.

⁹ Cfr. *Ibidem*. P. 12-14.

¹⁰ Cfr. Echeverría, B. (2016). *Modernidad y Blanquitud*. Editorial Era. México. P. 13.

se denominará ciencia.¹¹ En otras palabras, la efectividad de la ciencia sustituyó gradualmente las creencias y las prácticas religiosas.

Así mismo, Echeverría señala que en la Modernidad lo económico adquiere una primacía en el mundo social, sobrepasando el terreno político, es decir, los intereses del mercado y, específicamente de la burguesía, mismos que en la Época Moderna se sobreponen a los del Estado.¹²

Tanto Berman, como Habermas y Echeverría coinciden en que la pauta de la vida moderna la marca la producción industrial, la ciencia y la globalización, pero particularmente Echeverría se enfoca en resaltar el papel del humanismo en la Época Moderna de la siguiente manera: la pretensión de la vida humana de supeditar la realidad misma de lo Otro a la suya propia; “su afán de constituirse, en tanto que Hombre o sujeto independiente, en calidad de fundamento de la naturaleza, es decir, de todo lo infra-, sobre- o extra-humano, convertido en puro objeto, en mera contraparte suya.”¹³

En otras palabras, lo que Echeverría afirma es que el ser humano se considera a sí mismo como algo *ontológicamente* diferente de toda la naturaleza, pues el *telos* de ésta, es en el *humanismo*, la satisfacción de las necesidades humanas. Pero ¿en qué se funda esta autoconcepción? ¿Qué hizo que el hombre se situara por encima del todo?

Reale y Antiseri exponen que el *humanismo* en sus inicios se entendía como el estudio literario, el cual se enfocaba en poesía, retórica, historia y filosofía, o sea que, su objeto de estudio era principalmente lo humano, pues los *humanistas* del siglo XIV no tenían interés por la filosofía natural o las ciencias formales como la lógica y las matemáticas.¹⁴ Algo interesante que señalan Reale y Antiseri, es que los humanistas hicieron una relectura de los clásicos, buscando entenderlos, pero

¹¹ *Ibidem*. P. 14-15.

¹² *Cfr. Ibidem*. p. 16.

¹³ Echeverría, B. (2018). *Las ilusiones de la modernidad*. Editorial Era. México. P. 153.

¹⁴ *Cfr.* Reale, G. & Antiseri, D. (1995). *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo II. Del humanismo a Kant*. Editorial Herder. P. 28..

desde la época clásica misma, o sea, respetando la autonomía histórica de los textos; tal reinterpretación de los clásicos mostró para los humanistas la particularidad del hombre, su diferencia con todo el cosmos y su *dignidad* también, pues los textos se leyeron sin la idea previa de Dios.¹⁵ Se concluyó que el humano, al ser entre todo el cosmos la especie más *digna*, tiene derecho a usar la naturaleza como medio para sus propios fines.

Max Weber consideraba que mediante la *acción racional* el hombre subordina a la naturaleza. La *acción racional* "se caracteriza por su intencionalidad, su orientación clara hacia los fines y preferencias de su agente, y por su efectividad, que resulta del conocimiento y del control que el agente tiene sobre su realización."¹⁶ La *acción racional* es relevante para la modernidad sólo en cuanto a su éxito, pues la intencionalidad y la finalidad es algo cotidiano en el actuar de las personas; siempre hay una intención previa a la acción, aunque sea desconocida, pero tal intención no es suficiente para conseguir lo que se desea, pues hay factores externos al individuo que interfieren. Mediante el conocimiento científico y la tecnología el hombre puede comprender cómo se comporta la naturaleza, encontrarle cierta regularidad, para después manipularla a su conveniencia. De esta manera es que se pueden construir puentes y edificios; crear medicamentos; producir automóviles, aviones, celulares, computadoras, hornos de microondas, etc.

Cuando Bolívar Echeverría se refiere al racionalismo como uno de los rasgos más distintivos de la modernidad, lo hace en dos sentidos principalmente: 1) entender al hombre solo en cuanto a su capacidad de razonar, (tal como los filósofos racionalistas de la época moderna); 2) el uso de esta capacidad de razonar concentrado en la práctica *instrumentalizadora* del mundo, o sea, como

¹⁵ Cfr. *Ibidem*. P. 30.

¹⁶ Aguilar, L. (2020). *Modernidad, racionalidad, efectividad: en conmemoración de Max Weber*. Vol. 27 Issue 78/79, p9-45. 37p DOI: 10.32870/ees.v28i78-79.7204.

medio para otro fin.¹⁷ El primer sentido fue lo que ya había asombrado a los *humanistas* del siglo XIV, esta cualidad de *pensar* correspondía únicamente a la especie humana, por lo tanto, debía de ser superior a todo lo demás. Tal revelación no podía quedarse en un descubrimiento, había de culminar necesariamente en la praxis.

El racionalismo en el segundo sentido que brinda Echeverría es el mismo que entiende Weber como la *acción racional*; ambos resaltan que el razonamiento es importante sólo porque permite alcanzar algún otro fin. Pero ¿cuál es el fin que se persigue? o ¿al menos se persigue uno? Si en la época medieval se deseaba llegar al cielo, en la modernidad se vislumbra la idea de que el paraíso puede estar aquí en la tierra, pues la abundancia que siempre se había deseado era algo posible.

Echeverría menciona que el rasgo elemental de la modernidad es el paso de un estado natural de escasez a uno de abundancia, el cual es posible gracias a que la técnica y el método son efectivos, o sea, que producen el resultado deseado¹⁸. Si bien, el tránsito de la escasez a la abundancia es el rasgo más característico de la modernidad, éste no se hubiera desarrollado sin el *humanismo* y el *racionalismo*, pues el primero implicó que el ser humano comprendiera a la naturaleza a su merced, y mediante el racionalismo se hizo posible.

¿De qué hubiera servido que el ser humano se presumiera mejor que todo lo no-humano, si éste seguía pereciendo ante la naturaleza? La *acción racional* y sobre todo su efectividad, fue la prueba de que lo humano era *superior* a todo el cosmos, pues mediante la *razón* el hombre había logrado entender y controlar, no toda, pero sí alguna parte de la naturaleza.

¿Cuál fue el gran error? ¿Por qué la modernidad fue nuestra condena? La modernidad le brindó al ser humano la posibilidad de saciar todos sus deseos, pues mediante la técnica y la empresa científica logró poner toda la naturaleza a su capricho; la modernidad cumplió con lo prometido, en efecto, el ser humano se

¹⁷ Cfr. Echeverría, B. (2018). *Las ilusiones de la modernidad*. Editorial Era. México. P. 154.

¹⁸ Cfr. *Ibidem*. P. 145.

sirvió de la naturaleza, no hasta que quedó satisfecho, pues aún no lo está, sino hasta que reconoció que la abundancia conseguida en la modernidad había de acabarse. El planeta tierra, de recursos vastísimos, se enfrenta por primera vez a la amenaza de agotarlos. La modernidad prometía dejar atrás la situación de escasez en la que se había encontrado el ser humano a lo largo de la historia, lo cual fue así, pero no de manera permanente.

Echeverría encuentra en la época moderna capitalista una doble contradicción; en primer lugar, es la que ya se ha ido esbozando previamente, el paso de la escasez a la abundancia en el cual un retorno a la escasez está implícito, como menciona Echeverría, “en lugar de satisfacer las necesidades humanas, las elimina, y, en lugar de potenciar la productividad natural, la aniquila.”¹⁹ Se podría decir, entonces que el proyecto de modernidad se contradice al afirmar que mediante la *tecnificación del trabajo y la instrumentalización de la naturaleza* no habrá escasez, pues son al mismo tiempo la *tecnificación del trabajo y la instrumentalización de la naturaleza* las que en última instancia producen la escasez.

Esta contradicción en la modernidad es evidente, basta con investigar también cuántos recursos se utilizan para fabricar una prenda de ropa o cualquier objeto de uso diario; después, cuántos habitamos el mundo; y, por último, solo se podría concluir lo siguiente: somos muchos y consumimos mucho, no hay forma de mantener este nivel de consumo por demasiado tiempo.

No es necesario ahondar más en esta idea que señala Echeverría, pues resulta bastante clara. Por el contrario, la segunda contradicción que plantea este pensador, la del *valor de uso* y la *valorización del valor*, requiere de una explicación teórica más extensa para poder ser comprendida, por lo que en el capítulo siguiente se expondrán algunos conceptos fundamentales para comprender la segunda contradicción esencial de la modernidad capitalista desde Echeverría, así como se abordarán los efectos que tiene en la sociedad y la cultura actualmente.

¹⁹ *Op cit.* Echeverría, B. *La modernidad de lo barroco*. P. 35.

Contradicción del valor de uso y valorización del valor

Anteriormente se expuso una de las dos contradicciones principales que encuentra Bolívar Echeverría en la modernidad capitalista, ahora se abordará la segunda, la que se da entre el *valor de uso* y la *valorización del valor*, o lo que se conoce como el *capital*. Primeramente, elaboraremos el concepto de *valor de uso* desde la comprensión de Karl Marx y después se elaborará la definición que brinda Bolívar Echeverría, ya que éste despliega y muestra los alcances culturales que tiene el *valor de uso* en las mercancías, extendiendo su definición al terreno de la semiótica y sus implicaciones culturales.

Para comenzar la reflexión acerca del valor de uso es necesario, primeramente, aclarar qué se entiende por mercancía. Marx menciona en *El capital* que la mercancía es un objeto externo al sujeto con el que satisface sus necesidades, recalando que no importa si éstas se originan en el estómago o en la fantasía²⁰. Con esto Marx quiere decir que las mercancías no tienen por qué satisfacer únicamente necesidades vitales; una mercancía puede ser un alimento, un libro, unos zapatos, unos lentes de sol, etc. Stefan Gandler señala que la definición que Marx brinda de la mercancía es problemática, pues coloca en un mismo plano las necesidades del *estómago* y las de la *fantasía*, lo cual deja una interrogante, ¿qué es más necesario, lo que surge en el estómago o lo que surge en el pensamiento?²¹

La realidad es que no importa el tipo de necesidad, ésta tiene que ser satisfecha y se hace mediante la mercancía. Es importante aclarar esto, pues el valor de uso no es necesariamente de carácter vital. Por ejemplo, da lo mismo que el sujeto tenga hambre o que quiera vestir una gorra que le guste, pues recurrirá a

²⁰ Marx, K. (2014). *El capital: crítica de la economía política. Tomo I, libro I: el proceso de producción del capital (4a. ed.)*. FCE - Fondo de Cultura Económica. <https://elibro.net/es/ereader/uaa/110419> S.L., P. 109.

²¹ Cfr. Gandler, S. (2007). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. Fondo de cultura económica.

una mercancía para satisfacer su deseo, pero no cualquiera, sino la que tenga elementos para hacerlo, es ahí donde se encuentra el *valor de uso* de las cosas. Por eso Marx considera que “la utilidad de un objeto lo convierte en un valor de uso.”²² El valor de uso entonces no tiene que ver con el precio, que sería una forma de valor de cambio, sino con la razón misma del porqué *utilizamos* las cosas. Por ejemplo, el *valor de uso* de una chamarra es que nos abrigue, el de la comida que nos nutra o que satisfaga nuestro antojo, y el de la madera que encienda para producir calor.

Marx sostiene que cada mercancía satisface una necesidad diferente mediante el *valor de uso*, pero que para obtenerla es necesario una actividad productiva previa.²³ Un ejemplo sería el siguiente; en un territorio frío se requiere de leña para poder calentar las casas, pero la leña no aparece en las chimeneas por sí sola, es necesario que alguien la recolecte o la corte, ejerciendo así una *actividad productiva*. Las necesidades del ser humano se pueden satisfacer gracias a los *valores de uso* de las mercancías, pero para obtenerlos es necesario trabajar. Marx concluye que: “el trabajo es una condición de existencia del hombre independiente de todas las formas de sociedad, una necesidad natural eterna para que opere el cambio de materias entre el hombre y la naturaleza, sin el cual no sería posible la vida humana misma.”²⁴

Sobre el *valor de uso*, Echeverría afirma que la vida se puede definir como una forma específica de organización de la materia que se da en múltiples organismos singulares que para poder subsistir se reproducen cíclicamente e interactúan con el medio natural para obtener beneficios de éste; los humanos son una forma de vida que se puede clasificar dentro de los animales gregarios, o sea,

²² *Op cit.* Marx, K. P.110.

²³ *Ibidem.* P. 116.

²⁴ *Idem.* P. 116.

que viven en comunidad, y que, con la finalidad de reproducirse y obtener un bien del entorno natural, se comunican y colaboran unos con otros.²⁵

La definición anterior que brinda Echeverría es muy parecida a la de Marx; en ambas se toma al trabajo como una actividad natural que posibilita la vida, únicamente que en el caso de Marx esta actividad es humana, por el contrario, Echeverría entiende al trabajo como actividad presente en toda forma de vida, ya que, éste se da en la interacción que los organismos tienen con su entorno con la finalidad de tener un beneficio. En otras palabras, se actúa sobre la naturaleza para satisfacer diferentes necesidades mediante el *valor de uso*, siendo la principal razón del trabajo y está presente en cualquier forma de vida.

En relación con los animales gregarios, la forma natural de producción se caracteriza por la comunicación, pues es necesario que los organismos que viven en un mismo grupo y que tienen roles específicos, interactúen para poder obtener un beneficio de la naturaleza. En el caso de los humanos, Echeverría afirma que la forma en que nos organizamos para la reproducción natural (tomémosla en su sentido más elemental como producción de bienes vitales), no está definida, sino que, retomando a Sartre, “se sale de la *omniabarcante* legalidad natural.”²⁶ Sartre fundamenta la naturaleza del ser humano en la nada precisamente; su *condición natural* es *trascender* la esencia *natural*, pues es un ser para sí, es decir, se va realizando.²⁷ Echeverría afirma la libertad del ser humano en su capacidad de cambiar los roles sociales; en el ser humano se rompe la obligatoriedad natural de los animales gregarios de tener un rol en la sociedad.

Tomando el ejemplo de Echeverría, el zángano, la abeja reina y la obrera ya tienen su posición social y sus labores correspondientes. Por el contrario, la acción reproductora en los humanos no se enfoca solamente a obtener los recursos necesarios de la naturaleza para sobrevivir, sino que la *reproducción natural*, escala

²⁵ Cfr. Echeverría, B. (1998). *Valor de uso y utopía*. Siglo XXI Editores. México. P. 161-164.

²⁶ Echeverría, B. (1998). *Valor de uso y utopía*. Siglo XXI Editores. México. P. 166.

²⁷ Cfr. Sartre, J. P. *El ser y la nada*. Editorial Losada. Argentina. P. 544-545.

a una dimensión *política* en la que el sujeto *define y redefine su propia identidad*.²⁸ Lo que Echeverría está afirmando es que el rol económico del individuo en la sociedad, o sea, su actividad como productor y consumidor, va a determinar en gran medida su subjetividad, pues ésta se define por su *socialidad*, o sea, por la forma en que establece relaciones sociales con los otros a partir de su rol como productor y consumidor, pero también existe la opción de “redefinirse”, o sea, de cambiar el rol en la sociedad.

¿Qué relevancia tiene aquí el *valor de uso*? Como se mencionó anteriormente, la actividad natural del trabajo se fundamenta en la utilidad que se obtiene de la naturaleza, pero en el caso de los humanos, el trabajo mismo no se fundamenta ya en la obtención de valores de uso, sino que se enfoca más en las consecuencias políticas y sociales del trabajo, y en una sociedad capitalista, lo que se pretende es la acumulación de capital. Si el sistema económico que predomina globalmente gira en torno al capital (tomando el capital como el dinero que se enfoca a producir más dinero), las personas que tienen más se situaran en la cima de la división social, y las que se encuentran abajo buscaran acumularlo para poder ascender, ¿cómo se logra esto? mediante el trabajo, pero no en su sentido elemental de relación trabajo-disfrute, sino en la búsqueda de capital.

En su texto *Valor de uso y Utopía*, Bolívar Echeverría señala lo siguiente acerca del comportamiento estructurador de la modernidad capitalista. “Comportamiento de trabajo y disfrute que el sujeto humano mantiene con la naturaleza, constituida como una realidad contradictoria: por un lado, como proceso de producción y consumo de “valores de uso” y, por otro como un proceso de valorización del valor mercantil de los mismos.”²⁹

En otras palabras, la contradicción principal de la modernidad capitalista es que la relación natural de trabajo-disfrute se rompe; anteriormente ésta tenía que responder a la relación de producción-consumo, se trabajaba porque se obtenía un

²⁸ Cfr. *Op cit.* Echeverría, B. *Valor de uso y utopía*. P. 167.

²⁹ *Ibidem*. P. 154.

beneficio de eso. En el capitalismo la producción no responde esencialmente a la satisfacción de las necesidades humanas, por el contrario, el valor de uso queda en un segundo plano, pues la prioridad es el capital.

La pregunta necesaria aquí es ¿cómo se puede legitimar esta nueva forma de producir y consumir? La reflexión sobre la producción y el consumo en el capitalismo es fundamental por lo siguiente: la producción ocupa de trabajo y el consumo satisface necesidades, trabajamos porque necesitamos consumir ciertas cosas; en el capitalismo, tanto el trabajo como el consumo son excesivos. ¿Por qué se trabaja tanto y más aún por qué se consume tanto?, ¿este consumo realmente pretende satisfacer necesidades?, ¿Quiénes se encargan de la producción reciben a cambio el disfrute merecido?, ¿Quiénes consumen el producto trabajan para producirlo?, etc.

Lo que pretendo con las anteriores preguntas es evidenciar algunos problemas que surgen al dirigir toda la producción hacia la acumulación de capital y no hacia la satisfacción de necesidades humanas. ¿De qué manera la producción, como actividad natural, se logra complejizar tanto con la especie humana? Y por qué repercute tanto en la dimensión cultural; Echeverría considera que es principalmente el uso del lenguaje.

La dimensión semiótica del valor de uso

A continuación, expondré la reflexión que Bolívar Echeverría hace sobre el *valor de uso* en su dimensión semiótica, pues el filósofo ecuatoriano-mexicano, al introducir el estudio del lenguaje a las relaciones de producción y consumo humanas, logra esclarecer la reflexión y conectar lo “natural” de la producción y el consumo con lo “cultural”, extendiendo así el campo de reflexión y la importancia del concepto *valor de uso*.

Bolívar introduce la dimensión semiótica, o sea, analiza el lenguaje en el acto productivo, afirmando que “producir es comunicar, proponer a otro un valor de uso de la naturaleza; consumir es interpretar, validar ese valor de uso encontrado por otro.”³⁰ Usemos el siguiente caso para ejemplificar este punto: cuando una empresa produce una crema para hidratar la piel hecha de aguacate está emitiendo un mensaje, que es al mismo tiempo una posibilidad de uso diferente, «el aguacate sirve para untárselo en la piel y no sólo para comerlo», si el intérprete del mensaje, que también es el consumidor, en efecto, se unta la crema, lo que está haciendo es aceptar el mensaje, *validar ese valor de uso encontrado por otro*.

En este caso la comunicación se da mediante el mensaje (mercancía), que da el emisor (productor) al consumidor (interprete); en otras palabras, alguien encuentra en el oro un *valor de uso*, pues éste brilla y no se oxida, por lo tanto, se comienza a utilizar ese material como joyería, posteriormente, cuando alguien adquiere un par de aretes de oro, o un reloj de este mismo material, lo que acepta es el *valor de uso* que el productor le dio al oro.

La relación comunicativa entre el productor y el consumidor es elemental, y en está ya hay un significado en la mercancía, es decir, el productor ya tiene un mensaje que quiere comunicarle al interprete, que es al mismo tiempo el consumidor, pero ¿qué pasa cuando no hay un mensaje previo?, ¿cómo surge ese *valor de uso* inicial para que el productor decida alterar la naturaleza para conseguirlo? Echeverría afirma que existe un tipo de comunicación previa a la que hemos mencionado anteriormente (comunicador-mensaje-interprete), y ésta surge de la naturaleza hacia el productor.³¹ Pero ¿cómo puede la naturaleza comunicar sus posibles usos?

La naturaleza no evidencia un uso específico, o más bien, una posibilidad de forma determinada, sino que debe adquirir significado mediante un código que

³⁰ Cfr. *Ibidem*. P. 182.

³¹ *Ibidem*. P. 185.

permita pasar del significante al significado.³² La naturaleza se nos presenta de manera desordenada y sin significado, es mediante la cultura, o el código como lo llama Echeverría, que se puede saber qué hacer con la naturaleza. Para que nosotros consumamos un *valor de uso* de la naturaleza, ya debe de haber alguien más que le haya dado un significado, este *alguien* no necesariamente es un sujeto particular, sino que puede entenderse como la cultura misma, la cual se preserva mediante varios sujetos que validan y aceptan una interpretación específica del mundo, y, por lo tanto, el significado de las cosas. Se requiere un “referente interiorizado” para la acción comunicativa; el intérprete (consumidor) debe poseer la lengua, por ejemplo, para interpretar el mensaje.³³

Lo que Echeverría está afirmando es que el ser humano, para poder relacionarse con la naturaleza, en cuanto a la producción y el consumo de ésta, necesita forzosamente el lenguaje, pues sin el significado la naturaleza sería pura materia desconocida, no sabríamos cómo usarla para nuestro propio beneficio. El mismo Echeverría se dio cuenta de que esta aproximación al *valor de uso* desde su dimensión semiótica cae en una especie de logocentrismo, pues se está afirmando que sin la cultura la especie humana no podría sobrevivir, ya que, no tendría la *información* necesaria para extraer de la naturaleza el *valor de uso* para su consumo vital. Por esta razón, en el mismo texto, y siguiendo a Merleau-Ponty, Echeverría afirma que nunca nos enfrentamos a la naturaleza como materia pura y desconocida, sino que existe una especie de proto-sentido el cual es fundamental para la reproducción cíclica.³⁴

Este *protosentido* es el que permite que las especies puedan seguir reproduciéndose, es la información biológica que, incluso sin lenguaje, permitiría la supervivencia del ser humano. Lo que se pretende mostrar aquí es que el ser humano, aunque su característica principal es el lenguaje y la cultura, posee

³² *Idem.*

³³ Cfr. Oliva, C. (2013). *Semiótica y capitalismo: ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*. Universidad Nacional Autónoma de México. P. 128.

³⁴ Cfr. *Ibidem*. P. 188.

también información genética, la cual es previa a la cultura en la que se desarrolla. Echeverría muestra cómo en el ser humano los procesos de producción y consumo son bastantes similares con otras especies de animales gregarios, sólo en los humanos se añade la *dimensión semiótica*, misma que da paso al terreno de la *cultura*. Aunque más adelante se expondrá de manera más elaborada lo que Echeverría entiende por cultura, se puede observar con lo ya expuesto que la cultura depende en gran medida de las formas específicas de reproducción.

¿Por qué es importante abordar el concepto de *valor de uso* desde su dimensión semiótica? Es importante porque para Echeverría el lenguaje es el rasgo más distintivo de los seres humanos, por lo que, estudiar las relaciones de producción y consumo de las personas desde una perspectiva semiótica, permite pasar de un análisis *natural* a uno *cultural*, mostrando que la mercancía transmite mensajes, y que en la reproducción de estos se consolida la cultura de los pueblos.

El análisis semiótico que hace Bolívar Echeverría sobre el *valor de uso* es interesante también, pues extiende la reflexión sobre este concepto a tal grado que fundamenta la libertad del ser humano en las infinitas posibilidades que tiene de interpretar los mensajes, que en el intercambio son las mercancías. Previamente ya se había mencionado que el ser humano se sale de la *omniabarcante* ley natural, pues el ser humano no está limitado a actuar de acuerdo con la división social del trabajo. Pero ¿qué lo hace libre? Siguiendo a Echeverría, el lenguaje y las ilimitadas posibilidades de interpretación del mensaje.

Pongámoslo de esta manera: si la subjetividad de los individuos se da por su *sociabilidad*, la cual se puede comprender como las relaciones sociales de un individuo que se dan a partir del intercambio mercantil de *valores de uso* y la dimensión semiótica permite una interpretación *libre*, no determinada, de *valores de uso*, o sea que, se puede producir y consumir de manera diferente a la que está establecida, entonces, el sujeto, se redefine constantemente al poder encontrar nuevos *valores de uso* y rechazar los antiguos, esto modifica su lugar como

productor y consumidor en la división social del trabajo, y por lo tanto, su subjetividad. Si la subjetividad se desarrolla en cuanto a condiciones sociales y culturales marcadas por la forma de producción, ¿cuál es el papel del individuo en un ambiente capitalista? ¿tiene algún sentido hablar del sujeto en el capitalismo?

Conclusión

El *ethos barroco* propuesto por Echeverría es un planteamiento bastante sólido y completo, ya que el resultado de analizar la situación actual del mundo, y concretamente de América Latina, desde diversas perspectivas, tales como la económica, filosófica, geopolítica, histórica y lingüística, lo cual enriquece el respaldo teórico y, además, crea puentes entre diversas disciplinas, lo que permite analizar fenómenos desde un enfoque diferente. Un ejemplo de esto es el análisis semiótico del proceso de producción y consumo que realiza Echeverría.

Así, Echeverría detecta que en la modernidad se da un cambio fundamental en la forma en la que el ser humano se había relacionado con la naturaleza a lo largo de la historia, pues gracias a la instrumentalización de las fuerzas productivas, se da el paso de la *escasez* a la *abundancia*.

Dicha transición resultaría posteriormente en el modelo económico actual, mismo que después se expandiría fuera de occidente y llegaría a ser el modelo de producción hegemónico. Aquí es donde Echeverría encuentra la primera contradicción de la modernidad capitalista; producir en búsqueda del excedente y la abundancia, y no en cuanto a la necesidad, eventualmente eliminará posibilidad alguna de producción, pues se agotarán los recursos naturales, la materia prima de la actividad productiva.



María Elena Waldo Hernández

La ciencia y la demarcación

Introducción

El presente trabajo de investigación tiene como punto central al problema de la demarcación en la filosofía de la ciencia, que, principalmente desde el siglo XIX hasta ahora, ha sido tema de interés, no sólo para filósofos, sino para científicos de todo tipo, dada la fuerza y el renombre que ha cobrado la labor científica y, a su vez, la confrontación de ésta contra prácticas en la sociedad a nivel mundial que la ciencia no legitima como válidas.

Dado que el problema de la demarcación ha estado presente en el debate filosófico en torno a la ciencia a lo largo de los últimos siglos, resulta pertinente que éste se siga revisando actualmente, dada la permanencia y aparición de nuevas prácticas pseudocientíficas que afectan a la sociedad, específicamente en el ámbito de la salud. Al hablar de la práctica médica, por ejemplo, hay personas enfermas que abandonan la medicina tradicional y optan por prácticas alternativas como la homeopatía, con lo que ponen en riesgo su vida al no recibir un tratamiento que esté aprobado por los mismos procesos que la ciencia. De esto último no pretendo hacer responsables solo a las personas que practican pseudociencias, pues también entra la responsabilidad de las y los científicos de difundir la ciencia y sus conocimientos, información o descubrimientos, con el resto de la población, de modo que sea accesible para todos y se pueda reconocer su importancia.

La ciencia y la demarcación, se darán algunas pautas o características con las que podemos distinguir qué es la ciencia y bajo qué criterios se le considera como tal. A su vez, se abordará qué es el problema de la demarcación y cómo ha surgido históricamente, desde la antigüedad hasta la época contemporánea.

¿Qué hace que la ciencia sea ciencia?

La palabra ciencia no siempre ha sido fácil de definir. De modo que, desde los comienzos de la filosofía, se ha visto a diferentes pensadores tratando de precisar qué hace que el conocimiento sea científico.

A pesar de que la ciencia puede tener uno u otro criterio que le caracterice, podemos, al menos de manera descriptiva, saber qué hacen los científicos y con qué finalidad. Cabe diferenciar esto con el llamado método científico, pues, como menciona William R. Daros “Crear que existe *la* ciencia o *el* método científico es creer en una generalidad abstracta, impuesta a la sociedad por nuestra manera de hablar, como si existiesen normas fijas e inamovibles mediante las cuales se pudiese saber si las opciones son científicas o acientíficas, maniqueamente individuales o también sociales.”¹

Dicho esto, deben tomarse en cuenta dos aspectos que considero importantes en torno a la ciencia; el primero es que la ciencia ha tomado diferentes enfoques según los intereses de los científicos e investigadores de acuerdo a su determinada época. En su momento la mayoría de ellos eran sumamente religiosos, por lo que Dios era la principal

motivación en sus investigaciones. Sin embargo, a partir de diferentes escritores del sigloXIX que comenzaron a buscar otros enfoques de la verdad, alejándose de un discurso divino o religioso hacia uno más empírico y científico, se comenzaron a ver a la ciencia y la religión como posiciones enfrentadas. El segundo aspecto para tomar en cuenta es el criterio de falibilidad de la ciencia, que indica cómo sus preceptos, hipótesis, teorías o leyes, no son ni tienen por qué ser una verdad absoluta e inequívoca, puesto que es una aproximación a lo que puede ser la realidad, y, por lo tanto, está sujeta a errores.

¹ W. R. Daros. (1998) *Introducción a la Filosofía Popperiana*, Conicet, Argentina, p. 38.

Podemos, a partir de W. Daros, comenzar a describir la labor científica, entendiéndola, particularmente, como un proceso de investigación. Daros describe dos aspectos principales que presenta la ciencia: La forma de conocer y el sistema de conocimientos. La primera hace referencia a la manera en la que el conocimiento científico se estructura por medio de una precisión conceptual y lingüística,² puesto que trabaja con enunciados y conceptos que ameritan dicha precisión. Son este tipo de lenguaje y conceptos los que hacen a la ciencia tener una estructura más rigurosa que la de una creencia cotidiana, puesto que dejan ver el camino que siguió el científico, mostrando sus principios, fundamentos, etcétera.

Es importante recalcar que la forma de conocer de la ciencia es con base en algo sensible o experimental, por lo que, para ésta, en principio, la realidad *es* en tanto que la podemos percibir, ya sea o no por medio de instrumentos de observación. En cuanto al sistema de conocimientos, éste es explicado por Daros de la siguiente manera: “El sistema de conocimientos, que constituye la ciencia, es una interactuante unidad funcional y dinámica, que cohesiona las partes o elementos en la totalidad de la teoría, ofreciéndoles un apoyo recíproco (lingüístico, lógico, operacional, valorativo, etc.) por el que se economiza esfuerzos y se logra eficacia,”³ lo que quiere decir que este sistema es la manera en la que se organizan todas las partes de una investigación y conllevan al conocimiento científico y a todo lo que lo conforma, como sus teorías, pensamientos, datos, etcétera. Siguiendo la línea de pensamiento de Daros, podemos definir a la ciencia como “una forma de conocer originada sistemáticamente mediante clasificaciones, leyes

² Cfr. W. R. Daros. (1998) *Introducción a la Filosofía Popperiana*, Conicet, Argentina, p. 43.

³ *Ídem*, p. 44.

o constantes (observables en sus efectos) que unifican los datos, definiciones o hechos en que se presenta un problema.”⁴

Ahora bien, hasta ahora contamos con algunos datos que describen, de manera general, qué es la ciencia, sin embargo, no podemos decir que dicha descripción sea un rasgo distintivo, suficiente y necesario, para que la ciencia sea verdaderamente ciencia. Si pensamos en el caso de la pseudociencia, podría decirse, por ejemplo, que la homeopatía cuenta con un lenguaje y sistematización que conjunta una serie de conceptos, hipótesis, leyes, etcétera, dignos de ser denominados científicos sin ningún tipo de problema.

Sin embargo, la comunidad científica a nivel global estará en desacuerdo con ellos. Como de hecho, puede apreciarse en el First Worldwide Manifesto Against Pseudosciences in Health,⁵ un proyecto en el que participaron más de treinta asociaciones científicas de más de veinte países. En dicho manifiesto, dada la situación de la sociedad a nivel mundial que se vio azotada por la pandemia del COVID-19, se plasman diferentes propósitos, por ejemplo: mostrar que ni el sector científico ni el de la salud están a favor de las prácticas que contradicen la evidencia científica; sensibilizar a los medios de comunicación sobre el problema de las pseudoterapias y la posición de la comunidad científica en contra de ellas y llevar la lucha contra estas prácticas a un ámbito mundial.

Dicho manifiesto fue firmado por 2750 personas, quienes acuerdan que las pseudociencias son un problema grave de salud que acaba con vidas, mientras que aquellos que las practican permanecen impunes. Un ejemplo de lo anterior es el caso de Sofía Balyaykina,⁶ una mujer rusa de 25 años, que tenía un

⁴ *Ídem*, p. 45.

⁵ *Cfr.* First worldwide manifesto against pseudosciences in health. Revisado el 20 de febrero del 2023 en: <https://www.ecso.org/news/first-worldwide-manifesto-against-pseudosciences-in-health/>

⁶ *Cfr. Ídem*, p. 43

cáncer curable con quimioterapia, pero le recomendaron un tratamiento alternativo de picaduras de mosquito que le costó la vida. Si bien, puede que se discuta sobre si es directamente la pseudociencia la causa directa de la muerte de estas personas o no, lo que no se puede negar es que entorpece la recuperación de diversas enfermedades que pudieron haber sido tratadas a través de la medicina convencional.

La comunidad científica expresa en este manifiesto que ya existen diversos problemas preocupantes de salud en la sociedad, por ejemplo, la medicalización excesiva de la población o la generación de bacterias multirresistentes, como para permitir que la presencia de falsos médicos y la falsa medicina añadan más problemas a la lista. Aunque un ciudadano tiene derecho a renunciar a un tratamiento médico, estando correctamente informado, también es cierto que nadie tiene derecho a mentir con una práctica, terapia o métodos no científicos, verificados y confiables, para obtener beneficios propios, principalmente económicos, a costa de la vida de sus pacientes.

A partir de aquí surge la necesidad de aclarar lo siguiente. Se puede decir que estas personas no están mintiendo como tal, ya que existe el término *bullshit*, que, aunque suele ser difícil de traducir, su equivalente al español sería la palabra *charlatanería*. Este concepto es desarrollado por Harry Frankfurt en *Sobre la Charlatanería* y hace referencia, en términos generales, a la manera en la que se tergiversan verdades de manera indeseable.

Así, Harry Frankfurt trata de exponer la charlatanería como uno de los problemas centrales de la actualidad, sin embargo, señala, no tenemos una idea clara sobre qué es y por qué es tan abundante hoy en día.⁷ Lo primero que explica Frankfurt es que la tergiversación que parte de la charlatanería no es inconsciente, ya que requiere que el sujeto esté en un estado mental cuyo

⁷ Cfr. H. Frankfurt, (2013) *Sobre la charlatanería*, Paidós, Argentina, p. 11-12.

propósito sea el de engañar. Dicho engaño no se cierra sólo al discurso, sino que se extiende a la acción, de modo que, aquel que tergiversa la verdad, en este sentido, está también tergiversando su estado de ánimo.

Pone Frankfurt el siguiente ejemplo: “uno que mienta acerca de la cantidad de dinero que lleva en el bolsillo da una versión de ese hecho, y, a la vez, da a entender que él cree esa versión. Si la mentira pasa, su víctima es objeto de un doble engaño al tener una creencia falsa acerca de lo que hay en el bolsillo del mentiroso y otra acerca de lo que pasa por la mente de éste.”⁸ Es decir, el charlatán adapta su estado mental con lo cual genuinamente pueda pensar que lo que dice es verdad, y estará engañando, a su vez, a otros, sobre lo que piensa, y sobre lo que dice al respecto. Así: “En particular proporciono un fundamento razonable para suponer que creo tener veinte dólares en el bolsillo.”⁹ Esta mecánica es la misma que se maneja en las pseudociencias, que podemos ahora llamar también charlatanería, donde aquellos que la practican le hacen creer a su público o sus consumidores que su método es viable y verdadero, al mismo tiempo que se muestran convencidos de ello.

Dicho esto, parece que falta algo en la descripción característica de la ciencia que sea determinante para distinguirla de las prácticas pseudocientíficas, y que, finalmente, éstas puedan ser descartadas de la sociedad como una alternativa de la ciencia o la medicina convencional. Sobre esto Lee McIntyre propone a lo largo de su obra titulada: *La actitud científica: una defensa de la ciencia frente a la negación, el fraude y la pseudociencia*, que la actitud científica es el carácter distintivo que debe estar presente en la ciencia, y, sin embargo, no pretende que ésta de sustento al *problema de la demarcación*.¹⁰

⁸ *Ídem*, p. 18.

⁹ *Ibidem*, p. 20.

¹⁰ Cfr. L. McIntyre, (2020), *La actitud científica: una defensa de la ciencia frente a la negación, el fraude y la pseudociencia*.

Según lo dicho, la actitud científica sería entonces un rasgo necesario, pero no suficiente para que la ciencia sea ciencia. Pero ¿en qué consiste la actitud científica? McIntyre propone que se debe restar la atención hacia cómo se justifica la ciencia, y dirigirla más bien hacia cuál es la actitud que rige a los científicos, así, describe la actitud científica con base en el compromiso del científico con los siguientes dos postulados: (1) Nos preocupamos por la evidencia empírica y (2) Estamos dispuestos a cambiar nuestras teorías a la luz de nueva evidencia.¹¹

En conjunto, estos postulados señalan que lo que se espera de la verdadera ciencia es que sus practicantes permanezcan al tanto de la evidencia, dado que nos encontramos en un mundo que está en constante cambio, y nuevas investigaciones pueden cambiar lo que hasta ahora creemos y conocemos, así, los científicos, según la nueva evidencia, deberían poder cambiar, adaptar, mejorar e incluso rechazar sus teorías. Aun cuando la nueva experiencia les pueda ser favorable o desfavorable, éstos deben ser capaces de adaptarse a la misma si quieren realizar buena ciencia. De lo contrario no sería más que una actitud dogmática, y por supuesto, no científica.

No está de más diferenciar aquí a las ciencias exactas, como las matemáticas o la lógica, de las ciencias *naturales*, pues en éstas la actitud científica no podría aplicarse entanto que la evidencia, como se vio con McIntyre, no tiene por qué afectar en este tipo de temas de estudio, ya que, si hubiera un error en ellos, bastaría con la razón para descartarlo.

Así mismo, realiza otra importante distinción entre los científicos que tienen actitud científica y la pretensión de los pseudocientíficos de tenerla, pues, al igual que en la característica de la forma de conocer y el sistema de conocimientos, con la actitud científica, una persona que practica la acupuntura,

¹¹ Cfr. *Ídem*, p. 79.

por ejemplo, podría decir que se preocupa de la evidencia. Señala McIntyre¹² que la diferencia entre estos dos radica en que, los (buenos) científicos, ponen a prueba sus teorías enfrentándolas con la evidencia, lo que, como se vio antes, podría llevar tanto al fortalecimiento de su teoría, pero también a su rechazo. En cambio, el pseudocientífico, sólo prestará atención a la evidencia que confirme sus creencias, en otras palabras, la mantendrá presente en tanto que ésta confirme su teoría o le de soporte a su práctica; incluso si esto lo conduce a un autoengaño o a afectar la vida de otras personas.

De este modo, la actitud científica debe medirse con base a datos, no sentimientos, puesto que no se trata de que una persona *sienta* que tiene actitud científica, sino que demuestre tenerla fácticamente. Para ello, la comunidad científica, que, en palabras de McIntyre, tiene como *ethos* rector a la actitud científica, es pues, la más apropiada para juzgar la ciencia y a sus practicantes.¹³

Me parece oportuno en este punto retomar la clasificación de la ciencia que realiza Mario Bunge, pues hasta ahora hemos descrito algunas de las más importantes características de la ciencia, pero no hemos hecho una distinción entre ésta. En este libro, Bunge define a la ciencia como un *mundo artificial* que el ser humano construye a partir de un conjunto de ideas hasta formar un conocimiento racional, sistemático, exacto, verificable y, por consiguiente, falible.¹⁴

Posteriormente, Bunge reduce la ciencia a dos tipos: formal y fáctica. Dentro de las ciencias formales, pone, precisamente, a la lógica y a la matemática. Sobre éstas últimas indica que no necesariamente tienen el objetivo de brindar información acerca de la realidad, y, por lo tanto, no entran en

¹² Cfr. *Ibidem*, p. 80.

¹³ Cfr. *Ídem*, p. 80.

¹⁴ Cfr. M. Bunge. (1989) *La ciencia y su método*, Grupo Editorial Patria, México. P. 9.

conflicto con la realidad, pues no se relacionan de manera directa con ella. Podemos visualizar la distinción que realiza Bunge en cuanto a la ciencia con el siguiente esquema:

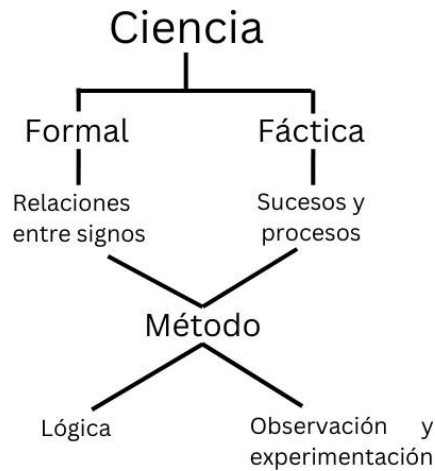


Figura 1.1. Esquema de los tipos de ciencia, sus funciones y su método, según Mario Bunge.¹⁵

En el diagrama podemos ver qué caracteriza a cada tipo de ciencia, así como su método. Por un lado, la ciencia formal se trata de relaciones entre signos, lo que nos explica cómo la significación de los objetos formales no es una característica propia de los mismos, es decir, son arbitrarios en tanto que nosotros somos quienes generamos dicha relación. Estos hacen uso de la lógica como método, teorizan sus saberes en axiomas, teoremas, etcétera.

Por otro lado, la ciencia fáctica se trata no solo de la descripción, sino de la explicación de diferentes sucesos y procesos, haciendo uso de varios métodos, por ejemplo, la observación y la experimentación, pues tratan de demostrar en qué medida sus hipótesis y teorías se adecuan a los hechos. Por lo que, si bien la ciencia no sigue un método específico y único, tampoco es una adivinación o ideación desmedida de la realidad, en palabras de Bunge: “No

¹⁵ *Ibidem*, p. 9.

hay avenidas hechas en la ciencia, pero hay en cambio una brújula mediante la cual a menudo es posible estimar si se está sobre una huella promisorio.¹⁶ De modo que, la ciencia puede precisar diferentes procesos y hasta llegar a predecirlos, aunque esto no garantiza la veracidad total de sus postulados, sólo los hace probables.

Hasta ahora podemos apreciar en los autores mencionados cómo se establecen varias cosas en común con la ciencia. En primer lugar, se distingue a la ciencia de las creencias cotidianas, pues la primera cuenta con un riguroso sistema que la conforma y sustenta. La segunda muestra que no existe tal cosa como *el* método científico, sino que la ciencia, y más concretamente, los científicos, siguen diferentes métodos que se adecúan a su campo de estudio o investigación y les sirven para sustentar sus hipótesis. La tercera, y donde se evidencia el problema de la demarcación, señala que la evidencia parece ser el rasgo distintivo de la ciencia, lo que la sustenta, sin embargo, ésta no puede hacer verdadera a la ciencia, si no, probable.

El problema de la demarcación en la filosofía de la ciencia

Para comenzar a hablar del problema de la demarcación en el ámbito filosófico, podría preguntarse ¿qué le interesa a la filosofía sobre la ciencia? Este interés parece estar dirigido hacia su justificación, en tanto que se problematiza sobre ella bajo diferentes implicaciones y enfoques, como su verificación, su método, su significado. Sin embargo, como se vio en el apartado anterior, no existe tal cosa como un método científico determinante para la ciencia, sin referirnos a

¹⁶ *Ídem*, p. 44.

aquel bien conocido método de cinco pasos concretos: observación, hipótesis, predicción, comprobación y análisis de resultados, pues se sabe que no es cien por ciento aplicable a todas las ciencias.

Sven Ove Hansson escribe en la Stanford Encyclopedia of Philosophy que la demarcación entre ciencia y pseudociencia forma parte de las largas tareas para determinar qué creencias están epistémicamente garantizadas y qué otras no. De manera que se indica la naturaleza específica de la pseudociencia en relación con otras categorías de doctrinas y prácticas no-científicas, lo que deja en claro que la filosofía tiene todavía trabajo por hacer con respecto a la demarcación de ciencia y pseudociencia para lograr delimitar qué tipo de creencias podemos tomar como certeras y qué otras no deberían ser tomadas en cuenta.¹⁷

Aunque este problema no es tema de novedad, ya que desde los principios de la historia de la filosofía uno de las problemáticas más presentes ha sido precisamente la pregunta por el conocimiento verdadero. Por ello, a lo largo de la historia se ha observado a diversos pensadores tratando de encontrar un criterio que determinara qué distingue al conocimiento verdadero del falso. A partir de lo cual podemos reconocer a muchos de ellos en diferentes momentos de la historia. Por ejemplo, Platón expuso su teoría del conocimiento mediante sus diálogos.

En la *República*, específicamente en el libro VI, Platón diferenció entre *ἐπιστήμη* (conocimiento racional) y *δόξα* (opinión), donde, en medio de una plática con Glaucón, al imaginar una línea, divide diversas secciones del

¹⁷ Cfr. S. O. Hansson. (2017) Stanford Encyclopedia of Philosophy. Versión PDF de la entrada: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/pseudo-science/>

“The demarcation between science and pseudoscience is part of the larger task of determining which beliefs are epistemically warranted. This entry clarifies the specific nature of pseudoscience in relation to other categories of non-scientific doctrines and practices [...] This is an indication that there is still much important philosophical work to be done on the demarcation between science and pseudoscience”.

conocimiento distinguiéndolas por grados de verdad o falsedad, siendo, evidentemente, la opinión inferior con respecto al conocimiento racional.¹⁸ Posteriormente, en el libro VII da un ejemplo más claro de lo que entiende por conocimiento, en relación con las ideas, al representar la alegoría de la caverna, en la que expresa, a grandes rasgos, que las cosas que se ven aparentes son falsas o de menor realidad que las cosas en su representación ideal u original, a las cuales el hombre de la caverna tiene acceso una vez que se libera de sus cadenas.¹⁹

Posterior a éste existe un gran número de pensadores que se prestaron a la misma tarea, aunque, claramente, con diferentes fines y objetivos de por medio, por ejemplo, en el caso de los medievales, podríamos decir que su motivación era la religión y dar una explicación a Dios. Si pensamos, por ejemplo, en San Agustín, su concepción de verdad sería únicamente la verdad de Dios, sin atender a otro tipo de variables o verdades.

De este modo, el problema de la demarcación engloba la determinación de un criterio que no sólo permita identificar a la ciencia como tal, sino que pueda también determinar de manera clara qué la distingue de prácticas no científicas. Teniendo como rasgo característico la evidencia. Tal como señala Lee McIntyre “los enunciados científicos son aceptados en tanto que suponen alguna diferencia en nuestra experiencia del mundo, lo que quiere decir que deben poder ser verificados de alguna manera por medio de los sentidos.”²⁰ Es decir, la comprobación que encontramos en la evidencia condiciona la veracidad de nuestros postulados.

¹⁸ Cfr. Platón (1988) *República*. Gredos, España. Pp. 334-336.

¹⁹ Cfr. *Ídem*, pp. 338-342.

²⁰ L. McIntyre. *Op. Cit.* P. 24.

Sin embargo, sería peligroso que se quedara únicamente en la experiencia, pues, a pesar de su innegable valor para la ciencia, no podemos asegurar que el futuro siempre será como hasta ahora ha sido el pasado, así señala el problema de la inducción que el filósofo David Hume aportaría al problema de la demarcación, por lo que se insiste en determinar el criterio de demarcación para brindar a la ciencia autoridad epistémica y, sobre todo, confiabilidad.

Así, la persecución por este criterio de demarcación no se detendría. El empirismo de David Hume fue el punto de partida para el positivismo lógico, llevado por el Círculo de Viena, que tuvo como teoría el verificacionismo. Sobre esto último, Karl Popper se opuso con su racionalismo crítico, y con base en ello, surgió su teoría falsacionista, que indica la manera en que se han dado diferentes criterios de demarcación para determinar la verdad de una teoría, o del conocimiento como tal, y la importancia que tiene en la ciencia un problema de esta magnitud. De manera que, para el hombre la clasificación de verdad en el área del conocimiento es sumamente relevante, ya que fundamenta nuestras creencias, y es en base a ellas que basamos nuestras formas de vida.

De esta manera, el falsacionismo se presenta como una señal que indica que hay muchas cosas cuya verdad no tenemos por segura, sin embargo, hay muchas otras de las cuales podemos determinar su falsedad, lo que nos da un grado más elevado de certeza sobre lo que es verdad o no. En el siguiente apartado se precisará cómo el problema de inducción y el positivismo lógico dieron paso al falsacionismo de Karl Popper, siendo éste un elemento fundamental en la discusión sobre el problema de la demarcación en la época contemporánea.

Conclusión

Como se expuso a lo largo del trabajo podemos decir que el problema de la demarcación parecía en sus inicios un problema más lingüístico y epistémico del que los filósofos estaban interesados en participar, pero que en la actualidad pasa a ser un problema político, cultural, moral, y principalmente, de salud pública. Por lo que, a pesar de que existen opiniones contrarias como la de Larry Laudan, misma que se expuso en la introducción, quien señala que el problema de la demarcación es cosa del pasado y que términos como pseudociencia deberían de ser descartados, no puede pasarse por alto este problema, dada la evidencia de cómo afecta en todo el mundo en gran magnitud dados los medios masivos de comunicación y lo populares que son hoy en día.

De modo que, pudimos apreciar cómo la ciencia guarda una estrecha relación con la evidencia, y que, a pesar de que la experiencia no es en lo absoluto un método impecable en el que podamos depositar por completo nuestra confianza sobre cómo es el mundo o cómo será en el futuro, sí es importante que los científicos y sus prácticas atiendan a los hechos, para que en el caso de que sus teorías no concuerden con la realidad, éstas puedan ser rechazadas. Es aquí donde entran teorías como el verificacionismo y el falsacionismo que, como vimos, permiten que determinemos si algo es verdadero o falso siempre y cuando un enunciado concuerde con la realidad, es decir, con los hechos, o que, sin descartar la evidencia, se pueda dar cuenta de aquellas cosas que podemos encontrar falsas por medio de la contrastación, respectivamente.

8

Pablo Emiliano Valadez Martínez

Las limitaciones del método científico como vía de acceso al conocimiento y la verdad

Introducción

El interés por realizar esta investigación surge a partir de que actualmente parece haber una cierta exclusión al conocimiento no proveniente de las ciencias denominadas como duras o naturales. Atravesamos algo similar a lo ocurrido en el Renacimiento con el racionalismo. Se tiene la visión social y cultural, de que solo se puede construir conocimientos de valor a partir de las ciencias naturales, con el uso de métodos que permitan, en cierta medida, la certeza y la veracidad, lo que provoca que no sean reconocidos o no se les dé la importancia merecida a algunas actividades humanas tales como las ciencias sociales: la sociología, historia, economía, antropología, demografía, psicología; y las artes, tales como la literatura, la pintura, la escultura, la música, la arquitectura, etc. Y se piense que todas estas actividades no pueden generar conocimientos de valor.

A lo largo de este texto analizaremos las principales tesis de Gadamer, que se relacionan con el propósito de esta investigación. En este texto se buscará señalar los problemas de la idea de método como la única fuente de conocimiento válido y seguro, señalando las dificultades de la aplicación universal del mismo, así como sus límites. Además de tratar de señalar la importancia de la hermenéutica. En el tercer apartado se habla de la disolución al problema de la objetividad hecha por Gadamer, en donde se cuestiona el supuesto científico que afirma que el hombre, o mejor dicho, el investigador puede renunciar a todos sus prejuicios, actuando con absoluta objetividad y una conciencia limpia.

Las limitaciones del método científico

Actualmente, al igual que ocurrió con la propuesta epistémica de Descartes, parece haber una cierta exclusión al conocimiento no proveniente de las ciencias denominadas como duras o naturales. Atravesamos algo similar a lo ocurrido en el Renacimiento con el racionalismo. Se tiene la visión social y cultural de que solo se pueden construir conocimientos de valor a partir de las ciencias naturales, con el uso de métodos que permitan, la certeza y la veracidad, lo que provoca que no sean reconocidos o no se les dé la importancia merecida a los estudios realizados en el campo de las ciencias del espíritu como la sociología, el estudio de la historia, economía, antropología, demografía, psicología; y las artes, tales como la pintura, la literatura, la escultura, la música, la arquitectura, etc. Lo que provoca a su vez que no se les proporcionen los espacios suficientes para su práctica y que tampoco se les brinde parte del presupuesto público designado a la búsqueda y creación de conocimiento. Es por ello que debemos de cuestionarnos si el método de las ciencias naturales es la única manera de llegar a un conocimiento válido. Por otra parte, analizar las posturas de Gadamer y su crítica hermenéutica podrían modificarlo que entendemos como conocimiento y ayudaría a la revalorización de las distintas formas de adquirirlo, así como las vías de acceso hacia él.

El método científico como única vía de acceso a un conocimiento válido y seguro

Este apartado tiene la función de contextualizarnos acerca de qué estamos entendiendo como método científico, para después abordar con mayor claridad la problemática presentada en Gadamer en torno a que el método científico limita nuestras experiencias de verdad. En este apartado analizaremos y explicaremos cómo se ha ido configurando la noción del método científico moderna, comenzando con propuestas de Descartes para la adquisición del conocimiento y después la implementación del empirismo.

Hans-Georg Gadamer (1900-2002) fue uno de los pensadores más relevantes de la segunda mitad del siglo XX. Su obra principal *Verdad y Método*, sobre la cual estableceremos la base de esta investigación, podría ser considerada como el momento de inicio de la hermenéutica filosófica, pues recupera la tradición y las *auctoritates* como elementos positivos en el proceso de comprensión e interpretación de la experiencia humana, poniendo límites a la actitud del racionalismo ilustrado y el idealismo científico.¹

Su obra principal *Verdad y Método* se posiciona en contra de la propuesta epistemológica de René Descartes, ya que Gadamer critica la idea de método y la concepción general del conocimiento que ésta ha generado. Pues Descartes fue quien fundó las bases del método de la ciencia moderna, en el que todo conocimiento ha de examinarse sistemáticamente y debe construirse sobre fundamentos ciertos.² El saber que contiene prejuicios, sesgos culturales e ideológicos es un conocimiento sospechoso, porque sus cimientos no se establecen en certezas inquebrantables. El modelo y fundamento de esta certeza lo encontrará Descartes en la evidencia del *cogito*, en cuanto el sujeto esté libre de dudas, incluso

¹ Cfr. Francisco, Fernández Labastida., (2019) *Hans-Georg Gadamer*, Philosophica: Enciclopedia filosófica on line, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2019/voces/gadamer/Gadamer.html>

² Cfr. Descartes, René., (2018), “*Discurso del Método*” (García Morente Manuel, trad.), (Madrid: Gredos), págs. 101-152.

aun si se estuviera en el caso en el que el genio maligno quisiera engañarlo.³ Esta línea de conocimiento, regida por el método cartesiano, promete un comienzo absolutamente nuevo para la búsqueda del saber, ya que ofrece un camino más seguro hacía las verdades del mundo. Se pretende que con el método la ciencia; o, mejor dicho, el saber, deje de fundamentarse en ideas poco justificadas y en aceptación ciega de lo afirmado por las antiguas autoridades, optando por conocimientos más sólidos, libres de dudas, y basados en certezas.

Si bien hemos dicho que el método cartesiano fundo las bases del método de la ciencia moderna, en la búsqueda de un saber más seguro, libre de dudas y basado únicamente en certezas, posteriormente el modelo científico se vería influenciado por el empirismo.

Esta unión, entre método y empirismo, define nuestra concepción moderna del método científico, y establece bajo qué criterios la sociedad considera un conocimiento como seguro y válido. El texto de Bertrand Russell *La perspectiva científica* nos ayudara a entender a qué nos referimos cuando hablamos del método científico y por qué es popularmente considerado como la única vía de acceso hacia el conocimiento. Russell afirma que el método científico consiste en observar aquellos hechos que permitan al investigador hacer leyes generales acerca del objeto de estudio.⁴ Para ello es necesario que el investigador haga una selección cuidadosa de los hechos relevantes y a partir de ellos deducir leyes.

Asimismo, el pensador inglés sostiene que la actitud científica no es natural a la conducta del ser humano, pues este ha de limitarse a los sentimientos y prejuicios de los sujetos, y debe limitarse a sus más solemnes opiniones. Este intento ha ido perfeccionándose con el paso de los años, con herramientas cada vez más sofisticadas para la comprobación de dichas generalizaciones. “Una opinión científica es aquella para la cual hay alguna razón de creerla verdadera; una

³ Cfr. *Ibidem*, pág. 114.

⁴ Cfr. Russell, Bertrand., (1983), “La perspectiva científica” (G. Sans Huelien), (Madrid: Sarpe), pág. 27

opinión no científica es aquella que se sustenta en alguna razón distinta de su probable verdad.”⁵

Estas nociones del método científico se empezaron a configurar a partir de los trabajos realizados por Galileo Galilei y Kepler, ya que estos pensadores comenzaron a hacer leyes generales y dejaron de lado las supuestas verdades impuestas por las autoridades epistémicas (como la religión y los grandes pensadores del pasado como Aristóteles), presentando pruebas y argumentos de contundencia. Pasaron de la observación de hechos particulares al establecimiento de leyes rigurosas, las cuales les permitirían predecir hechos particulares futuros.

Las aportaciones de Isaac Newton también fueron influyentes para nuestra concepción moderna del método científico, al llegar a la ley de gravitación universal de manera inductiva a partir de las leyes de Kepler.⁶ De la observación de hechos particulares llegó por inducción a una ley general, y por la deducción de esta son inferiores otros hechos particulares.

Si bien las primeras grandes demostraciones del método científico se vieron en la astronomía y la física, con el uso de las matemáticas, el método científico no se reduce a ello. De hecho, gran parte de su importancia radica en su experimentación y en la presentación de pruebas empíricas. La teoría de la *selección natural* de Darwin para explicar la evolución es ejemplo de ello. Además de que esta misma teoría enfatiza uno de los elementos más importantes de la ciencia según Russell; la eliminación de prejuicios. Sustituyendo con leyes generales, creadas y fundamentadas a partir de la experiencia, a los cuentos de hadas creados con el afán de cumplir con los deseos.⁷

Éste es uno de los puntos por los que se tiene un especial aprecio al método científico y se percibe como la manera ideal para la adquisición de conocimientos y

⁵ *Ibidem*, pág. 29.

⁶ *Cfr.* Sáenz, Jesús Leonardo Sánchez, & Thomas H. Huxley. (s.f.), "Sobre la Teoría de la Gravedad de Newton. <https://acortar.link/1mSpED>, págs. 4-5,

⁷ *Cfr. Op. cit.* Russell, Bertrand., (1983), "La perspectiva científica" (G. Sans Huelien), (Madrid: Sarpe), pág. 47.

verdades, puesto que se considera que la ciencia es la única rama del conocimiento capaz de ir eliminando prejuicios y falsas creencias, optando por conocimientos objetivos, más seguros y que permitan un progreso en el saber del ser humano. Se cree que los investigadores científicos se concentran en los hechos y se alejan de su subjetividad.

Pero ¿cuáles son propiamente las características del método científico? Cómo ya hemos hecho alusión en este apartado, para llegar a establecer una ley científica existen tres etapas principales: la primera de ellas consiste en observar los hechos significativos; la segunda es generar una hipótesis que explique dichas observaciones; y la tercera es confirmar o negar dichas hipótesis.⁸ Se observan hechos y se busca que estos sean significativos para la negación o afirmación de una hipótesis. Y esta observación no es una tarea que descansa o que se complete, la ciencia siempre está dispuesta a encontrar un error probable. Esta idea se ve ligada con el falsacionismo de Popper en el que una teoría es considerada como científica si puede ser falseada, ya que es posible ponerla a prueba y desmentirla con experimentos y hechos.⁹

Estos son algunos motivos por los cuales popularmente se considera a la ciencia regida por el método como la única vía de acceso hacia un conocimiento válido y seguro; por su supuesta renuncia a la subjetividad de los sujetos activos de la ciencia; la renuncia y cuestionamiento a lo dicho por las viejas autoridades epistémicas; y, sobre todo, por la base empírica de sus afirmaciones, la cual puede ser comprobada e incluso falseada de ser necesario. En el siguiente apartado, siguiendo las ideas de Gadamer cuestionaremos la idea de método como la única vía de acceso hacia la verdad y el conocimiento, señalando sus límites y demostrando el por qué no solo se puede adquirir conocimiento de ese modo.

⁸ *Ibidem*. Pág. 59.

⁹ *Cfr.* Popper, Karl., (2001), “Conocimiento Objetivo, un enfoque evolucionista”, (Solís Santos Carlos, trad.), pág. 21.

Importancia de la hermenéutica gadameriana como vía de acceso al conocimiento

Este apartado tiene como propósito demostrar los límites del método científico como vía de acceso al conocimiento y a las experiencias de verdad siguiendo el pensamiento de Gadamer y el proyecto hermenéutico.

El proyecto hermenéutico surgió como una propuesta que no solo atiende el problema de la interpretación del sentido que nos comunican los textos, sino también como una teoría filosófica de la comprensión que estudia lo que realmente acontece cuando el ser humano comprende e interpreta, que da cuenta de las formas en las que se tienen experiencias de verdad.¹⁰

La hermenéutica adquirió relevancia a partir de la analítica existencial desarrollada por Martín Heidegger. En su pensamiento el comprender es parte esencial de la existencia humana, y la precomprensión marca el círculo hermenéutico. Pues la comprensión, así entendida, actúa de manera circular, puesto que sólo dentro de una totalidad de sentido previamente se proyecta *algo* sobre *algo*.¹¹ Con esto, la hermenéutica quiere decir que el fenómeno de la comprensión no depende únicamente del individuo, ya que existe una tradición y/o formación previa de la cual no se puede escapar que le permite dar significación a lo que comprende e interpreta. Esta significación se hace posible por el lenguaje y el uso de símbolos, los cuales nos recuerdan a la tradición y dan sentido a la experiencia humana.

La hermenéutica presenta a la comprensión como un conocimiento válido, un saber que puede dar cuenta de la totalidad de todos los saberes, en el que se diluye la falsa dualidad ente objeto-sujeto, y hay una mutua correlatividad entre

¹⁰ Cfr. Luján Salazar, Enrique., (2010). “Devenir de la hermenéutica, comprensión y analogía”. Actas del II Coloquio de Doctorandos Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía–UNAM. Pág. 211

¹¹ Cfr. *Ibidem*, pág. 212.

ellos. El sujeto al enfrentarse con el objeto, como lo puede ser un texto, una obra pictórica, etc., se comprende a sí mismo en un horizonte determinado.¹²

La comprensión que propone la hermenéutica se presenta en un esquema circular. En el caso de Heidegger y Gadamer el círculo hermenéutico se presenta en la cercana interrelación entre comprensión y prejuicios, es decir, dentro de la comprensión se incluyen ciertas expectativas preliminares. La crítica de Heidegger se centra en cómo las pre-significaciones y prejuicios siempre están presentes en nuestra conciencia. Prueba de ello es nuestro lenguaje, el cual siempre nos condiciona a tener prejuicios, pues deja de ser *tu mundo* para ser el *mundo de los demás*.¹³ En cambio, Gadamer reconceptualiza el círculo hermenéutico con el propósito de justificar la forma de conocimiento de las humanidades. Gadamer reforzó lo dicho por Heidegger en tanto que nunca hubo una conciencia completamente *limpia*. Y señaló que en la ausencia de prejuicios el ser humano no podría entender nada, pues los prejuicios son condiciones necesarias para la comprensión y demuestran ser un recurso para el conocimiento y la verdad.¹⁴

La precomprensión que realiza el intérprete lleva consigo el peso de la subjetividad, carga consigo prejuicios, conceptos previos y hábitos lingüísticos que le permiten dar un primer sentido a la cosa misma. En el encuentro entre cosa y sujeto se da la comprensión, se adquiere un sentido y entre la relación de ambos surge un sentido del todo y se va reformulando según vaya cambiando el horizonte de la comprensión.¹⁵ El fenómeno se va autocorrigiendo y se van perfeccionando las interpretaciones a partir de la *cosa misma*.

De este modo la hermenéutica deja de ser una tarea meramente subjetiva, los intérpretes deben de estar dispuestos a escuchar la alteridad del texto, dejando de lado sus intenciones y deseos ajenos al fenómeno u objeto de comprensión. “Lo

¹² Cfr. *Ibidem*, pág. 213.

¹³ Cfr. Lengyel, Zsuzsanna Mariann., (2020) “Círculo hermenéutico en comprensión: sobre un vínculo original entre la hermenéutica y la lógica en el diálogo Heidegger-Gadamer”, *Andamios*, 17(43), pág. 126.

¹⁴ Cfr. *Ibidem*, pág. 128.

¹⁵ Cfr. *Op. Cit.*, Luján Salazar, Enrique., “Devenir de la hermenéutica, comprensión y analogía”, Pág. 217.

real está unido al sujeto, el sujeto al conocerse conoce al mundo en el que vive, así que todos los opuestos están interrelacionados y se muestran como una mutua correlatividad.”¹⁶

El proyecto de la hermenéutica y el círculo hermenéutico. Son esenciales para el pensamiento de Gadamer, pues estos ayudan a favorecer su tesis de que en la comprensión se pueden adquirir conocimientos de valor, y no meras opiniones subjetivas, sin la necesidad de implementar en el comprender un método o un sistema de reglas.

En la mayor parte de la obra de Gadamer, en contraposición a esta visión del saber moderno basado en el método de las ciencias empíricas, se parte de una duda con respecto a la aplicación universal del mismo, cuestionando si realmente es la única manera en la que se puede gestar el conocimiento. Ya que Gadamer al sentirse enamorado de la literatura, la poesía, la pintura, etc. no podía consentir un conocimiento que no las tomara en cuenta y que estuviera enfocado únicamente en el quehacer científico. Para él, tanto la literatura como el arte deben y pueden ser consideradas como conocimiento.¹⁷ Puesto que el juego del arte posibilita el desvelamiento genuino de las cosas, su transformación hacia lo verdadero; posibilita al espectador reconocerse en la obra, es un proceso en el cual este actualiza y construye la obra a la par que experimenta la historicidad y la finitud de su propio ser.

La racionalidad propuesta en las obras de arte enriquece la comprensión de los otros, del mundo y de nosotros mismos.¹⁸ Es preciso y necesario aclarar que la intervención de Gadamer no es rechazar o negar el método en sí mismo, como vía de acceso a la verdad, sino más bien que busca señalar sus límites, puesto que él considera que su pretensión de universalidad podría ignorar otras experiencias de

¹⁶ *Ibidem*, pág. 218.

¹⁷ Cfr. Grondin, Jean., (2003), “*Introducción a Gadamer*”. (Ruiz Garrido Constantino, Trad.), (España: Herder), págs. 22-23.

¹⁸ Cfr. Belén, Paola Sabrina, y Daniel Jorge Sánchez. (2013) “*La obra de arte como lugar de verdad y conocimiento en la hermenéutica gadameriana*.” Libros de Cátedra (Argentina: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata (EDULP)), pág. 121 <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/131553>

la verdad y hacer que no sean reconocidas como válidas.¹⁹ Es por ello por lo que Gadamer trata precisamente de recuperar las experiencias de verdad que podrían estar excluidas y encontrar la forma en la que éstas sean legítimamente filosóficas. Enfocándose en la problemática de la objetividad de la interpretación y el problema del relativismo en la hermenéutica y las ciencias del espíritu.²⁰ Gadamer cuestionó los supuestos de la teoría cartesiana del conocimiento. En primer lugar, la búsqueda de un saber que, de cualquier manera, sea absolutamente claro y cierto. Es decir, que este se presente libre de dudas y que esté exento de toda aquella marca de sesgos y prejuicios; y, en segundo lugar, la hipótesis de que la clave del saber ha de encontrarse con la evidencia reflexiva del *pensamiento de sofía*.

Gadamer hará constar que el saber humano sigue dependiendo de los prejuicios y la tradición (él lo llamó *eficacia histórica*) en grado mucho mayor de lo que creemos o somos conscientes. La utilización de un lenguaje que existe previamente constituye el recordatorio más simple y claro de este problema. La eficacia histórica prohíbe, además, que se considere la transparencia de la conciencia como un punto de partida absoluto. Gadamer, implícitamente, sigue a los maestros de la sospecha, Marx, Nietzsche y Freud. Pues consideran, cada uno a su modo, como tema de su estudio los abismos de la conciencia individual.²¹ Para ellos, ésta está empapada de ilusiones y, en palabras de Gadamer, una conciencia *obrada* por la historia. Por lo que no puede considerarse un punto de partida cierto y seguro del conocimiento.

El problema de la hermenéutica va más allá de las fronteras impuestas por el concepto de método en la ciencia moderna. “Comprender e interpretar textos no es sólo una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la

¹⁹ Cfr. *Op. Cit.* Grondin, Jean., pág. 17.

²⁰ Cfr. Karczmarczyk, Pedro, (2003), “Gadamer, aplicación y comprensión”, (Argentina: Universidad Nacional de LaPlata) pág. 19.

²¹ Cfr. *Op. Cit.* Grondin, Jean., pág. 18.

experiencia humana del mundo.”²² No hay que confundirnos y pensar que la hermenéutica se interesa por crear un método de comprensión que nos permita someter los textos, o cualquier otro objeto de la experiencia, en un conocimiento seguro y acorde con el ideal metódico de la ciencia. La hermenéutica, en Gadamer, es una herramienta con la cual se adquieren perspectivas y se conocen verdades. Es el fenómeno de la comprensión y de la correcta interpretación de manera que, no es sólo un problema de la metodología de las ciencias del espíritu.

Gadamer trata de responder a la pregunta ¿qué clase de conocimiento es el proveniente de la hermenéutica y cuál es su verdad? Pero para esto, primero debe aclarar cuál es el sesgo que ha generado la ciencia moderna sobre los conceptos de conocimiento y verdad, al introducir la idea del método científico. Para él, la comprensión de la verdad va más allá de lo que marca el método científico, puesto que “el fenómeno de la comprensión no sólo atraviesa todas las referencias humanas del mundo, sino que también tiene validez propia dentro de la ciencia, y se resiste a cualquier intento de transformarlo en un método científico”.²³ Por lo que podríamos entender que, para hacer conocimiento, se requiere del comprender, pero el comprender no puede someterse a un método sólido y universal.

Gadamer rastrea las experiencias de verdad procedentes de la comprensión e intenta legitimarlas, como la experiencia filosófica, del arte y la misma historia, pues son formas de experiencia sobre las cuales podemos adquirir verdades, pero no pueden verificarse empleando el método científico.²⁴ La actualidad e importancia de la hermenéutica está en que, si conseguimos mayor profundización en el fenómeno de la comprensión, podremos lograr una legitimación de estas *experiencias de verdad*, ajenas a la ciencia. Gadamer dice que hay que admitir que en

²² Gadamer, Hans-Georg, (1999), “Verdad y Método” (Vol. 1), (Agud Aparicio Ana y de Agapito Rafael, trad.), (Salamanca; Sígueme), pág. 23.

²³ *Ídem*, pág. 23.

²⁴ *Cfr. Op. Cit.* Grondin, Jean., págs. 44-46.

la comprensión se puede conocer una verdad que no podría tenerse si se realizaran de otro modo, aunque esto contradiga a los estándares y procesos de investigación sobre los cuales suele funcionar la ciencia.²⁵

Sucede lo mismo en la experiencia del arte y reafirma los límites del método científico. En la investigación científica del arte no se puede ignorar ni sustituir la experiencia del arte, en la que se pueda experimentar una verdad que no pueda vivirse por otros medios. Gadamer intenta desarrollar un nuevo comienzo, en el que puedan ser incluidos los conocimientos y verdades provenientes de la experiencia hermenéutica, pues considera que el arte y la tradición histórica proporcionan siempre *verdad*, una verdad en la que hay que lograr participar. De este modo es necesario reconocer en el fenómeno hermenéutico una *experiencia de verdad* que no sólo se justifique filosóficamente, sino que también, por sí mismo, sea una forma de filosofar. Por ello, la hermenéutica que desarrolla Gadamer no es tanto una metodología, no pretende imponer un sistema de reglas o crear un procedimiento específico para las ciencias del espíritu ni para la comprensión del arte.

Grondin nos hace notar que la hermenéutica surge en contraposición a la filosofía cartesiana, pero ambas, no se pueden comprender ni definir con la misma facilidad, puesto que sus inicios no son similares. El pensamiento cartesiano comienza con una seguridad que no es propia de la hermenéutica, puesto que éste pretende, con el *cogito*, efectuar un comienzo absolutamente nuevo.²⁶ En cambio, Gadamer, tiene que lidiar con la tradición histórica del concepto de hermenéutica y reivindicar la comprensión del concepto para guiar a la hermenéutica en un buen camino. Un breve repaso histórico del concepto nos permitirá revelar los distintos significados y esclarecer con mayor claridad el problema al cual se enfrentaba Gadamer.

²⁵ Cfr. *Ibidem*, pág. 47.

²⁶ Cfr. *Ibidem*, pág. 37.

La hermenéutica, era entendida tradicionalmente, como la doctrina del arte de entender, o como bien señala su etimología el término *hermenéutica* proviene del griego *hermeneuein* que significa expresar, explicar, traducir, aclarar o interpretar. Puesto que *hermeneia* significa interpretación. Es a partir del siglo XVII que la hermenéutica comenzó a adquirir el significado de *arte de la interpretación* en la obra de J.C. Dannahuer.²⁷

La hermenéutica temprana se vio desarrollada a la par de la filología, pues tenía como objetivo principal la reconstrucción de los textos originales. Señala Gadamer que la hermenéutica filológica apareció como un instrumento humanístico para el redescubrimiento de la literatura clásica.²⁸ Esta labor de la hermenéutica perdió relevancia con la creación de nuevas tecnologías, como la imprenta, ya que facilitaba que no se hicieran múltiples versiones de los textos y ya no se tuvieran que recomponer.

Por otra parte, la hermenéutica temprana del siglo XVI también se vio fuertemente vinculada con la teología, debido a los debates católicos y protestantes generados por Martín Lutero. Estableciéndose como una actividad capaz de auxiliar en la legitimación de los documentos sagrados, haciendo su correcta interpretación.²⁹

El movimiento romántico del siglo XVIII fue determinante para el rumbo que tomaría la hermenéutica. Pues se descubrió que detrás de cada obra, cada texto y cada pintura había un autor. La concepción romántica rompió con la creencia antigua de que las obras eran una *mimesis* de algo fuera de la obra y pasó a entenderse a la obra como un medio de expresión de emociones y pensamientos del artista. Desde entonces la hermenéutica se planteó como objetivo encontrar en la interpretación de los textos los pensamientos, ideas o emociones de los artistas.³⁰

²⁷ Cfr. *Ibidem*, pág. 37

²⁸ Cfr. *Op. Cit.* Gadamer, Hans-Georg., “Verdad y Método”, pág. 226

²⁹ Cfr. Gadamer, Hans-Georg., (2001), “Antología” (Constantino Ruiz-Garrido), (Salamanca; Sigueme), pág. 59.

³⁰ Cfr. *Op. Cit.* Karczmarczyk, Pedro., pág. 22.

Más tarde pensadores como Friederich Schleiermacher,³¹ buscaban añadirle reglas a la interpretación para hacerla más metódica, para consagrar así un arte general de la comprensión. Schleiermacher creía que para tener un hallazgo genuino del significado de los textos el autor debía de reproducir el proceso creativo y la experiencia mental de su autor. Como si de un acto de empatía se tratase, poniéndonos en contacto con el autor y con lo que pensaba ese momento, conociendo así su verdadera intención.³² Buscó darle a la hermenéutica un carácter científico de la teología, buscando darle una aplicación específica.³³ De cierto modo este pensamiento ya representaba un intento por añadir una metodología a la comprensión, pues establecía bajo qué circunstancias se podía hacer una interpretación de los textos y de su significado.

Este intento por instaurar un método en la hermenéutica e instrumentalizarla seguramente se vio muy influenciado por la tendencia intelectual del siglo XIX, el positivismo lógico. Pues este buscaba que los estudios acerca de los humanos también tenían que igualar los métodos y procedimientos de las ciencias naturales. Así como señala R. Carnap en su búsqueda por una superación de la metafísica hacia un estudio positivo de la humanidad.³⁴

Con esta postura, no estaba nada de acuerdo Gadamer, puesto que considera que sería un error domesticar el entender a cualquier precio y someterlo a un método.³⁵ Y es por ello también que, aunque muchos autores sí lo hayan intentado, la hermenéutica tomó un rumbo distinto a las ciencias naturales. Se mantuvo vinculada con la idea de propósitos en el mundo humano, siguiendo la tradición aristotélica, tratando de encontrar un vínculo con los objetos de

³¹ Cfr. Frederich, Schleiermacher., (1999), “Los discursos sobre la hermenéutica”, (Lourdes Flamarique), (Pamplona; Cuadernos de anuario filosófico) pág. 22.

³² Cfr. *Op. Cit.* Karczmarczyk, Pedro., pág. 23.

³³ Cfr. *Op. Cit.* Gadamer, Hans-Georg., “Antología”, pág. 63.

³⁴ Cfr. Carnap, Rudolf., (1981), “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”, (L. Aldama, Trad.) Ayer, A.J. (1981) “El positivismo lógico”, (México: Fondo de Cultura Económica), pág. 66.

³⁵ Cfr. *Op. Cit.* Grondin, Jean., pág. 40.

conocimiento; pues considera que estos elementos son evidentes.³⁶ El problema se presenta cuando a pesar de verse como diferentes a las ciencias naturales, y reconocer que sus propósitos son distintos, intentaron legitimar su tarea, añadiendo reglas que pudieran ser aplicadas por cualquiera y que no podría ser susceptibles a la personalidad de los intérpretes, o en sus fantasías, ser reconocidos como científicos.

Como ya se ha dicho, Gadamer no está en contra del método, puesto que este puede ofrecernos verdades, sólo cuestiona la pretensión moderna de que la verdad solo puede alcanzarse de esa manera. Sin duda seguir métodos es de gran utilidad, en la construcción de una casa, al resolver un problema de matemáticas, etc., pero Gadamer advierte que hay que alejarnos de la fascinación del método científico o por las reglas que, en teoría nos podrían garantizar cierto nivel de objetividad, puesto que nos llevaría a querer instrumentalizar todo el entender. Y se perderían muchas experiencias de verdad que no puedan ceñirse a éstas.

En su intento por desechar toda instrumentalización y enmarcamiento del entender, Gadamer, en *Verdad y Método* utiliza como punto de partida la teoría hermenéutica de Wilhelm Dilthey con la que se intentaba establecer una doctrina general en la hermenéutica que pudiera servir como fundamento metodológico de todas las ciencias humanas. Esto debido a que las ciencias del espíritu se vieron afectadas por un complejo de inferioridad metodológica frente a las ciencias naturales, por no estar igualmente *aseguradas* metodológicamente.³⁷ Las ciencias naturales y su método crearon un aura positivista en la que se consideraba que el único medio para alcanzar el conocimiento es la experiencia comprobada o verificada a través de los sentidos.

El estudio de las humanidades, al verse vulnerables y no adquirir los mismos resultados empíricos, estuvo tentado a aceptar el método que había conducido al éxito a las ciencias naturales, pero con ello negarían lo que habían

³⁶ Cfr. *Op. Cit.* Karczmarczyk, Pedro., pág. 24.

³⁷ Cfr. *Op. Cit.* Grondin, Jean., pág. 46.

hecho anteriormente, puesto que, al no ser reconocidas sus diferencias, tampoco podrían quedar enmarcadas dentro de los parámetros de las ciencias naturales. Esta visión positivista nos hace creer que hay una sola ciencia, y esta idea continúa en el imaginario actual, puesto que hoy en día solo nos referimos como ciencia a las ciencias naturales, y el antecedente de las *ciencias* sociales, está enentredicho.

Y la otra opción, para que las ciencias humanas fueran reconocidas y valorizadas, era crear su propia metodología. Siendo este el camino que toma Dilthey y su escuela al intentar una metodología de las ciencias humanas autónoma. Esta metodología busca fundamentarse desde lo peculiar del objeto o la manera en la que se adquiere el conocimiento,³⁸ pero Gadamer cuestiona si Dilthey pudo liberarse significativamente del paradigma metodológico de las ciencias naturales, pues para él Dilthey siguió tomando como punto de partida el ideal de una única metodología, al hablar de la fundamentación lógica, epistemológica y metodológica de las ciencias humanas.³⁹ Gadamer critica la idea del método como camino de la hermenéutica y considera que la metodología propuesta por Dilthey sigue estando influenciada por las ciencias exactas.

Se tiene el temor de que sin reglas no se pueden adquirir conocimientos comunes o que puedan entrar dentro de un consenso del conocimiento, siendo esto problemático en el campo de las humanidades. La diversidad de interpretaciones se entiende como una consecuencia a la carencia de reglas. Hay un *idealismo reglamentario* en el que parece que sin el uso de reglas es imposible llegar a conclusiones similares entre los distintos miembros de una sociedad, o, mejor dicho, entre los mismos investigadores de las ciencias del espíritu. Se cree que, al carecer de reglas metódicas, el resultado de las investigaciones podría estar influenciado por factores completamente externos a la investigación, como factores individuales y subjetivos entre los investigadores. Es por ello, que aun en

³⁸ Cfr. Wilhelm Dilthey, (1949), "Introducción a las ciencias del espíritu", (México: Fondo de Cultura Económica), págs.13-14.

³⁹ Cfr. *Ibidem*, pág. 47.

nuestros días, resultetan polémica la idea de un conocimiento que no funcione de manera similar a las ciencias naturales.

Gadamer sugiere que Dilthey no comprendió correctamente a las ciencias humanas, al tener la creencia errónea de que pueden ser exactas. Para nuestro autor es mejor recurrir a la tradición del humanismo para comprender la pretensión de verdad y el modo de conocimiento que pretenden las ciencias humanas, en lugar de partir del paradigma metodológico que ha generado el sentimiento de inferioridad, puesto que la tradición humanista es mucho más antigua que la tradición de la ciencia *consagrada*. Por lo que sería erróneo rechazar a las humanidades por haber malentendido y distorsionado su propósito, comparándolas con las ciencias del saber metódico. “El verdadero problema que plantean las ciencias del espíritu es que su esencia no queda correctamente aprehendida si se le mide según el patrón de conocimiento progresivo de leyes.”⁴⁰ Así como también Gadamer nos hace recordar que el conocimiento histórico (hermenéutico) no buscani pretende tomar los fenómenos concretos como caso de una regla general. La pretensión de la hermenéutica y de las humanidades, según Gadamer, no es la búsqueda de esta clase de reglas y leyes generales, sino que su intención es comprender el fenómeno, cómo se desarrolló el hombre, cómo se desarrolló el estado, las civilizaciones, etc.⁴¹ El error está en pretender que todo saber sea del tipo científico, o sea, progresivo.

Estas características del método científico se ven relacionadas con la intención de las ciencias por encontrar las causas de los hechos y así poder predecir y explicar el cómo suceden. Las ciencias naturales siguen actuando sobre la base de que si más importante misión es explicar por qué se producen los hechos o fenómenos.⁴² El problema con esta visión del saber y del conocimiento es que esta

⁴⁰ *Op. Cit.* Gadamer, Hans-Georg., “Verdad y Método”, pág. 32.

⁴¹ *Cfr. Ibidem*, pág. 32-33.

⁴² *Cfr.* Jaramillo Uribe, Jaime., (2004), “El problema de la causalidad en las ciencias sociales”. Revista de Economía Institucional, vol. 6, no 11., pág. 231.

queda muy reduccionista, puesto que no todas las cosas pueden ser estudiadas de manera causal, así como sí se pueden dar en algunos casos en las ciencias duras. Por ejemplo, en las ciencias del espíritu influyen elementos ajenos a los hechos, por lo que no se puede hacer una relación causal. Así como también una explicación causal de los hechos no resulta suficiente para los estudios de las ciencias del espíritu. Por ejemplo, explicar la causa de muerte de una persona que se suicidó no es suficiente para explicar el fenómeno del suicidio. Pues el suicidio no puede explicarse sólo describiendo como dicha persona que se quitó la vida, sino que intervienen más fenómenos relevantes para la comprensión del fenómeno.

Las ciencias del espíritu deben de abandonar la idea de que hay una causa única para la explicación de los fenómenos, “no existe *la causa* sino *causas*”⁴³ y que también que el factor que en cierto momento explicaba la causa del fenómeno puede cambiar o sustituirse según sean las circunstancias.

Desde el punto de vista de Gadamer, las ciencias del espíritu están muy lejos de sentirse inferiores a las ciencias naturales, a pesar del empeño de S. Mill y Dilthey, que buscaron cómo justificar la autonomía metódica de las ciencias del espíritu, pues desde el clasicismo alemán tienen conciencia de ser las administradoras del humanismo. En especial J. G. Herder quien intentó vencer el perfeccionamiento de la ilustración mediante el nuevo ideal de una *formación del hombre* preparando así el suelo sobre el que podría desarrollarse en el siglo XIX las ciencias del espíritu.⁴⁴

La hermenéutica de Gadamer, por el contrario, ofrece otro camino con el que se pretende mostrar los límites del modelo científico y del *idealismo metódico*. Estos límites, serán expuestos a partir del carácter del *acontecimiento de entender*. El concepto de entender, utilizado por Gadamer, no hace referencia a una comprensión intelectual, o un proceso cognitivo, sino que habla del entender como de un *conocimiento*, y de los prejuicios como las *condiciones* casi

⁴³ *Ibidem*, pág. 235.

⁴⁴ *Cfr. Op. Cit.* Gadamer, Hans-Georg., “Verdad y Método”, pag. 37.

trascendentales del entender.⁴⁵ En contraposición a esto, y tratando de esclarecer las cosas, Grondin explica que el entender no es tanto un *conocer*, sino una experiencia que nos sustenta y de la que nosotros nos nutrimos, podría ser un elemento que nos permita entendernos mutuamente y nos ayude a compartir nuestras experiencias.

No hablando propiamente de experiencias prácticas en la elaboración de un experimento científico, sino más bien en todas aquellas experiencias que afectan y acontecen en la vida del individuo. “Es un saber que no es tanto un saber sino más bien un ser.”⁴⁶ Esta definición del entender se había comenzado a desligar del modelo epistemológico desde Heidegger, cuando entendió de distinta forma el entenderse de nuevo en relación con algo y “ser el uno con el otro”.⁴⁷ En el que entender significa estar a la altura de algo o ser capaz de hacerlo. Entendiéndose capaz como una habilidad práctica de hacer algo,⁴⁸ por ejemplo, en las obras de Gustave Courbet (Ilustración 1)⁴⁹ el entendimiento estaría en tener esa técnica y producir esa clase de obras.

A su vez, significaría una manifestación de las posibilidades del *yo* al decir, soy capaz de ello. Así como *yo* soy capaz de escribir este texto y usted es capaz de leerlo. El ser capaz puede convertirse en cualquier momento en una incapacidad, así como un pintor puede equivocarse y no dar algún tono o no controlar el pulso de sus pinceladas. De cierto modo, para Heidegger, la incapacidad es el principio y origen. Aquel que entiende es quien de pronto ya puede hacer algo. Has entendido si eres capaz de hacerlo; has aprendido a tocar guitarra si ya eres capaz de tocar una canción en ella.⁵⁰

⁴⁵ Cfr. *Op. Cit.* Grondin, Jean., pág. 42.

⁴⁶ *Ibidem*, pág. 43.

⁴⁷ Heidegger, Martín., (1993), “Ser y tiempo”, (José Gaos), (México: Fondo de cultura económica) pág. 143.

⁴⁸ Cfr. *Ibidem*, pág. 161.

⁴⁹ *Ilustración 1.* Courbet, Gustave (1843-1845), “*El hombre desesperado (autorretrato)*, Óleo sobre tela, (Colección privada) – Véase en el siguiente link: <https://www.tasararte.com/comentar-un-cuadro-el-hombre-desesperado-gustave-courbet/>

⁵⁰ Cfr. *Ídem*, pág. 43.

Esta distinción entre ser capaz y no serlo, entre la luz y la oscuridad, forma parte del concepto de verdad de Heidegger del que nos habla Grondin⁵¹ que se concibe como no estar oculto. La verdad, lo visto por la luz, nunca se suprime por completo. Cuando Gadamer habla de la *experiencia de verdad*, puede decirse que se está refiriendo a la *eficiencia histórica*, a la luz, y sobre la cual se da lugar el entender.⁵² Dado a que la *eficiencia histórica* es un algo que en ocasiones se dificulta poner a la luz, la hermenéutica tradicional intentaba mantenerla iluminada a base de reglas, pero para Gadamer ésta es una solución poco funcional, puesto que quedarían limitadas las experiencias de verdad que no cumplan con esas reglas.

Por ello, para Gadamer⁵³ es de supra importancia revalorizar todas aquellas experiencias de verdad que no cumplen con el estándar de seguridad propuesto por las reglas de la hermenéutica tradicional, y por supuesto, con las reglas del método científico. La hermenéutica de Gadamer, por el contrario, pretende hacernos dar cuenta de que la verdad no es propia del método, y que fuera del método hay experiencias de verdad que deben pertenecer al espacio del conocimiento humano; por lo que verdad y método no son sinónimos.

Para recuperar la *experiencia de verdad* del arte, Gadamer busca destruir lo que nos impide conocerla usando el *método* de Heidegger: la destrucción.⁵⁴ En el que primero se intenta destruir las denominadas *evidencias* que pueden llegar a distraer la mirada y que nos alejan de *las cosas mismas*. Con ese método heideggeriano lo que se intenta destruir es la estética. En este sentido, lo que nos hace tener un acercamiento pasivo a las obras de arte, prescindiendo de su dimensión moral y cognitiva. Aunque nuestro intérprete advierte que esto puede parecer paradójico, puesto que se busca destruir la estética para abrir un camino hacia la verdad.

⁵¹ Cfr. *Ibidem*, págs. 42-46.

⁵² Cfr. *Op. Cit.* Gadamer, Hans-Georg., “Verdad y Método”, págs. 23 – 27.

⁵³ Cfr. *Ídem*, págs. 23 – 27.

⁵⁴ Cfr. *Op. Cit.* Grondin, Jean, pág. 44.

La conciencia estética, es la conciencia o actitud de la conciencia que contempla de manera puramente estética las obras de arte, prescindiendo de la dimensión moral o cognitiva. Esta actitud de la conciencia ha generado una autonomía en el arte de la modernidad. Pero, para Gadamer, esta autonomía priva al arte de su «pretensión de verdad», es decir, de su *enunciado* real. En relación con que el arte posee un poder enunciativo que es propio de él, que no se puede traducir a través de otro medio. “La manera de contemplación estética tiene plenamente su legitimidad, pero no debe hacer que se olvide que la obra de arte encarna, ante todo, una experiencia de verdad”.⁵⁵

Entendemos entonces que para Gadamer es de suma importancia no separar las obras del mundo que las rodea, puesto que la obra y el autor están empapados de lo que viven en el momento en que se está gestando la obra. Las obras de arte enuncian acontecimientos históricos, experiencias del artista y pueden enunciar información antropológica. Puesto que, aunque parezca que carecen de intención o mensaje, como algunas de las obras de Duchamp y Andy Warhol, en las obras está presente un mensaje que debe leerse e interpretarse. Lo que cambia entre una obra u otra, entre un estilo u otro, es la claridad con la que es visto el mensaje.⁵⁶ Por ejemplo, en la obra *El 3 de mayo en Madrid* de Francisco de Goya (Ilustración 2)⁵⁷ en la que es pintada la ejecución de unos campesinos, nos muestra lo que realmente fueron las guerras napoleónicas en España. Y las obras de Duchamp (Ilustración 3)⁵⁸ y Andy Warhol (Ilustración 4)⁵⁹ a pesar de parecer meras cosas, en su simplicidad no carecen de interés histórico y artístico. Su interés filosófico reside en el hecho de no ser una obra de arte aceptada tradicionalmente.

⁵⁵ *Ibidem*, pág. 45.

⁵⁶ Cfr. Gadamer, Hans-Georg, (2005), “*La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta*”. (Gómez Ramos Antonio, trad.), (Barcelona; Paidós), pág. 20.

⁵⁷ Goya, Francisco., (1814), “*El tres de mayo en Madrid*”, pintura al óleo, (España: Museo Nacional del Prado) - Véase en el siguiente link: <https://www.museodelprado.es/coleccion/artista/goya-y-lucientes-francisco-de/39568a17-81b5-4d6f-84fa-12db60780812>

⁵⁸ Duchamp, Marcel., (1917), “*La fuente*”, Cerámica, (Londres: Tate Modern) - Véase en el siguiente link: <https://historia-arte.com/obras/la-fuente-de-duchamp>

⁵⁹ Warhole, Andy., (1962), “*Latas de Sopa Campbell*”, Lienzo y pintura de polímero, (Estados Unidos: MoMa) - Véase en el siguiente link: <https://www.wikiart.org/es/andy-warhol/latas-de-sopa-campbell-1962>

Es preciso no ver a las obras como ajenas a la sociedad o como completamente autónomas, puesto que esto nos permitirá ver su enunciado.

Para Gadamer, es importante redescubrir en la apreciación del arte una *experiencia de verdad*. Y lo es, en primera estancia, para liberar el concepto de verdad de la prisión en la que lo ha sometido la metodología científica. En segundolugar, para dejar atrás la idea de que las ciencias humanas y la filosofía son asuntos puramente estéticos que carecen de seriedad, son arbitrarios, etc. Y en tercer lugar para experimentar con el arte en qué consiste positivamente la verdad de entender.⁶⁰ La experiencia de verdad en el arte nos ayudará a comprender el modo de entender que utilizan las humanidades.

Otros autores se han interesado por el pensamiento de Gadamer y se han sumado a la legitimación de la hermenéutica como fuente de conocimiento, revalorizando los frutos que se podrían conseguir en su aplicación a las artes y otros aspectos del saber, como las ciencias del espíritu. Por ejemplo, Belén P.S. considera en su texto que la dimensión epistemológica del arte en la estética hermenéutica de Gadamer considera que la obra de arte puede entenderse como fuente epistémica, ya que su ser es hermenéutico: "es el acontecimiento de una verdad que hay que comprender e interpretar."⁶¹ Este juego lúdico que propone el arte hace licita la formación de conocimiento y la autocomprensión humana. Para ello, en opinión del pensador alemán, la obra debe de superar la subjetivación para poder conocer la pretensión de verdad del arte.

Desde esta perspectiva, la obra es instrumento de creación y transformación de la realidad. Para Belén P.S. otra prueba del acontecimiento ontológico es la

⁶⁰ Cfr. *Op. Cit.* Grondin, Jean., pág. 46.

⁶¹ Belén, Paola Sabrina., (2014) "La dimensión epistemológica del arte en la estética hermenéutica de Gadamer. Reflexiones en torno a las obras *La desaparición*, de Juan Carlos Romero." IV Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales 27 al 29 de agosto de 2014 Heredia, Costa Rica. La investigación social ante desafíos transnacionales: procesos globales, problemáticas emergentes y perspectivas de integración regional. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Centro Interdisciplinario de Metodología de las Ciencias Sociales, https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.8277/ev.8277.pdf 28/04/23

mimesis artística propuesta por Gadamer.⁶² En ella se recupera una vinculación de la obra con el mundo. El pretender la representación mímica es reconocer lo que se está representando, esto no quiere decir que observemos el grado de semejanza o parecido con lo original y real, sino que este reconocer representa lo que ya se ha visto una vez. La obra es una reelaboración y transformación de lo que aparece en el mundo para hacerlo aparecer en su forma esencial.

Algún otro ejemplo en búsqueda de la legitimación del conocimiento proveniente de la hermenéutica es el trabajo hecho por Benavides Silva, en el que busca explicar la supuesta relación que hay entre la epistemología y los valores en virtud de la objetividad del conocimiento en el campo de las artes plásticas. Benavides considera que la relación de valores con el conocimiento tiene una utilidad práctica en la búsqueda de bienestar del ser y de la sociedad. Por ello, para este autor, es necesario tomar en cuenta la enseñanza de las artes plásticas y su apreciación, para así, además, sensibilizarlos acerca de los problemas y necesidades.⁶³

Tanto la obra propia de Gadamer como el texto de Belén P. y Benavides son un mínimo ejemplo de la lucha que hay por la legitimación de las distintas formas de conocimiento, pretendiendo demostrar que la hermenéutica del arte es un saber digno de respeto y de importancia epistémica. Por ello es importante seguir explorando esta tesis, ya que actualmente, aunque se siga haciendo y apreciando el arte se ve ajeno a la esfera del conocimiento y de menor valor que el conocimiento científico.

A lo largo de este apartado señalamos las limitaciones que impone el método científico en la adquisición de conocimientos. Pues sistematizar a las ciencias del espíritu a un método podría negarnos la posibilidad de aprehender conocimientos

⁶² Cfr. *Ibid*, 28/04/23.

⁶³ Cfr. Benavides Silva, Luis Alejandro., (2016), “La epistemología y la objetividad del conocimiento en el campo de las artes plásticas y visuales y su aplicación en la pedagogía del arte”. Universidad Santo Tomas. Bogotá, Colombia., pág. 3 <http://hdl.handle.net/11634/3985>

provenientes del comprender. Pues en el comprender que se efectúa a través de las obras de arte hay un reconocimiento ontológico que no podría ser considerado como conocimiento si se le mide con la misma vara a la del método científico. La hermenéutica no puede someterse al método porque esto podría reducir las experiencias de verdad que se adquieren a partir de la comprensión. Por medio de la comprensión y la interpretación se pueden adquirir verdades sin la necesidad de reglas.

En adición, en este apartado se cuestionaron algunos supuestos del método científico y se habló del comprender como una condición esencial de la experiencia humana en el mundo. Así como el rol casi trascendental de los prejuicios para la comprensión de los fenómenos sociales e incluso naturales.

La disolución al problema de la objetividad en Gadamer

Sin duda el pensamiento de Gadamer se ve altamente influenciado por el problema de la objetividad en la interpretación y la comprensión, así como el problema del relativismo. En *Verdad y Método*, nuestro autor lidió con este problema, y señala que hay una fijación con el problema de la objetividad que impide tener una concepción adecuada del fenómeno de la comprensión. De acuerdo con Pedro Karczmarczyk la posición sostenida en *Verdad y Método* es una *disolución* a los problemas que ocuparon las reflexiones hermeneutas desde el siglo XIX, más que una resolución de estos.⁶⁴

Pues Gadamer, al hablar del símbolo y la alegoría, señala que, en determinadas contraposiciones filosóficas, aparentemente excluyentes, dejan de serlo en cuanto se ponen en evidencia los presupuestos, los prejuicios y las

⁶⁴ Cfr. *Op. Cit.* Karczmarczyk, Pedro., pág. 32.

exigencias que fundan sus diferencias.⁶⁵ Aun en la actualidad, en las corrientes filosóficas que siguen manteniendo con ímpetu los ideales del positivismo lógico y el estudio científico de los asuntos sociales, sigue manteniendo el prejuicio que una interpretación correcta debe de ser única, y trascendente a la perspectiva del investigador. El pensamiento de Gadamer busca distanciarnos de estos prejuicios, dejar de buscar predicciones a los asuntos sociales y dejar de lado la *validación intersubjetiva*.⁶⁶

Aun en nuestros días se le suele conceder mayor importancia las investigaciones provenientes de las ciencias denominadas como duras o naturales debido a que se cree que estas tienen un mayor grado de objetividad y de verdad al no estar presentes dentro de ellas ningún rastro de los prejuicios de los investigadores y subjetividad. Y se tiene la duda acerca de si se puede tener un conocimiento verdadero acerca de los acontecimientos humanos. Es por ello que Gadamer se ve afectado por esta controversia, y en *Verdad y Método* busca encontrar la conexión de la verdad con el estudio de los asuntos humanos.

Gadamer, a partir de la polémica anteriormente mencionada, aborda la noción de *verdad* y emprende un progresivo acercamiento a *la objetividad* asociado con lo humano. Con el juego, “Su filosofía hermenéutica permite la aproximación de la *verdad* separada de todo subjetivismo y, tras considerar lo subjetual en los hechos humanos y sociales, se sitúa en un cierto nivel de objetividad que favorece el alcance universal de su hermenéutica”.⁶⁷

La comprensión en este sentido, a pesar de carecer de reglas fijas y de leyes que le permitan la predicción, puede alcanzar un grado de objetividad y dejar de ser considerada como un hecho meramente subjetivo. Gadamer da una nueva dimensión al concepto de la *comprensión*, ahora en él hay un carácter ontológico

⁶⁵ Cfr. *Op. Cit.* Gadamer, Hans-Georg., “Verdad y Método”, pág. 119.

⁶⁶ Cfr. *Op. Cit.* Karczmarczyk, Pedro., pág. 33.

⁶⁷ Martínez, Juana., (1986), “Objetividad y verdad en la hermenéutica de H. G. Gadamer”, Vol. 6, (España: Anales de la filosofía)

que lo relaciona con los entes y es inseparable a las cuestiones humanas. No se trata de un moldearse a los esquemas de las ciencias naturales, pues incluso la comprensión le es necesaria a los investigadores de las ciencias naturales.

La comprensión propuesta en la hermenéutica de Gadamer ofrecer una forma de acercamiento paulatino a la verdad que no puede ser alcanzada mediante la aplicación del método científico. Para Gadamer la comprensión pertenece a la experiencia del mundo que se adquiere a través del lenguaje, de modo que no es subjetiva ni meramente subjetiva, “la comprensión gadameriana supone una “constelación objetiva” condensada en el lenguaje.”⁶⁸

La comprensión no puede desligarse de las expectativas que están ligadas a los prejuicios, una serie de anticipaciones, expectativas y/o comprensiones previas. Gadamer trata de rescatar la existencia de los prejuicios como un fenómeno no negativo del comprender, puesto que se opone a la convicción de la ilustración y la duda metódica por suspender todos nuestros prejuicios, para así poder obtener conocimiento objetivo y racional. Nos es imposible alejarnos de nuestros prejuicios, y el creer que podemos hacerlo representa en sí mismo un prejuicio,⁶⁹ puesto que de este modo se establece un prejuicio casi dogmático de cómo ha de hacerse conocimiento.

Esta imposibilidad por la suspensión de los prejuicios es resultado de que somos seres esencialmente históricos.⁷⁰ En muchos casos, lo que nos parece racional o estamos dispuestos a aceptar como verdadero, se ve relacionado con nuestra historia y tradición, haciéndonos creer que es un ideal alcanzable.

Como bien sabemos la ciencia funciona a partir de teorías, teorías que pueden ser falseadas en cualquier momento si se encuentran casos relevantes que contradigan o nieguen la teoría. Pero a pesar de esto y de que la ciencia sea consciente de esto, la ciencia los toma como verdaderos y continua sus

⁶⁸ *Ibidem*, pág. 159.

⁶⁹ *Cfr. Op. Cit. Cfr.* Lengyel, Zsuzsanna Mariann, pág. 126.

⁷⁰ *Cfr. Op. Cit.* Karczmarczyk, Pedro pág. 34.

investigaciones a partir de dichas teorías. Siguiéndose de la historicidad de sus investigaciones (prejuicios o concepciones previas) para comprender los fenómenos e incrementar sus conocimientos. La ciencia no deja de ser una tradición, y requiere de ella para poder comprender los fenómenos a los que se está encontrando. Solo podemos entender el mundo a partir del marco referencial con el que contamos.⁷¹

Ahora bien, el hecho de que la comprensión comience con la proyección de prejuicios no invalida la comprensión en general. Pues percibir una cosa material como tal implica percibirla en una proyección de esta. Pues percibir una cosa como tal nos habla de aspectos que se ven íntimamente ligados con la cosa y que se revelan en mi percepción.⁷² Es un acercamiento fenomenológico de las cosas, como el que hizo Heidegger acerca de la jarra, donde a partir de distintas perspectivas se entiende mejor el fenómeno de la jarra y qué es en sí.⁷³ Además, los prejuicios pueden denominarse como históricos en la medida de que son testimonios de la procedencia del lenguaje, instituciones, cultura, tradición, etc. y nuestra participación en ellos es inicialmente pasiva, por lo que en muchas ocasiones no somos conscientes de los prejuicios que adquirimos, porque los tomamos de una sociedad que los cree verdaderos.

Pero es preciso aclarar que los prejuicios y las concepciones previas solo juegan un rol secundario en la comprensión, pues como vimos anteriormente, el objeto de estudio va dirigiendo nuestra comprensión acerca del mismo.

Esto también influye en que cosas estamos interesados en investigar y bajo qué medios debemos de hacerlo, porque tenemos prejuicios que delimitan nuestros estudios y que generan expectativas de ellos. Por ejemplo, la motivación de esta investigación, hay un prejuicio de que sólo se puede formar conocimiento de valor a partir de las ciencias naturales, y por ello es que también en las universidades hay

⁷¹ *Op. Cit.* Karczmarczyk, Pedro., pág. 35.

⁷² *Cfr. Ibidem*, pág. 34.

⁷³ *Cfr.* Heidegger, Martin., (1994), “*La cosa*”, (Eustaquio Barjau, trad.) (España; Ediciones del Serbal), págs. 1-14.

mayor cantidad de licenciaturas e ingenierías dirigidas a las ciencias naturales y a la tecnología. “Los prejuicios, son en realidad la condición de posibilidad de comprensión [...] la pertenencia a una tradición es una condición de la posibilidad de la comprensión.”⁷⁴

Es algo iluso creer que podemos controlar con reglas y métodos nuestros prejuicios, ya que como señala Gadamer, nuestro ser histórico y finitos tiene poder sobre nuestras acciones y comportamientos.⁷⁵ Por lo que sigue estando el problema de la objetividad pretendida por las ciencias duras.

La verdad planteada por Gadamer surge a partir de la relación entre lo subjetual (la realidad del interprete), el plano objetual (el texto o el objeto de estudio), y la intención por prescindir a las subjetividades (lo subjetivo). Lo que se busca es una fusión de horizontes donde destaque el reconocimiento mutuo entre sujeto y objeto. Al percibir los objetos de estudio hermenéutico desde los horizontes de la tradición y la conciencia histórica, se alejarán los prejuicios mediante la conversación y se alcanzarán grados de verdad en la comprensión hermenéutica.⁷⁶ Pues a pesar de los prejuicios y concepciones previas del interprete se conserva un vínculo con los hechos, es la manifestación de una realidad y permite una relación de adecuación.

El intérprete llega a la verdad a través de la comprensión, que aparece a su vez con carácter de puro acontecimiento; el proceso hermenéutico tiene como fin buscar un punto de relación entre el texto (o el objeto de estudio) y la opinión reflexiva del interprete se concilien. Para Martínez esta relación podría llamarse como *objetiva*.⁷⁷

En este apartado tratamos de demostrar cómo a pesar de que en la hermenéutica no se cuente con un método y un sistema de reglas que regule las

⁷⁴ *Op. Cit.* Karczmarczyk, Pedro., pág. 35.

⁷⁵ *Cfr. Op. Cit.* Gadamer, Hans-Georg., “Verdad y Método”, pág. 348.

⁷⁶ *Cfr. Op. Cit* Martínez, Juana, pág. 161.

⁷⁷ *Cfr. Ibidem*, pág. 164.

interpretaciones, si se pueden adquirir verdades y alcanzar cierto grado de objetivación en el comprender. Pues el comprender y la interpretación no es un proceso meramente subjetivo donde se dé rienda suelta las particularidades subjetivas, sino que mediante el dialogo con el objeto de estudio y la tradición se va determinando que ha de interpretarse. Ya que sujeto y objeto forman parte del mismo mundo.

A su vez también se trató de demostrar la disolución al problema de la objetividad hecha por Gadamer. Al señalar la necesidad de prejuicios y concepciones previas para la comprensión de los fenómenos. Comprensión que también es necesaria para las investigaciones realizadas por las ciencias denominadas como duras.

Conclusión

Como se expuso a lo largo del trabajo podemos decir que el problema de la demarcación parecía en sus inicios un problema más lingüístico y epistémico del que los filósofos estaban interesados en participar, pero que en la actualidad pasa a ser un problema político, cultural, moral, y principalmente, de salud pública. Por lo que, a pesar de que existen opiniones contrarias como la de Larry Laudan, misma que se expuso en la introducción, quien señala que el problema de la demarcación es cosa del pasado y que términos como pseudociencia deberían de ser descartados, no puede pasarse por alto este problema, dada la evidencia de cómo afecta en todo el mundo en gran magnitud dados los medios masivos de comunicación y lo populares que son hoy en día.

De modo que, pudimos apreciar cómo la ciencia guarda una estrecha relación con la evidencia, y que, a pesar de que la experiencia no es en lo absoluto un método impecable en el que podamos depositar por completo nuestra

confianza sobre cómo es el mundo o cómo será en el futuro, sí es importante que los científicos y sus prácticas atiendan a los hechos, para que en el caso de que sus teorías no concuerden con la realidad, éstas puedan ser rechazadas. Es aquí donde entran teorías como el verificacionismo y el falsacionismo que, como vimos, permiten que determinemos si algo es verdadero o falso siempre y cuando un enunciado concuerde con la realidad, es decir, con los hechos, o que, sin descartar la evidencia, se pueda dar cuenta de aquellas cosas que podemos encontrar falsas por medio de la contrastación, respectivamente.

Ε

**YOSHUA FERNANDO
MORQUECHO TOSCANO**

El existencialismo y su relación con la psicología

Introducción

La Filosofía y Psicología, comparten un origen, debido que, ambas disciplinas nacen en el pensamiento de los antiguos griegos. Aunque, se podría considerar a la Psicología como una hija de la filosofía, ya que, fue el propio Aristóteles el fundador de dicha disciplina, esto gracias a sus escritos en *Acerca del Alma*, donde realizó análisis sobre los comportamientos psicológicos, procesos psicológicos y fenómenos físicos asociados a estos. Cabe resaltar que, para Aristóteles, tanto el cuerpo como la mente (psique) constituían una unidad y dos aspectos de un mismo ser.

Cabe recalcar que la filosofía dentro de la Psicología ha tenido diversos temas de estudio, tales como son los casos de las sensaciones, la percepción, memoria, etc. Por tanto, la Psicología depende en cierta medida de la Filosofía, debido a que, ofrece una perspectiva general del ser humano, lo cual es la base principal de la disciplina. Podríamos decir que ambas ciencias comparten teorías y objetos de estudio. Aunque la principal diferencia la podríamos encontrar en sus métodos de estudio.

Por último, a finales del siglo XIX, la Psicología se separa formalmente de la Filosofía, esto debido a que la Psicología opta por dejar atrás los teorías y postulados abstractos de la filosofía, a la observación y la experimentación (teniendo en cuenta que, en ese momento, el positivismo comenzaba a tener un gran apogeo en el ámbito intelectual), teniendo a Wilhelm Wundt como el padre de la psicología científica (empírica).

Como vimos con anterioridad, tanto la Filosofía y la Psicología han tenido una estrecha relación desde sus comienzos, sin embargo, es necesario enfatizar que, para las corrientes psicoterapéuticas, particularmente la Psicología Humanista. Se rescatan los principales postulados de la corriente existencialista de la Filosofía. Esto es debido a que, la Psicología Humanista desarrolló un fuerte interés y a su vez, consideraron al ser humano como su principal objeto de estudio, lo cual, a su vez, desarrolla una propia visión de ver al ser humano como un sujeto responsablee íntegro. Compartiendo asimismo su interés de la condición humana y la negación de reducir al ser humano a una entidad cualquiera. Por tanto, en los siguientes capítulos, abordaremos en qué consiste el existencialismo, sus principales exponentes y su papel en la Psicología Humanista.

¿Qué es el existencialismo?

El existencialismo es una corriente filosófica y literaria que tiene sus orígenes en el siglo XIX. Hace énfasis en los principios de la libertad y responsabilidad individual, los cuales han de ser analizados como fenómenos independientes de categorías abstractas, ya sean racionales, morales o religiosas. “El existencialismo mucho antes de asumir la forma propia de una doctrina o un sistema filosófico, ha sido una experiencia profunda, una crisis de la costumbre, la aventura literaria de un nuevo estilo y de nuevos modos expresivos del pensar reflejo.”¹

Con respecto a sus orígenes, Søren Kierkegaard (1813-1855) y Friedrich Nietzsche (1844-1900) son considerados como los antecedentes del existencialismo. Puesto que, sus obras se centraron principalmente en la existencia humana, el individuo, la subjetividad, la libertad, la desesperación y la angustia.

¹ Cfr. Prini, P. *Las Tres Edades del Existencialismo*. p. 1. PDF en [https://digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/14841/1/01%20vol19%20Las%20tres%20edades%20del%20existencialis mo.pdf](https://digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/14841/1/01%20vol19%20Las%20tres%20edades%20del%20existencialis%20mo.pdf)

Además, si bien estos no se consideraban como tal “existencialistas”, se les atribuyó el término después de que se analizaran sus propuestas e ideas desde una retrospectiva, por ende, muchos pensadores adoptaron sus propuestas para dar estudio al “Ser” y la “Existencia”.

Asimismo, existen más representantes de esta corriente filosófica, por ejemplo: Martin Heidegger (1889-1976), quien fue uno de los filósofos más importantes del siglo XX y de la tradición contemporánea occidental. Su principal obra fue *Ser y Tiempo* donde esquematiza su sistema filosófico sobre el estudio del Ser. Por otro lado, también encontramos a Jean-Paul Sartre (1905-1980), el cual fue un filósofo, novelista y político francés; éste es considerado como uno de los mayores exponentes del existencialismo. Ya que sus principales obras, tales como *Ser y la Nada* tienen como la libertad y la responsabilidad personal, al igual que el vacío existencial como punto central. Se hace énfasis en que él es uno de los fundadores del existencialismo humanista.

Por último, en cuanto a sus características, si bien sabemos que, dentro de esta corriente filosófica se derivan diversos tipos de existencialismos que mantienen algunas características en común, tales como: centrar la mirada filosófica en el propio sujeto y no en categoría supraindividuales; no confiar en ningún sistema de creencias establecido; se considera que no es posible comprender la esencia del ser humano desde una perspectiva científica o moral; el existencialismo se opone a cualquier tipo de predestinación, ya que, el ser humano es responsable de sí y es dueño de su destino.²

Además de estas características que el existencialismo comparte en común en sus respectivas ramas. Podemos encontrar conceptos que son de suma importancia con respecto a los postulados manejados en cada tipo de existencialismo. Los conceptos principales que serán abordados dentro de este

² Cfr. Prini, P. *Las Tres Edades del Existencialismo*. p. 2. PDF en [https://digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/14841/1/01%20vol19%20Las%20tres%20edades%20del%20existencialis mo.pdf](https://digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/14841/1/01%20vol19%20Las%20tres%20edades%20del%20existencialis%20mo.pdf)

trabajo, serán el de libertad y responsabilidad, ya que, son fundamentales dentro del último capítulo del trabajo. Mas, sin embargo, cabe recalcar que estos dos conceptos, serán considerados desde la postura del existencialismo humanista, es decir, desde las posturas Sartreanas.

Para comenzar, el concepto de *libertad* en el existencialismo sartreano hace alusión a que, la conciencia es libertad, es decir, el para-sí parte para transformarse como un proyecto determinado, lo cual permite que se libre de toda determinación “predeterminada” del mundo en el que se es arrojado. “El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente [...] nada existe previamente a este proyecto [...] y el hombre será ante todo lo que habrá proyectado ser”.³ Por otra parte, el concepto de responsabilidad va en correlación al concepto de libertad. Esto es debido a que, si consideramos que la “existencia precede a la esencia”, el ser hombre es responsable de lo que es. Por tanto, el hombre es libre para tomar toda decisión, elección o acción, sin embargo, éste estará obligado a tomar responsabilidad de dichas acciones por un compromiso no sólo individual, sino que colectivo. [...] es poner al hombre a todo hombre en posesión de lo que es, y actuar sobre él la responsabilidad total de su existencia [...] el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres.⁴

Tipos del existencialismo y sus representantes

Dentro del concepto del Existencialismo se agrupan diversas tendencias que, a pesar de compartir los mismos propósitos u objetivos, éstos divergen en sus

³ Sartre, J. P., Heidegger, M. *El existencialismo en un humanismo. Carta sobre el humanismo*. Edit.: Peña Hermanos, México. p. 12.

⁴ *Ídem*. 13.

supuestos y en las conclusiones. Así pues, se crean diferentes tipos de Existencialismo: Existencialismo teológico, Existencialismo metafísico; Existencialismo humanista.

Con respecto a los tres tipos de Existencialismo: teológico, metafísico y humanista; hay que recalcar que son considerados como las Tres Edades del Existencialismo. El Existencialismo teológico nace como protesta por parte de Kierkegaard contra dos grandes mitos modernos de la inmanencia: el mito hegeliano de la vida como razón y el mito romántico de la vida como arte. Dentro de este se propone que cada persona debe tomar sus decisiones de manera independiente, dado que las decisiones constituyen su esencia. Y sus acciones son evaluadas por Dios, dado que es la única forma de mantener el constante escrutinio de las propias acciones. “El individuo existente será, aquel que tenga esta intensidad de sentimiento, causada por el hecho de que está en contacto con algo que se halla fuera de él.”⁵

El Existencialismo metafísico, nace con Heidegger cuando funda una ontología que se considera como una “versión laica y una generalización de la filosofía de Kierkegaard.”⁶ Donde se propone que, mediante el análisis ontológico, se puede llegar a conocer el ser de los seres humanos.

Por último, el Existencialismo humanista se contrapone a los primeros tipos o «edades» del existencialismo, ya que, Sartre sostiene que no existe nada más que los hombres, debido a que dice que al no haber un Dios que le diera forma a la esencia humana, no habría manera de preconcebir lo que el ser humano pudiera llegar a ser.

El ser-para-sí es el ser de la conciencia. Esta, la conciencia, es consciente, valga la redundancia, de algo distinto a ella misma. Ese algo distinto es el ser-en-sí. La conciencia es el manifestarse de un objeto, ser-en-sí, a un sujeto, ser-para-sí. El ser-para-sí introduce la negación y la nada en la realidad ya que, para que surja

⁵ J., Wahl. *Historia del Existencialismo*. Edit.: La Plevade. Buenos Aires. p. 9.

⁶ *Ibíd.*, 19.

el objeto, el sujeto debe distanciarse de este, debe crear una nada, un vacío entre ambos.⁷

De esta forma el existencialismo humanista libera el concepto del hombre de toda atenuación metafísica y de toda dimensión trascendental o religiosa. En este punto, fue donde se afirmó que esta corriente sostiene que la existencia precede a la esencia, ya que, los individuos son libres y enteramente responsables de sus actos.

¿Qué es la Fenomenología?

La fenomenología surge como una corriente filosófica fundada por Edmund Husserl (1859-1938) a principios del siglo XX. Esta corriente filosófica es definida por Husserl como la “ciencia de las esencias” y su principal campo de estudio e investigación consiste en los diversos fenómenos dados en la conciencia y el cómo se manifiestan en esta. Dado que, según la Fenomenología, la construcción del mundo, se configura a través del cómo es percibido e interpretado por la experiencia del individuo en cuestión.

Algunos de los principales exponentes de esta corriente son: Edmund Husserl (1859-1938), fundador de la Fenomenología Transcendental; Martin Heidegger (1889-1976), discípulo directo de Husserl, quien dio crítica a los postulados fenomenológicos de su maestro, desarrolló una teoría ontológica en *Ser y Tiempo*; Emmanuel Levinas (1906-1995), este introdujo las teorías de Husserl a Francia al momento de publicar la *Teoría fenomenológica de la intuición*; y por último; Jean-Paul Sartre (1905-1980), quien es considerado el padre del

⁷ Armando. Jean Paul Sartre, ser – en – sí y ser – para – sí. p. 1 fecha de consulta: 12 de septiembre 2022. <https://eljuegodefilosofar.blogspot.com/2012/01/jean-paul-sartre-ser-en-si-y-ser-para.html>

Existencialismo Humanista, Sartre se introdujo al estudio de la fenomenología de Husserl y Heidegger.

Al publicar *Las investigaciones lógicas* (1900-1901), Husserl se adentra dentro de la Fenomenología, esto debido a que, con sus últimas investigaciones comprende la importancia y la necesidad de dar un acercamiento fenomenológico más general a la conciencia. Para Husserl, la conciencia es la base de toda experiencia y, por ende, por el mismo modo en que esta aparece, está completamente ligada a la noción del tiempo, ya que, a su consideración no habría ninguna experiencia sin tener noción o conciencia de tiempo.

Su fenomenología se centró particularmente en el contexto asumido por la experiencia humana. Principalmente porque consideraba que esta era la que constituía el mundo y Husserl buscaría, por ende, superar los prejuicios que se presentaban en la vía de la obtención del conocimiento del ámbito de la conciencia pura. Esto traería una nueva perspectiva para la filosofía.⁸ Desde el punto de la psicología, la fenomenología es utilizada para la explicación de las creencias de un individuo basado en la consideración de sus experiencias concretas del mundo.

Conclusión

La psicología humanista recolecta características del existencialismo y la fenomenología, y propone un estudio del ser humano entendiéndolo como un ser consciente, intencional, un ser en constante desarrollo y cuyas representaciones mentales, y estados subjetivos son una fuente válida del conocimiento sobre sí mismo.

⁸ Cfr. Moran, D. (2011). *Introducción a la fenomenología*. Ciudad de México: Anthropos. p. 62

Por un lado, el existencialismo es de suma relevancia dentro de la psicología humanista, debido que este funge como principal fundamento teórico, tal como lo fue abordado en el último apartado, ya que, se recolectan los principales postulados y conceptos: libertad y responsabilidad; del mismo, para dar así una noción teórica, y propia respecto al individuo. Asimismo, esto permite estructurar una noción de conciencia y de intencionalidad sobre el individuo, que permite desde el enfoque de las sesiones psicoterapéuticas, comprender que el paciente posee la total libertad de tomar decisiones respecto a su autorrealización.

Por otra parte, la fenomenología resulta ser empleada como el principal método de obtención de conocimiento sobre el individuo, debido que, ésta posibilita la recolección de información respecto a las experiencias intelectuales, pero sobretodo las emocionales, ya que, permite que el individuo pueda estructurar una noción propia de sí mismo.



**VENECIA MONTSERRAT
ESPARZA ROMO**

Un sistema filosófico sobre la voluntad

Introducción: Vida y Obras de Arthur Schopenhauer

En Danzig, el 22 de febrero de 1788 nació Arthur Schopenhauer. Proveniente de una familia comerciante, (Schopenhauer) tuvo la oportunidad de visitar Inglaterra y Francia, pero nunca sintió vocación por los negocios ya que, al morir su padre, él eligió la vida académica. Estudió medicina en la universidad de Göttingen en 1809, sin embargo, cambió de especialidad y en segundo año ingresó a filosofía. Luego abandonó Berlín y dedicó su tiempo a escribir su tesis doctoral *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* con la que ganó una cátedra en Jena, para luego ser publicada en 1813. Este fue el primer paso para desarrollar su sistema filosófico, a pesar de que fue poco conocido.¹

Schopenhauer tenía una afinidad por Platón y Kant, de los que basó algunas de sus ideas para implementar su sistema filosófico. Vivió en Dresde de 1814 a 1818, en ese lapso de tiempo escribió *Sobre la vista y los colores*, dónde defendía las enseñanzas de Goethe quién era su amigo. En 1819 se publicó *El mundo como voluntad y representación*. Fue docente libre en la Universidad de Berlín durante 1832.²

Schopenhauer viajó algún tiempo y luego decidió instalarse en Frankfurt en 1833. Por este tiempo se nutría de todo el conocimiento al que pudiera acceder y que apoyara sus teorías filosóficas. En 1836 publicó *Sobre la voluntad en la naturaleza* y obtuvo el premio de la Sociedad Científica de Drontheim en 1839, sin embargo, no le concedieron un premio similar por un ensayo que presentó sobre los fundamentos de la ética, por motivo de que Schopenhauer parecía poco

¹ Cfr. Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía Vol. VII de Fichte a Nietzsche*. Barcelona: Ariel, 1996, p. 207.

² Cfr. Abbagnano, Nicolás. *Historia de la filosofía, Volumen 3: La filosofía del Romanticismo, La filosofía entre los siglos XIX y XX*. Barcelona: Hora, 1994, p. 125.

respetuoso con otros filósofos con mayor reconocimiento, como Fichte, Schelling y Hegel. Ambos ensayos fueron publicados bajo el título de *Los dos problemas fundamentales de la ética*, en 1841.³

En 1851 se publicó un conjunto de ensayos y tratados complementarios a su obra principal, llamados *Parerga y paralipómena* y ésta fue su última obra. Ya que la obra de Schopenhauer no fue popular en su momento, la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación*, tuvo que esperar más de veinte años antes de ser publicada, en ésta se hacían complementos al primer libro y se daban explicaciones para reafirmar su teoría. En esta época dónde la filosofía idealista estaba en su auge, pensadores como Fichte, Hegel y Schelling, eran rechazados por Schopenhauer, quién se oponía a este tipo de filosofías por estar al servicio de las universidades e intereses personales de la Iglesia y el Estado, descuidando como finalidad la búsqueda de la verdad.⁴

Schopenhauer huyó de Berlín en 1831 a causa de una epidemia de cólera, se mudó a Francfort del Main y luego murió el 21 de septiembre de 1861 en Frankfurt.⁵

Metafísica de la voluntad

Todo el aparato filosófico de Arthur Schopenhauer parte de la metafísica, ésta es el punto central de todo su pensamiento. Recordemos que, a lo largo de la historia del ser humano, como de la filosofía, siempre ha existido la pregunta por el ser de las cosas, el origen, las causas, algo que le dé sentido a la existencia del hombre en el mundo. Sin embargo, con el método científico y la investigación de esta área, el

³ Cfr. Copleston, Frederick, p. 207.

⁴ Cfr. Abbagnano, Nicolás, p. 125.

⁵ *Ibid*, p. 125.

conocimiento sobre el mundo se volvió mucho más empírico y el enfoque de la metafísica, sobre todo desde la filosofía era complementario a la ciencia.

No fue hasta que Kant con su *Crítica de la razón pura* de 1781 que hizo una distinción entre la metafísica y la ciencia, el método científico es inviable para la metafísica. Éste fue un punto sin retorno, una adquisición admitida por todos, desde cuyos resultados se iban a intentar nuevos ensayos.⁶ Aquí está el de Schopenhauer cuyo modelo no comparte el escepticismo kantiano.

Esto fue el punto de partida para admitir que el mundo empírico no puede explicar el noúmeno. Según se explicará detalladamente más adelante.

La filosofía de Kant dice que si bien existe una realidad (noúmeno), los sujetos solo pueden acceder a esta a través de su entendimiento, sin embargo, aunque él defendió que sí existe un objeto fuera del sujeto, confundió la ley de la causalidad, como lo señala Suances:

Se apoya en la ley de la causalidad para probar la existencia del objeto, diciendo que la sensación producida en nuestros órganos tiene una causa externa que es la cosa en sí. Pero la ley de causalidad es subjetiva y a priori, no puede ser objetiva ni aplicada a la cosa en sí. Esta hipótesis gratuita de una cosa exterior a nosotros es lo que Schopenhauer llama “talón de Aquiles” de la filosofía kantiana, pues ésta o admite que nuestras sensaciones son puramente objetivas y entonces no es posible admitir la cosa en sí, o admite la cosa en sí y entonces hay que reconocer un valor objetivo al principio de causalidad.⁷

Con relación a esto “la preocupación de Schopenhauer es mostrar que en el mundo material no hay nunca causalidad creadora”.⁸ Ya que la ley de la causalidad al estar determinada por el entendimiento, no puede escapar de este al objeto, en otras palabras no proviene del objeto externo. Sin embargo, a pesar de que no acepta como tal la teoría de Kant, si retoma algunos de sus conceptos como el espacio y el tiempo, para exponer su pensamiento.

⁶ Cfr. Suances, Marcos Manuel. *Arthur Schopenhauer religión y metafísica de la voluntad*. Barcelona: Herder, 1989, p. 22.

⁷ *Idem*, p. 22.

⁸ Philonenko, Alexis. *Schopenhauer, Una filosofía de la tragedia*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 52.

“El mundo es mi representación”, esta es la primera frase que utiliza en su obra más importante de su sistema filosófico, pero ¿qué significa? Para comprenderlo es indispensable entender que el sujeto no puede conocer al objeto sino por medio de su entendimiento, en este sentido el objeto que es el mundo resulta incomprensible si no hay un sujeto que lo perciba o sienta. “Quiere decir que el mundo, tal y como aparece ante nuestros ojos es un fenómeno cerebral.”⁹

De tal forma que todo lo que procesa el cuerpo del sujeto de manera sensorial se capta por medio del entendimiento. Si no existiera este último no tendría sentido el objeto. El objeto es en la medida en que el sujeto lo percibe. Dicho de otra forma, el sujeto se representa al mundo. El objeto está representado por el espacio, tiempo y la causalidad; mientras que el sujeto completa el objeto con la representación.

Por otro lado, existe un lazo o conexión entre las representaciones del sujeto, en el que una causa colinda con la otra, ya que nada existe fuera de esta, ni es independiente de ella. Puesto que nada hay sin una causa posterior, el entendimiento así comprende el mundo. Tal conexión de todos los efectos es el principio de razón suficiente.

El Principio de Razón Suficiente

A pesar de que la obra cúlpe de Arthur es *El mundo como voluntad y representación*, en la que explica su sistema metafísico central y las implicaciones generales que conllevaría en otras ramas de la filosofía desde la metafísica, epistemología, ética y estética, siendo resultado de largos años de reflexión e investigación en la filosofía kantiana, platónica y en el pensamiento de los antiguos Vedas, no podemos partir sin revisar antes su tesis de juventud de 1813,

⁹ Suances, Marcos Manuel. *Op Cit.*, p. 35.

La cuádruple raíz del principio de razón suficiente, en la que a pesar de que le hizo algunas correcciones llegado a una edad mucho más madura, es importante mencionar que se mantuvo fiel durante toda su vida a los mismos principios filosóficos de los que partió su búsqueda.¹⁰

Cabe mencionar que este apartado se centrará en las cuatro raíces de la obra mencionada, puesto que para entender el pensamiento de Schopenhauer es imprescindible comprender los elementos metafísicos básicos que estructurarán posteriormente su explicación de la representación y voluntad.

Una de las cuestiones que ocupaban a Schopenhauer era la necesidad de plantear un método que estableciera las pautas de la filosofía y las ciencias. Desplazándose por la línea de pensamiento de Platón y Kant, había que distinguir entre lo *a priori* (que es independiente de la experiencia sensorial, ejemplo: las matemáticas) y *a posteriori* (que depende de la experiencia empírica, ejemplo: el conocimiento sensorial), en el conocimiento del sujeto y el mundo. Por lo que el principio de razón suficiente se vuelve de vital importancia para fundamentar la ciencia y el conocimiento. Dicho principio establece que todo necesita siempre tener una causa, de una forma intuitiva e inmediata, aún si es comprobable empíricamente o no.

Como menciona Schopenhauer “Nuestra facultad cognoscitiva, manifestándose como sensibilidad exterior e interior (receptividad), inteligencia y razón, se descompone en sujeto y objeto, y nada hay fuera de esto. Ser objeto para el sujeto y ser nuestra representación, es lo mismo. Todas nuestras representaciones son objetos del sujeto, y todos los objetos del sujeto son nuestras representaciones”.¹¹

¹⁰ Cfr., Schopenhauer, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid: Librería general de Victoriano Suárez, 1981.

¹¹ *Idem*, Schopenhauer, Arthur, p. 28.

Nuestro conocimiento a priori a pesar de no tener una conexión necesaria con el mundo empírico, tiende a pasar por el principio de razón suficiente ya que encontramos una relación entre una representación y otra de forma intuitiva.

Y el principio de razón suficiente tiene cuatro formas. El primero es el *Principio de razón suficiente en el devenir*, que es de carácter metafísico en el cual opera la causalidad en la sucesión de cambios (espacio-temporal). De esta manera el sujeto relaciona el espacio y el tiempo en la realidad.¹²

Por otro lado, está la segunda forma que es la del *Principio de razón suficiente en el conocer*, es lo que ayuda al sujeto a regular los juicios de la realidad (verdaderos o falsos sobre los fenómenos de lo real). Asimismo posibilita el conocimiento de la realidad racional y del lenguaje, en otras palabras es de carácter epistemológico.¹³

Así pues, el tercero es el *Principio de razón suficiente en el ser*, es el que regula la sucesión del espacio y el tiempo, de forma que se puedan acomodar las memorias del sujeto en orden (hacia el frente, tendiendo al presente). Tiene dos sentidos, uno es el interno que ve al tiempo como una sucesión de partes unidimensional, y el otro es el externo que ve al espacio como concatenación de partes finitas y cerradas, así es como los sentidos intervienen en la realidad externa.¹⁴

Para terminar, se encuentra el *Principio de razón suficiente en el obrar o del querer*, que es el cuarto y corresponde meramente con la volición. El sujeto que ve a sus actos como motivo de su voluntad, desde un sentido interno.¹⁵

Por ejemplo, las Ciencias Sociales, así como la Ética y el Derecho son influenciadas y creadas directamente por ese principio: por la motivación de la voluntad.

¹² Cfr. *Ibidem*, p. 30 - 116.

¹³ Cfr. *Ibidem*, p. 30 - 116.

¹⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 30 - 116.

¹⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 30 - 116.

Los Tipos de Representación

Según Schopenhauer, existen tres tipos de representaciones a priori para el sujeto: el espacio, el tiempo y la causalidad.

La forma del tiempo es la sucesión; la forma del espacio es la situación, es decir, la coexistencia o determinación recíproca de unas partes por otras; pero espacio y tiempo no los podemos percibir sin la materia y ésta sin aquellos. Pues la forma, que es inseparable de la materia, supone el espacio; y la acción de la materia, que constituye todo su ser, se refiere siempre a un cambio, es decir, al tiempo.¹⁶

La materia se genera de la unión del tiempo y el espacio, y de esta manera el sujeto se representa el objeto. Sin embargo existe una ley de causalidad, en la que “Nada existe sin causa incluso si la causa es algo diferente a una fuerza física ciega”.¹⁷ Todo lo que se manifiesta en el espacio y en el tiempo está determinado.

De modo que la causalidad está hecha, si lo podemos llamar así, de fenómenos simultáneos, coexistentes en el tiempo. El tiempo y el espacio se unen para dar la causalidad a la materia y son dependientes entre sí, esto es también llamado según Schopenhauer como razón suficiente del devenir. Añadiendo que la ley de causalidad funciona por la causa y el efecto de los sucesos, los cambios de un estado a otro.

De la causalidad no existe un inicio o un final, ya que es infinita. Ni tampoco se puede aplicar a los objetos, ya que estos suponen materialidad y la materia vista desde este punto no se crea ni se destruye, en efecto, la causalidad solo se aplica a los cambios.

Por lo que se refiere al entendimiento del sujeto, éste no está dotado de la capacidad intelectual para concebir un principio o final respecto a la materia, sucede que éste no puede más que asimilar el cambio, el suceso entre la causa y el efecto de infinitos fenómenos, sin llegar jamás al inicio o última etapa. La

¹⁶ Suances, Marcos Manuel. *Op. Cit.*, p.26.

¹⁷ Philonenko, Alexis. *Op. Cit.*, p. 10.

causalidad es persistente en tanto que no se puede vislumbrar su razón de ser o explicación natural.

Sobre la materia cabe rescatar que Philonenko, menciona que:

Ciertamente, Schopenhauer no ignoró las doctrinas clásicas, sobre todo la de Pope, queriendo salvar los fenómenos al mostrar que el cadáver de un hombre sirve de alimento a una vida que se inicia. Pope en un sentido no estaba equivocado. Pero lo que parece significativo a los ojos de Schopenhauer es que si la vida se alimenta de la muerte ella no se convierte sin embargo en otra. La vida se renueva a partir de ella misma, permanece idéntica a sí, manifestando de este modo su inercia metafísica.¹⁸

De ahí que la materia se transforme constantemente, regida por el principio de causalidad.

Conclusión

En primer lugar, la voluntad se encuentra en todo lo que existe, en los animales, plantas, en lo orgánico e inorgánico, en los seres humanos, y es tanto un impulso o estímulo ciego, como un proceso mental. No se puede percibir el mundo sin los sentidos y al mismo tiempo no se puede pensar en él sin el sujeto que piensa. El mundo como voluntad y representación se da a la par, tanto en lo volitivo como en el fenómeno, en todos los seres sintientes, en las cosas, y, en niveles o grados, según cada caso, como ya explicamos en esta investigación.

Por otro lado, y como revisamos anteriormente, el principio de razón suficiente y las cuatro raíces organizan la manera en la que pensamos y le damos orden a nuestra realidad. La voluntad se escapa del principio de causalidad, porque nada se crea: no tiene un inicio, ni un fin. No es consciente, sino ciega y no sigue principios, solo se encuentra en constante cambio.

¹⁸ *Idem*, p. 14.

En pocas palabras que el mundo sea representable indica que solo puede ser pensado por medio de una conciencia que lo perciba o piense. El mundo es real, sin embargo, no se puede afirmar sin el sujeto cognoscente.

Todo lo existente es voluntad objetivada inmersa en el espacio y el tiempo, sujeta a la corrupción y el cambio. De modo que se clasifica según una estructura piramidal cualitativa: cuanto más se acerquen los seres y las cosas a la conciencia, mayor es la escala de cualidad volitiva, y, cuanto menos conscientes sean de ello, menor es su rango dentro de la misma. Por ende, el ser humano al tener un intelecto más desarrollado es la cúspide en lo que a nivel de voluntad representa.

Sobre las colaboraciones

Luxiérnaga recibe colaboraciones de estudiantes de la Licenciatura en Filosofía, mismas que deben incluir introducción, cuerpo y conclusiones. También deben indicarse claramente el título del artículo, autor, adscripción y datos de localización (*e-mail y teléfono fijo y celular*). Es necesario el envío de soporte informativo vía correo electrónico, en algún formato compatible con PC o MAC.

El aparato crítico usado en los artículos debe ser con citas a pie de página, y seguir las normas editoriales señaladas.

- Los trabajos de investigación deben presentarse en hoja tamaño carta (letter) con márgenes izquierdo y derecho, superior e inferior de 2.5 cm.
- Fuente de texto Arial 12 puntos regular. Alineación justificada. Si desea resaltar alguna palabra, en cursivas, no negritas.
- Interlineado general a 1.5. El paginado debe situarse en la parte inferior derecha en Arial 10 puntos, con números arábigos.
- Al inicio de cada párrafo con sangría estándar, exceptuando el primero después de cada título o subtítulo. Separado cada párrafo con un espacio.
- Citas textuales (si es el caso) menores de tres renglones, dentro del cuerpo del texto, con comillas, sin sangrar, con su llamado y su correspondiente referencia al pie de página.
- Citas textuales (si es el caso) mayores de tres renglones, sin comillas, sangradas a 1 cm, a la izquierda y a la derecha, en Arial 10 puntos, a espacio sencillo, con su llamado y su correspondiente referencia al pie de página.
- Citas a pie de página (si es el caso) con fuente de texto: Times New Centur 9 puntos.

Para que el artículo se considere para su publicación, debe ser trabajo elaborado, necesariamente, en una materia curricular del Plan de Estudios de la Licenciatura en Filosofía y, debe también, preferentemente, ser presentado en el Seminario de Estudiantes de la Licenciatura en Filosofía. Se aceptan trabajos de otros estudiantes de distintas licenciaturas, que cubran el primer requisito.

Los trabajos deben ser enviados a: revistaluxiernaga1@gmail.com