

Desarrollos de la nueva epistemología

Desarrollos de la nueva epistemología

Luis Eduardo Primero Rivas
Universidad Pedagógica Nacional de México

Mauricio Beuchot Puente
Universidad Nacional Autónoma de México

Grupo de investigación
Ética, Filosofía política y jurídica.

Colección Filosofía y Derecho



Editorial Universidad del Cauca
2015

Primero Rivas, Luis Eduardo

Desarrollos de la nueva epistemología / Luis Eduardo Primero Rivas, Mauricio Beuchot Puente.– Popayán: Sello Editorial Universidad del Cauca, 2015.

191 p.

Incluye referencias bibliográficas : p. 177 -183 e Índice analítico : p. 185 - 191

1. ANALOGÍA (LÓGICA) 2. EPISTEMOLOGÍA 3. HERMENÉUTICA
4. TEORÍA DEL CONOCIMIENTO I. Título II. Beuchot Puente, Mauricio III. Universidad del Cauca.

ISBN 978-958-732-192-0

121 P953

scdd 21

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995.

Catalogación en la fuente – Universidad del Cauca. Biblioteca.

© Universidad del Cauca 2015

© De los autores: Luis Eduardo Primero Rivas / Mauricio Beuchot Puente

Primera edición en español

Editorial Universidad del Cauca, octubre de 2015

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca

Corrección de estilo: Maricel Elizabeth Gómez Muñoz

Diagramación: Daian Alexa Muñoz De la Hoz

Diseño de carátula: Daian Alexa Muñoz De la Hoz

Editor General de Publicaciones: Luis Guillermo Jaramillo E

Editorial Universidad del Cauca

Casa Mosquera Calle 3 No. 5-14

Popayán, Colombia

Teléfonos: (2) 8209900 Ext 1134

editorialuc@unicauca.edu.co

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Impreso en Cali, Valle del Cauca, Colombia. Printed in Colombia.

Contenido

Presentación	9
Luis Eduardo Primero Rivas y Mauricio Beuchot Puente	
1. Problemas epistemológicos de la hermenéutica	13
Mauricio Beuchot	
Introducción	13
Caracterización de la hermenéutica analógico-icónica	16
Resultado	25
2. La historicidad de la persona (o de las condiciones históricas del saber personal)	27
Luis Eduardo Primero Rivas	
Presentación	27
Formación de la personalidad: experimentar, sentir, conocer	28
Lo que queda de la actividad	29
La sensibilidad	30
Responder reflexionando	35
De nuevo la racionalidad	35
Y a todas estas ¿desde dónde actuamos?	36
El conócete a ti mismo o de la hermenéutica del sí	36
La historicidad del saber personal	38
Entonces ¿a qué corresponden mis estructuras u organizaciones psicocognitivas?	39
¿Y cuál es la importancia pragmática de un saber como el propuesto?	41
La velocidad como ejemplo	43
Desaceleración y lentitud	44
No obstante	45
El conocimiento personal y la salud mental	47
3. Problemas principales de una epistemología hermenéutico-analógica	53
Mauricio Beuchot	
Planteamiento	53
Elaboración del problema	54
La intencionalidad cognoscitiva	57

La intencionalidad interpretativa	58
Teorías de la verdad	60
Una verdad mixta	63
Resultado	66
4. El pensamiento mágico	69
Luis Eduardo Primero Rivas	
Presentación	69
Definir el pensamiento	70
Historicidad y pensamiento	72
Ir más allá de Occidente	73
El actual significado de ‘pensamiento’	74
Simultaneidad y diferencia en el pensamiento actual	75
Precisiones sobre el pensamiento mágico	76
Factores del influjo del pensamiento mágico oriental en Occidente	77
El fracaso histórico del positivismo y la Escuela Anexa	79
El pensamiento de los pueblos originales	82
Preparar el aterrizaje en este vuelo en las alturas	100
Alejandro Jodorowsky y su empresa	102
Llegar a tierra firme, o precisiones necesarias sobre el pensamiento mágico	104
Pie a Tierra	107
El esfuerzo comunicativo	110
5. Referencia y certeza en la interpretación	113
Mauricio Beuchot	
Planteamiento	113
La referencia hermenéutica	114
La certeza hermenéutica	116
El modelo de la abducción	120
Paradigma, abducción y analogía en la ciencia	122
Resultado	126
6. Integrar el saber cognitivo – Estudios sobre el cerebro, los sentimientos y el conocimiento	127
Luis Eduardo Primero Rivas	
Presentación	127
Conocer sobre el cerebro y su hermenéutica	129
Estar en un camino heurístico	133

Otros hallazgos epistemológicos	135
Conocer y desconocer en el mundo actual	136
Cerrar para abrir	142
7. Redondear y abrir - continuar avanzando	143
Mauricio Beuchot Puente y Luis Eduardo Primero Rivas	
Anexo: Metodología marxiana y hermenéutica analógica	147
Luis Eduardo Primero Rivas	
Presentación	147
La metodología en la obra marxiana	149
Sacar a la luz la perla fina	150
“Pararse a escuchar atentamente el objeto mismo en su desarrollo”	154
Proporción y phrónesis	156
Las relaciones necesarias	160
En síntesis	165
La metodología en la obra de Mauricio Beuchot	166
Conclusión: Beuchot y la metodología marxiana	174
Índice analítico	185

Presentación

LUIS EDUARDO PRIMERO RIVAS Y MAURICIO BEUCHOT PUENTE

Este libro continúa uno anterior, intitulado *Perfil de la nueva epistemología*, que escribimos también conjuntamente (nosotros: Mauricio Beuchot y Luis Eduardo Primero) y ahí nos propusimos dar una introducción a la propuesta de una epistemología renovada.¹

Dicha invitación surge de las profundas variaciones acaecidas en la conceptualización y práctica científica desde la mitad del siglo XX, especialmente el *giro hermenéutico* —pero también desde otras modificaciones sobre la concepción científica—, generado por Hans Georg Gadamer, que termina produciendo la hermenéutica analógica, la cual es una manera de interpretar que trata de evitar el univocismo de las posturas positivistas y el equivocismo de las posmodernas. De ese modo evita al mismo tiempo el realismo ingenuo, como el del positivismo lógico, y el relativismo extremo del posmodernismo, ya que por ese camino se llega a un escepticismo cada vez mayor.

La idea inspiradora de *Perfil de la nueva epistemología* surge del libro de Thomas Samuel Khun *La estructura de las revoluciones científicas*, que comenzando los años sesenta del siglo pasado, intuyó el cambio de paradigmas —o íconos— científicos según el transcurrir histórico; inspirados en la epistemología analógica indagamos acerca de las modificaciones pensadas por Khun, rastreando los aportes de diversas conceptualizaciones de la

1 Cfr. *Perfil de la nueva epistemología* (Beuchot y Primero Rivas 2012).

ciencia: desde la idea de Gadamer hasta los planteamientos de Gregory Bateson, pasando por la epistemología feminista, y los aportes de la *epistemología del Sur*, desarrollada por Boaventura de Sousa Santos, que de alguna manera se asocian a los aportes poscoloniales de las concepciones de los pueblos originarios.

En la introducción del primer libro se presenta, como un programa de investigación de largo plazo, el diseño de la nueva epistemología, y está hecha por Beuchot. Allí se indica el deseo de superar el realismo univocista y el relativismo equivocista. Son posturas reales, del presente, ya que la cara unívoca plasma el positivismo y la equívoca la da el posmodernismo.

Para ubicar esa epistemología unívoca, demasiado pretenciosa y que lleva a un reduccionismo, en el Capítulo 1, Primero Rivas hace un recuento del positivismo, realizando el bosquejo de su historia y sus tendencias hasta finales del siglo XIX. Esto es necesario, pues son los antecedentes del positivismo lógico, el cual profesa un realismo científico que a menudo es expuesto de manera muy simplista, como una especie del realismo ingenuo. Por ello tiene que ser analizado críticamente, para hacer ver su insuficiencia.

En el Capítulo 2, Beuchot continúa esa parte histórica de la epistemología, señalando su proceso de desarrollo en el siglo XX y en la actualidad, a través de la exposición de las posturas más presentes en la actualidad: la filosofía analítica y la filosofía posmoderna. Ya desde allí se indica el carácter unívoco de la primera y el carácter equívoco de la segunda.

Posteriormente viene un tercer capítulo, a cargo de Primero Rivas, en el que se expone la revolución epistemológica del presente, con la hermenéutica y las demás tendencias dichas, destacando a los 'hermeneutas de la sospecha'. El *giro hermenéutico* ha abierto y potenciado a las ciencias en la actualidad, sobre todo a las humanidades, que ya no tienen que copiar el modelo de las ciencias exactas o naturales, sino que encuentran una *episteme* propia de carácter hermenéutico,

e, incluso, ahora pueden avanzar a una ciencia unificada, como proponemos en este nuevo libro.

En concordancia con ello, el capítulo cuarto, escrito por Beuchot, está dedicado a presentar un realismo analógico. Este carece de la rigidez del realismo unívoco del positivismo, y, por supuesto, de la excesiva apertura del relativismo equivocista de muchos posmodernos, y trata de ser un realismo no ingenuo, sino crítico y abierto; como se perfila en el libro ahora sintetizado.

El capítulo 5, escrito por Primero Rivas, presenta una reflexión sobre esta nueva epistemología y su aplicación a la pedagogía, ya que en el campo de la educación se necesita mucho ese realismo que proviene de una postura hermenéutica y analógica, inspirado en una nueva epistemología. Este capítulo contiene también unas conclusiones. Se añade una bibliografía y un apéndice que contiene una extensa bibliografía sobre el positivismo en México, reunida por Primero Rivas, y que está dirigida a profundizar los estudios sobre esa filosofía hegemónica en buena parte del siglo XX, y claramente superada por mejores conceptualizaciones.

Nos ha parecido pertinente dar este resumen del libro anterior sobre la nueva epistemología, para que sirva de contexto y encuadre de los desarrollos más recientes de esta misma propuesta. Así se verán con mayor claridad y adquirirán coherencia y continuidad.

Este nuevo volumen recoge las observaciones, críticas y logros alcanzados con la publicación inicial, y apoyándose en un recorrido de poco más de dos años, signado por diversas presentaciones del libro, la creación del Seminario Permanente de Investigación sobre la Nueva Epistemología —espacio interinstitucional con base en la Universidad Pedagógica Nacional de México²—, y talleres realizados en

2 Véase, para mayor detalle, el portal <http://spine.upn.mx>

varias instituciones,³ lo sintetiza, aprovecha y avanza con nuevas conceptualizaciones ofrecidas a su análisis crítico.

El libro ahora puesto a su consideración aporta un “Anexo” sobre La metodología marxiana y hermenéutica analógica, dada la pertinencia de este tema en el conjunto del libro, y en razón de volver a publicar esta comunicación difundida como capítulo de un libro titulado *Usos de la hermenéutica analógica*, editado en el año 2004 y ahora agotado. El contenido del *Anexo* está corregido y aumentado, considerando los desarrollos de la hermenéutica analógica, en una década de grande producción.

El libro trata o investiga sobre el conocimiento convencional, regular o sano; y si bien en el capítulo 2 hay una breve incursión en la esquizofrenia, por ahora omitimos escribir sobre *conocimiento y psicopatía*, esperando encontrar nuevas oportunidades para indagar acerca de este rubro de la realidad, seguramente importante y sugerente. Invitamos a continuar la lectura, avanzando al primer capítulo.

3 Desde la Universidad Autónoma de Chiapas (Doctorado en Estudios Regionales, octubre del 2012), hasta la Primera Jornada sobre la nueva epistemología (Universidad Pedagógica Nacional de México, Unidad Ajusco, 20 de agosto del 2014), pasando por el Centro Regional de Educación Normal Benito Juárez, en el Estado de Hidalgo, México (abril del 2014).

1. Problemas epistemológicos de la hermenéutica

MAURICIO BEUCHOT

Introducción

En este capítulo abordaré algunos de los problemas epistemológicos que surgen de una hermenéutica analógica; o, si se prefiere, me esforzaré por esbozar la epistemología de la hermenéutica analógica, en la dinámica significativa de la nueva epistemología.

Se ha considerado a la epistemología, por una parte, como teoría general del conocimiento, como crítica, o gnoseología, o epistemología general; y también como teoría específica del conocimiento científico, es decir, como epistemología especial o filosofía de la ciencia; frecuentemente se unen los dos lados o las dos perspectivas en una sola, de modo que la epistemología comience tratando problemas del conocimiento en general y, al último, problemas específicos del conocimiento científico. De esta última forma, abarcando los dos aspectos, entenderé aquí la epistemología. Trataremos del conocimiento que se da en la hermenéutica, concretamente en la hermenéutica analógica, y veremos cómo se aplica *a la ciencia*, y de esta manera voy más allá de posiciones que asumí tradicionalmente, vinculadas al peso histórico del positivismo, filosofía que debemos procurar superar, incluso con una *re-semantización*.

Esta posición expresa una concepción unificada de la ciencia, la cual fue dividida por el positivismo, e incluso Wilhelm Dilthey, buscando responder a esa tesis ya vigente en su tiempo, escribió sobre Ciencias de la Naturaleza y del Espíritu, subscribiendo la separación dicha. En esta nueva postura, sigo, además de lo dicho en *Perfil de la nueva epistemología*, sólidos argumentos de Paul Ricoeur.¹

La hermenéutica es la disciplina de la interpretación de textos. Comenzó siendo una técnica o arte de exégesis, y ha llegado a ser, con Heidegger, un *existenciaro* o modo de existir del ser humano. En todo caso, sigue siendo la actividad interpretativa, que lleva a la comprensión del sentido del texto, y así la tomaré en estas páginas.

Hablo de una hermenéutica analógica porque veo que la hermenéutica hoy en día está distendida y tensionada hacia hermenéuticas unívocas, que pretenden una interpretación clara y distinta —como afirmó Descartes—, completamente exacta y rigurosa, de los textos, y hacia hermenéuticas equívocas, que se diluyen en interpretaciones oscuras y confusas, vagas y ambiguas de los textos. Si la univocidad es un ideal muy pocas veces alcanzable, la equivocidad es una derrota que conduce a muy poco, las más de las veces a nada.

Por eso he pensado en una hermenéutica analógica, pues la analogía está en medio de la univocidad y la equivocidad, y aprovecha las ventajas de cada una de ellas. De la univocidad aprende el ideal de exactitud, pero es consciente de su dificultad; y de la equivocidad aprende la apertura, pero sabe que no se puede exagerar, que es imposible alcanzar la completa diferencia, y que, en todo caso, hay que evitar esa disolución tan extrema.

Eso plantea, para la hermenéutica analógica, problemas epistemológicos; por ejemplo, el de cómo alcanza la exactitud

1 Véase “What is a Text? Explanation and Understanding”, en Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences* (1982: 145-164).

en la interpretación, cosa que no debe abandonar; y, con la apertura que pretende, qué tipo de verdad alcanza, esto es, qué clase de referencia y de certeza logra precisar. Asimismo, de qué mecanismos o dinanismos cognoscitivos dispone para alcanzar sus metas, y otros problemas por el estilo.

La desembocadura de nuestro trabajo es un realismo analógico, en el que no solamente nos interesa el papel de la inteligencia y la razón en el conocimiento, lo cual sería demasiado unívoco, sino cómo integra la imaginación o fantasía y los sentimientos, pero no solo ellos, o en demasía, pues eso sería excesivamente equívoco. Ese realismo trata de conjuntar, de alguna manera dialécticamente, como coincidencia de los opuestos, la inteligencia/razón y la fantasía/sentimientos; ya que la razón es lo que nos ata a la referencia, pero la fantasía y los sentimientos son lo que nos ata al sentido. Este tipo de situaciones las examinaremos en el capítulo sexto de este libro, titulado Integrar el saber cognitivo, estudios sobre el cerebro, los sentimientos y el conocimiento.

Esto hará que cumplamos el deber epistemológico que tenemos para con la hermenéutica analógica, de perfilar, al menos incipientemente, sus alcances y límites, sus dificultades cognoscitivas; para evitar, sobre todo, el escepticismo actual, que se presenta en forma de cognitivismo individualista y, principalmente, de relativismo. Me refiero a la indeterminación en la interpretación, a la postura que pretende que no hay ningún criterio cierto o confiable para decidir entre una interpretación y otra, para argumentar a favor de una o de otra, y que solamente hunde a la hermenéutica en el mar tormentoso de las interpretaciones que dan lo mismo y la hace naufragar. De hecho la hunde en el vacío.

Por eso, después de estas líneas proyectivas sobre la epistemología propia de la hermenéutica analógica, culminaré con unas conclusiones y una bibliografía selecta. Eso me parece suficiente para aportar un grano de arena a la renovación de la hermenéutica y de la filosofía de nuestro tiempo, apoyadas en la nueva epistemología.

Renovación que busca dejar atrás, superar.

La separación entre las ciencias; para incluso *re-interpretar* a Dilthey, para quien la hermenéutica es la metodología propia de las ciencias del espíritu, a diferencia de las ciencias de la naturaleza. Una hermenéutica unificada para la ciencia hará más fructífera a la hermenéutica, y lo será con una cuya fábrica esté delineada a través del concepto de analogía, a saber, una hermenéutica analógica.

Caracterización de la hermenéutica analógico-icónica

Planteamiento

Aprovecharé este primer capítulo para exponer muy brevemente las principales características de la hermenéutica analógico-icónica.² A partir de ella haremos nuestra reflexión epistemológica, que pretende ser, ante todo, una epistemología de la hermenéutica; y, además, de una que esté basada en la analogía. En primer lugar, diré qué entiendo por hermenéutica; en segundo lugar, qué entiendo por hermenéutica analógica y, en tercer lugar, por hermenéutica icónica, todo lo cual constituye la hermenéutica analógico-icónica, según veremos.

De acuerdo con esto se planteará, en el capítulo siguiente, la problemática epistemológica, no en general y en abstracto, sino en relación con esta hermenéutica analógico-icónica, que contendrá problemas más específicos y concretos. La hermenéutica analógico-icónica pondrá problemas tales como el conocimiento o comprensión analógica, el conocimiento icónico, la racionalidad analógica, los universales análogos, etc. Comencemos, pues, por ver qué

2 Una exposición más amplia puede encontrarse en Beuchot *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación* (2009a: 22 y ss).

entendemos aquí por hermenéutica, para después ver qué entendemos por hermenéutica analógica y, finalmente, qué entendemos por hermenéutica icónica.

Hermenéutica

La hermenéutica es la disciplina (ciencia y arte) de la interpretación de textos.³ Nos enseña a colocar un texto en su contexto, que es el modo como podemos interpretarlo correctamente. Pone en juego las fuerzas del autor y el lector. El autor quiere que el lector entienda cierta cosa, determinada, que es su intencionalidad. Pero el lector se interpone, y siempre tiende a captar su propia intencionalidad. Por eso la referencia —la *objetividad*— en la interpretación, que es la captación de la intencionalidad del autor, tiene sus bemoles. Mas no por eso debemos abandonarnos al relativismo —subjetivismo—, y quedarnos solo con la intencionalidad del lector, sino esforzarnos por alcanzar lo más posible la de aquel, dar con la referencia, que es como dar con la realidad.⁴

En la historia de la hermenéutica han pugnado el sentido literal y el sentido alegórico. El primero trata de captar lo que quiso decir el autor, como si se recibiera su mensaje al pie de la letra, literalmente. El segundo da cabida, a veces en demasía, a lo que quiere entender el lector, y corre el riesgo de traicionar completamente la intencionalidad del autor. Pero muchas veces la misma intencionalidad del autor es alegórica, o alegorizante, y entonces hay que dar cabida al alegorismo.

Ya desde la época de los griegos clásicos, algunos de los presocráticos y luego los estoicos, usaban la lectura alegórica de los textos, por ejemplo de los poemas de Homero. Los medievales pusieron muy de relieve el alegorismo, a veces hasta en exceso, como lo vemos en Joaquín de Fiore. Se

3 *Perfiles esenciales de la hermenéutica* (Beuchot 2008: 32 y ss).

4 Refiero en este punto el libro *Dar con la realidad. Hermenéutica analógica, realismo y epistemología* (Beuchot y Jerez 2014).

mantuvo en el Renacimiento, pero la modernidad fue relegando el sentido alegórico y centrándose en el literal. Se ve, sobre todo, en la Ilustración. Por eso contra ella reaccionan los románticos, haciendo que el alegorismo vuelva. Pero los positivistas lo hacen perder, y así se ha quedado hasta nuestra época, en la que Richard Rorty ha defendido el sentido alegórico en contra de Umberto Eco, quien dice que tiene que buscarse más bien el sentido literal.

Schleiermacher, en la época romántica, pensó en toda una visión filosófica estructurada desde la interpretación y la comprensión, es decir, una filosofía hermenéutica. Dilthey recogió ese empeño y, sobre todo, estableció la hermenéutica como el método de las ciencias del espíritu, de las humanidades. Heidegger recuperó a Dilthey, y puso en movimiento la hermenéutica en la primera mitad del siglo XX, en su obra *Ser y tiempo* (1927). Su discípulo Gadamer la retomó y, a partir de la segunda mitad de ese siglo, con su obra *Verdad y método* (1960), la ha hecho presente hasta la actualidad, sobre todo con el impulso suplementario de Ricoeur.⁵

Heidegger llegó a decir que la hermenéutica era algo connatural al hombre, porque puso como característica esencial o existencial del Ser-ahí (*Dasein*) el comprender, y también el interpretar, es decir, la hermenéutica. Gadamer habló de la comprensión interpretativa como fusión de horizontes (el del lector con el del autor, en el texto), de modo que así se llegara a la verdad hermenéutica.

Además, la hermenéutica tiene un aspecto de aplicación del texto a nuestro contexto. De ahí que el acto interpretativo incluye un ponernos a nosotros mismos frente al texto, exponernos a él, para que nos hable, nos diga algo (para nuestra vida). Por eso Gadamer hablaba de una aplicación, y Ricoeur de una aproximación, tan necesaria como el distanciamiento, con respecto al texto. Tales son las fuerzas

5 *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido* (Ricoeur 1995: 101 y ss).

que se dan en la interpretación y todas ellas configuran la hermenéutica, que orienta nuestra aproximación a los textos en busca de su significado.

El propio Ricoeur hizo ver que un problema fundamental de la hermenéutica es el del doble significado,⁶ como el del mito y, en realidad, de todo símbolo; pero también señaló que todos ellos tienen la estructura de la metáfora; por lo tanto, esta era la *crux* de toda teoría interpretativa, de modo que probaría su eficiencia mostrando que podía dar cuenta del significado metafórico (otra vez el sentido alegórico nos asalta). Pero también hizo ver que la metáfora tiene un esquema analógico, tiene la estructura de la analogía. Por lo tanto, solo una hermenéutica que tuviera un carácter analógico sería un instrumento interpretativo adecuado. Por eso pasaremos ahora a ella.

Hermenéutica analógica

La hermenéutica, pues, tiene que ver con la significación. Y la analogía se coloca como un modo de significar intermedio entre la univocidad y la equivocidad.⁷ La univocidad pretende ser un significado claro y distinto, y esta intención comenzó con Descartes. La equivocidad es un significado oscuro y confuso, se pierde en la ambigüedad. En cambio, la analogía no alcanza la claridad de lo unívoco, pero tampoco se derrumba en la oscuridad de lo equívoco. En el caso de la hermenéutica, una interpretación unívoca pretende capturar el sentido literal y exhaustivo de un texto, en tanto que una interpretación equívoca rechazará la posibilidad de un sentido siquiera aproximativo del texto; en cambio, una interpretación analógica reconocerá que no puede alcanzar el sentido pleno y literal, pero tampoco el sinsentido equívoco, planteándose en un lugar intermedio y equilibrado.

6 Cfr. "La metáfora y el problema central de la hermenéutica", en *Escritos y conferencias* (Ricoeur 2012: 67 y ss).

7 Cfr. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación* (Beuchot 2009a: 51 y ss).

Así, tendremos una hermenéutica unívoca, demasiado pretenciosa, como la de la modernidad; una hermenéutica equívoca, excesivamente débil, como la de la posmodernidad; y una hermenéutica analógica, moderada y centrada. Esta última da un conocimiento, aunque pobre, suficiente. Por eso, si la hermenéutica es interpretación de los textos, y los textos unívocos no requieren esa comprensión y los equívocos no la permiten, queda que la analogía sea de la mayor importancia para la interpretación, que se requiera mucho una hermenéutica analógica.

La analogía se encuentra canónicamente tratada por Aristóteles, para quien dicho concepto se coloca entre el de la univocidad y el de la equivocidad.⁸ Unívoco es el término que significa de manera idéntica a todos los objetos que denota (como 'hombre', que significa a todos los hombres por igual). Equívoco es el término que significa de manera diferente todos sus denotados (como 'gato', que significa de manera distinta el animal, el instrumento, el juego, etc.). Análogo es el término que significa sus denotados de manera en parte idéntica y en parte diferente (como 'ente', que significa de manera en parte igual y en parte distinta la substancia y los accidentes; o 'causa', que significa de manera en parte igual y en parte distinta la causa material, la formal, la eficiente y la final; o 'bueno', que significa de manera en parte igual y en parte distinta el bien útil, el bien deleitable y el bien honesto). Tal es la noción de semejanza, en la cual, sin embargo, predomina siempre la diferencia. Además, la analogía tiene dos clases principales: de proporcionalidad, tanto propia como impropia o metafórica (propia: el instinto es al animal lo que la razón al hombre; metafórica: las flores son al prado lo que la risa al hombre, y por eso entendemos la metáfora "el prado ríe"), y de atribución o predicación jerarquizada ('sano' se aplica al organismo, al alimento, al medicamento, al clima, etc., pero de más propio a menos propio, por eso tiene un analogado principal y analogados secundarios).

8 Cfr. *Aristóteles* (Barreau 1977: 165 y ss).

Así, una hermenéutica unívoca pretende una interpretación clara y distinta, definitiva; por eso solo admite una única interpretación como válida. En cambio, una hermenéutica equívoca renuncia a eso y solo aspira a una interpretación ambigua; por lo cual llega a admitir que todas las interpretaciones (o casi todas) son válidas. Una y otra postura matan la interpretación. A diferencia de ambas, una hermenéutica analógica sabe que la interpretación unívoca es inalcanzable, si acaso es un ideal regulativo; pero también sabe que la interpretación equívoca no sirve, cuando más diluye el texto; por eso trata de restar lo más que puede a la ambigüedad, aunque sin aspirar a la claridad completa. De la hermenéutica unívoca aprende el impulso a reducir el número de las interpretaciones válidas; de la equívoca aprende el impulso contrario: a dejar abiertas las más posibles. Se coloca en un medio prudencial, que es el de la virtud en la concepción de los filósofos griegos de la antigüedad; y de quienes en la actualidad tendemos a ella.

Por lo tanto, una hermenéutica analógica sabe que no puede alcanzar plenamente la intencionalidad del autor, mas no por ello se tiende a lo que el lector quiera interpretar; acepta que va a predominar la interioridad del lector, su sensibilidad y cognición singulares, pero no cesa en su empeño de alcanzar lo más que se pueda la intención del autor. También sabe que no puede alcanzar el sentido literal, mas no por ello se abandona a la alegoricidad, que amenaza con perderlo, sino que, aun permitiendo lo más posible la alegoricidad, intenta alcanzar tanto como se logre la literalidad, así sea como entelequia.

No pretendo que la analogía desplace a la significación o interpretación unívoca, que se tendrá que aplicar en los textos científicos, o en cosas de la vida ordinaria y que son de sentido común, como interpretar unívoca y literalmente una receta médica o el horario de salida de los aviones y trenes; pero esa univocidad no se alcanza en textos un poco más complicados. Habrá ocasiones en que solo se alcanzará una interpretación bastante ambigua, como en los textos literarios o artísticos, pero eso no significa que se tenga que

adoptar una hermenéutica equívoca, pues la analogía se acerca mucho más a la equivocidad que a la analogía; por eso la interpretación literaria, por ambigua que sea, se tiene que mantener en los linderos de la hermenéutica analógica, para que adquiera significado y validez.

Hermenéutica icónica

Si para Aristóteles y toda la tradición aristotélica, por ejemplo, medieval, fue tan importante la analogía, la analogicidad, esta se perdió en muchos momentos de la historia, aunque trasminaba de manera casi inconsciente o subterránea por la historia misma, hasta llegar a la actualidad. Uno de los hitos principales que tuvo fue Charles Sanders Peirce, gran conocedor de Aristóteles y la escolástica, además de serlo, por supuesto, de la filosofía moderna.

Peirce, creador de la actual semiótica, vio la analogía o analogicidad como iconicidad, es decir, como lo propio del signo icónico. Sabemos que dividió el signo en tres clases principales: índice, ícono y símbolo.⁹ El primero es el signo natural y, por lo mismo, inequívoco, es decir, unívoco. El tercero es el signo artificial o arbitrario, equívoco, porque es fruto de la convención, por ejemplo el lenguaje, ya que, según lo expresa el pasaje de la Torre de Babel, para cada cosa se tienen diversas palabras. Y el segundo, el ícono, está a caballo entre los dos anteriores, siendo en parte natural y en parte cultural. Por ejemplo, una fórmula matemática refleja el mundo natural, pero solamente quien está en esa cultura puede entenderla. Y es que, en seguida, Peirce divide el ícono en tres: imagen, diagrama y metáfora. La imagen es lo que más se acerca a la univocidad, aunque es analógica, pues nunca es completamente idéntica a lo significado. Es la parte metonímica del conocimiento. La metáfora es lo que más tiende a la equivocidad, aunque nunca es completamente equívoca, pues no tendría el encanto que

9 Cfr. *La ciencia de la semiótica* (Peirce 1974: 45 y ss).

tiene, su poder de representación. Es, por supuesto, el ala metafórica del conocimiento. Y el diagrama, según lo dice el propio Peirce, oscila entre una fórmula algebraica exacta y una buena metáfora. Es decir, se coloca en medio, es, por tanto, lo más analógico.¹⁰

Así, el ícono o signo icónico (y, por lo tanto la iconicidad, la analogía) tiene un polo metonímico, que es la imagen, y un polo metafórico, que es la comparación misma, oscilando entre ellas el diagrama. Por eso, aplicando esto a la hermenéutica, una interpretación puede ser una imagen del texto, o una metáfora del mismo, o un diagrama suyo. La interpretación-imagen es la más pretenciosa, pero hay que tender a ella cuando se puede alcanzar (ya que pocas veces se nos presenta como conseguible); la interpretación-metáfora o interpretación metafórica es la más arriesgada, amenaza con diluirse, perderse, por eso allí el cuidado que se ha de tener es evitar que se caiga a la equivocidad. Y la interpretación-diagrama o interpretación diagramática sería la más analógica, y la que mejor retendría la virtual exactitud de la imagen y la amplitud y apertura de la metáfora.

Con esto adquiriremos la fuerza de la iconicidad, que está en la línea de la analogía, ya que lo icónico es analógico. Es algo que se necesita mucho en la ciencia actual, y del fragmento pasamos al todo o, si se prefiere, en el fragmento tenemos que adivinar el todo. De una manera conjetural, hipotética, pero suficiente, con lo cual tenemos lo bastante para conseguir el conocimiento requerido hoy en día.

10 De tesis como estas, esto es, del poder de lo simbólico, pensado a la manera de Peirce, puede sugerirse que la ciencia unificada que promovemos, incluso con su lenguaje matemático (y hasta algebraico), solo ofrece *diagramas* para significar sus referentes, y sus símbolos serán entendidos exclusivamente por quienes tengan sus significados y contextos, quienes invariablemente también realizan una hermenéutica de la realidad estudiada, y los sentidos y significados que les asignan.

Una hermenéutica analógico-icónica

Conjuntando las partes y los elementos que hemos analizado, nos resulta, en síntesis, una hermenéutica analógico-icónica. Analógica porque no es pretenciosa, como la unívoca, que solo admite una única interpretación como válida, y todas las demás son inválidas. Pero tampoco admite, como la equívoca, todas o casi todas las interpretaciones como válidas, sino que admite más de una como válida (a diferencia de la unívoca), pero no todas como válidas (a diferencia de la equívoca), sino un conjunto de ellas, pero ordenadas jerárquicamente, de mejor a peor, hasta que viene un punto en que ya, pasado ese límite, las interpretaciones son inválidas.

Ahora bien, esta hermenéutica analógico-icónica, por sus mismas características de hermenéutica, de analógica y de icónica, pone problemas epistemológicos, que comenzaremos a ver en el capítulo tercero; mediado —analogado por el segundo—, que reflexiona sobre las condiciones del saber personal, en el significado, o el significar, la realidad.

El principal problema será el de la validez o verdad de la interpretación, cómo conseguir interpretaciones verdaderas o válidas. Pero también qué validez tiene el conocimiento analógico, que tanto usó Kant en la *Crítica del juicio*, sobre todo para estudiar los símbolos; y qué validez tiene el conocimiento icónico, que tanto empleó Peirce para muchas cosas a las que no llega la intuición intelectual ni el razonamiento propiamente dicho; como de alguna manera se convoca en el capítulo cuarto, dedicado al pensamiento mágico. Y otros problemas así, que se irán agrupando en torno a estos, y que nos estimularán para hacer nuestra investigación. Según he dicho, será una investigación epistemológica, en el sentido indicado en la introducción, pero supeditado a las exigencias de la hermenéutica analógica, que nos dictará sus necesidades epistémicas y, por lo tanto, el camino por el cual hemos de avanzar.

Resultado

De todo lo anterior cosechamos una conclusión. La hermenéutica se utiliza en muchas ciencias, sobre todo en las humanas o sociales, ya que en las humanidades es donde más se trabaja con textos, y nuestra disciplina tiene que ver con su interpretación. Pero también hemos visto que la historia nos muestra a la hermenéutica distendida entre el univocismo y el equivocismo, por la lucha entre los defensores del sentido literal y los que propugnan por el alegórico. En la actualidad también lo vemos, por la pretensión de rigor cientificista de unos y el relativismo a ultranza de otros, que deberá resolverse en la analogía, que conlleva la ciencia íntegra, integrada, integradora, o diagramática que sugerimos.

Así, la hermenéutica se halla hoy dolorosamente escindida por los univocistas y los equivocistas. Los primeros afectan rigor y exhaustividad. Los segundos se derrumban en la vaguedad y la inconmensurabilidad. Por eso ha hecho falta una postura intermedia, la de una hermenéutica analógica que, sin tener la exigencia desmedida de la unívoca, tampoco se deslice a la desmesurada apertura de la equívoca. Además, como la analogía es iconicidad, será analógico-icónica. Es lo que necesita la hermenéutica actual.

2. La historicidad de la persona (o de las condiciones históricas del saber personal)

LUIS EDUARDO PRIMERO RIVAS

Presentación

Este segundo capítulo ofrece interpretaciones, contextos y sugerencias investigativas para avanzar en la construcción de la nueva gnoseología requerida en la actualidad, teoría del conocimiento que igualmente sea útil para prosperar en la construcción de otro mundo, porque es posible y necesario. Continúa lo dicho por Mauricio Beuchot en el inicial, y busca llevar a la hermenéutica analógica, hasta una aplicación en la vida cotidiana, vía la historicidad del saber personal; y da preferencia al conocer personal, al saber de la persona, pues ella concreta la humanidad, en cuanto su acción es definitiva en la creación del mundo —o su *re-creación* diaria—, pues el mundo es lo que hacemos los seres humanos.

En esta propuesta existe suficiente reflexión para avanzar un razonamiento consistente, sin embargo, es imposible agotar en ella el planteamiento para una nueva gnoseología; no obstante, espero motivar para buscar ignorados desarrollos, e incluso una profundización en la línea investigativa sugerida, entendiendo que la epistemología analógica que presentamos, es hermenéutica, y de ahí dialógica, y de suyo, de construcción colectiva.

Veamos lo alcanzado.

Formación de la personalidad: experimentar, sentir, conocer

Para considerar la sustancia y sentido de lo reflexionado en este capítulo, es conveniente recordar tesis centrales de la antropología filosófica, animadora de nuestros argumentos, buscando hacer entender que la persona es una de las partes del *ser humane*,¹ su determinación singular, simultáneamente sustantiva a su determinación particular y genérica.

Esta tesis antropológica conduce a suponer una teoría de la personalidad capaz de ofrecer interpretaciones acerca de sus partes y sus maneras proporcionales de integración, según su génesis, dinámica (o interacciones eficientes), y formas de operación para adquirir significado y sentido, esto es, su gramática. Aquí seguimos la idea de Mauricio Beuchot, acerca del carácter del ‘diagrama’ que adopta de Charles Sanders Peirce, entendido como la parte analógica del ícono, y la *convocatoria* más acertada para entender y comprender.

Las partes integrantes de la personalidad son la experiencia, la sensibilidad, la intelectualidad —racionalidad y/o simbolicidad—, y los instintos y pulsiones del ser humane.

1 Esta nota aclara que he escrito *ser humane*, y no es un error digital u ortográfico. El término se ubica en la *campana de la ‘e’*, que avanza desde hace varios años; y pretende evitar usar términos *incluyentes* como ‘amigos y amigas’, ‘médicos y médicas’, o en los lenguajes escritos tod@s, que intentan recuperar la presencia femenina en el lenguaje, gracias a la prestancia histórica de las mujeres y los logros del feminismo. Es posible documentar la viabilidad de avanzar la *campana de la ‘e’*, en cuanto la riqueza del castellano así lo permite, si reconocemos la existencia de palabras como estudiante, sirviente, comunicante... referidas por igual a varones y damas. La palabra siguiente en esta tónica es ‘nosotres’, y será seguida de otras similares.

Lo que queda de la actividad

La experiencia es el registro hecho por nosotres sobre la práctica realizada, y se asocia con la consciencia, el otro gran proceso de la personalidad, la construcción del desarrollo psicocognitivo y la educación.

La consciencia es el saber deliberado de *nosotres mismas* y por tanto de nuestro sentir, pensar y el dinamizarnos internamente, por lo cual también se coliga a la previsión de las consecuencias (de nuestro sentir, pensar y dinamizarnos interiormente) y a la administración de nuestros sentimientos, interpretaciones e impulsos.

Es por tanto una estructura u organización de la energía simbólica, central y determinante de nuestra experiencia, pues al ser esta el registro de nuestra acción, como tal es consciencia de lo hecho, sus significados y sentidos, y seguro sus consecuencias o resultados, en cuanto la experiencia es igualmente una forma central del gobierno de nuestra personalidad.

La intencionalidad es una de las características centrales del *ser humane*, en tanto su dinámica lo hace premeditado, siendo la consecución de fines inherente a la acción, pues habitualmente está asociada a un sentido, a una finalidad.

Incluso el hacer sin finalidad, por diversión —el juego—, encierra sentidos ocultos, como puede ser el mismo ejercicio de la diversión, del recreo, o la vivencia en *les niñez* pequeños, para quienes el juego es central en su desarrollo.

Precisamente en la acción realizada desde la niñez se encuentra la génesis de nuestra experiencia, y tendremos registro de lo realizado, acumulado en nosotres como energía sensible y/o simbólica, que con su fuerza moverá tanto nuestra experiencia como nuestra actividad, en cuanto esta —organizada como *costumbre*— igualmente se estructura u organiza por una clave de buena operación, por una gramática, y la energía acumulada habitualmente

busca prevenir el error, o la falta de eficacia en la acción. Esto al menos en las condiciones normales de la vida, pues si tomamos en consideración las tesis de Bert Hellinger con su teoría de las “constelaciones familiares”, la energía acumulada puede ser transgeneracional, e incluyente de dolores, traumas, sufrimientos que pueden afectar la acción personal, más allá de la consciencia inmediata.²

La sensibilidad

Una de las condiciones primarias de la existencia, común entre *todes les seres vivos*, es la capacidad de responder al estímulo del medio ambiente, a los impulsos llegados de afuera, en cuanto la sensibilidad es una capacidad interna al ser vivo, al encontrarse dentro de su zona primaria de conformación: su interioridad, para la persona, el centro de su ser (su psicología y carácter). Esto es válido para la pequeñez de la célula o la magnificencia del ecosistema del planeta Tierra, que igual posee una capacidad de respuesta al medio ambiente; para el caso, al sí mismo ecológico. La sensibilidad es esto y como todo en la realidad se integra o conforma por partes y relaciones, lo cual le confiere analogías en su misma constitución; construcción igualmente sometida al imperio del tiempo físico —o solar—, condición de su génesis.

De aquí que el tiempo de constitución de la sensibilidad de una célula o, para ser precisos, de un sistema celular, es diverso y más corto que la duración de la construcción del sistema nervioso central de una persona, realizada en etapas y períodos de larga duración como lo han demostrado las psicologías del desarrollo y los estudios del cerebro, o del sistema nervioso central, que atenderemos de manera especial en este capítulo y más adelante.

2 Véase sobre este asunto los aportes actuales de Bert Hellinger, con su teoría de las “Constelaciones familiares”, y particularmente sus libros *Inteligencia transgeneracional – Sanando las heridas del pasado*, (2010) y *Pensamientos de realización* (2009).

Es importante destacar la diferencia entre las analogías de un sistema celular y el completo nervioso del *ser humane*, pues la extensión, profundidad (capacidad de responder a los estímulos) e interactividad del cerebro humano, es proporcionalmente diferente a una de sus partes, siendo mayor, más completa y dinámica que aquella, por lo cual posee más capacidad de respuesta, y esto hay que subrayarlo.

Esta condición del sistema nervioso central produce las diferencias entre sus partes y la realidad de la mayor sensibilidad de una persona frente otros organismos vivos — siendo este uno de los matices y/o sutilezas de la condición humana—, y crea la grandiosa capacidad de responder al medio ambiente físico y moral, lo cual nos confiere la dignidad de ser humanos.

La sensibilidad nos faculta para sentir, percibir y darle significado y sentido a los estímulos; hermenéutica creadora de nuestros afectos; y por ende del conjunto de nuestro estado psicoafectivo.

Las psicologías del desarrollo, y los estudios acerca del cerebro, permiten crear modelos del desenvolvimiento psico-afectivo de la persona —e incluso intuir la formación del inconsciente colectivo³— y muestran la íntima correlación entre la conformación de una sensibilidad y su correspondiente intelectualidad, pues de haber fallas constitutivas en la primera la segunda o derivada, igual tendrá variaciones.

De ser cierta esta tesis, podemos preguntarnos:

3 La inspiración de esta tesis surge de Carl Gustav Jung, y me ha sido útil para ofrecer la idea del psicoanálisis histórico. Consúltense sobre esto mi publicación en el libro *Filosofía y educación desde la pedagogía de lo cotidiano* (2011a), especialmente en el Capítulo 8, Conclusiones: hermenéutica del sí y/o psicoanálisis histórico...” (pp. 139 y ss). En estas tesis, hay que incorporar las reflexiones de Hellinger y quienes siguen la teoría de las *constelaciones familiares*.

¿Qué es la intelectualidad y/o racionalidad?

Las tesis ontoantropológicas expresadas especifican los tipos de energía de la sensibilidad y la intelectualidad — sensitiva/emotiva y simbólica—, y permiten concebir que la primera sea electroquímica, mientras que la intelectual es icónica, y propiamente humana.

En la génesis de la historia humana se conformaron interpretaciones primarias para significar y dirigir las condiciones elementales y/o primordiales de la vida —‘hambre’, ‘amenaza’, ‘peligro’, ‘yo’, ‘tú’, ‘nosotros’, ‘deseo sexual’, quizá ‘atracción erótica’—, y desde aquellas interpretaciones iniciales se fueron conformando las restantes de la historia cultural de nuestro devenir. Las interpretaciones iniciales encierran marcas originales organizadas en gramáticas culturales y/o simbólicas, que permiten entender y comprender la vida, el mundo y la naturaleza, y reciben diversas sistematizaciones, al parecer con un tránsito filogenético: literatura (*La Iliada*, *La Odisea*, el *Popol Vuh*...), religión (el politeísmo egipcio, griego, romano, el monoteísmo judío...), filosofía, la base de la posterior ciencia; y, como estudiaremos en el capítulo cuatro de este libro, la sistematización propia del pensamiento mágico, que probablemente sea originaria y coexistente con otras.

De ser esto así, la intelectualidad y/o racionalidad es una construcción histórica preexistente al nacimiento de la persona, que la hace social y de suyo simbólica, y un logro por alcanzar por quien se forma, en cuanto la intelectualidad se construye, en una ontogénesis similar a la filogénesis, como en su momento enseñó Jean Piaget.

En resumen: la racionalidad es historia y apropiación, y por tanto construcción humana, que puede ser alcanzada como un logro, o una meta por conseguir, y se integra por energías simbólicas conformantes de su intelectualidad, integradas como conocimientos organizados *de alguna manera*. Para mencionar las centrales: la forma del saber cotidiano, del estético y/o artístico, o del filosófico-científico, sistemático o profesional; y según lo descubierto y expresado en el

mencionado capítulo cuarto, la manera de concebir del pensamiento mágico, muy revitalizado en la actualidad. De aquí que debamos ubicarnos en la gnoseología, reflexionando:

La formación del conocimiento

Conocemos desde las estructuras u organizaciones interpretativas que hemos conformado durante el desarrollo de nuestra personalidad, y desde su gramática, esto es, de sus formas internas de organización que dan significado y sentido; que gobiernan el conocer. De aquí que hayan distintos tipos personales de estilos cognitivos, con correlativas maneras de procesar el saber: analíticos, intuitivos, generizantes, emotivos, etcétera...

Y junto al conocer está el sentir, y apreciamos de acuerdo a idénticas condiciones ontoantropológicas: las estructuras u organizaciones sensibles conformadas durante el tiempo de formación de nuestra personalidad, y su gramática; de ahí que nuestros estilos cognitivos se asocien a nuestra biografía, especialmente a cómo fuimos formados.

Es decir: si desde la gnoseología podemos distinguir el conocer y el sentir como medios para significar y orientar la respuesta dada sobre los estímulos de la naturaleza y del mundo, en la realidad de las totalidades orgánicas donde actuamos,⁴ el conocer y el sentir operan armónicamente, y con una secuencia de *sentir a conocer* de milésimas de segundo, correspondiente a la sincronía del responder humano, compaginación de las capacidades de la réplica humana, central en la sobrevivencia o en la dinámica de las buenas relaciones, si es que hemos alcanzado un adecuado control de nuestros impulsos iniciales, emotivos, y logramos matizarlos o modularlos.

4 Véase este concepto en el libro *Perfil de la nueva epistemología* (Beuchot y Primero Rivas 2012, capítulo 5).

Esta sincronía es básica en la actuación diaria, sin embargo, su modulación se da de acuerdo las circunstancias: el momento y espacio donde surge la respuesta; y la educación de la persona actuante, que puede responder desde tres formas, de acuerdo a su formación.

La contestación a la información llegada del medio ambiente, o de su propio entorno inmediato, incluso su organismo, puede provenir de:

1. La psicología
2. La reflexión
3. La racionalidad

Las respuestas de la mera psicología —conformantes de saber, de conocimiento— son primarias, urgentes y habitualmente *masivas*, y surgen en situaciones de vida cotidiana, en la cual así se amerita actuar, pues su inmediatez lo exige.

Son contestaciones surgidas de los procesamientos sensorperceptivos y afectivos más colindantes a la acción directa, y son *a-reflexivas*, por lo cual suelen ser riesgosas. Pueden surgir en contextos vitales rutinarios, en situaciones de descanso y diversión —como cuando se está en una fiesta y se actúa por meros impulsos—, o en ocasiones de tensión y peligro: cuando lo intempestivo irrumpe azarosamente.

Este tipo de respuestas se deben ubicar en sus totalidades orgánicas, y en el mejor de los casos deberían modularse por la educación, para tamizar lo psicológico —rutina, alegría, pánico—, con lo reflexivo, yendo más allá de lo inmediato asumiendo una mayor humanidad; y llegando a una construcción humana capaz de moldear los instintos y pulsiones, fuerzas psicoafectivas también animadoras de las respuestas personales; condiciones ontoantropológicas activas en la acción humana.⁵

5 Me he referido a este asunto en el libro *Filosofía y educación desde la pedagogía de lo cotidiano* (2011a: 83 y ss).

Responder reflexionando

Recurrimos a la gnoseología para examinar la vinculación sensibilidad-conocimiento, y a la ética para recuperar la conceptualización de *construcción humana*, y así destacar la importancia de la reflexión en la actividad diaria, afirmando que las respuestas pensadas son mejores que las meras psicológicas, pues aseguran una mayor eficacia y el ejercicio de una mejor humanidad. Este es un deber ser, sin embargo, es indicativo.

Esta tesis supone un gobierno de la acción personal promotor de un mayor control de la actividad diaria, y propone una mejor gramática de la vida cotidiana, bajo el supuesto que es viable aumentar la humanidad, o la promoción de formas de vida más humanas que otras, como he dicho en el libro *Lucha de humanidades o de la ética analógica de Mauricio Beuchot*.⁶

De nuevo la racionalidad

La tercera manera de responder a la naturaleza o al mundo es la racional, y engloba las dos previas, en tanto si optamos por una acción sensata, es imprescindible responder a la información psicoafectiva, reflexionándola para arribar al secreto de la acción juiciosa: actuar desde posiciones y decisiones, surgidas desde una buena formación humana, de una educación para la vida.

Esta tesis supone concebir a la racionalidad como un logro alcanzado en el desenvolvimiento filogenético que debe ser replicado por el desarrollo ontogenético.

E igualmente supone volver a precisar qué es la racionalidad, situación que nos lleva a lo dicho en otras

6 Cfr. *Lucha de humanidades o de la ética analógica* (Beuchot 2011).

ocasiones sobre este asunto,⁷ y a presentarla como la parte del *ser humane* capaz de ejercer la reflexión, desde posiciones y decisiones, orientadoras de la buena acción, de aquella creadora de mejores formas de humanidad, y útiles al enriquecimiento genérico.

Y a todas estas ¿desde dónde actuamos?

Según lo presentado hasta ahora afirmamos que la actuación humana proviene de tres ámbitos básicos de la interioridad y ahora es importante avanzar en las estructuras u organizaciones con las cuales opera la psicología, la reflexión y/o la racionalidad.

Esto es: al actuar lo hacemos impulsados desde un conjunto de energías sensibles y/o simbólicas estructuradas de acuerdo a la gramática común del entorno donde nos hemos formado, y es desde estas estructuras u organizaciones que se realiza la acción, por lo cual deberemos preguntarnos: ¿desde dónde actúo, desde cuáles estructuras u organizaciones que me conforman?

El conócete a ti mismo o de la hermenéutica del sí

Formularse cuestiones como las precedentes nos ubica en la tradición del *auto-conocimiento*, que en la historia de Occidente se expresa en el dicho del Oráculo de Delfos y más recientemente en los desarrollos de Mauricio Beuchot sobre

7 Véase al respecto el capítulo 7 del libro *Filosofía y educación desde la pedagogía de lo cotidiano* (2011a: 125 y ss) “Condiciones del desarrollo humano II: como nadie escucha hay que estar repitiendo (nuevos avances para aumentar la racionalidad analógica)”. Sobre el asunto de la racionalidad hay un libro reciente de Mauricio Beuchot: *La racionalidad analógica en la filosofía mexicana* (2012).

la filosofía de Michael Foucault,⁸ mas sin embargo, significan lo mismo: impulsar la consciencia como *auto-reflexión*, para obtener como ganancia la etiología de nuestra acción; incluso si es trasgeneracional, como dice Bert Hellinger.

Repetir estas tesis tan conocidas nos permiten subrayar la precisión avanzada: debemos identificar las estructuras u organizaciones inspiradoras de nuestra acción, buscando ser más finos en el auto-conocimiento.

Si identificamos que nuestras respuestas provienen básicamente de la psicología, o percibimos que una persona actúa fundamentalmente desde ella, la pregunta consecuente es: ¿cuáles estructuras u organizaciones se han activado? ¿por qué esta persona actúa desde el dolor, la ira, la rabia, el deseo de venganza, e incluso desde el instinto de crueldad o sus pulsiones de muerte y posesión? E incluso ¿su origen nacional también interviene en sus maneras de saber y en sus estilos cognitivos?

Estas preguntas buscan orientar la reflexión sobre las causas de la acción, escudriñando establecer sus fuentes, tanto genéticas como estructurales u orgánicas, y las formulo con la intención de aumentar la consciencia, para construir mayor humanidad.

Si logramos entender que tal o cual acción surgió básicamente de lo psicológico, y la reflexión nos indica que sus consecuencias fueron desafortunadas, entonces ojalá podamos aumentar nuestra consciencia, para revisar lo sentido y hecho, buscando una mejor acción, tamizada vía la reflexión.

Es viable suponer que así estaremos arribando a la acción reflexionada, para indagar si es suficiente o debemos avanzar hasta la acción racional, aquella que supone lo

8 *Cfr. La hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano* (Beuchot y Rivas 2003: 49, 75 y 79).

dicho: actuar desde posiciones y decisiones, vinculadas con una concepción de la vida, el mundo y la historia —una filosofía—, que sea capaz de orientarnos productivamente en la vida diaria, e incluso nos acerque al arte de vivir, o al vivir como un arte.

Colateralmente esta tesis lleva a afirmar la indispensabilidad de la filosofía, sea cotidiana y/o profesional. Totes tenemos una, aun cuando carezcamos de una consciencia deliberada de su ser.

La historicidad del saber personal

Suponemos haber comunicado adecuadamente las tesis precedentes, por lo que podemos conjeturar que hemos logrado establecer el argumento de fondo: el saber personal se construye desde el tránsito que hemos realizado en la vida, se organiza por medio de estructuras u organizaciones —sensibles y simbólicas— ubicadas en lo psicológico, lo reflexivo y lo racional, y desde ellas impulsamos nuestra actividad, suponiendo que la mejor es la racional, en cuanto responde, de ser analógica, integrando la reflexión y la senso-percepción, moduladas por la reflexión posicionada y decidida, vía una buena formación del juicio, como ha propuesto Mauricio Beuchot.⁹

Si logramos expresar esta tesis, que tentativamente puede ser aceptada por un escucha o lector atento y analítico, lograremos llegar a un nivel de razonamiento mayor, para distinguir la historicidad de nuestros ámbitos para responder a los estímulos externos, según su ontogénesis y filogénesis.

Orientándonos podríamos preguntarnos: ¿cómo llegamos a responder básicamente desde nuestra psicología, sin arribar a un nivel reflexivo y sensato? O ¿cómo nos quedamos

9 Consúltese sobre esto la ponencia ‘Hermenéutica analógica y educación: la formación del criterio’, en: *Hermenéutica educativa contemporánea* – Memoria del Segundo Simposio Internacional Hermenéutica y educación (Primer Rivas 2009).

exclusivamente en un nivel reflexivo sin llegar a la sensatez de la racionalidad? Y en el mejor de los casos: ¿cómo se conformó nuestra intelectualidad y en general, logramos obtener buenos resultados? O: ¿cómo es que mi vida es un continuo problema, casi al borde del fracaso y la insatisfacción?

Estas preguntas se ubican en el ámbito ontogenético, y pueden ampliarse al filogenético o histórico, para identificar más a fondo el parentesco de nuestra psicología con modelos psíquicos del pasado remoto, del período decimonónico o propios de la psicología actual, permeada por la aceleración de los sistemas cibernéticos, las políticas internacionales del mundo globalizado, esto es, del actual capitalismo depredador, y su promoción del pensamiento mágico.

Igual razonamiento puede hacerse sobre nuestros recursos reflexivos, quizá vinculados igualmente con modelos arcaicos, decimonónicos; o ser actuales, incluso de frontera; y estar animados con una nueva racionalidad, pues esta también es dinámica en la historia.

Entonces ¿a qué corresponden mis estructuras u organizaciones psicocognitivas?

Es posible que haya transmitido el significado básico de estas reflexiones: se trata de auto-conocernos, o hermeneutizarnos a nosotros mismos, tanto como sea posible, en cuanto es importante saber desde dónde actuamos si tenemos como proyecto controlar nuestra acción obteniendo resultados positivos para lo personal y lo colectivo.

Esta condición de viabilidad es básica para la tesis expuesta: es indispensable tener un proyecto como el dicho, para buscar el *auto-conocimiento*, y si se posee este sello distintivo ingresaremos al círculo de los buscadores de significados dirigidos a mejorar el mundo, la vida y la historia, pues construir otro mundo es posible.

Si se carece de este proyecto de construcción humana, seguramente nos ubicaremos en el círculo mayoritario de las personas que pasan por la vida sin pena ni gloria, y difuminados en el anonimato, saldrán de este mundo sin dejar un legado edificador.

Y si se posee el impulso convocado, entonces podremos asumir el desafío de buscar identificar las estructuras u organizaciones psicocognitivas que nos animan, tanto en su génesis como en su organización interna, ambas activas en la acción diaria, en la vida de todos los días, en el mundo de la vida central donde transcurre nuestra existencia, y es el espacio concreto para realizar nuestra vida privada.

Y si tenemos estos recursos podremos asumir el desafío de realizar este trabajo, arduo, exigente y retador, en cuanto la autoignorancia es más fácil que el *auto-conocimiento*, y es más cómodo vivir *a-reflexivamente*, impulsado por el viento de la vida convencional, que asumir una empresa que, incluso, puede conducirnos a saberes irritantes, molestos o incómodos, con los cuales quizá sea imposible vivir.

Precisar las estructuras u organizaciones psicoafectivas que nos dinamizan, centrales para identificar las intelectuales e incluso racionales con las que actuamos, es un ejercicio personal intransferible, que puede realizarse con un autoanálisis o con el apoyo profesional de un experto en exámenes personales, con categoría de psicólogo, psiquiatra, *terapeuta* o incluso psicoanalista, si poseemos el capital para financiar sus altos honorarios. Hasta es posible pensar que la *re-educación* sea un camino viable, para replantear las partes problemáticas de nuestra personalidad.

Más allá de lo conseguido, es posible comprender la afirmación de fondo: es indispensable saber de las estructuras u organizaciones ahora resaltadas, para refinar nuestro autoconocimiento, y aumentar la eficacia de nuestra acción, si es que necesitamos una y otra cosa. Si estamos bien, satisfechos con nuestra vida, logros y prospectiva, este ejercicio analítico es impertinente, y podemos olvidarnos

de él. La afirmación de fondo se entiende: es indispensable saber de las estructuras u organizaciones ahora resaltadas, para refinar nuestro autoconocimiento, y aumentar la eficacia de nuestra acción, si es que necesitamos una y otra cosa. Si estamos bien, satisfechos con nuestra vida, logros y prospectiva, este ejercicio analítico es impertinente, y podemos olvidarnos de él.

¿Y cuál es la importancia pragmática de un saber como el propuesto?

El significado relevante de un conocimiento como el dicho, puede organizarse en dos partes básicas. La positiva refiere a saber que estamos bien en la vida, y por qué.

Si sabemos las razones de estar bien, identificaremos la génesis de nuestra personalidad y sabremos de las estructuras u organizaciones internas que nos animan en el triunfo, o al menos en el bienestar diario, y podremos fortalecer nuestra acción para alcanzar mayores logros.

Si percibimos que hay índices para identificar malestares, ineficiencias, faltas u otros defectos, podremos estar en la posibilidad de asumir mejoras, pues es viable pensar que podemos avanzar a un bienestar, pues todos tenemos derecho a él. Recuperando otras fuentes reflexivas, asociadas a estos argumentos, incluso es viable pensar en identificar lo que algunos autores llaman la ‘Sombra’, el lado oculto de nuestra personalidad, como puede apreciarse en el libro *Encuentro con la sombra: el poder del lado oculto de la naturaleza humana* (1993).¹⁰

En este punto cobra sentido la macro-investigación que Luis Porter Galater impulsa con el nombre de “0 – 20”, destinada a

10 Cfr. edición al cuidado de Connie Zweig y Jeremiah Abrams, con artículos de autores tan prestigiosos como Carl Gustave Jung y Joseph Campbell. (Título original: *Meeting the shadow* (1991), traducción de David González y Fernando Mora).

indagar multidisciplinariamente el desarrollo ontogenético de la juventud de los '0' años y hasta los 20, cuando *les jóvenes* están iniciando sus estudios universitarios, para recuperar sus primeros seis años de vida, y con este relato reconstruir los procesos básicos de formación de su personalidad, y así adquirir un buen desempeño en sus estudios profesionales.¹¹

La idea de este proyecto es importante, y puede llevar hasta examinar lo planteado en el apartado siguiente:

Las influencias históricas del presente en el desempeño de las personas

Estos ascendientes son los propios de la época, y los planteamos desde una nueva tesis: el mayor educador es la época.

El tiempo histórico de un lapso determinado, para el caso el presente —la contemporaneidad—, influye decisivamente en las estructuras u organizaciones activas en su transcurrir, pues al ser la producción mayor —o el conjunto mayor de un tiempo histórico—, determina y condiciona las producciones menores, las totalidades orgánicas activas a su interior, tan grandes como un continente, o medianas como un país, pequeñas como una institución, o microscópicas como una persona.

La época crea una tendencia histórica influyente en *su contenido*, y frente a la persona es avasallante; o para ser matizados: influyente a escala mayor, por lo cual lo aquí examinado —las estructuras u organizaciones sensibles y simbólicas con las cuales se crea el conjunto de la gramática de una personalidad— ha de adaptarse y acomodarse a sus exigencias.

11 Véase sobre esta idea de Luis Porter su “Proyecto “Cero-veinte” - Educación inicial y formación de la identidad del estudiante universitario”, publicado en el número del 5 de diciembre del 2011 en el Semanario *Laisum, Laboratorio de Análisis Institucional del Sistema de Universidades Mexicanas*. Disponible en: <http://laisumedu.org/nuevo.php>

La velocidad como ejemplo

En la modernidad, la velocidad de la vida, de la dinámica diaria de la sociedad, va en un aumento creciente con el acrecentamiento de la producción de la época. El capitalismo desde sus inicios mercantiles, comienza a darle velocidad a la circulación de sus productos, y desde las carretas iniciales, a los barcos veleros después, la velocidad aumenta afectando los procesos vitales cercanos a dicho tráfico, y acentuado la velocidad de respuesta del mundo interno de las personas según las nuevas exigencias de aquellos tiempos remotos.

Con el invento de la máquina de vapor, y la consecuente primera revolución industrial, la velocidad crece exponencialmente; e igual acontece con el descubrimiento del petróleo, con el correlativo aumento de la capacidad de las máquinas locomotoras y navieras, lo que consolida la segunda revolución industrial.

El descubrimiento de los sistemas electrónicos, y los demás aditamentos confluyentes de la cibernética, crea la tercera revolución industrial, y la velocidad deja de ser *maquinaria* para tornarse electrónica llegando a una escala inalcanzable para el común de los mortales, ampliamente rebasados por esta velocidad en aumento creciente, cuando los *micro-chips* progresaban en poder al tiempo que decrecían en tamaño.

Esto es: el aumento de la velocidad del mundo moderno, y su actual exacerbación —el globalizado—, llega a una escala suprahumana inalcanzable para la persona común que, sin embargo, ha de responder a las exigencias de su entorno, tratando de emular una velocidad inalcanzable. En esta circunstancia omnipresente, avasallante y abrumadora, que crea una época apresurada, irresponsable y cínica, puede encontrarse una de las fuentes del crecimiento del pensamiento mágico a comienzos del siglo XXI, utilizado como recurso de protección ante lo incierto, amenazante y perverso de nuestra contemporaneidad, como estudiaremos en el capítulo cuarto de este volumen.

¿Es importante saber que las exigencias de la velocidad externas del mundo contemporáneo tienden a crearnos una psicología acorde con la gran aceleración electrónica de su producción, inalcanzable para una persona común? O: ¿es relevante conocer que la velocidad tomada como referencia nos crea estrés, angustia y ansiedad que en definitiva llegan a somatizarse creando las enfermedades de la época?

Estas pueden ser ‘menores’ —gastritis, colitis, tensión arterial—, o mayores: infartos, trombosis, cánceres, neurosis, esquizofrenias..., pero al fin de cuentas realidades activas en nuestro mundo, que definitivamente influye en las estructuras u organizaciones personales con las cuales respondemos a él, a nuestros sistemas de sentir y conocer.

Lo dicho expresa una situación de fácil consenso —dadas sus evidencias sociales—, y podemos presentar otros matices, en cuanto la época, calificada como incierta,¹² también crea estructuras u organizaciones análogas en las personas de su entorno, quienes pueden adquirir energías sensibles o simbólicas igualmente inseguras, que hacen más difícil responder propiamente a las exigencias de la época, o a las alternativas que debemos crear.

Desaceleración y lentitud

La aceleración de la época y su velocidad electrónica nos llevan a extremos inhumanos, creadores de estados experienciales, sensibles, intelectuales, y antropológicos inciertos, estresantes, patológicos, tóxicos e inestables que afectan nuestras capacidades de respuesta en iguales ámbitos de la existencia

12 Cfr. El libro Simposio Internacional *Filosofía educativa y pedagogía para la formación humana en una época incierta* (2011), que aborda como tema central la incertidumbre, como característica de la actual época. En este mismo sentido recuérdese el libro de Zygmunt Bauman *Tiempos líquidos – Vivir en una época de incertidumbre* (2008).

sensible y simbólica, haciéndonos especialmente vulnerables a las acechanzas epocales, e incluso sus víctimas.

Por tanto, deberíamos aplicar el *auto-conocimiento* para identificar las estructuras u organizaciones internas generadas por la época, para tomar posición sobre ellas al ponderarlas, discerniendo su impacto en nuestra acción y sus efectos en nuestro bienestar y tranquilidad.

Incluso deberíamos ponderar nuestros estilos de conocer con los pedidos por el entorno social; nuestros hábitos de sentir y pensar, frente a las peticiones de la época —y sus instituciones—; y nuestros deseos y proyectos con los impuestos por nuestro entorno, que directa, circunstancial y colateralmente nos impulsa a cumplir sus empeños, que en el ámbito aquí examinado —del sentir y del conocer de la persona—, pretende mantener la enajenación y la fetichización, como sus principales recursos de sobrevivencia, asociados a las ilusiones, sublimaciones, fantasías, y hasta distorsiones directas de la interpretación, surgidas desde la enajenación y fetichización, y sus consecuencias directas e indirectas.

Si el *auto-sabernos*, la hermenéutica del sí, o el psicoanálisis histórico nos sirven para liberarnos material y cognitivamente, habrán cumplido una buena parte de su cometido, y esta comunicación habrá sido de utilidad.¹³

No obstante

Es difícil asumir las propuestas dichas y buscando facilitar su realización, podemos avanzar al penúltimo apartado de esta comunicación, titulado:

13 Remito asimismo a mi publicación *Filosofía y filosofía de la educación en la vida cotidiana iniciando el Siglo XXI*, en *Revista Persona, Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario* (2014a). Disponible en: <http://www.personalismo.net/persona/sites/default/files/Revista23.pdf> y profundiza en tesis como la aquí anotada.

Ética y conocimiento

En lo dicho destalla la tesis del hacer consciente y racional, como un faro en la noche oscura; y con esta afirmación expresamos una debilidad de la acción humana inspirada en la Ilustración no oficial —que propone una consciencia de lo concreto vía su ubicación en las totalidades orgánicas de la vida cotidiana—, y también una promesa de mejoría, una esperanza.

De ser imposible alcanzar la mejor consciencia que podamos lograr, estaremos sometidos a las fuerzas de la incertidumbre, de lo oculto, tenebroso, aleatorio y trágico; y seremos víctimas del mal, en cualquiera de sus formas múltiples, y estaremos al servicio de nuestra Sombra, siendo sus esclavos, y perdiendo oportunidades de vivir, que incluso, puedan tener *al alcance de la mano*.

La opción es avanzar en una ética del *auto-conocimiento*, subsidiariamente de la responsabilidad, de la comunicación y del cuidado, de la vida cotidiana y de suyo social, es un desafío, pues debemos pasar del yo al nosotros, como hace tanto tiempo se viene argumentando.

Incluso el *nosotros actual* debe ser pluricultural, multicultural, tolerante y analógico, como lo permiten ver los estudios culturales, y la filosofía postcolonial.

Debemos destacar el carácter social de la ética propuesta, pues es una meta lograr establecer en nuestros colectivos, la racionalidad que nos guíe, para conseguir que desde ellos logremos controlar la acción común, avanzando en construir paso a paso la nueva humanidad que necesitamos; y con ello buscar superar al individualismo, el gran fetiche de la modernidad que de seguir activo, retrasará considerablemente la creación del nuevo mundo, con los destrozos así supuestos. Creemos que esta empresa es viable y para impulsarla ofrecemos una breve incursión al asunto de la salud mental, pues para conseguir un comportamiento ético —como el supuesto en estas tesis—, se requiere *mínimos de salud*

mental, que es el tema del último apartado de este capítulo, precedente del ofrecido por Mauricio Beuchot en el siguiente.

El conocimiento personal y la salud mental

Al hablar o escribir acerca del *conocimiento*, habitualmente suponemos una actividad intelectual y/o racional significada por la dinámica histórica de las gnoseologías y epistemologías aún hegemónicas en el presente, quedándonos en figurar o imaginar el conocer como una acción abstracta dadora de significado y sentido de lo percibido, poseedora de autonomía en el mundo de las ideas, como si fueran independientes por auto existentes.

Si en la historia de Occidente hiciéramos la genealogía de la teoría del conocimiento que sustenta esta tesis, deberíamos arribar hasta la filosofía platónica, en cuanto el filósofo de la Academia creía que las ideas eran formas innatas y por tanto, significados preexistentes y autónomos al ser humano; no obstante, actualmente, y gracias a los desarrollos históricos, debemos reinterpretar la sustancia del conocer, entendiendo que es una actividad abstracta y simbólica, pero fundada en otras partes de la interioridad humana, pues sin ellas sería imposible su existencia.

La integración del conocer

En este capítulo reflexionamos sobre el conocimiento y en consecuencia convocamos de manera directa una forma del intelecto y/o la racionalidad humana, que debe ser ubicada en los actuales desarrollos del saber —signados por el conocimiento contenido en la nueva epistemología—, para destacar que hoy debemos afirmar que al *estar al tanto* efectuamos una labor intelectual y/o racional, y que la realizamos partiendo de las bases neurofisiológicas y psicoafectivas del conocer, en cuanto nos hemos alejado históricamente de una gnoseología como la platónico-cartesiana, quedada en el simple *pienso luego existo*.

Pensar, tal como hoy se debe significar, es una actividad abstracta de la persona —intelectual y/o racional, redundando para subrayar—, sin embargo, una acción asociada ineludiblemente a nuestra interioridad cerebral y psicoafectiva.

Los actuales estudios sobre el cerebro, muestran y demuestran la vinculación insoslayable entre las funciones físico-químicas del sistema nervioso central, sus expresiones psicoafectivas y las intelectuales o cognitivas, manifestadas conjuntamente en la funcionalidad de la persona, su capacidad de hacer en la vida cotidiana.

El ángel del aeropuerto internacional de Cancún

Entre finales de junio e inicios de julio del 2013 nos enteramos por una nota periodística que recuperada con uno de sus titulares, decía: “Mujer que vivió en Aeropuerto de Cancún atrae atención mundial”,¹⁴ y con ella supimos de una persona que concentró la atención de las autoridades del puerto aéreo dicho, por haberse quedado viviendo en él desde fines de junio de ese año, quien a los 11 días de estancia en dicha situación regresó a su casa, luego de ser recuperada por un hermano, quien informó que desde el año 2000, estaba diagnosticada como esquizofrénica.

La mujer, cuyo nombre puede leerse en las noticias —y aquí se omite por considerarlo oportuno—, afirmaba ser un ‘ángel’ y hablaba con sus congéneres, en varios idiomas, primando el inglés en ellos. Durante 11 días vivió en el aeropuerto dicho, y al ser recuperada por su hermano, se hizo palpable que había dejado de tomar la medicina psiquiátrica que la mantenía controlada.

14 Ver: <http://clicnoticias.com.mx/secciones/sociales/17986-retorna-un-angel-a-su-hogar.html> (Verificado: 11/08/2015).

Hermeneutizar a los ángeles

El ‘ángel’ de Cancún pensaba, es decir, ejercía un conocimiento, y esto puede concluirse por la funcionalidad relativa puesta en juego en su estancia en el aeropuerto: obtenía dinero de los cajeros automáticos, utilizaba una tarjeta de crédito, hacía uso de los servicios sanitarios del lugar, y hablaba con ángeles, especialmente para “alertar a la gente sobre la afectación al clima, [y] daños provocados por “demonios” que destruyen la naturaleza”.¹⁵

Tomar en serio el conocer

El ‘ángel’ aludido, especialmente en la circunstancia resaltada, tenía un conocimiento que debía ser tomado en serio, como afortunadamente sucedió, según percibimos al leer la información de prensa. En otras épocas seguramente podría ser llevada a la hoguera de la ‘Santa Inquisición’, o apedreada por el vulgo, al ser considerada una bruja, emisaria de Satanás. Empero sucedió otra situación, y la mujer regresó con su familia, y posiblemente a utilizar las medicinas psiquiátricas que la mantendrían controlada y/o equilibrada.

En otras palabras: el conocer, dar significado y sentido, interpretar, es histórico; y hoy, en nuestra actualidad, el ‘ángel de Cancún’ corrió con mejor suerte que la tenida en el siglo XVII, cuando la ‘Santa Inquisición’, campeaba en la cultura hegemónica y sus distorsiones cognitivas eran activas. Hoy podemos concluir que las autoridades involucradas en el suceso resaltado (las aeroportuarias, e incluso se menciona al Desarrollo Integral de la Familia -DIF-), tomaron en serio el conocer del ‘ángel’, ubicándolo como distorsionado, hasta como enfermo, insano, pero sin ser susceptible de alguna sanción administrativa e incluso legal, ni mucho menos punitiva; evitando valorarlo

15 Disponible en: <http://www.eluniversal.com.mx/estados/91638.html> (Verificado: 13/08/2015).

como *verdadero*, supeditando este saber a la *Verdad*, entendida como correspondencia entre lo nombrado y lo real, o existente según meras comprobaciones empíricas, experimentables y/o matematizables. En un capítulo de este mismo volumen, Mauricio Beuchot volverá a ofrecernos tesis sobre la teoría de la verdad.

De profundizarse en la hermenéutica de la situación ahora aprovechada para comunicar estas reflexiones, podríamos indagar con sus testigos presenciales, y ciertamente documentaríamos la ausencia de los ángeles con los cuales hablaba la mujer, y claro está, menos los ‘demonios’ que refería y sí, que ella los percibía tratándolos como reales y auténticos.

¿Cómo se crean los ángeles y los demonios?

Más allá de responder la anterior pregunta con una contestación histórica, afirmando, por ejemplo, que la creación de dioses, ángeles o demonios es producto de la debilidad humana expresada en la elaboraciones de ídolos — volveremos sobre este asunto en el capítulo cuarto, dedicado a reflexionar sobre el pensamiento mágico—, consideramos el contexto destacado, aseverando que las arquitecturas mentales del ‘ángel de Cancún’ surgieron de la ausencia de las pastillas psiquiátricas que ayudaban a su cerebro a regular las funciones físico-químicas y biológicas, con las cuales interpretaba la exterioridad, y la distorsión de sus circuitos cerebrales, vía la deficiencias químicas y eléctricas causadas por la etiología de su trastorno psiquiátrico, fue la causante de la simbolización de los ángeles y demonios —creados como ídolos íntimos de sus traumas personales— queridos por su mente distorsionada.¹⁶

Es decir: si estamos sanos mentalmente, si nos conservamos en el equilibrio psicoemotivo y cerebral que los especialistas en

16 Para situar adecuadamente la referencia bibliográfica al concepto de ‘ídolo’, véase de Mauricio Beuchot, su libro *Las caras del símbolo...* (1999).

salud mental llaman *eutimia*, es en razón de la conservación de las proporciones regulares del funcionamiento de nuestro sistema nervioso central, a través de la subsistencia mayor del equilibrio interior de nuestra persona. Digamos que la gramática fisiológica de nuestra persona,¹⁷ hace viable la gramática del conjunto de nuestra personalidad: su clave normativa sensoafectivas, lingüística y simbólica.

Antropología filosófica y conocimiento

Convocar la idea “del equilibrio interior de nuestra persona” nos conduce a la antropología filosófica, y particularmente a su desarrollo en la teoría de la personalidad, circunstancia intelectual que nos traslada a precisar aquella en la cual creemos y/o suscribimos; situación que nos acarrea adentrarnos en territorios rotulados en otras comunicaciones citadas y ahora recordadas,¹⁸ y que por ello ahora podemos omitir, para avanzar al capítulo siguiente, en el cual Mauricio Beuchot considerará *los problemas principales de una epistemología hermenéutico-analógica*.

17 Entendamos por esta gramática a la clave biológica y físico-química capaz de generar o producir el funcionamiento eficaz y aceptable de un comportamiento diario, que simultáneamente produce una habilidad para conducirse en la vida, saliendo a salvo o con ventaja de situaciones cotidianas.

18 Mauricio Beuchot ha tratado el asunto de la definición del *ser humane* en *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico* (2004), y en *Filosofía y educación desde la pedagogía de lo cotidiano* (2011a) puede revisarse el capítulo 4 “Antropología filosófica y educación”; de igual manera puede consultarse el artículo publicado en la *Revista Persona* (2004).

3. Problemas principales de una epistemología hermenéutico-analógica

MAURICIO BEUCHOT

Planteamiento

Después de haber hablado de la hermenéutica y, en concreto, de una hermenéutica analógico-icónica, procederé aquí a plantear los problemas principales de la epistemología, que son los de la que es propia de una hermenéutica analógica, o que surgen de ella, y para definir algunas nociones básicas que necesitaremos en nuestro recorrido teórico.

Entenderé aquí la hermenéutica como la disciplina de la interpretación de los textos, para comprender el significado de estos, a saber, especialmente el que les dio su autor.¹ Porque en el texto se juntan la intención del autor, lo que él quiso decir, y la intención del lector, la cual a veces no coincide con la anterior. Pero tan excesivo es pretender alcanzar al pie de la letra la intención del autor como abandonarla y quedarse solo con la del lector. Si se privilegia demasiado la intención del autor, se tiene una hermenéutica unívoca; si se privilegia demasiado la intención del lector, se tiene una hermenéutica equívoca.

1 *Cfr. Perfiles esenciales de la hermenéutica* (Beuchot 2008: 44 y ss).

Por lo demás, vemos que la hermenéutica actual² se debate entre posturas unívocas, que solo admiten una interpretación única como válida, y posturas equívocas, que abren demasiado el abanico de las interpretaciones, y aceptan todas como válidas o demasiadas, alegando que no hay criterios o límites; por eso deseo aquí plantear una hermenéutica analógica.³ A partir de ella es que reflexionaremos sobre la epistemología, buscando la que le corresponde.

Elaboración del problema

El problema del conocimiento no se plantea, para una hermenéutica analógica, desde la discusión con el escepticismo. En efecto, se acepta que es posible conocer, pues de otro modo se caería en circularidad y reducción al absurdo: la circularidad se daría al querer demostrar el conocimiento con el conocimiento, la razón con la razón, etc.; o, lo que es peor, la reducción al absurdo: querer demostrar que no hay conocimiento con el conocimiento, negar la razón con la razón, etc.

Esto no significa caer en el dogmatismo, en un realismo inmediato e ingenuo, pues se ha pasado por la crisis epistemológica de la modernidad y de la posmodernidad. La de la modernidad llevó a salir del escepticismo, hacia un racionalismo y empirismo demasiado fuertes, y la de la posmodernidad rebajó al racionalismo y al cientificismo sus pretensiones. Por lo menos les quitó su prepotencia.

Tampoco es caer en el idealismo, pues nos aferramos al realismo, a un cierto tipo de realismo. Es el paso de salida de la modernidad, tan idealista en algunos de sus ámbitos.

2 Anotemos la hermenéutica filosófica y la científica, resaltando que la ciencia, la conceptualización científica, es igualmente una hermenéutica.

3 Para una exposición de dicha hermenéutica analógica, véase mi *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación* (2009a: 51 y ss).

Tampoco es problema su derivado el *subjetivismo*, ya que el *sujeto* ha sido muy puesto en crisis en la actualidad posmoderna, aunque se ha logrado volver a levantarlo (muy debilitado) por el estudio de los procesos de subjetivación,⁴ y la revaloración de la persona, como he examinado en *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico* (2004). Más bien, ahora, para la hermenéutica, el problema sería el del relativismo, muy presente en la hermenéutica posmoderna. Tanto el relativismo del sujeto, el subjetivismo, como el relativismo de grupos o comunidades, que es el que más suele sostenerse y defenderse en esta época multicultural.

Es el problema de los que pretenden que no hay criterios para determinar ninguna verdad ni certeza. Siendo la verdad la relación objetiva con las cosas y la certeza la relación subjetiva de convicción sobre esa misma relación, se nos dice que ni existe esa relación entre el pensamiento y la realidad ni, por ende, podemos estar seguros de ella.

El dogmatismo (racionalista y científicista, *positivista*) se da ahora como univocismo. El relativismo (subjetivista y relativista) se da ahora como equivocismo. En todo caso, lo que yo sostengo aquí es un realismo analógico, esto es, proporcional, porque en él la mente y la realidad tienen su proporción, trabaja cada una su porción, la que le toca. No es una relación o adecuación biunívoca, sino analógica (por supuesto que tampoco equívoca, la cual no sería relación con nada).

Por otra parte, el conocimiento no se debe a la pura actividad de la mente, lo cual no deja resquicio para un realismo, pero tampoco se debe a un mundo ya completamente dado, sino que tiene una estructura básica de propiedades intrínsecas, pero también recibe lo que nuestro aparato cognoscitivo le proporciona. Por ejemplo, en el caso de los colores,

4 Como lo hizo ver Foucault, quien al final de su vida decía que no le interesaba tanto derrumbar el sujeto como estudiar los procesos de la subjetivación. Ver *Michel Foucault* (Gros 2007: 121 y ss).

ciertamente no se dan en las cosas como los percibimos (nuestros ojos tienen que poseer las capacidades para captarlos), pero tienen cierta estructura para que nuestros ojos los capten. Igual circunstancia puede resaltarse con las diversas condiciones del saber personal, tal como quedó expresado en el capítulo segundo.

Yo llamo a esto el encuentro hombre-mundo. Se trata, como lo hace ver Otto Bollnow, de partir del mundo como comprendido.⁵ Es decir, hay una comprensión previa, como lo atestiguan Dilthey, Husserl, Heidegger y Gadamer, de un mundo-de-la-vida. No partimos de un principio inmovible, como quiso la modernidad, sino de un encontrarnos ya conociendo, en un mundo que es un mundo humano. A partir de ello vamos incorporando la experiencia de lo nuevo, que se coloca como experiencia de la vida. Incluso planteo el conocimiento práctico como más básico que el teórico, y eso está muy en la línea hermenéutica, que destaca tanto la prudencia o *phrónesis* en el conocimiento humano y en la interpretación.

Por eso veo que en el conocimiento interviene el intelecto o razón, pero no solamente, sino también la imaginación o fantasía, e incluso me interesa ver la participación que en él tienen los sentimientos, como veremos en su lugar. Un realismo en el que solo interviene la razón es un realismo unívoco; un realismo no puede ser equívoco, tiene que integrar la imaginación y los sentimientos con la razón, pero proporcionalmente, según la adecuada proporción de cada uno, según su analogía. También entrará la experiencia de la vida y la praxis humana, que son fuentes de conocimiento. Por eso integraremos a la *phrónesis* o prudencia, que es la encargada del conocimiento práctico, fundamental para la existencia humana.

5 Cfr. *Introducción a la filosofía del conocimiento. La comprensión previa y la experiencia de lo nuevo* (Bollnow 1976: 37 y ss).

Lo que sí trataré de evitar será el relativismo de la interpretación, en el sentido de que todas las interpretaciones valen, o prácticamente todas; ya que esto es el escepticismo de la interpretación, y mata la hermenéutica; igualmente, no caeré en el dogmatismo de la interpretación, lo cual es totalmente ingenuo. Lo primero es una hermenéutica equívoca, lo segundo una hermenéutica unívoca, y aquí buscamos una hermenéutica diferente, analógica.

La intencionalidad cognoscitiva

Entenderemos al ser humano como un ser intencional. Es un núcleo de intencionalidades. Además de la intencionalidad volitiva, se reconoce en el hombre la intencionalidad cognoscitiva.⁶

Entrando a esa intencionalidad cognoscitiva, encontramos que, tradicionalmente, se ha visto que tenemos dos tipos de conocimiento, el sensible y el intelectivo-racional, y hay que saber conectarlos. No siempre se ha comprendido bien su relación, por lo que ha habido empirismos que desconfían del conocimiento racional y racionalismos que desconfían de los sentidos. O, también, se han dispuesto los dos tipos de conocimiento en el hombre, pero sin saber cómo conectarlos (al igual que en las polémicas sobre la relación de la mente con el cuerpo: ocasionalismo, paralelismo, armonía preestablecida, etc.). Y, por ejemplo, se dice que hay verdades de razón y verdades de hecho, pero cada una por su lado, sin conexión alguna, (o verdades analíticas y sintéticas, o *a priori* y *a posteriori*, todas separadas). Más bien, hay que buscar su conexión.

El proceso del conocimiento humano es un proceso de sublimación, de abstracción o marcha de lo más particular a lo más universal. Se comienza en el nivel de lo sensible, del conocimiento empírico. Luego se pasa al nivel de la

6 Cfr. *L'intention réaliste* (Fontan 1965: 59 y ss).

imaginación, a la fantasía, que tiene una gran importancia para la hermenéutica, ya que gran parte de la interpretación depende de la fantasía, tanto para bien como para mal. Y se llega al nivel intelectual, que puede ser intuitivo y luego *raciocinativo*. Esto es, de juicio o de razonamiento (inferencia, argumento).

Para la hermenéutica analógica, de estirpe aristotélica, puede muy bien aceptarse una epistemología de virtudes, como la que ha estado trabajándose en otros ámbitos, tanto analíticos (Sosa, Nussbaum) como hermenéuticos, pero sobre todo hermenéuticos, con Gadamer y Ricoeur.⁷ Son virtudes epistémicas, que rigen y ordenan el conocimiento, sobre todo el científico. Así, se vuelve a las virtudes griegas de la intelección (*nous*), del razonamiento o de la ciencia (*episteme*) y de la sabiduría (*sofía*). Virtud teórica pero concernida con la praxis era la prudencia (*phronesis*), que recientemente ha adquirido gran importancia, sobre todo para los hermeneutas.

La intencionalidad interpretativa

El problema epistemológico (o gnoseológico) que nos toca en la hermenéutica no es tanto el del conocimiento en sí mismo, que eso lo damos por supuesto, sino el del conocimiento que podemos alcanzar del significado de los textos, ya que la hermenéutica trata precisamente de eso: de la interpretación. Y la interpretación tiene sus problemas particulares y sus elementos o conceptos particulares también.

En efecto, la hermenéutica ayuda a interpretar textos, y en un texto confluyen dos intencionalidades: la del autor y la del lector. La intencionalidad del autor es el significado que él quiso dar a su texto, el cual no siempre es captado así por el lector; por eso hay que ver la intencionalidad del lector como diferente de la del autor, y a veces opuesta a

7 Cfr. *Conocimiento y virtud intelectual* (Sosa 1992: 251 y ss).

ella. La intencionalidad del autor es lo que él quiso decir en su texto, y la intencionalidad del lector es lo que él quiere entender en el texto, el modo como recibe (y a veces cambia) la intención del autor.

Si privilegiamos demasiado la intencionalidad del autor, diciendo que tenemos que captar a toda costa lo que él quiso decir, tendemos al sentido literal del texto, es la hermenéutica unívoca. También se da si tenemos la pretensión de rescatar completamente la intención del autor en el texto (siempre hay diferencias). Pero caemos en una hermenéutica equívoca si privilegiamos demasiado la intencionalidad del lector, dejando que interprete lo que le venga en gana, o con muy poco cuidado. Las hermenéuticas unívocas prosperaron en la modernidad; las hermenéuticas equívocas han proliferado en la posmodernidad.

Por eso se trata de buscar un término medio y una mediación, en la que se pueda aspirar a cierta exigencia de rigor, es decir, evadirnos de las hermenéuticas equívocas posmodernas, pero sin caer en la pretensión univocista de captar el significado literal que quiso el autor, esto es, tener la interpretación definitiva del texto. Es cierto que siempre procuramos llegar a la interpretación definitiva del mismo, pero se queda siempre como ideal, como un ideal regulativo al que hay que tender, pero sabiendo que es inalcanzable. Solamente nos puede guiar, orientar como algo modélico.⁸ Pero la consciencia de que casi nunca alcanzamos la interpretación definitiva y unívoca de un texto no nos autoriza para escurrirnos y derrumbarnos hacia la hermenéutica equívoca, que nos dice que cualquier interpretación es buena, y que no hay criterios suficientes para determinar cuál interpretación es verdadera o mejor que otra.

8 Con esta tesis, similar a la idea peirceana de ícono, y de ahí diagrama, podemos resaltar la idea de paradigma, formulada por Wittgenstein, y difundida por Kuhn, asociada a las concepciones de la *ciencia*, que crea *modelos*, finalmente íconos.

Colocada en ese terreno intermedio, la hermenéutica analógica trata de evitar el literalismo absoluto de la hermenéutica unívoca y el alegorismo completo o relativismo absoluto de la hermenéutica equívoca. Se esfuerza por alcanzar el mayor rigor que sea posible, pero no pretende alcanzar platónicamente la interpretación ideal del texto; y se abre a varias interpretaciones como válidas, pero no a todas las que sean posibles, en un relativismo excesivo como el de la hermenéutica equívoca. En efecto, una hermenéutica unívoca solo admite una única interpretación como válida; una hermenéutica equívoca admite todas o casi todas como válidas; y una hermenéutica analógica admite que varias interpretaciones pueden ser válidas, pero, en todo caso, jerarquizadas de tal manera que haya una que sea la mejor, y otras menos buenas, en orden descendente, hasta que llega un punto en el que ya empiezan a ser falsas. Hay un *continuum* de validez, que tiene un tope máximo, y un tope mínimo, que raya con la invalidez y falsedad.

Teorías de la verdad

Así pues, la hermenéutica analógica, al ser conocimiento y comprensión de textos, se conecta con la verdad de los mismos. Hay una verdad textual, una verdad de los textos, así como hay una verdad en el conocimiento. Si podemos decir que conocemos en alguna medida la realidad, también podemos decir que somos capaces de interpretar en alguna medida los textos. Aquí se presenta el problema de *la verdad hermenéutica*. Y se retoma de acuerdo con la misma discusión que hay entre las teorías de la verdad en la epistemología.

Suelen distinguirse (sobre todo en la filosofía analítica, de la cual tomaremos esto) tres teorías de la verdad. Los portadores de verdad son los enunciados, que expresan los juicios de la mente. En efecto, la mente elabora conceptos, y con ellos, juicios. Y, así como los términos son signos de los conceptos, así los enunciados son signos de los juicios. Por eso los portadores de verdad son propiamente los enunciados.

Una es la teoría de la verdad como coherencia: basta con que un discurso sea coherente, para que sea verdadero. Otra es la teoría de la verdad como correspondencia: para que un discurso sea verdadero, tiene que adecuarse a la realidad. Y otra es la teoría de la verdad como consenso: si nos ponemos de acuerdo acerca de algo, eso es verdadero. Yo prefiero juntar las tres en una sola. Para que un discurso sea verdadero, el requisito mínimo es que tenga coherencia; pero, además, requiere adecuarse a la realidad, expresarla (es lo principal); y por eso logra el consenso (algo es verdadero *no* porque nos ponemos de acuerdo sobre él, sino que podemos ponernos de acuerdo sobre algo, porque es verdadero).

También se habla de la verdad de Husserl, que es la de la evidencia fenomenológica. Algo es verdadero cuando resulta evidente para nosotros. Y está, además, la verdad de Heidegger, según la cual, la verdad consiste en el *des-encubrimiento* o *alétheia*. Pero ambas se pueden concordar con la verdad como correspondencia, la del realismo, porque la evidencia de un fenómeno hace que nuestra mente se adecue a él y el que haya *des-encubrimiento* quiere decir que hay algo a lo que corresponde nuestro conocimiento, como lo veremos más adelante.

Tras haber planteado el problema de la verdad en general, pasa a colocarse en la hermenéutica. En ella tenemos el trabajo de interpretar textos, y queremos, por cierto, llegar a su verdad, por lo menos lo más que se pueda. Con ello se nos presenta el problema de la verdad en cuanto a la interpretación de los textos. Se trata de la verdad textual. ¿Puede alcanzarse la verdad textual? Es decir, ¿puede obtenerse el significado literal de un texto? ¿Nunca se llega a lo que se dijo textualmente, literalmente? ¿Solamente se logra alguna aproximación a la verdad textual? Tal parece que solo se alcanza la verdad del texto como aproximación. Y esto depende de la *idea de verdad hermenéutica* que tengamos. Por ello, trataremos de ver cómo se aplica a la hermenéutica el problema de la verdad.⁹

9 Cfr. Beuchot, "Verdad", en *Diez palabras clave en hermenéutica filosófica* (Beuchot y Arenas-Dolz (2006)).

El problema de la verdad en hermenéutica se ha planteado sobre todo como la pugna entre la verdad correspondentista o de adecuación, que exige definición y criterios fuertes, y la verdad como desvelamiento o *des-encubrimiento*, de procedencia heideggeriana, que no parece tener definición ni criterios firmes, pero es lo que Heidegger (y, antes de él, Nietzsche) legó a la hermenéutica, la cual es heredera de la fenomenología y del existencialismo, o, si se prefiere, de esa hibridación que hizo Heidegger de la fenomenología de Husserl y del historicismo de Dilthey en *Ser y tiempo*.

La verdad como correspondencia o adecuación es la que hemos mencionado como de Aristóteles, recuperada para el tiempo reciente por Alfred Tarski. Es la que supone un acuerdo entre los enunciados y los hechos, entre las palabras y las cosas. En cambio, la verdad como *des-encubrimiento* es muy diferente. Es, según Heidegger, la verdad griega o *aletheia* tomada en sentido clásico, de acuerdo con su etimología, como descubrimiento o, más propiamente aún, *des-encubrimiento*. Es, sobre todo, el descubrimiento de un horizonte de sentido en el que se coloca al mundo, de modo que se abra la posibilidad de la verdad. Es, según Heidegger mismo, una experiencia más vivencial o existencial, que él describe como de iluminación (*Lichtung*), cuando se pone algo a la luz, en una especie de *claro del bosque*.

Ambos modelos de verdad, o ambas teorías de la verdad, han luchado ya un buen tiempo; sin embargo, recientemente se han dado esfuerzos para compatibilizarlas; para marcar su no contradicción e incluso su complementariedad, y hasta a veces se ha dicho que la una necesita de la otra, que no solo son complementarias, sino que se conectan con necesidad lógica. Entre estos esfuerzos por mostrar su compatibilidad se encuentran los de Franco Volpi, Maurizio Ferraris y Ramón Rodríguez.¹⁰ Me centraré en el de este último, ya que a los otros les he dedicado mi atención en otros lugares.

10 Cfr. *Del sujeto y la verdad* (Rodríguez 2004: 143 y ss).

Una verdad mixta

Aquí cabe preguntarse: ¿Cuál es la verdad propia de la hermenéutica? Más concretamente: ¿Cuál es la verdad propia de una hermenéutica analógica? Ciertamente la verdad de la hermenéutica, dada la herencia heideggeriana que tiene, no es solo la verdad como correspondencia, de Aristóteles, sino una más amplia, que es la que Heidegger plantea como el desvelamiento o la pertenencia de los enunciados a un horizonte de sentido, la apertura de un mundo. Esto significa que la verdad correspondentista de los enunciados sigue teniendo validez, pero subsumida en una verdad más amplia, más original, la que el propio Aristóteles veía como *pre-enunciativa*, anterior a la predicación lógica, esto es, la verdad del ser, una verdad no lógica, sino ontológica.¹¹

Sin embargo, como nos recuerda Ramón Rodríguez, la verdad –igual que el ser– se dice de muchas maneras. Hay una verdad lógica o del enunciado, otra ontológica o del ser, otra empírica, otra racional, etc. No son incompatibles si se guarda su diferencia, su proporción y su lugar. Otra vez es la analogía, como proporción y como atribución (la que da la proporción y la que atribuye un lugar), la que nos ayuda a salvar la verdad como adecuación dentro de aquella verdad, más general, del desocultamiento o desvelamiento, que es la del ser, la cual, por ello mismo, es no solo la más original, básica y abarcadora, sino la más importante, de la que dependería –por cierta participación– la de adecuación. Es la que nos interesa ahora.

De hecho, la verdad de adecuación estuvo presente en la hermenéutica durante su historia. Aspiramos a que nuestras interpretaciones sean verdaderas, en un sentido

11 En otra nota marginal, agrego que por tesis como esta, es que suscribo la idea de una ciencia integral, superando la separación de Ciencias de la Naturaleza y del Espíritu, en razón que el ser es uno y debe entenderse de igual manera, aún cuando sobre él, y especialmente en su *de-velamiento*, haya que construir varias y diversas verdades.

de la adecuación: que irradian el significado del texto y la intencionalidad del autor.¹² Queremos que haya algún criterio, así sea no rígido, para decidir cuál de las interpretaciones en pugna de algún texto es la que mejor manifiesta lo que el texto significa. No está de más lo que nos recuerda el mismo Ramón Rodríguez en un tono algo habermasiano, a saber, que lo que cuenta es nuestra pretensión de verdad, y cómo hacemos para sostenerla, lo cual –como es sabido, y en la línea de Habermas– se logra con los argumentos que ofrezcamos precisamente a favor de la verdad de nuestra interpretación.

Debido a ello es muy irresponsable sostener que en la hermenéutica ya no tienen lugar la verdad como adecuación ni la argumentación. La experiencia hermenéutica ciertamente nos abre a una dimensión más amplia de la verdad, a esa verdad más original y más abarcadora; pero eso, en lugar de excluir la adecuación, la subsume en esa verdad más abierta. Tiene que haber una forma de discernir entre interpretaciones rivales, es algo propio de la *phrónesis*, tan de la hermenéutica, que es la deliberación, esa argumentación retórica que me parece suficiente para tener criterios y argumentos en orden a decidir la verdad o falsedad de una interpretación. Incluso en la filosofía de la ciencia, aun cuando ya no es enunciativista, esto es, ya no considera las teorías como conjuntos de enunciados, sino como conjuntos de actividades (Wittgenstein), conjeturas (Popper), paradigmas (Kuhn), programas de investigación (Lakatos), sistemas holísticos (Duhem y Quine), estructuras (Stegmüller) o tradiciones (Laudan), eso no desbanca la verdad como adecuación, simplemente ya no le confiere un lugar exclusivo, sino que la subsume en el todo más amplio que configuran la actividad social, los paradigmas, programas, estructuras, etc. La contrastación (ya sea en términos de verificación, como decía Carnap, o de *falsación*, como la cambió Popper, etc.), tiene lugar dentro de esas formas más abarcadoras. Es la humildad de la contrastación, propia de la verdad correspondentista,

12 J. Grondin, “La fusion des horizons. La version gadamérienne de l’*adaequatio rei et intellectus?*”, en *Archives de philosophie* (2005).

posterior a la coherentista y anterior a la pragmatista (que se da por la utilidad, el uso o el consenso) o hermenéutica (que, de hecho, es una verdad ontológica).¹³

De profundizarse este argumento, en la línea de la actual filosofía de la ciencia, llegaríamos a la tesis de *la ciencia de los sistemas holísticos*, totalizadores, íntegros, destacada por varias tradiciones filosóficas contemporáneas.

Hemos de reconocer que el sentido, a nivel sintáctico, la referencia, a nivel semántico, y la intención, a nivel pragmático, se reúnen todas en el nivel más elaborado (pues *lo más puede lo menos*), están presentes en el último, que es el pragmático. Al nivel sintáctico, se ve el sentido; al nivel semántico, se supone el sentido y a partir de este se va a la referencia; a nivel pragmático, se suponen los dos anteriores y se añade el uso, intención o consenso; y la hermenéutica coincide con la pragmática, de modo que en la hermenéutica se ven el sentido, la referencia y el uso o intención. Todas las dimensiones del signo o de la significación se reúnen, pues, en la hermenéutica, y más en la icónica, como destaqué con la referencia a lo diagramático o modélico.

En otras palabras y más en concreto, si la hermenéutica no puede renunciar a la verdad como adecuación, que subsume dentro de la verdad como manifestación, esto se hace con mayor derecho en una hermenéutica analógica-icónica, es decir, la que quiere, por una parte, escapar del univocismo de la sola verdad como adecuación, demasiado formal, aunque semántica; y que, por otra parte, quiere escapar también al equivocismo de no tener ningún criterio para confirmar su pretensión de verdad, y encargarlo todo a una verdad como desvelamiento, ontológica, originara y a veces tan misteriosa que no alcanza a servirnos para nuestro modesto quehacer filosófico 'cotidiano'. Una hermenéutica analógica tiene que combinar la verdad *apofántica* y la verdad *epifánica* (esto es,

13 Ver: La thèse de l'herméneutique sur l'être. *Revue de métaphysique et de morale*. (4): 472. (2006).

la aristotélica, como enunciación, y la heideggeriana, como manifestación o des-encubrimiento), ambas conciliadas de modo que ya no sean contrarias, sino complementarias, que se enriquezcan y afiancen la una a la otra.

No hay ningún problema, de hecho, para que una hermenéutica analógica pueda conservar una noción de correspondencia o adecuación que sea complementaria de la noción de verdad como descubrimiento. Precisamente el descubrimiento o *des-encubrimiento* que se realiza al captar la verdad es el de la correspondencia de la interpretación con el texto interpretado, la verdad textual. Se descubre la adecuación de la interpretación con el texto en cuestión (la cual nunca es completa o unívoca). De otra manera, si no es la verdad que se encuentra en la relación de la interpretación con el texto, sería una verdad ontológica, dada en la relación del texto con el intérprete; pero aquí requerimos de una verdad gnoseológica o epistemológica, pues se trata de las condiciones de nuestro conocimiento y comprensión de los textos, donde se juega la verdad de nuestras interpretaciones. Pretender la pura correspondencia, o una correspondencia pura, tendría visos de univocidad, y esta es inalcanzable. La verdad como puro descubrimiento correría el peligro de la equivocidad, pues estaría supeditada a los intereses e incluso caprichos del intérprete, que podría ver, fenomenológicamente, diversos des-encubrimientos como perspectivas irreductibles. Pero una correspondencia o adecuación analógica basta para evitar la pretensión de la univocidad, y además para frenar el vertiginoso remolino de las perspectivas de la mostración, los contextos de descubrimiento, que pueden fugarse y fragmentarse, dejándonos sin conocer la verdad del texto.

Resultado

Tales son los principales problemas y nociones de la epistemología de la hermenéutica analógica. De ella surge una epistemología, que la acompaña, como lo hace con las otras disciplinas del conocimiento. Por eso ha sido conveniente entresacarla y explicitarla, para ser más

conscientes de ella. Eso nos permitirá evitar esos extremos del dogmatismo interpretativo, de la hermenéutica unívoca, pero también del relativismo de las interpretaciones, típico de la hermenéutica equívoca, y tener una hermenéutica verdaderamente analógica o proporcionada, proporcional. En todo caso, estaremos estudiando los problemas que son específicos de la epistemología de la hermenéutica, lo cual ya es más que suficiente.

Sobre todo, de lo que se trata es de ver qué presupuestos epistemológicos hay que tematizar a partir de la hermenéutica analógica. Y, ya que la hermenéutica tiene como principal problema cognoscitivo el de la interpretación de los textos (que no se pueden relativizar demasiado, pero tampoco absolutizar), nos tiene que dar, por así llamarlo, un relativismo analógico, es decir, no un relativismo absoluto (que eso es contradictorio e insostenible), sino un relativismo relativo, con límites, que abra el espectro de las interpretaciones, pero no desmesuradamente. Ya que la prudencia o *phrónesis* es la que se encarga de la cuestión de los límites, nos encontramos con una epistemología marcadamente cargada hacia la *phrónesis*, que es lo principal del conocimiento práctico. Es, por así decir, una epistemología de la *phrónesis*, aunque también abarca otros elementos.

Lo dicho en este capítulo, es un buen prolegómeno para revisar el siguiente, dedicado a estudiar el pensamiento mágico, al cual también hay que examinar de acuerdo a la verdad hermenéutica de sus realidades.

4. El pensamiento mágico

LUIS EDUARDO PRIMERO RIVAS

Presentación

Si hemos logrado transmitir en los capítulos precedentes un saber estabilizado, argumentado y convincente acerca de cómo conocemos, y sobre los principales problemas de la epistemología hermenéutico-analógica, simultáneamente avanzamos en continuar perfilando las maneras de conocer en esta época para, en este capítulo, examinar las maneras en las cuáles organizamos el saber, esto es, podemos inspeccionar las formas con las cuales pensamos, para concentrarnos en un tipo especial del pensamiento: el mágico, que en esta época, indudablemente apresurada, irresponsable y cínica, ha crecido exponencialmente.

En este capítulo ofrecemos una detallada consideración del modo mágico de concebir, detallando las características más relevantes encontradas en la investigación realizada sobre su asunto, y resaltando su asociación con el pensamiento adolescente, siguiendo tesis planteadas por algunos de *los autores* consultados, que igual han permitido distinguir entre el pensamiento mágico occidental, y el propio de las culturas originales, u originarias, forma de conceptuar apenas convocada, pues el capítulo se concentra en reflexionar el primero.

Las conclusiones se presentan recuperando la constante histórica considerada a lo largo del capítulo, y del contexto general del libro, bajo el supuesto que la predominancia del

pensamiento mágico occidental es producto de la historia moderna, del predominio de la globalización imperial y sus efectos disolventes en todos los órdenes de la vida, que deben ser abordados con la promoción de una educación para la policulturalidad hoy existente, centrada en una propuesta epistemológica de fuerte carga ética.

Veamos enseguida lo conseguido, pensado como un aporte a la investigación sobre estos asuntos, y al necesario diálogo policultural.

Definir el pensamiento

Los argumentos ofrecidos hacen suyas algunas concepciones indispensables, centrales o básicas, como es la antropología filosófica que los inspira. Desde ella, podemos recordar que el *ser humane* está integrado por tres dinámicas insoslayables: la histórica, la práctica o referencial, y la sensosimbólica,¹ para así decir que *como históricos*, somos presente (vida cotidiana), pasado (efecto de la formación, y desde ahí, incluso producto las constelaciones familiares que nos han condicionado),² e irremisiblemente futuro: intención para construir porvenir, asegurar las condiciones vitales del presente, y crear utopía: deseo de un mundo mejor, bajo el supuesto que *otro mundo es posible*.

Como históricos somos productos de la evolución de las especies, y del devenir del mundo, lo creado por *nosotros*, partiendo de lo no-creado: la naturaleza, y sus particularidades,

1 Un mayor desarrollo de estas ideas puede consultarse en mi artículo Filosofía y filosofía de la educación en la vida cotidiana iniciando el Siglo XXI, publicado en la Revista *Persona, Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*. Disponible en: <http://www.personalismo.net/persona/sites/default/files/Revista23.pdf>

2 Recuérdese sobre este tema los aportes de Hellinger y su teoría de las “Constelaciones familiares”. En el capítulo segundo citamos sus libro *Inteligencia transgeneracional – Sanando las heridas del pasado y Pensamientos de realización* (2010).

correspondientes a las maneras como nos relacionamos con nuestro entorno. De aquí deducimos las diversas historias que nos componen, según las tesis expuestas en el psicoanálisis histórico.³

En tanto referenciales o prácticos, somos *economía*, sin transformar la naturaleza sería imposible la subsistencia; somos *moral* —al ser sociales, existimos en las relaciones—, somos *educación* (es insoslayable formarnos para la economía y la moral, entre otros factores básicos), y tenemos que descansar y divertirnos, pues es una circunstancia de la reproducción de la vida, que compartimos pragmáticamente con innumerables especies de todo tipo, en el universo material y relacional que nos alberga.

Este mundo —práctico o referencial—, es el conocido como *objetivo* en las tradiciones vinculadas a los distintos positivimos, y a sus antecedentes históricos cartesianos,⁴ y en la *re-semantización* que ensayamos, conviene denominar así, en tanto corresponde a la parte de la realidad que el nuevo realismo⁵ identifica como indispensable para la existencia del *ser humane*, pues al ser sentida y significada en su inmediatez, comporta, encierra o conlleva las sustancias que hacen posible la vida, en sus circunstancias empírico-materiales, relacionales (o conectivas), y energéticas en general, y corresponde a la realidad externa al *ser humane*,

3 Sobre este asunto del psicoanálisis histórico consúltese mi libro *Filosofía y educación desde la pedagogía de lo cotidiano* (2011a).

4 Baste recordar que desde las primeras *Reglas para la dirección de la mente*, Descartes afirma: “II. Conviene ocuparse tan sólo de aquellos objetos sobre los que nuestros espíritus parezcan ser suficientes para obtener un conocimiento cierto: III. Acerca de los objetos propuestos ha de buscar no lo que otros hayan pensado o lo que nosotros mismos conjeturemos, sino lo que podamos intuir clara y evidentemente o deducir con certeza, pues la ciencia no se adquiere de otra manera”.

5 Sobre este desarrollo filosófico véase los libros *Manifiesto del nuevo realismo analógico* (Beuchot y Jerez 2013) y, J. L. *Dar con la realidad. Hermenéutica analógica, realismo y epistemología* (Beuchot y Jerez 2014).

siendo la fuente de la cual nos alimentamos —literalmente—, y desde donde creamos las condiciones de reproducción común, protección, cuidado y descanso.

Esta parte de la realidad es igualmente indispensable, y debe ser tenida en cuenta, si deseamos entender y comprender la siguiente dinámica: nuestro universo interno, compuesto por la senso-simbolización que nos permite desenvolvemos en la realidad externa, y organizada según la experiencia que hemos obtenido de ser, estar y actuar en el universo externo.

Los capítulos previos han expresado la manera por medio de la cual conocemos, y ahora debemos reflexionar acerca de la manera como organizamos el conocer, vía el pensar, el ejercicio de un pensamiento.

Historicidad y pensamiento

En la construcción significativa que buscamos establecer es importante recordar que el *ser humane* puede formular una *historia de las ideas*, entendida como el recuento de las maneras con las cuales a lo largo del devenir social las diversas sociedades significaron la naturaleza, al mundo y al devenir; y así podemos tener presente que en las distintas sociedades, pueblos o naciones, han existido diversos tipos de pensamiento, que van desde el mágico hasta el científico o racional, pasando por el religioso, estético, pragmático (o cotidiano), y que en la historia occidental o eurocéntrica, se creó una filosofía de la historia centrada en la idea de *progreso*, por la cual el ser humane (occidental, preferiblemente ario, y en todo caso europeo o norteamericano), había transitado desde el pensamiento mágico hasta el científico, dejando atrás el religioso, y aprovechando subsidiaria y eventualmente el estético, que en todo caso, es una manera de conceptualizar de un rango menor que el saber racional, lógico y científico, siempre asociado —en Occidente— a la formalización matemática.

En todo este tránsito histórico se puede percibir claramente la idea de un pensamiento primitivo, incluso ‘silvestre’,⁶ y en el extremo opuesto un pensamiento *desarrollado*, ‘culto’, elaborado, y de suyo *bueno, deseable*, e incluso culmen histórico, como lo creyó Hegel con su ‘Espíritu Absoluto’. En estos supuestos históricos, también encontramos una analogía entre el desarrollo social y el de la persona, tal como lo supone Immanuel Kant en su *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, donde escribe que el ser humano debe salir de la “minoría de edad”, para llegar a la adultez, e incluso afirma en la primera línea de este importante texto: “La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad”.

Estas tesis igual están contenidas en la epistemología genética de Jean Piaget, como se deduce de los ‘estadios’ del desarrollo cognitivo del *ser humane*, que transita desde el pensamiento infantil al adulto, pasando por el adolescente,⁷ y con ello obtiene su socialización plena, su integración a la sociedad.

Ir más allá de Occidente

Las referencias anteriores nos ubican adecuadamente en el sentido del pensamiento convencional, o dominante, el vigente en el mundo hegemónico donde vivimos, el mayoritario, que comienza a ser significado como tal, desde el surgimiento del postcolonialismo, que nos ha enseñado que esa manera de concebir es eurocéntrica, colonial, sugiriendo que debemos ir más allá de ella, para comprender mejor la realidad.

6 Véase, entre otros, a Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje* (1972: 391).

7 El libro de Piaget más adecuado para aseverar esta tesis es el escrito con Bärbel Inhelder y titulado: *De la lógica del niño a la lógica del adolescente: ensayo sobre la construcción de las estructuras operatorias formales* (1985).

Recuperar en este momento la historia del postcolonialismo excede el espacio con el que ahora contamos, y es prudente referirla desde una bibliografía citada en nota de pie de página,⁸ para recuperar uno de sus significados simbólicos más relevantes: debemos ir más allá del Occidente, pues la historia del mundo es mucho más que la Occidental, como se entiende y comprende *re-significando* la filosofía de la historia europea, centrada en la idea del *progreso*, y en la existencia de países ‘Desarrollados’ y consecuentemente “Subdesarrollados”. Esto igual se asocia, a la tesis de los países del Primer Mundo, el ex Segundo, y el subsistente Tercero, que pragmáticamente conforma lo que hoy llamamos el Sur.

Tener presente estos significados es importante para comprender la tesis que ofrecemos en la caracterización del concepto de pensamiento, en su distinción actual, poscolonial.

El actual significado de ‘pensamiento’

Reiteramos que pensar es organizar el conocimiento, y que supone su propio método, que puede denominarse ‘racional’, en cuanto para constituir simbólicamente lo conocido procede describiéndolo, interpretándolo y valorándolo,⁹ en una construcción cognitiva basada en una tecnología del conocer, que busca dar con la realidad (*conociéndose*), de acuerdo a sugerencias metódicas propias de la hermenéutica analógica, y que por ser oportuno, reproducimos como “Anexo” de este libro.

8 Sobre la historia del postcolonialismo véase de Bruno Eduardo Primero Ornelas, su ponencia ‘La historiografía del postcolonialismo’, en el VI Coloquio Internacional de Filosofía Política: saber y poder - perspectivas decoloniales (2014).

9 Expreso aquí la tesis del método racional de pensamiento, que puede revisarse detalladamente en mi libro *Epistemología y metodología de la pedagogía de lo cotidiano* (2002, capítulo 2). Este volumen puede obtenerse gratuitamente en <http://spine.upn.mx>

En este contexto, debemos precisar que el pensamiento es el recurso intelectual, reflexivo, del *ser humane*, para significar y darle sentido a la realidad, y que hoy debe comprenderse en distintos niveles de construcción, coexistentes, y de ser posible, complementarios. Si logramos hacer avanzar a la nueva epistemología, con su renovada actitud cognitiva de acuerdo intercultural e interpersonal, de conciliación y concierto, antes que crispación de las diferencias, acción que profundizará el desacuerdo, la confrontación, y finalmente la lucha entre culturas y personas, con una correlativa intensificación de la violencia, e incluso de la guerra, poco favorable a “la paz perpetua”, como incluso soñó Kant, desde hace tantos años, desde 1795...

De alcanzarse esta construcción, deberemos de reconocer que en el mundo actual coexisten diversos tipos de pensamientos, que van desde el mágico al científico (a los diversos tipos de sistematizaciones científicas), pasando por el religioso, el estético, el infantil, el adolescente, el juvenil, el femenino, el transcultural (o policultural)¹⁰ y hasta las formas de conceptuar de las diversidades sexuales, con sus propias especificaciones; y que en conjunto conforman el amplio multiverso cognitivo actual, con sus vasos comunicantes, sus diferencias, contradicciones, inconsistencias, antagonismos y posibilidades de comunicación y colaboración, como es el deseo que se plantea en esta propuesta.

Simultaneidad y diferencia en el pensamiento actual

Es viable mostrar y demostrar la coexistencia dicha, y este trabajo de la sociología del conocimiento, podrá dar una

10 Sobre esto véase mi ponencia en el X Coloquio Internacional de hermenéutica analógica, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, octubre del 2014, titulada “Policulturalismo, postcolonialismo y hermenéutica analógica”, y que fundamente la idea de una educación policultural, expuesta en la conclusión de este capítulo.

cartografía cognitiva que seguramente será muy útil, y aquí, por ahora, podemos concebir como un buen deseo. De todas formas, es importante destacar que al contrario de la filosofía de la historia occidental, centrada en la idea del *progreso*, del ir de los menos a lo más, de lo infantil y adolescente a lo adulto y maduro, la nueva filosofía de la historia postcolonial, debe reconocer la existencia simultánea de diversas formas de pensar, para buscar sus similitudes y diferencias, y analógicamente, indagar el acuerdo intercultural e interpersonal, que favorezca el nuevo orden social, promotor de una paz perpetua, utópica pero deseable.

Como un aporte para avanzar en este desafío histórico, y buen deseo social, es relevante hacer algunas...

Precisiones sobre el pensamiento mágico

Este tipo de reflexión —de entender y significar al mundo, la vida y el movimiento— es habitualmente concebido como la primera forma de pensar en la historia, y se lo asocia a los momentos histórico-culturales iniciales de los pueblos fundadores de Occidente—para el saber común o convencional: Grecia y Judea Antigua— que fue paulatinamente dejado atrás, gracias al surgimiento de la filosofía y posteriormente de *La Ciencia*, que vendrá a constituirse como el ‘Gran Saber’ de Occidente, su paradigma cognitivo.

Simultáneamente se lo piensa como la manera de conocer de los pueblos primitivos de todos los continentes, que aún no han llegado al Destino de Occidente, siendo subdesarrollados y a-conceptuales, supersticiosos, y en el mejor de los casos ‘silvestres’.

Estas ideas predominantes en la caracterización del pensamiento mágico, han de ser revisadas profunda y sistemáticamente, pues ya es poco creíble que Occidente haya abandonado su pensamiento mágico original —pongamos la mitología greco-latina—, y que La Ciencia domine hegemonícamente el conceptuar, habiendo dejado de lado

mitos, leyendas, magias... En todo caso, abandonamos —reconociendo nuestros orígenes en Occidente— la mitología greco-romana, adoptando la judeo-egipcia asumida por el cristianismo, y su propia fetichización, o idolización.¹¹

Es igualmente relevante destacar que dentro del mismo desarrollo de Occidente, y como consecuencia de diversos factores enumerados más adelante, la presencia de los influjos del pensamiento oriental han estado presentes, como influencia hindú —especialmente el budismo zen, pero no solamente—; de la China antigua, del judaísmo de la Cábala, y distintas corrientes esotéricas; así como los productos de las contraculturas indagadas por Theodore Roszak en su libro *El nacimiento de una contracultura - Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil* (1970), y más recientemente, en el paso del siglo XX al actual, el pensamiento mágico se ha revitalizado, como una respuesta histórica de las grandes masas de la globalización, a la incertidumbre de la época, como puede estudiarse en el libro *Hermenéutica y pedagogía para la formación humana en una época incierta* (2011).

Factores del influjo del pensamiento mágico oriental en Occidente

La historia de la modernidad supone una dinámica de continua expansión político-cultural de Occidente sobre el resto del mundo, vía las conquistas de sus territorios,

11 Es relevante destacar que nos referimos al cristianismo histórico, a la invención religiosa creada por Pablo de Tarso, y no al movimiento significativo iniciado por Jesús de Nazaret, quien fue vencido históricamente por los seguidores de aquél, los triunfadores en el combate entre los seguidores del Nazareno. Consúltese sobre estos asuntos, especialmente dos libros, entre mucha mayor información sobre este tema: *Saint Paul – La fondation del l’universalisme*, Alain Badiou, Presses Universitaires de France (Collection *Les essais du Collège...*), (1997), 2009; y *El impostor – La verdadera historia de San Pablo, el espía que se convirtió en Apóstol*, Pedro Ángel Paloum (2012).

y posteriormente el neo-colonialismo, que supuso el dominio económico y político de las grandes naciones del oriente —China, la India, Indochina...— por ingleses y franceses, quienes si bien usufructuaron esos territorios y pueblos, al mismo tiempo, con la globalización que su dominio conllevó, fueron la vía para que las culturas dominadas se trasminaran a Occidente, vía sus religiones, mitologías y prácticas religiosas. De esta manera arribaron a Occidente el esoterismo, el budismo, el hinduismo, la Cábala, y pragmáticas como el yoga, la meditación, y otras similares, igualmente impulsadas en su oportunidad por el movimiento hippie, y los efectos colaterales del consumo internacional de estupefacientes.

En el paso del siglo XX al actual, y como producto del desencanto de las grandes poblaciones del planeta sobre Occidente —en torno de la modernidad— que dejaron de percibir ‘el progreso’, ‘la civilización’, ‘el bienestar’, ocurre una revitalización del pensamiento mágico, expresado como *posmodernidad*, ‘espiritualismo’, fundamentalismo religioso musulmán y, misticismos apoyados subsidiaria, vicariamente y correlativamente en un plano secundario, por el auge del cine norteamericano, hollywoodense, que con sus grandes efectos especiales, lleva *la magia del cine* a extremos asombrosos, y su enseñanza a las grandes masas —sus usuarios más fervientes—, hace que el pensamiento mágico sea más habitual en la comprensión de la realidad, en un trastrocamiento de formas de conceptuar, asentado en el impacto visual del cine, su facilidad y deslumbramiento, que habitúa a los grandes consumidores al pensamiento fácil, que como veremos, será una de las características del modo de concebir ahora examinado.

De igual manera, el pensamiento mágico se ve impulsado en el tránsito del siglo XX al Siglo XXI, por otro factor histórico relevante de grande impacto, examinado en siguiente el apartado:

El fracaso histórico del positivismo y la Escuela Anexa

Por Escuela Anexa entendemos la educación escolar predominante en los sistemas nacionales de educación surgidos a finales del siglo XIX, a consecuencias del triunfo histórico de la burguesía, que con la finalidad de consolidar su dominio ideológico, busca controlar la educación ofrecida a las poblaciones bajo su influencia, estableciendo los Ministerios de Educación —para México: la Secretaría de Educación Pública, con sus antecedentes en el porfiriismo—, que en gran medida estuvieron influenciados por el (o los) positivismos, dada la coincidencia que esta filosofía tenía con el proyecto cultural moderno, burgués, a punto de desaparecer históricamente, con el triunfo del capitalismo, como puede consultarse en el libro *Perfil de la nueva epistemología*.¹²

La educación oficial, es decir, la controlada desde los Ministerios de Educación de las repúblicas del siglo XX, mayoritariamente tuvo un sesgo positivista, en tanto se apegó a la enseñanza del Método Científico de Investigación y al paradigma científico emanado de él, estableciendo la ciencia hegemónica durante el siglo pasado, que en sí misma, contenía la divisa positivista de *orden y progreso*, y operando con ella, creó la expectativa que la ciencia dominante, contribuiría al progreso colectivo, al florecimiento de las naciones y pueblos donde se aplicaba, y a finales del siglo XX, el balance era claramente desfavorable tanto para el *progreso* como para los logros de la Escuela oficial. Estas tesis las expusimos en el libro *Perfil de la nueva epistemología* (2012), especialmente en el capítulo conclusivo —el quinto: “Epistemología y educación”—, y hoy se puede documentar más ampliamente el fracaso de la ciencia positivista y de la Escuela vinculada a ella.¹³

12 Consúltense sobre esto el capítulo tercero, “La revolución científica contemporánea: el giro hermenéutico” (2012: 61-79).

13 Sobre este asunto puede consultarse el Informe Final de investigación titulado *Conocer el conocimiento científico a comienzos del siglo XXI*. Disponible en: <http://spine.upn.mx>

En el libro *Perfil de la nueva epistemología* y en *Conocer el conocimiento científico a comienzos del siglo XXI* (2004), hay suficiente información para sustentar convincentemente lo dicho; sin embargo, son tesis que pueden examinarse y reestudiarse tantas veces como sea posible, dado el carácter dialógico de la nueva epistemología, y mientras esto se realiza, creemos que las tesis expuestas conforman un conocimiento fundado, sustentado, y en vías de establecerse como válido en espacios cada vez más amplios, y que de él podemos partir para afirmar que el fracaso del positivismo (o de los positivismos), y sus hermenéuticas unívocas —o univocistas—, generó una desconfianza generalizada sobre las *formas científicas del conocer*, que produjo varios resultados históricos.

De un lado generó la *posmodernidad* y sus hermenéuticas equívocas —o equivocistas—, y de otro, hizo pensar a algunos filósofos de la ciencia, primordialmente a Thomas Samuel Khun, en su libro ahora clásico *La estructura de las revoluciones científicas*, que desde mediados del siglo XX se fraguaba un cambio de paradigma, y con ello abría el camino —en el centro del mismo mundo occidental— para buscar formalizar la nueva epistemología, proyecto que fue fraguándose a lo largo del final del siglo XX, y hasta ahora se ha concretado de diversas maneras, entre ellas la publicación del libro *Perfil de la nueva epistemología*, que continúa con el que ahora tiene a su consideración: *Desarrollos de la nueva epistemología*.

La nueva epistemología recupera las tendencias hermenéuticas, fenomenológicas, neopragmáticas, marxianistas,¹⁴ ecológicas

14 Esto es: referidas a Karl Marx en su obra y pensamiento auténtico, y no al *marxismo*, siempre una construcción reducida y tergiversada de la filosofía marxiana. Esta línea de pensamiento da para mucho, y siendo sintéticos, recuperamos la filosofía de la vida cotidiana tal como fue pensada en la Escuela de Budapest, y en autores como Karel Kosík, para mencionar exclusivamente a lo más connotados. Esto temas también fueron considerados en *Perfil de la nueva epistemología*, cfr. el citado capítulo 5.

—por ejemplo la línea iniciada en Gregory Bateson—, feministas y postcoloniales, que conforman la actual frontera del conocimiento, y desde este bagaje filosófico y cultural, asume una posición de crítica histórica contra el positivismo (o los positivismos), enseñando su fracaso y las consecuencias así engendradas, que además de lo dicho, produjo como efecto colateral, la promoción del pensamiento mágico occidental.

El ciudadano habitual, la persona común y corriente, pero finalmente informada e incluso con alguna educación, aun cuando sea la escolar, ante la percepción del descrédito en la ciencia positivista, dominante, hegemónica o convencional, la cual tampoco servía para pensar adecuadamente la realidad, ni para mejorarla (como podía percibirse con el fracaso del Estado moderno, los Sistemas Nacionales de Educación, la contaminación ambiental mundial, la emergencia de grupos y naciones fundamentalistas, la consolidación del crimen organizado y otras diversas mafias, vinculadas a todo tipo de tráfico...), decimos, este ciudadano, esta persona del común, opta por asumir el descrédito y buscando nuevas formas de conocer, accede a la presencia de las religiones y filosofías orientales, a sus prácticas rituales (yoga, meditación, 'espiritualismo'...), a los restos del *hippismo*, a la consolidación de los mercados de la droga —con sus paraísos efímeros y mortales—, que junto a las tesis de la *posmodernidad*, su 'pensamiento débil', su relativismo extremo, su descrédito de los 'grandes relatos', y en fin, su nihilismo cómodo y fácil, crearon al *caldo de cultivo*, el ambiente histórico-cultural, para que el pensamiento mágico comenzara a florecer de diversas y renovadas formas, estableciendo características que estudiaremos más adelante para precisar tanto el pensamiento mágico occidental (el generado en el recuento que acabamos de realizar), como sugerir investigar el propio de los pueblos originales, que merece un estudio aparte, que cada vez se realiza más y mejor.

El pensamiento de los pueblos originales

El fracaso histórico del positivismo, que significa más a fondo el desencanto de la modernidad, crea opciones cognitivas, morales, sensibles, éticas, políticas —esto es, conlleva el sentido de *que otro mundo es posible*—, y del desencanto se gestan las alternativas para un mundo mejor, que va surgiendo con muchos rostros y presencias, entre las cuales es importante destacar el pensamiento de los pueblos originales.

La frustración del mundo moderno, crea una variante importante y significativa, con el reconocimiento del pensar de los pueblos originales, originarios, o nativos, que aprecian que sus maneras de pensar, conllevan un respeto creciente a sus culturas, como resultado del policulturalismo actual, en una dinámica progresiva. Los pueblos y naciones hindúes, de algunas partes de África —particularmente del Norte—, de El Caribe y de América Latina (especialmente los pueblos y naciones mayas, náhuatlés, totonacos, negros, o afrodescendientes, guaraníes, mapuches, y en general, los indígenas en lucha en Colombia, Ecuador y Bolivia), han recobrado su manera de sentir y conceptualizar, y su manera de formalizar el conocer, su pensamiento, tiene un sello que sin duda corresponde con lo mágico, y esta es una línea a investigar, que seguramente dará muchos y productivos resultados, especialmente por la recuperación que hacen de lo hierofántico, del vínculo sacro o sagrado con la naturaleza y lo inmediatamente vital, expresado en el respeto a la *Pachamama*, la Madre Tierra, fuente de toda vida, y con la cual debemos vincularnos con una hierofanía perdida por el triunfo del capitalismo sobre la vida, y las consecuencias que ha tenido en todo tipo de entorno. El desarrollo moderno, burgués-capitalista, ha sido destructivo de manera generalizada, y su triunfo es un agravio histórico que aún es un peligro latente y patente a nivel global, y que comienza a ser criticado desde el modo de concebir de las culturas originales, y desde los intelectuales que los expresan, sus *pensadores orgánicos* como alguna vez afirmó

Antonio Gramsci, quienes conforman una de las líneas del trabajo postcolonial, que rinde diversos frutos en variados órdenes de operación.

El pensamiento mágico es en el mundo actual, una presencia indudable y comienza a ser estudiado de diversos modos, y en nuestra actual reflexión, proponemos distinguir entre el pensamiento mágico occidental, en el mejor de los casos un sincretismo polimorfo de diversas maneras orientales y *americanas*¹⁵ de senso-pensar, y el de los pueblos originales, que si bien se acerca a algunas de las características del concebir mágico occidental, tiene su sello propio, que lo hace específico y digno de ser estudiado con detalle en otra ocasión, en tanto ahora, exclusivamente lo podemos mencionar, toda vez que es más relevante para la construcción expositiva de este libro, destacar el pensamiento mágico occidental, el de mayor presencia en nuestra vida cotidiana.

Dada la emergencia del pensamiento ahora considerado, es relevante precisar: *las características del pensamiento mágico occidental*. Enumerémoslas de acuerdo a la lista siguiente:

- **Cognitivamente es voluntarista, ansioso, y de ahí soñador**

El tipo de conceptuar examinado conlleva la posibilidad, asumida por quien lo actúa, de lograr simbólicamente lo anhelado con solo pedirlo, este deseo estimula su lado más soñador, y expresa un pensamiento esperanzado o ansioso. Sobre esto, véase estas referencias: “Podemos admitir, sí, en bloque, que el campo en el que opera más el pensamiento mágico es el campo del deseo y de la

15 ‘Americanas’ significa *pueblos mayas, náhuatlés, sibundoyes, guaraníes, etcétera*, cuyas maneras de sentir y pensar, sus culturas, tienen diversas presencias en el mundo actual. Por ejemplo, en México, puede encontrarse fácilmente personas mestizas que siguen el ritual de los temazcales y/o recuperan las medicinas indígenas, y otras maneras de las culturas originales, aprovechándolas respetuosa y productivamente.

voluntad que ha roto otros vínculos, y que en tanto en cuanto la mente humana se somete de modo fundamental a ideas de acatamiento, agradecimiento y sumisión, sigue dentro del campo de los sentimientos religiosos”. Esta es una frase del antropólogo español Julio Caro Baroja de *Las brujas y su mundo* (1997: 234).¹⁶

- **Histórica o genéticamente es básico, o primigenio**

El pensamiento mágico tiene la característica *histórica* de ser una de las primeras maneras de organizar el saber de la realidad, y sobre esto, véase una referencia especialmente importante:

Todos esos elementos, conjugados con el pensamiento mágico, permitieron construir, mediante analogías, las primeras abstracciones capaces de facilitar una interpretación del micro y del macrocosmos, una base que posibilitó emprender las primeras clasificaciones del universo, percibido por los sentidos, ordenando sus elementos y fenómenos dentro de un conjunto de categorías coherente, y, en consecuencia, alejaron a nuestra especie de la incertidumbre, creando orden y certeza allí donde no parecía haber más que caos. De lo útil de ese intento, da fe el hecho de que la totalidad de esas abstracciones simbólicas, aún perviven y tienen vigencia entre las supersticiones y religiones actuales (Rodríguez 2000: 77-78).

16 Véase sobre la obra de Caro Baroja, vinculada a estos temas, a Juan Antonio Paniagua Paniagua, *Etnohistoria y religión en la antropología de Julio Caro Baroja*, Fuenlabrada, Diedycul (2003). Disponible en: <http://rdtp.revistas.csic.es/index.php/rdtp/article/viewFile/148/149>

- **Simbólicamente produce el efecto de crear realidades**

El factor, histórico, el primigenio significar del pensamiento mágico, conduce a suponer que el modo de concebir del observador, o su disposición cognitiva, parece influir en lo que sucede, y con ella *crea la realidad deseada*, afectando incluso la materia o las relaciones que la rodean. Esta fuerza de creación hace que el pensamiento mágico tenga una alta carga gnoseológica de voluntarismo; y más en lo profundo —antropológicamente— de prepotencia: la persona cognoscente, con sus disposiciones, asume que puede crear su realidad o realidades. E incluso puede llegar hasta crear su ‘felicidad’, el ser ‘feliz’, el ‘estar bien’, vía la *organización que logra del mundo que capta*, según su auto percepción o la de su grupo de pertenencia. Esto se da como producto de que la supervivencia humana, requiere identificar patrones cognitivos reconocibles, obtenidos *como sea*; asimismo, buscamos operar esquemas cognoscentes, porque odiamos las sorpresas y deseamos mantener el control de las cosas, situaciones y relaciones; sobre todo, aquellas de nuestra vida cotidiana. En algunos casos extremos, esta fuerza creadora, puede llegar hasta inventar quimeras, o supuestos religiosos ancestrales, e incluso ser fundadores de religiones arcaicas y sus derivados actuales.

Es importante subrayar que el estrés emocional y los eventos que representan un significado personal relevante o definitorio en la vida, nos empujan fuertemente hacia la creación de significados mágicos, organizados en diferentes capas o niveles de creencias, vinculados por un sentido *invisible* en conexión con las construcciones realizadas, imaginadas como *esencias*, y unidas por un contagio mágico, constructivo o destructivo, que, habitualmente puede identificarse, al menos entre los jóvenes mexicanos, como ‘las vibras’, asociadas a un contagio moral, o energético.

Esta disposición cognitiva encierra, o contiene la tesis de que en el nivel mágico *todo es uno*. De aquí, que incluso, se pueda llegar hasta afirmaciones como esta: “¡El mal no existe. Es solo una distorsión del bien, solo eso!”. *Todo*

es *uno*, y con ello suscribimos nuestras propias ilusiones de control. La creencia en un mundo justo y ordenado, la necesidad de creer en ello, hace que nuestra mente esté en calma. Incluso si las cosas escapan a nuestro control, creemos que las cosas *sucedan por alguna razón*. El simple significado de atropello en cuanto al dolor y sufrimiento que nos causan, o *pueden causarnos*, es tan terrible de soportar para muchas personas, que la necesidad de orden moral puede explicar la notoriedad del pensamiento mágico, su vigencia o pervivencia.

En este sentido podemos tomar en cuenta una breve referencia, que también nos conduce a un interesante texto cuasi-positivista: “El pensamiento mágico es un fenómeno universal y ha estado presente desde épocas prehistóricas. Actualmente, se relega a los niños, al pensamiento primitivo, a las supersticiones, a la parapsicología o a cuadros psicopatológicos; sin embargo, destellos de pensamiento mágico se observan en personas y circunstancias ordinarias”.¹⁷

Ahondando en las referencias para significar esta característica simbólica, citamos un texto del filósofo portugués António Bartolomeu Jácomo Ferreira, que aporta en esta línea de reflexión: “El ideal neopositivista del hombre arreligioso en “estado puro” es un fenómeno más bien raro y “abierto”. La mayoría de los hombres “sin-religión” siguen envueltos en una masa de “mitos” y de supersticiones que en su origen constituyen una algarabía mágico-religiosa”.¹⁸

17 “El pensamiento mágico: diseño y validación de un instrumento” (Petra-Micua y Alfredo Estrada-Avilés *s.f.*). Departamento de Psiquiatría y Salud Mental. Facultad de Medicina. Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en: <http://riem.facmed.unam.mx/node/152>

Este artículo ofrece una numerosa bibliografía en inglés, vinculada al tema aquí tratado, que puede ser benéfica considerar.

18 Esta frase de A. B. Jácomo, remite a “Fernando Pessoa e o ideal neo-pagão [ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1996, 1-(10)]”. Cito el artículo Las implicaciones del pensamiento mágico en la mundividência ibérica de A. B. Jácomo Ferreira. Disponible en: <http://corchea69.com/Proyectos%20Realizados/XL%20Congreso/>

- Psicológica o emotivamente, el pensamiento mágico surge de la impotencia y el miedo a lo desconocido, o adverso

Las características resaltadas convocan la inclinación cándida y esperanzada del conceptuar ahora estudiado, que supone que basta desear algo para hacerlo realidad (o para aumentar las posibilidades de que se realice o se evite), y se vincula a la impotencia y el miedo ante lo desconocido y la adversidad. A veces toma formas inocuas, como *tocar madera* cuando se menciona algo indeseable; o cuando se opta por dejar de hablar de posibles sucesos desagradables, como si mencionarlos pudiera provocarlos; y otras adquiere formas peligrosas, como cuando se prefiere recurrir a la suerte o a entidades místicas para solucionar un problema urgente de salud o trabajo. También cuando se engaña al público ofreciendo talismanes, amuletos, conjuros, altares y otros medios para lograr que los deseos se cumplan: se promete que basta con ‘decretar’ que algo sucederá, concentrarse, encender una vela, escribir una fórmula mágica (las variantes son infinitas) para conseguir lo que siempre se ha deseado. Ejemplo sencillo y directo de esto, es el auge de los horóscopos e incluso las ‘Cartas Astrales’. En la televisión hay programas de mucho *rating*, que día a día transmiten los horóscopos.

Sobre esto, puede tomarse en cuenta esta afirmación:

La primera etapa de la humanidad se caracteriza por el pensamiento arcaico o primitivo. Surge cuando el hombre (sic) capta que es impotente frente a ciertos hechos o fenómenos de la naturaleza que indudablemente lo superan. Los truenos, las tormentas, los rayos, los terremotos, los cambios climáticos le resultan incomprensibles. Entonces genera en su mente la noción de fuerza, de influencia externa. Estas fuerzas externas no

pueden ser dominadas por él y para explicarlas debe creer en la existencia de poderes. En esta etapa del pensamiento primitivo o arcaico, el hombre acepta qué cosas puede hacer y qué cosas son producto de esos poderes. La fuente de este límite es el miedo originado por los fenómenos que no puede manejar y los atribuye a poderes. Éstos, personificados, van a crear la idea de los dioses y de la fuerza de los dioses.¹⁹

De este autor también puede tomarse, y de la misma fuente, esta aseveración, que puede ser orientadora:

El pensamiento mágico tiene tres características, estudiadas por la lógica:

- 1) Es global, no descompone los puntos constituyentes del todo;
- 2) Es por apariencia, no por esencia (sic), y
- 3) Se fundamenta en dos principios:
 - a) Principio de semejanza externa: dos cosas parecidas morfológicamente están dotadas de las mismas propiedades (ejemplo: las estampitas).
 - b) Principio de proximidad: dos cosas próximas entre sí se influyen adquiriendo las mismas propiedades.

El principio de semejanza existe en todas las culturas primitivas, como por ejemplo con el tótem, y en la nuestra por medio de las estampitas, que reproducen una imagen a la que atribuimos poderes.

19 Hugo Marietan. Evolución del pensamiento. Disponible en: http://www.psicopatia.com.ar/semiologia_psiquiatica/capitulo6.html

- El pensamiento mágico es maravilloso, crea lo imprevisto, lo extraordinario, y esta es su característica pragmática o instrumental

Las condiciones creadoras, imaginativas y volitivas del pensamiento mágico destacadas, conducen a una forma de conceptuar que busca producir resultados contrarios a las realidades usuales, convencionales, establecidas, comunes, y de ahí surge su magia: crear lo imprevisto, maravilloso, oculto, y esta finalidad operativa, expresa un recurso para significar lo sacro, lo sagrado, lo imponderable de lo natural e inmediato; aquello de difícil conocimiento y dominio del *ser humane*. Esta búsqueda de dominio —típica o propia de las personas inseguras, por ellas y/o su circunstancia—, conduce a quien la ejerce, a creer que se puede dominar la realidad con la mente, a través del deseo, la buena voluntad, asumir lo ‘positivo’; y finalmente es una expresión caprichosa del *ser humane*, es decir, es una determinación que se toma arbitrariamente, inspirada por una necesidad de entender la realidad *como sea*, y manejarla de la manera menos amenazante que se pueda; en tanto la realidad es caótica —es decir, impredecible pragmáticamente— y altamente aleatoria; y, como ya sabemos, tiene altos componentes trágicos; y en el mejor de los casos, deseamos hacerla racional y predecible, aun cuando sea a través del pensamiento mágico.

- El pensamiento mágico es culturalmente fideísta

El pensamiento mágico, por las características previas, se asocia propiamente a las tradiciones religiosas, místicas, *espirituales*, pues se basa en las emociones o la fe, y esto es lo que conduce a que sus expresiones lingüísticas carezcan de una argumentación lógica, y menos, se apoye en una causalidad demostrable en sus articulaciones físicas, materiales o referenciales; y se funda en una etiología oculta, organizada en la creencia de ‘esencias’, en la existencia de fuerzas cósmicas, hasta extraterrestres y en el fondo divinas: productos de un Ser Creador, que puede ser denominado de diversos modos: ‘Gran Arquitecto’, Dios, Alá, Espíritu...

Esta tesis puede referirse con un texto que recupera el ‘psiquismo’ y su papel en el mundo actual, cercano, o ubicado en el ‘sin-sentido’, en el cual, los autores citados enseguida, ubicarán a “el individuo desfondado de la sociedad telemática [la actual, *sin-sentido*]” quien “adopta la forma de lo que cabría denominar *mentalismo mágico*”, una tabla de salvación ante el dicho ‘sin-sentido’:

El objetivo de este artículo es analizar la manera en que el psiquismo está hoy adoptando configuraciones absolutamente nuevas, cuya causa es lo que eufemísticamente se denomina *sociedad de la información*, a la cual nosotros llamaremos *sociedad telemática* o *sociedad trans-política* según nos refiramos a su característica material dominante o bien a la nueva figura geopolítica que nos es puesta delante como horizonte de (sin-) sentido por este nuevo “estado de cosas.”²⁰

La característica ahora convocada, la centrada en la fe, el que el pensamiento mágico sea fideísta, se asocia a su etiología o causalidad gnoseológica, que lo vincula a un origen oculto, en el fondo divino, y frecuentemente ligado a la superstición. De esta forma, el pensamiento mágico se funda en un raciocinio causal; y es, considerado lógicamente, una falacia de causa informal o causa cuestionable. En este sentido, la superstición forma parte de este pensamiento. Por ejemplo: una persona cree que los gatos negros traen mala suerte; o igual, sucede con el martes o viernes 13... La consecuencia de este tipo de pensar es que la persona (o el grupo social que lo crea) atribuye relaciones causales entre acciones y eventos no conectados entre sí, y como su pensamiento *crea realidades*, entonces se asume como verídica o auténtica la causalidad establecida en la imaginación, o incluso quimera.

20 *Cfr.* Mentalismo mágico y sociedad telemática (2003), de Francisco José Robles y Vicente Caballero en *Cuaderno de materiales – Filosofía y ciencias humanas. Revista de la Universidad Complutense de Madrid*. (18). Disponible en: <http://www.filosofia.net/materiales/num/num18/Mentalismo2.htm>

Todo esto sucede en cuanto el *ser humane* percibe — consciente y/o inconscientemente— que es indispensable el contacto con su inmediatez directa, irrebable en su captación de la realidad, y que este vínculo, tiene que recibir un sentido. Este contacto es una necesidad interna, surgido del *requerimiento interpretativo de entender*, germinado del efluvio del entorno y de la hierofanía que le viene de la naturaleza, y de lo inmediato desconocido; de la necesidad de significar lo adyacente cotidiano, o lo sagrado que le llega de lo natural inexplicable, cuando consciente o inconscientemente se refiere al *cosmos*, al *más allá místico*. En último análisis, la persona necesita construir estos significados para constituir su propia estructura sensible y simbólica, y es indispensable en el saber, aun cuando sea propio del pensamiento mágico aquí examinado. Significar *con algún sentido* es indispensable para la gramática del *ser humane*.

En este momento es oportuno transcribir esta frase del filósofo portugués citado Jácomo Ferreira:

[...] toda la experiencia de conocimiento es deletreo de las experiencias hierofánicas del hombre frente a la naturaleza y frente a sí mismo; experiencia que le hace desvelar realidades “otras” al inmediatismo, es como si descubriera una “trans-realidad” en que lo significativo y lo significado se confunden en un corrimiento de fronteras. El mundo se transforma en una transparencia gracias a una intuición de conjunto. Esta actitud no la puede tener el hombre monopolizado por los conceptos epistemológicos del análisis (Jácomo Ferreria 2003: 8-9).²¹

21 Disponible en: <http://corchea69.com/Proyectos%20Realizados/XL%20Congreso/Fotos%20Evento/Documentos/Comunicaciones%20XL%20CFJ/03.%20ANTONIO%20%20BARTOLOMEU%20JACOMO%20FERREIRA.pdf>

- La característica ontológica del pensamiento mágico, es que crea correlaciones inexistentes en el universo referencial

El tipo de causalidad dicha, que suele convocarse con la expresión popular de *no es casualidad sino causalidad* — labor producida por el Cosmos, o ‘lo Divino’—, admite una correlación arbitraria o ficticia, y conlleva un presupuesto que relaciona rituales religiosos, oraciones, sacrificios o respeto a un tabú con ciertas expectativas de beneficio y recompensa.

Recuérdese que inicialmente, una de las características del pensamiento mágico, es el cumplir deseos o expectativas. Es, en muchas ocasiones, un recurso psicoafectivo de autosatisfacción, o de compensación. El pensamiento mágico, con esta característica, a diferencia del pensamiento científico, sistemático, comprobable, no distingue la correlación real, concreta, multideterminada, de la causalidad ficticia, imaginada, quimérica; que se constituye en una correlación total y senso-simbólica —el pensar el *todo es uno*, el conceptual indiferenciado e hipergenérico— que igualmente opera, según las claves del inconsciente y de su gramática, que organiza el deseo o la enfermedad, o las expectativas del *actor del pensamiento mágico*, quien debe tener fe para que el milagro ocurra.

Una frase de Las implicaciones del pensamiento mágico en la *mundividência* ibérica ilustra bien esta tesis:

En una línea hermenéutica, podríamos decir que la “vuelta a lo mágico” quiere representar una huida al pensamiento abstracto y dividido. El pensamiento mágico opera al nivel de la sensibilidad, sin detenerse a diferenciar niveles o campos objetivos (sic). La perspectiva “globalizadora” viene del hecho de que “todo está implicado en todo” [el autor coloca aquí su nota de pie de página 4, que lleva a un libro relevante: “Cf. ELIADE, M., *Images et symboles, essais sur le symbolisme mágico-religieux*, ed. Gallimard, p. 12 y ss”] Esta es una característica

del pensamiento mágico simbólico que no puede olvidarse. No existe ningún símbolo monovalente o en solitario una vez que todo está vinculado y constituye un conjunto de estructura cósmica. Este aspecto es el hilo conductor de una teoría en la cual pretendemos sostener la especificidad del “pensamiento ibérico” (Jácomo Ferreria 2003: 3).²²

En esta vinculación hay asimismo un cambio de actitud cognitiva, que distingue al pensamiento mágico del científico, y otro autor (Theodore Roszak, en su libro *El nacimiento de una contracultura - Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil*),²³ nos aporta sobre esto, con esta apartado:

22 Disponible en: <http://corchea69.com/Proyectos%20Realizados/XL%20Congreso/Fotos%20Evento/Documentos/Comunicaciones%20XL%20CFJ/03.%20ANTONIO%20%20BARTOLOMEU%20JACOMO%20FERREIRA.pdf>

23 (Primera edición, julio de 1970, cerca del movimiento del 68 y del hippismo), y sobre este asunto, véase también este apartado: “A diferencia del experimento científico, despersonalizado, igual para cualquiera que lo realice, la relación mágica sólo está disponible para quienes han sido escogidos por las presencias. El chamán, precisamente, descubre su vocación al ser arrebatado por poderes que están más allá de su comprensión: el chamán no se entrena inicialmente para alcanzar la posición como en los oficios prefabricados’ esto sólo ocurrirá más tarde, cuando la actividad del chamán se haga rutina en el papel formal del sacerdote. Al chamán le pasa bastante como a los profetas de Israel, tan ligados a la tradición primitiva, es decir, que lo divino los acecha y sabe arrebatarnos su espíritu por sorpresa. El profeta Amós explica (protestando muy significativamente en este caso ante el sacerdote oficial del templo): Yo no era profeta ni hijo de profeta. Yo no era profeta ni hijo de profeta; yo era pastor y recogía higos y el Señor me tomó cuando yo conducía el rebaño, y el Señor me dijo: “Ve y profetiza a Israel mi pueblo” (Amós 7.14-15). [...] La comunión con los poderes trascendentales, pues, no es algo que pueda conseguir cualquiera; es un misterio que singulariza al elegido y, por tanto, es de carácter completamente personal. Por esta razón, el chamán ordinariamente se aparta de su pueblo, no elevándose a una posición de autoridad institucional, sino a una posición de sabia singularidad. El respeto que el pueblo sentía por él es el respeto que muchos de nosotros tenemos para con una

El árbol dice.... La roca dice...: nada podría expresar mejor la diferencia entre las visiones científica y mágica de la naturaleza. A la mujer india [esta india wintu (California)] la enseñaron a oír las voces de las plantas y las piedras; a nosotros nos han enseñado a no hacer caso. La esencia de la actitud mágica está en este sentido de que el hombre y el no-hombre están en relación comunicable mutua. No es la relación del Aquí-Dentro observando impasiblemente al Ahí-Fuera, sino la del hombre en el curso de una transacción personal con fuerzas de su medio natural que sabe son turbulentas, vivas y quizás amenazadoras. El chamán entra en el campo de estas fuerzas calurosa y sensualmente; y como se aproxima con respeto, le dan la bienvenida y le permiten competir y regatear con ellas (1970: 261).

Este tipo de argumentos, re-aparecerán cuando más adelante citemos a Alejandro Jodorowsky y su 'psicomagia'.

- **La característica acumulativa del pensamiento mágico: crea ídolos**

El efecto acumulativo de las características previas, lleva a percepciones de espejismos, realidad de ensoñaciones, predicción quimérica de comportamientos en micro y macro entornos; y así, las percepciones de quien conceptúa de esta manera, carecen de fundamentación referencial —empírica, relacional e incluso histórica o genética— y modelan la realidad percibida, desde un punto de vista antropocéntrico, personalísimo, singular, apoyado por construcciones intelectuales idólicas correlacionadas, que sustentan sintéticamente las fantasías creadas, que incluso pueden aparecer con una arquitectura convincente y hasta *irrefutable*, pues suelen tener muchas conexiones insustanciales,

persona especialmente dotada, el artista o el actor cuya misteriosa influencia sobre nosotros no reside en ningún oficio suyo sino en su propia capacidad claramente manifiesta" (p. 262).

evanescentes y concomitantes. La persona que respalda estas ideas, suele decir “es mi realidad, y así lo creo. Tú con la tuya”; expresando así su profundo egocentrismo, o fuerte autoreferencia, propia del neoindividualismo que actúa, de acuerdo a la época actual.

António Bartolomeu Jácomo Ferreira, el filósofo ahora aprovechado como buena referencia, ofrece un largo texto, que viene muy bien para comprender la característica ‘ilógica’ del pensamiento mágico:

Es necesario no olvidar el carácter problemático que esta argumentación tiene en su interior. A la lucha entre el logicismo de unos y el espiritualismo de otros, Levy-Bruh [sic] responde estableciendo una distinción entre mentalidad prelógica y lógica [cita: LEVY-BRUHL, *El alma primitiva*, ed. Península, Barcelona 1974.]. La primera es la primitiva (mágica), la segunda, la civilizada. Para el primitivo, los objetos y los seres se encuentran solapados de participaciones y exclusiones místicas. Para este autor, la realidad en que se mueven los primitivos es mística en sí misma, en cambio, ven muchas cosas que nosotros ni siquiera sospechamos. La crítica que podremos hacer a Levy-Bruh [sic], es que en su distinción racionalista, hace que sea concebida como estadios cronológicos de la humanidad, superada la mentalidad prelógica tras la larga evolución histórica. Al revés, podríamos decir que esta mentalidad es más bien un estrato presente en cada época. De esta forma quitamos la negatividad que nos traen las palabras de Levy-Bruh sin que caigamos en el fatalismo de una presencia negativa del pensamiento prélogico en nuestra cultura. También hoy por hoy podremos hablar de la característica positiva de la magia en el pensamiento.²⁴

24 Las implicaciones del pensamiento mágico en la mundividência ibérica. (s.f.: 4). Disponible en: <http://corchea69.com/Proyectos%20Realizados/XL%20Congreso/Fotos%20Evento/Documentos/>

Comunicaciones%20XL%20CFJ/03.%20ANTONIO%20%20
BARTOLOMEU%20JACOMO%20FERREIRA.pdf

El sentido histórico del pensamiento mágico, ya bosquejado en estas reflexiones, puede asimismo considerarse vía los razonamientos de Roszak en su libro *El nacimiento de una contracultura*. Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil, especialmente en frases como esta: “Creo que podemos anticipar que en la próxima generación grandes masas de estudiantes empezarán a rechazar este humanismo estrecho y a exigir un examen mucho más profundo de esa parte oscura de la personalidad humana que hasta ahora nuestra cultura dominante describe como ‘mística’. Este renacimiento juvenil del interés por lo religioso y el mito conlleva la promesa de enriquecer nuestra cultura, y, precisamente por esto, uno se desespera cuando, como sucede a menudo, los jóvenes la reducen, por su ignorancia, a una esotérica colección de símbolos y eslóganes para sus iguales, vagamente atrevidos y en definitiva, triviales. Entonces, en lugar de cultura, tenemos collage [el sincretismo polimorfo referido previamente]: un amontonamiento misceláneo, como si se hubiera entrado a saco en la Enciclopedia de la Religión y la Ética y en los *Celestia Arcana* en busca de bocados exóticos. Por ejemplo, abrimos el “*International Times*”, de la prensa underground, de Londres y encontramos un artículo de fondo de Aleister Crowley, *El exuberante tratamiento* no tiene más que una superficie sensacional. Pero ¿qué otra cosa puede hacer semejante personaje? Es un simple principio de inversión lo que a menudo domina la prensa underground. Por ejemplo, donde los periódicos convencionales dirían ‘escandaloso’, aquí se dice ‘maravilloso’. Pero la comprensión de la cuestión se detiene ahí. No se busca distinguir y profundizar, sino sólo manipular. No se hacen preguntas sobre el tema, nos limitamos a ponerlo en un palo y ondearlo como una bandera. En este punto, los jóvenes, que a mi juicio no están ofreciendo mucho material válido con el que trabajar, necesitan la ayuda de inteligencias más maduras, a fin de que pueda ser posible establecer distinciones entre lo profundo y lo superficial, lo supersticioso y lo sabio. Una primera distinción absolutamente crítica es ya preguntarse adónde conduce su peregrinar a través de toda esta oscura religiosidad. La verdad de la cuestión es esta: ninguna sociedad, ni siquiera la de nuestra tecnocracia más secularizada, puede pasarse absolutamente sin misterio y sin ritual mágico. Son las auténticas ligazones de la vida social, los presupuestos no articulados y las motivaciones que tejen la tela de la sociedad y que periódicamente requieren una confirmación colectiva. Pero hay un cierto tipo de magia que busca abrir y vitalizar el entendimiento, y otro que busca disminuirlo y engañarlo. Hay rituales impuestos desde arriba con intenciones de aborrecible manipulación; hay otros rituales en los cuales participan los hombres democráticamente con

Este tipo de construcciones desembocan en el uso de hipergeneralizaciones simbólicas, intelectuales, de carácter formal y abstracto, asumidas como verdaderas, irrefutables e incontrastables, pues expresan la creencia singular de quien las formula, crédito sustentado en el saber de grupos, de colectivos, difusores del pensamiento mágico. Es importante subrayar que el actor singular del pensamiento mágico, la persona que lo actúa, *no está loco*, su condición debe nombrarse de otra manera.

Las ideas que asume, enuncian —y construyen— auténticos ídolos, y pueden llevar a conductas como las dichas en anuncios que aun suelen leerse en algunas puertas de barrios populares: “Este hogar es católico y no recibimos propaganda protestante”. O: “No me relaciono con...”, formulas cognitivo-lingüísticas absolutas, extremas, univocas, e idólicas, sin embargo, potentes y activas.

El filósofo portugués citado, también aporta para ayudar a pensar esta tesis, pues dice:

La hermenéutica ricoeuriana, como cualquier hermenéutica, invita al diálogo, no obstante, el actor del pensamiento mágico, por su sobre-concentración en sí mismo, está poco capacitado para dialogar, pues este tipo de comunicación, supone salir de uno mismo, para comprender al otro, abandonando (aun cuando brevemente), la autoreferencia; de ahí que, la comunicación sea prácticamente imposible con los actores del pensamiento mágico.

- **La característica a-lógica del pensamiento mágico**

En rigor, esto es considerando de acuerdo al saber común de nuestra época, estas características indican prejuicios

el propósito de liberar la imaginación y explorar posibilidades de autoexpresión. Hay misterios que, como los de Estado, no son más que simples y sucios secretos; pero también hay misterios de los que participa toda una comunidad (cuando ésta existe) en condiciones de radical igualdad y cuyo objetivo es enriquecer la vida con experiencias de temor y esplendor” (1970: 161-162).

cognitivos intrínsecos o inmanentes al pensamiento mágico; que lo dotan de predisposiciones cognitivas erróneas, y conllevan una distorsión cognoscitiva en el modo en el que los humanos que las actúan perciben la realidad. Algunos de estos procesos han sido verificados factualmente en el campo de las *ciencias cognitivas*, otros están siendo considerados como categorías generales de prejuicios; y aquí, los significamos como características del pensamiento mágico. De todas maneras, conllevan un poder que debemos significar, y esta cita de António Bartolomeu Jácomo Ferreira, es un camino de aproximación a él:

A través del “pensamiento mágico” tenemos acceso a algunas de las dimensiones más fértiles de la realidad. Las actividades humanas que más directamente se proponen franquear un acceso a esas zonas privilegiadas de lo real emplean unas técnicas muy emparentadas con esas leyes, de ahí que en el mundo artístico se use muy frecuentemente el termino [sic] “mágico” (p. 3).

Lo dicho también puede ilustrarse con este enunciado de Las implicaciones del pensamiento mágico en la mundividência ibérica:

Al nivel de la epistemología, podríamos decir que esta forma de pensamiento [mágico] nos capacita a estrechar la distancia entre lo conocido y lo ignorado [de ahí su poder compensatorio, analgésico, basado en la *facilidad* de mermar la distancia]. Constituye para la epistemología la forma de apropiación de una zona misterico-simbólica que un pensamiento “positivista”, en su búsqueda de conocimiento “claro y distinto”, no puede aguantar (pp. 3-4).

Un apartado última de Jácomo Ferreira, favorece cerrar bien esta parte:

Hay una magia particular en la obra de la imaginación. La imaginación no se contenta con proyectar símbolos. Los descubre en el mundo, pues el mundo se ha henchido de ellos. Son símbolos naturales que pueden alcanzar una transparencia absoluta. Quienes están dotados de una poderosa facultad visionaria perciben los símbolos por doquier. Ante quienes tienen ojos para ver, toda la naturaleza puede convertirse en un haz de significaciones donde cualquier cosa es a la vez ordinaria y sagrada, ella misma y transparente. Para los pueblos “silvestres”, el aire que vibra, el fuego que ilumina, las estaciones del año, todo es un lenguaje simbólico para que acceda a una experiencia superior (pp. 6-7).

Los objetivos primarios del hombre han sido vivir y hacer vivir. Esto es lo que el pensamiento mágico intenta hacer a la propia vida: dar su contribución (poderosa) a la búsqueda de sentido, dándole un “plus” de comprensión. Bajo el nombre de Tammuz, Atis, Osiris, los pueblos de Egipto han representado el surgimiento y el declinar de la vida cotidiana (p. 7).

La nueva vía de conocimiento [la que investiga sobre el pensamiento mágico], aunque no aceptada por todos, nos trae una original antropología, en el sentido en que la experiencia simbólica coloca el hombre en centro de todas las fuerzas cósmicas, aumentando su vitalidad, haciéndolo más real y garantizándole una condición mejor en la hora de comprender el mundo que le rodea (p. 9).

También:

El fundamento último del pensamiento y actitud mágica es la ley general de alineación según la cual las cosas se pueden relacionar unas con otras. En esta línea, intentaremos justificar la negación de la distinción entre “lógico” y “ilógico”. El

pensamiento mágico, en cuanto dimensión real de la realidad, nos ofrece la respuesta a esta cuestión. Hoy, cuando el neopositivismo y el neoidealismo [en otra terminología: las hermenéuticas univocistas y equivocistas] persisten en disputarse el monopolio de la verdad, el “pensamiento mágico”, con toda su eficacia efectiva y afectiva, surge como alternativa de aquellas dos formas mentales de comprensión del mundo (p. 2).

Y considérese que, además de la alternativa planteada por António Bartolomeu Jácomo, pueden haber otras, como es la central de nuestro argumento: la hermenéutica analógica, y más especialmente, la hermenéutica analógica de la vida cotidiana.

Preparar el aterrizaje en este vuelo en las alturas

Así podríamos comenzar a concluir: la característica básica del pensamiento mágico se puede referir a la captación que hace de la coexistencia de dos mundos o a un conflicto de dos órdenes antagónicos: el aparential y fenoménico y el convencional y aceptado. Corrientemente, las diferencias se hacen sentir en la comprensión dualista de los propios términos (bueno, malo, real, fantástico, verdad, falsedad...). Es necesario tener en cuenta al mismo tiempo que el pensamiento mágico se constituye como *tercera instancia* cognitiva, haciendo la trasgresión, a la vez, del orden convencional o real y lo aparential y fenoménico, e incluso maravilloso o extraño. En otras palabras, el pensamiento mágico rompe con las leyes de lo real y aparential y fenoménico, ofreciendo una *tercera vía cognitiva*, aceptable, plástica y fácil.

Sobre este asunto, podemos igual recuperar esta frase de Roszak: “Ver el mundo de esta manera [como se reseña en un texto de R. M. Y C. H. Berndt, *World of The First Australians* (Chicago University of Chicago Press, pág. 315)] es precisamente lo que nuestra cultura llama “superstición””. Nos vemos obligados, según esto, a interpretar el hecho de que la

raza humana sobreviviese decenas de miles de años con esta comprensión de la naturaleza como una simple casualidad afortunada. Cometeríamos una herejía si creyéramos que esta visión mágica es algo más que un lamentable error o, en el mejor de los casos, un primitivo amago de ciencia. Sin embargo, de semejante visión del medio natural, brota una relación simbiótica entre hombre y no-hombre en la que hay una dignidad, una gracia y una inteligencia que desafían poderosamente nuestros propios y laboriosos proyectos de conquista y falsificación de la naturaleza. De esa percepción “supersticiosa” deriva también un sentido del mundo como hogar propio, en el que residimos con la tranquilidad, aunque no siempre con el confort, de criaturas que confían en la tierra que les alumbró y les nutre.

El problema es que nosotros no confiamos en absoluto en el hacer de la naturaleza. Hemos aprendido —en parte de la acelerada urbanización de la raza, en parte del modo objetivo de consciencia tan insistentemente promulgado por la ciencia occidental, en parte, también, del general desprecio cristiano para con la naturaleza— a pensar en la tierra como un valle de pesares y lágrimas. La naturaleza es eso que forzosamente tenemos que tomar sin ningún sentimiento para dominarlo y hacerlo habitable mediante febriles esfuerzos, idealmente mediante su sustitución progresiva de elementos hechos por el hombre (1970: 264-5).

Y casi concluyendo, y antes de citar a un autor latinoamericano muy conocido en los amantes de la magia y lo oculto —Alejandro Jodorowsky—, refiramos una frase final de Roszak, esta:

Cometeríamos un tremendo error si creyéramos que unas cuantas excursiones ocasionales y privadas a algún resto sobreviviente de la visión mágica de la vida —algo dentro del fin de semana psíquico respecto del modo dominante de consciencia— serían suficientes para obtener

una cierta y suave síntesis cultural que combinase lo mejor de ambos mundos.

Este diletantismo sería una solución tecnocrática, típicamente frágil, al problema planteado por nuestras necesidades psíquicas insatisfechas; además sería una decepción del principio al fin. No hay medias tintas. O hemos conocido los poderes mágicos de la personalidad o no los hemos conocido. Y si los hemos sentido moverse dentro de nosotros. Entonces no tenemos otra alternativa que liberarnos y vivir en la realidad que ellos iluminan. Pero no liberamos estas fuerzas solo si les dedicamos ratos perdidos, como tampoco nos enamoramos o nos arrepentimos de un pecado solo en parte. Suponer que puede haber un terreno fronterizo o a medio camino entre la consciencia mágica y la objetiva sobre el cual pueda alzarse nuestra cultura equivale pura y simplemente a reconocer que no se tiene la menor idea de lo que puede verse con ojos de fuego. En este caso, nunca alcanzaremos la relación personal y comunicativa con la realidad que nos envuelve, que es la esencia de la concepción mágica del mundo. Según esto, e independientemente de nuestro particular grado de sofisticación, nosotros, en tanto que cultura, seguiremos tratando nuestro entorno natural con el mismo amor y reverencia con que el carnicero trata la carcasa del animal sacrificado (1970: 272-273).

Alejandro Jodorowsky y su empresa

El dicho popular afirma una certeza inefable (“para muestra basta un botón”), y para ello, dejemos expresarse al autor chileno-francés ahora citado, en frases de su libro *Psicomagia* (2004):²⁵

25 Las citas son de el “Prólogo” (p. 4).

Habiendo vivido muchos años en la capital de México tuve oportunidad de estudiar los métodos de aquellos a los que se les llama “brujos” o “curanderos”. Son legiones. Cada barrio tiene el suyo. En pleno corazón de la ciudad se alza el gran mercado de Sonora, donde se venden exclusivamente productos mágicos: velas de colores, peces disecados en forma de diablo, imágenes de santos, plantas medicinales, jabones benditos, tarots, amuletos, esculturas en yeso de la Virgen de Guadalupe convertida en esqueleto, etc. En algunas trastiendas sumidas en la penumbra, mujeres con un triángulo pintado en la frente frotan con manojos de hierbas y agua bendita a quienes van a consultarles, y les practican “limpias” del cuerpo y del aura... Los médicos profesionales, hijos fieles de la Universidad, desprecian estas prácticas. Según ellos la medicina es una ciencia. Quisieran llegar a encontrar el remedio ideal, preciso, para cada enfermedad, tratando de no diferenciarse los unos de los otros. Desean que la medicina sea una, oficial, sin improvisaciones y aplicada a pacientes a los que se les trata solo como cuerpos. Ninguno se propone curar el alma. Por el contrario, para los curanderos la medicina es un arte.” [...] “Le es más fácil al inconsciente comprender el lenguaje onírico que el lenguaje racional. Desde cierto punto de vista, las enfermedades son sueños, mensajes que revelan problemas no resueltos. Los curanderos, con una gran creatividad, desarrollan técnicas personales, ceremonias, hechizos, extrañas medicinas tales como lavativas de café con leche, infusiones de tornillos oxidados, compresas de puré de papas, píldoras de excremento animal o huevos de polilla. Algunos tienen más imaginación o talento que otros, pero todos, si se les consulta con fe, son útiles. Hablan al ser primitivo, supersticioso, que cada ciudadano lleva dentro.” [...] “Viendo operar a estos terapeutas populares, que a menudo hacen pasar por milagros trucos dignos de un gran prestidigitador, concebí la noción de “trampa sagrada”. Para que lo extraordinario ocurra

es necesario que el enfermo, admitiendo la existencia del milagro, crea firmemente que se puede curar. Para tener éxito, el brujo, en los primeros encuentros, se ve obligado a emplear trucos que convencen a aquél de que la realidad material obedece al espíritu. Una vez que la trampa sagrada embauca al consultante, este experimenta una transformación interior que le permite captar el mundo desde la intuición más que desde la razón. Solo entonces el verdadero milagro puede acontecer (2004: 4).

Llegar a tierra firme, o precisiones necesarias sobre el pensamiento mágico

Hay otro dicho popular, ahora llevado a canción de la música tropical latinoamericana, “le pintó pajaritos en el aire”,²⁶ que convoca bien el aterrizaje que iniciamos.

La característica ontológica del pensamiento mágico —“crea correlaciones inexistentes en el universo referencial”— se concreta, existe, o puede darse, por la necesidad que tenemos de creer en él, o aceptarlo, dada nuestra indefensión, miedo, incertidumbre o ignorancia sobre el entorno, lo inmediato y/o el futuro. Dicho de otra manera: el pensamiento mágico es posible dada nuestra vulnerabilidad, fragilidad y debilidad. Necesitamos creer, *sea como sea*, para poder darle sentido a lo exterior —el cosmos, la naturaleza y el mundo—, y la clave del sentido, la gramática como condición onto-antropológica, es indispensable en nuestra respuesta a lo exterior, aun cuando ella se centre, o concentre, en el pensamiento mágico, que como construcción inicial para compensar nuestras vulnerabilidades, fragilidades y debilidades, es poderoso por su facilidad, su capacidad de crear sentimientos y simbolismos compensatorios y reconfortantes, y con ello, trastocar la realidad externa,

26 Véase la canción ‘Ana Milé’ de Jairo Varela, con el Grupo Niche, en el Álbum *Se Pasó!*, del año 1985 (puede escucharse en <https://www.youtube.com/watch?v=DvVa8iOHUK8>)

haciéndola manejable ante su azar, adversidad, hostilidad, incertidumbre e incluso tragedia.

De esta forma, el pensamiento mágico crea maravillas, basado en lo imprevisto —para el caso de ‘Ana Milé’, la llegada del Príncipe Azul, que le pinta *pajaritos en el aire*—, y en su *solución* a necesidades, su *instrumentalismo*, su carácter pragmático. Esta *solución* de requerimientos (que pueden ser básicamente psicoafectivos, por ejemplo, una necesidad de ser amado, dada una larga ausencia de amor), crea la fe, se acepta fideístamente al creador del pensamiento mágico, a quien nos lo ofrece compensatoriamente, por su propia necesidad o por una estrategia de seducción, y *caemos redonditos*, creando un ídolo en el agente del pensamiento mágico, *quien nos vendió la idea*, nos sedujo o *hizo caer*, quien se convierte en un ser poderoso, que nos cambia la vida, al menos por el tiempo que dura la ilusión, la quimera.

En el estado de pensamiento mágico somos voluntaristas, soñadores, la realidad cotidiana se nos cambia y vivimos en un mundo de sueños o ensoñaciones. De aquí la característica del pensamiento mágico de que “simbólicamente produce el efecto de crear realidades”, y que es ‘a-lógico’, subvierte la manera formal de ordenar los significados, incluso el sentido común, y nos lleva a una *a-logicidad*, que dura tanto como el embrujo perdure.

Grandes autores —nombremos a los dos creadores de escuelas filosóficas mencionados: Kant y Jean Piaget— han asociado al modo de concebir resaltado con el pensamiento mágico, y sus intuiciones han de ser tomadas en cuenta, de aquí que debemos examinar las características del Pensamiento adolescente:

- Es dubitativo, y de ahí cuestionador y creador: busca sus propias verdades, frente a las rechazadas, las cuestionadas de sus padres y mayores.
- Es abstracto a diferencia del de la niñez —esto es, posee rasgos de diferencia intelectual consistente con

lo inmediato y natural, son capaces del ‘pensamiento formal’—, pero sigue siendo egocéntrico como el infantil, y esta mezcla de individualismo y abstracción les permite crear mundos de fantasía, prepotencia y pura voluntad y deseo.

- Es osado. El adolescente se arriesga en sus construcciones senso-simbólicas, en sus acciones, y asume riesgos de grande magnitud, pues cree que es invulnerable e impermeable: *no le va a pasar nada*. Él no saldrá herido, o ella no se embarazará. Incluso, quizá, podrá concebir que *solo serán amigos*, estando a salvo de enamorarse.
- Es indeciso, inseguro. A pesar de las dudas, las impugnaciones, las fantasías y la temeridad, el adolescente aún carece de seguridades, de recursos consolidados —experienciales, sensibles, intelectuales y referenciales—, y esto lo conduce a la inseguridad e inconstancia. Puede ilustrarse esto con una manifestación civil contra la guerra y a favor de la paz, donde los adolescentes participantes, se ponen violentos, arrojan piedras y pueden agredir el entorno o a terceros.
- Es sobre-consciente. Los adolescentes tienden a sentirse el *centro del mundo*, y esto los lleva a sentirse sobre-observados, o muy observados, y a desear que los tomen como únicos, exclusivos, maravillosos. Esta circunstancia les conduce a tener problemas para distinguir entre lo que les interesa a ellos y lo que les interesa a los demás, y asumen que los otros piensan de ellos igual que ellos mismos. Esta situación les lleva al sobre-individualismo y a la autofantasia.
- Es rápido. En la adolescencia continúa la maduración cerebral, la mielinización sigue su curso y el tiempo de reacción es más corto. Los adolescentes están en condiciones de aprender, conectar y refutar ideas mucho más rápido que los niños. Su memoria también crece, no solo la implícita sino también la explícita. Igual mejora el dominio del lenguaje y este conjunto le da rapidez.

- Es complicado. Lo dicho previamente conduce a que *les adolescentes* no estén seguros de lo que es ‘correcto’, sin embargo, perciben enseguida cuando algo está ‘mal’. Al contrario que la infancia, tienden menos a aceptar las condiciones usuales porque ‘así son las cosas’. Así, impugnan cómo son los acontecimientos, porque puede imaginar su cambio o transformación, como serían y cómo deberían ser en una realidad donde hubiese justicia, la personas fueran siempre sinceras y honestas; y el carácter sagrado de la vida humana se pudiera reconocer sin dudarlos. Esto es lo mejor del pensamiento de su construcción hipotético-deductiva, propia del inicio del pensamiento formal, pero complica lo usual y común, en una típica dinámica adolescente, sometido a deducciones lógicas pero no son necesariamente reales, que capten lo multifactorial de sus componentes.
- Es prioritariamente intuitivo y emocional, antes que intelectual y racional, dadas las inconsistencias destacadas. La circunstancia que los adolescentes puedan usar el razonamiento analítico no conduce necesariamente a que lo usen en la práctica y constantemente. De ahí que en ellos prime lo intuitivo y emocional, y prefieran las creencias antes que las comprobaciones.
- Es inmaduro, y corre el riesgo de dejar de arribar a ser pensamiento adulto.

Pie a Tierra

Citamos de Kant su frase apodíctica de “La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad”, y ella es sin duda tal, en su propio sistema filosófico, además correspondiente a su época. Lapso histórico en el cual se apreciaba la pujanza de la clase social moderna —la burguesía—, que demostraba diversos triunfos en todos los órdenes de su ascenso histórico-social, y desde los cuales Kant podía suponer legítimamente, que el progreso

era posible; y que incluso Hegel, al ver a Napoleón I desfilar en Berlín, concibiera que era “el Espíritu Absoluto montado a caballo”.²⁷

El optimismo de los filósofos de la Ilustración oficial, idealista, burguesa, ha sido rebasado por la historia; y como referimos, la burguesía fracasó al ser desbordada por sus propios hijos (los capitalistas), quienes abandonaron su proyecto histórico para dedicarse a reproducir sus capitales y con la globalización imperial, acabar de dominar al mundo, creando nuevos y dinámicos ídolos, entre los cuales, como un relevante subproducto, surge el pensamiento mágico occidental, que como podemos comparar con las características destacadas del pensamiento adolescente, se parece mucho a este.

Los filósofos alemanes creyeron en el triunfo burgués, más no fueron los únicos. Los franceses estaban en la misma dinámica, y será Auguste Comte quien *se llevará las palmas* con la invención de su positivismo, pues su filosofía, remozada de diversos modos como mostramos y demostramos en *Perfil de la nueva epistemología*, será la triunfante en el siglo XX, el del apogeo imperial, hasta que la historia misma la supera, creando nuevas opciones interpretativas, igualmente expuestas en el libro recién citado.

Desde ellas, debemos pensar que el desarrollo del ser humane actual está lejos de situarse entre los extremos de una “minoría de edad” y una adultez unívoca, en tanto, el desarrollo desigual y combinado vigente hoy a nivel global, regional, nacional y personal (el dinamizarnos y situarnos en diversos factores y niveles de construcción humana), nos ha de conducir a nuevas comprensiones, a una renovada

27 Sobre esta frase de Hegel pueden encontrarse muchas referencias, remito al interesante artículo *Hermenéutica y narrativismo jurídico: una aproximación al control de los poderes públicos* (2001) de Alberto Ruiz Ojeda, de la Universidad de Málaga, en *Universalismos, relativismos, pluralismo, Themata*. (27): 101-121. Disponible en: <http://institucional.us.es/revistas/themata/27/08%20ruiz%20ojeda.pdf> (Acceso: 26/08/2014).

hermenéutica del ser humano; y, en el contexto del actual libro, sus maneras de conocer y conceptuar.

Lo expresado en este largo capítulo enseña la preponderancia actual del pensamiento mágico occidental, y su sincretismo polimorfo y polivalente, debe ser considerado cuidadosa y adecuadamente, incluso respetuosamente, pues tiene una presencia relevante en el ámbito internacional, y si pretendemos superar al positivismo, debemos dejar de pensar en sus extremos, y reconocer que la coexistencia de diversos tipos de pensamiento —desde el cotidiano, hasta las diversas formas de sistematizar el conocer, gobernados por distintos modos de racionalidad, pasando por el reflexionado en este capítulo— es real, actuante y definitoria en muchas circunstancias, y debemos procurar el diálogo entre ellos, buscando generar consensos basados en una buena comunicación, pensada más allá de las tesis promulgadas en su oportunidad por los autores de la segunda Escuela de Frankfurt, especialmente Jürgen Habermas, intercambio comunicativo que además de suponer una comunicación sin violencia, ni restricción, debe ser orientada por una ética, además de comunicativa, de respeto a la vida, especialmente a la humana, y concebida como una ética analógica, tal como la hemos planteado en el libro *Lucha de humanidades o de la ética analógica de Mauricio Beuchot* (Primero Rivas 2011).

En lenguaje más sencillo: los diversos tipos de pensamientos coexisten, y si reconocemos la relevancia del diálogo entre culturas, naciones, personas y sus organizaciones debemos procurarlo, orientado por una ética que haga suyo que lo importante es la vida, su desarrollo e incluso su enriquecimiento; lo cual crea significados vitales orientadores para establecer modos de comunicación, favorables a la vida, especialmente la humana, que se tornan críticos a lo establecido, y de ser auténticos, procuran el diálogo, con sus peticiones de reconocer los diversos contextos interpretativos, los varios horizontes de sentido, para buscar el beneficio común y la convivencia pacífica, e incluso la utópica ‘paz perpetua’ referida hace tanto tiempo por Kant.

El esfuerzo comunicativo

La tesis precedente supone un esfuerzo comunicativo, que de existir obliga la disposición para el diálogo, el construir acuerdos, consensos y respeto a las diferencias y el encuentro de los ámbitos de contacto, los espacios de acuerdo, que permitan el entendimiento común; y más al fondo, convoca una educación para la policulturalidad vigente, que igual ha de ser considerada y tomada muy en cuenta, en tanto el pensamiento mágico es extenso en el mundo contemporáneo; no solo en las grandes poblaciones, sino, en las mismas personas, asimismo construidas con un desarrollo desigual y combinado, donde muchas veces se puede ubicar adolescencias retrasadas de diversos tipos: emotivas, cognitivas, sociales...

De esta forma, el pensamiento científico, si está en el contexto significativo de una nueva epistemología, por ser plástico, flexible y de *rostro humano* tal como escribimos en *Perfil de la nueva epistemología*, podrá disponerse a comprender y a aprovechar los otros tipos de pensamiento; y ellos igual deberán disponerse al diálogo y al acuerdo, lo que supone que el pensar científico debe abandonar las durezas del univocismo, y el pensamiento mágico —el que ahora nos ocupa—, debería superar su equivocismo, favoreciendo una racionalidad analógica, como hemos examinado en otro lugar,²⁸ siendo la opción que debería conciliar las diversas formas de sistematizar el conocer.

Hay mucho de utopía en estas aseveraciones, sin embargo, es más viable optar por la posibilidad de otro mundo que es factible, que cerrarse en la incomunicación y el silencio; y de suyo, en la soledad y en las relaciones *funcionales* de estos tiempos líquidos y gaseosos, para mencionar

28 Consúltese sobre esto el capítulo 7 de *Filosofía y educación desde la pedagogía de lo cotidiano* (2011a), titulado “Condiciones del desarrollo humano II: como nadie escucha hay que estar repitiendo (nuevos avances para aumentar la racionalidad analógica)”.

brevemente al polaco Zygmunt Bauman, tal como se expresa en *Tiempos líquidos* (2008).

Buscando el diálogo hemos realizado las consideraciones detalladas expuestas en este capítulo, seguramente útiles para nuevos desarrollos, que deseamos haber auspiciado.

5. Referencia y certeza en la interpretación

MAURICIO BEUCHOT

Planteamiento

Dos temas conectados con el conocimiento y la verdad, que vimos en el capítulo tercero, son el de la referencia y la certeza. Puede decirse que la verdad tiene dos caras: su cara referencial y su cara senso-simbólica.¹ La cara referencial es la exterioridad misma, que algunos entienden como *intersubjetividad*, pero que no basta o, a menos que se entienda no como la suma de las subjetividades (pues subjetividad más subjetividad seguirá dando igual a subjetividad), sino como la coincidencia en la verdad. Es decir, la intersubjetividad puede entenderse no como que algo es verdadero porque nos ponemos de acuerdo, sino que nos ponemos de acuerdo sobre algo porque es verdadero; alcanzamos el consenso basados en su verdad y referencialidad.

1 Ahondando la resemantización que impulsamos para superar el lenguaje positivista, utilizo 'referencia' para nombrar al universo fáctico —el mundo de las cosas— y sus relaciones, donde también se dan los acontecimientos, las realizaciones. Este universo —propio de la Naturaleza y el Mundo, y dinámico por el tiempo, que genera la historia— es sentido y simbolizado por el ser humano, interpretado sensible e intelectual por su interioridad, su *subjetividad*.

Y la cara interna es la certeza, que es un estado psicológico de seguridad de haber alcanzado la verdad y la referencia (y no entender la *subjetividad* como el hecho de que nuestro consenso hace verdadero algún enunciado).

En la hermenéutica se dan también la referencia y la certeza, que son los dos aspectos de nuestro contacto con la verdad. En la hermenéutica buscamos la interpretación verdadera de un texto, la que mejor recupere la intencionalidad del autor, aun contando con que muchas veces va a predominar nuestra injerencia como lectores. La búsqueda de la referencia es ese esfuerzo por adecuarnos a la intención del autor; la certeza es el estado de nuestra psique en el que, a pesar de que vemos que predomina nuestra intencionalidad de lectores, hemos hecho nuestro mejor esfuerzo para alcanzar a toda costa esa intencionalidad del autor, lo más que podamos, a pesar de nuestras deficiencias como lectores.

La referencia hermenéutica

Puede decirse que recientemente se ha dado una recuperación de la verdad como adecuación que es muy importante para la ontología y, a través de ella, para la hermenéutica. Precisamente el que haya referencia implica que hay adecuación, y el que haya adecuación implica que hay un mundo real y, por lo mismo, ontología. Esto ya lo habían trabajado, con respecto a la *alétheia* heideggeriana, Maurizio Ferraris y Franco Volpi. Ferraris más combativamente, tratando de hacer ver que podemos dispensarnos de la noción de verdad como *des-encubrimiento*, pero no de la noción de verdad como adecuación. Volpi menos combativamente, buscando destacar que ambas nociones de verdad, la heideggeriana y la aristotélica, no son contradictorias y hasta son complementarias, se necesitan la una a la otra. Y es que no podemos quedarnos con una mera verdad como adecuación; hay que ampliarla a la verdad como descubrimiento o develación, que parece incluir a la anterior.

Pues bien, algo parecido ha hecho recientemente Jean Grondin con Gadamer. Discípulo connotado del gran hermeneuta

alemán, Grondin se esfuerza por mostrar que Gadamer nunca rechazó la idea de la verdad como adecuación, y que la versión que de ella ofrece es precisamente su famosa idea de *fusión de horizontes*. Gadamer entiende por *fusión de horizontes* lo que ocurre cuando se llega a la comprensión, es una metáfora para tratar de explicar lo que sucede al comprender; además, señala que la comprensión se da en el seno del lenguaje, pero no se reduce al lenguaje, sino que se abre a las cosas.

De manera clara y decidida, Grondin añade que en las obras de Gadamer se puede encontrar planteada una triple fusión de horizontes. La primera, que es sin duda la más conocida y también la más obvia, es la que se da con el texto, es decir, la *fusión de los horizontes* del lector o intérprete y los del texto, cuando se da la comprensión del mismo. Pero hay una segunda fusión de horizontes, que es la del lenguaje y el pensamiento. Y hay una tercera, más delicada e imperceptible, que es la del lenguaje y las cosas. Aquí se topa con el célebre *dictum* de Gadamer: “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”. ¿Qué significa esto?, se pregunta Grondin. Y responde que no significa que todo se reduzca al lenguaje, sin cosas, sino que las cosas existen, pero se dan y se conocen en el lenguaje. La interpretación negadora de las cosas y, por tanto, que incurre en el relativismo lingüístico, ha sido efectuada por Rorty y Vattimo, dice Grondin, pero no es la de Gadamer. Más en la línea de su maestro Heidegger, Gadamer hablaba de un lenguaje de las cosas, no solamente de un lenguaje acerca de las cosas. Por eso concluye Grondin: “Terminaré con una última sugerencia, pero que se basará en todo lo que precede. Incluso si Gadamer no lo dice expresamente, me parece que la fusión de horizontes puede ser entendida como la expresión gadameriana de lo que la tradición llamaba la *adaequatio rei et intellectus*, en lo que era la definición clásica de la verdad” (2007: 42).

De este modo, hay una recuperación muy sugerente, por parte de Grondin, de la referencia y de la verdad correspondentista para la hermenéutica. Esto profundiza en la línea de la recuperación de la exterioridad. En dicha recuperación se coloca también la búsqueda de la referencia,

la recuperación de la referencia, además del sentido, para los textos. En esto también se ha destacado Ricoeur.

Y es que una hermenéutica analógica no puede excluir la verdad como correspondencia o adecuación a los textos, tiene que evitar el relativismo equivocista y tratar de encontrar la intencionalidad del autor, el significado que él quiso dar a su texto; pero no se puede buscar esto de manera absolutista y univocista; se tiene que dar en un ámbito analógico, y la verdad misma es analógica, no es una adecuación biunívoca ni tampoco equívoca (por supuesto), sino una adecuación aproximativa y diferenciada, que es en lo que consiste la analogía.

La certeza hermenéutica

Pasando al tema de la certeza, la hermenéutica también ha estado ligada a ella, tanto que algunas veces era tratada como parte final de la crítica. Igualmente ha estado asociada, de manera independiente, a la crítica, como se ve en Wolf, Ast y Schleiermacher, que dividían la filología en crítica y hermenéutica. La crítica era entendida como crítica textual, a saber, la consideración de los textos como auténticos, como bien editados, etc. En cambio, la hermenéutica ha sido vista más bien como el arte de la interpretación de dichos textos.

Con todo, en ellos tenemos el mismo problema con los grados del conocer: ignorancia, opinión y certeza. La misma certeza encuentra grados, y precisamente grados en el asentimiento, como lo señalaba Peirce (sobre todo en la manera de hacer claras nuestras ideas, evitar la ambigüedad y alcanzar algún hábito firme de conocimiento). Es el camino del creer, el saber y el conocer.

Podemos decir que hay una certeza directa, o de evidencia, y otra indirecta, o de autoridad. En hermenéutica, la certeza de evidencia se daría cuando se puede acudir al autor para preguntarle acerca del sentido, por ejemplo de

un pasaje oscuro de su texto. Pero, dado que pocas veces tendremos esa oportunidad, la certeza que alcanzamos en hermenéutica es las más de las veces indirecta o autorizada. Y aquí se procede partiendo del texto mismo, a ver si él resulta suficiente para darnos las claves para interpretar correctamente el pasaje oscuro. Si esto no sucede, hay que acudir a otras obras del autor, o incluso a toda la obra, si es preciso. Y, si ni aun esto basta, hay que enfrentar el estudio del estilo del autor, y hasta de su vida y costumbres.

Precisamente en este punto la hermenéutica encuentra intersección con la crítica, pero entendida esta última de manera más general, como crítica del conocimiento. En efecto, según la idea del conocimiento que tengamos será nuestra idea de la hermenéutica, esto es, de la interpretación. Si se tiene un racionalismo univocista, poca cabida tendrá la hermenéutica; si se tiene, por el contrario, un escepticismo o relativismo equivocista, la hermenéutica se diluirá en una interpretación infinita, siempre insuficiente, etc., que acaba destruyendo a la hermenéutica misma. En cambio, si se tiene un realismo analógico, que no pretende ser científicismo, pero tampoco escepticismo, es decir, profesando un relativismo analógico y relativo, la hermenéutica tendrá exacta cabida, ya que la exactitud que ella puede alcanzar no es rígida o estricta, ni tampoco puede caer en el *subjetivismo*; la mera sensibilidad o intelectualización, sin referencia.

Debido a eso es necesario recuperar, para la hermenéutica, por una parte, la noción de *sujeto* —y mucho mejor: *persona*—, y, por otra, alguna noción de referencia, exterioridad. La filosofía reciente los ha negado, ha desechado ambas cosas, pero nos hacen falta para poder avanzar. Y es que todo depende del punto de partida que adoptemos en nuestro filosofar.

Existen dos puntos de partida en filosofía: el ontológico y el epistemológico. Si se acepta el ontológico, se puede pasar al epistemológico (como un modo de ser); pero, si se parte del epistemológico, jamás se podrá pasar al ontológico.

Uno y otro camino tienen comienzo con la decisión de las *phýseis* o naturalezas o esencias. Las esencias pueden verse como ontológicas o como epistemológicas. Según lo ha mostrado Antonio Marino en un sobresaliente trabajo, Aristóteles parte del reconocimiento ontológico de las *phýseis*, mientras que Descartes les da un valor solamente epistemológico².

Ahora bien, ¿cómo hacer para no renunciar a la substancialidad de la persona, y al mismo tiempo deflacionarla para que no sea tan pretenciosa y se resalten las relaciones por las que vive y que en gran medida la constituyen? Me parece que basta con trazar adecuadamente los límites, señalar las limitaciones que produzcan el espacio que debe ocupar el yo, autor o *sujeto*. El capítulo dos de este libro —“La historicidad de la persona (o de las condiciones históricas del saber personal)— pretende aportar en esta línea reflexiva.

Esto se da porque no podemos pasárnosla en hermenéutica sin noción de persona, de *sujeto*. Es un *sujeto* el que construye un texto, es decir, el autor. Es también un *sujeto* el que recibe y lee un texto, a saber, el intérprete o lector. Y se requiere un *sujeto* dialogante, tanto emisor como receptor, esto es, alguien que encodifique y alguien que decodifique. Y en ello se da una instancia semiótica de la persona, pero también ética y hasta antropológica.

Es semiótica, porque alguien tiene que suscribir la autoría del texto y alguien tiene que suscribir la interpretación, que tiene por cometido principal —como lo tuvo en la tradición y, a pesar de que ahora quiere negarse, sigue teniéndolo descubrir la intención del autor (*intentio auctoris*). El buen hermeneuta procura conocer su intención (*intentio lectoris*) y evitar que suplante a la intención del autor. Pero también, el buen hermeneuta nunca pierde la advertencia de que siempre se va a inmiscuir su propia intencionalidad (con sus prejuicios, sus intereses y aun sus distorsiones), y que

2 Cfr. Marino Antonio (1999) *La justicia en Esquilo y Platón*, tesis de doctorado en filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

la intención del autor nunca se va a alcanzar en su puridad. Eso, en otros términos, es huir del univocismo que pretende obtener clara y distintamente lo que quiso decir el autor, y del equivocismo que se precipita en la desesperación de que nunca se va a alcanzar nada de la intención del autor y solo queda instaurar el reino de la intención del lector o intérprete.

Además, esto tiene un aspecto ético, porque el intérprete tiene la obligación moral de intentar rescatar lo más que pueda la intención del autor. Es algo que se le debe a este. Todo autor quiere ser bien interpretado, que no se le saque de contexto, etc. Por eso tenemos que hacer un esfuerzo por recuperar el sentido que dio a su texto. Pero, como se ha dicho, sabiendo que esto solo se hará aproximativamente. Mas no vale decir que ya el autor perdió todo derecho en relación con su texto; que el texto, una vez que ha salido de la pluma del autor, se ha independizado y se le ha escapado. Todo ello es un equivocismo tan inaceptable como el univocismo de pensar que podemos obtener el sentido preciso y exacto, único, que le dio.

Inclusive se puede hablar de un aspecto antropológico, o de filosofía del hombre, por la que la hermenéutica considera al ser humano como un ser que interpreta, en relación con el existencial que le adjudicaba Heidegger, el de la comprensión, y de acuerdo con ello el de la interpretación, es decir, veía la hermenéutica como algo que constituía ontológicamente al hombre. Pero de inmediato le añadía la autenticidad o seriedad en la interpretación, para que huyera de las habladurías (que se hacen mucho al interpretar) y del 'se' anónimo, que también se usa, como subterfugio para no responsabilizarse, en la interpretación ("se dice, se piensa, se interpreta, etc."). Huir, pues, del equivocismo de la interpretación poco sería, inauténtica y de habladurías; mas no para incurrir y encerrarse en el univocismo de la pretendida interpretación rigurosa y exhaustiva, porque ella es inalcanzable.

De este modo, una hermenéutica analógica evitará tanto el extremo de la hermenéutica unívoca, el cual consiste en pretender que se puede interpretar de manera clara y distinta, sin ninguna fractura, la intención del autor, recogiendo el

mismísimo sentido que le quiso dar a su texto (o incluso pretendiendo que sabemos mejor que él cuál le quiso dar); como también evitará el otro extremo de la hermenéutica equívoca, consistente en desesperar de aproximarse siquiera a esa intención del autor, y desistir de ella, para dejar solamente el imperio (y más bien despotismo) de la intención del lector.

El modelo de la abducción

En este terreno de la certeza nos será de mucha utilidad considerar la naturaleza de la hipótesis, del conocimiento hipotético o conjetural. En hermenéutica, igual que en las ciencias, comenzamos con hipótesis interpretativas, y siempre las conservamos como conjeturas interpretativas. Por eso lo veremos en el tema de la abducción, que es el procedimiento de lanzar hipótesis, buscando que sean apropiadas al referente de nuestro conocimiento, en este caso, al significado de los textos. El que trabajó mucho esto fue Peirce; por eso atenderemos a él.

Charles Sanders Peirce también estudia los procesos de nuestro asentimiento, esto es, cómo conseguir la certeza. Lo hace al analizar las formas en que podemos dar fijeza a nuestras creencias (*The Fixation of Belief*). Una de esas formas, para él la mejor, es usar la abducción, que es el procedimiento de plantear hipótesis, para contrastarlas por inducción, y tener así las bases para la deducción.

De hecho, la abducción es central en el pensamiento de Peirce y, sobre todo, de su epistemología. La abducción y la prueba de la hipótesis por la inducción, para preparar la deducción, son el esquema de su teoría del conocimiento. No es deductivista, incluso tampoco se puede llamar inductivista, sino abductivista. Se parece mucho al modelo hipotético-deductivo o de conjetura-refutación de Popper. De ahí su postura falibilista en la ciencia, es decir, que siempre se puede fallar y, por tanto, corregir. Solo al límite alcanzamos la verdad, como un ideal regulativo que orienta nuestra investigación. Más que la demostración, importa la invención.

Y, ya que la abducción tiene una estructura icónica, no indéxica ni simbólica, vemos que para Peirce el signo icónico es fundamental. El signo icónico o ícono es primeridad, cualidad o posibilidad; el signo indéxico o índice es segundidad, existencia o actualidad (facticidad), y el símbolo es terceridad, mediación o ley. La abducción es icónica, la inducción es indéxica y la deducción es simbólica. Es decir, la abducción se basa en cualidades, esto es, fenómenos, y se proyecta hacia lo posible, que tendrá que probar como real, actual o factual; esto se hace por inducción, la cual, por consiguiente, es segundidad, existencia o acto. Y se pasa después a la deducción, que es terceridad, símbolo o ley. Es la relación de los conceptos con la realidad.

A algunos les ha llamado la atención que Peirce, siendo un lógico nato, acuda a la abducción, que parece no tener reglas lógicas firmes. Pero es que también este autor fue muy atento a los límites del conocimiento racional, y se daba cuenta de que no todo lo podemos alcanzar por inducción y deducción. Mucho se queda en el terreno de la hipótesis o conjetura, esto es, de la abducción.

Igualmente llama la atención lo vinculada que está la abducción de Peirce con la analogía. Él mismo se queja de que muchos críticos suyos reducían la abducción al argumento por analogía, dada la semejanza que los vinculaba. Peirce admite la cercanía de la abducción con la analogía, y con ello señala que a la base de la abducción está la analogía misma. El pensamiento abductivo es analógico, y este es icónico. A base de puras posibilidades estudia la realidad, a base de las cualidades que se observan fenomenológicamente, obtiene el conocimiento de las cosas que las poseen. Tal es el procedimiento analógico o *a posteriori*. Y está sumamente presente en Peirce, casi me atrevo a decir que basa todo su pensamiento.

En efecto, vemos esto en su ontología. La abducción nos habla de una realidad en continuo cambio, presa de la contingencia, por lo cual surge su cosmología del tijismo, esto es, del azar (*tyche*). Pero con ella se relaciona su

sinequismo, que habla de la conexión (*synechés*) de todo con todo, y eso manifiesta la continuidad que encuentra en las cosas, principalmente su relación causal, la cual permite cierto determinismo, necesario para hacer ciencia. Y con la causa final se relaciona su ontología agapática, es decir, amorosa (*agapetós*) o basada en la atracción, esto es, la relación de correspondencia entre todos los seres, las leyes de sus relaciones y conexiones. Tanto su epistemología tímica como su cosmología sinéquica y su ontología agapática están vinculadas con su preferencia por la abducción y la iconicidad. Y tanto la iconicidad como la abducción son de carácter analógico. Por eso en Peirce veo un pensamiento sumamente analógico, una racionalidad analógico-icónica, que permite pensar y sugerir la ciencia íntegra, integral o unificada que ahora destacamos. Conceptuación del *agapetós*, de la *synechés* y la iconicidad, que permite vincular la parte con el todo, y este con aquella.

Paradigma, abducción y analogía en la ciencia

Si Peirce usó el concepto de ícono, asociado a la abducción, Ludwig Wittgenstein introdujo el concepto de paradigma en la filosofía analítica, asociado al de *parecidos de familia*. Un paradigma es un modelo, con respecto al cual hay varias cosas que mantienen ciertas semejanzas. Es decir, este es su idea de la analogía. Fue Thomas S. Kuhn el que difundió el concepto de paradigma en la ciencia, muy en la línea de Wittgenstein, ya que es también lo que se comporta como modelo o ejemplar. Para Kuhn, un paradigma científico es algo que funcionó como modelo u orientación en la ciencia de su momento. Y puede ser un manual, como los *Principia* de Newton, o incluso un profesor, etc.

Ya desde hace tiempo se ha estado estudiando y ponderando la utilidad de la analogía en la ciencia. Sobre todo en el razonamiento hipotético-deductivo, que, como sabemos, es el método por excelencia en la ciencia actual. Ese método es el abductivo de Peirce, que también a veces se ha llamado retroductivo o transductivo. Se habla de las bondades

de la analogía en la ciencia, y de su conexión con las metáforas científicas, las buenas hipótesis y los contextos de descubrimiento. Pero también tiene limitaciones la analogía en la ciencia, pues a veces solo alcanza cierta vaguedad y ambigüedad, pero siempre ayuda a la fecundidad del conocimiento científico, por los hallazgos a los que lanza. La analogía es el razonamiento matemático que determina el cuarto término de una proporción, uniendo los otros tres: $A/B = C/D$, esto es, $D=BC/A$. Parte de una relación común entre ciertas propiedades de dos clases de objetos. Lo más importante es que pasa de los objetos conocidos a los menos conocidos, e incluso a los desconocidos. Por ello tiene un papel muy relevante en el proceso inventivo. Y esto tiene como esquema la proporción, aquella que utilizaban los pitagóricos para descubrir, partiendo de propiedades y relaciones de ciertos fenómenos las de otros (por ejemplo, de la música a la medicina, a la física, a la astronomía, etc.).

Por otra parte, la metáfora hace pareja con la metonimia, son los dos procesos principales del discurso humano; la primera procede por semejanza, la segunda por contigüidad. Pues bien, el filósofo italiano de la ciencia Filippo Selvaggi señala que, con el principio de indeterminación, de Heisenberg, lo único que queda a la ciencia para no caer en el escepticismo es la analogía; y explica que la analogía permite conocer la realidad no por sus notas intrínsecas, sino por las de otra realidad que puede ser directamente conocida, lo cual sucede de tres modos: 1) es comparación como metáfora, que no tiene valor probativo pero aclara nociones difíciles por relación a otras más conocidas. Funciona en los modelos y cuando es atinada, es semejanza de lo que simboliza.

Es decir, la analogía contiene, como hemos insistido, una parte de metáfora, que es la analogía de proporción impropia, también llamada metafórica. Pero, además, 2) hay un segundo tipo de analogía que es metonímica; la metonimia denomina la causa por el efecto, es decir, nos hace pasar del efecto a la causa, y con ello brinda explicación. Es analogía de atribución, y nos da un aceptable conocimiento, no unívoco, sino analógico. Como vemos, la analogía contiene, además

de la metáfora, la metonimia, precisamente ese modo de la analogía que se llama de atribución. La metonimia, como se nos dijo, pasa del efecto a la causa y de la causa al efecto. Más bien suele pasar del efecto a la causa, y faltó poner que también de la parte al todo. Precisamente el paso del efecto a la causa se llama explicación, y el paso de la parte al todo se llama universalización, y ambos pasos se dan con carácter de hipotético o conjetural, sujeto a demostración o a verificación (o por lo menos a falsación).

Queda, aún, 3) el tercer modo de la analogía, es el de proporción propia. Ya de suyo la proporción es una igualdad de relaciones; no pasa, como en las anteriores, de la semejanza a la referencia, con dos términos, sino que supone cuatro términos:

Conocemos la existencia de dos cosas: la una, A, directamente en sí misma; la otra, X, indirectamente por sus efectos. En A vemos una propiedad determinada B y conocemos también la relación existente entre A y su propiedad B. Vemos también efectos de X, que son semejantes a los efectos que A produce por medio de la propiedad B. Entonces podemos afirmar que también X tiene la propiedad B, no ciertamente del mismo modo que A, sino de una manera proporcionada a su ser, esto es, la propiedad B(X). Construimos así una analogía de proporcionalidad, que se puede expresar en forma matemática: $A/B = X/B(X)$. Donde la igualdad de las dos razones no debe entenderse como una identidad cuantitativa de dos razones aritméticas o como una proporción geométrica, sino como una identidad cualitativa, una semejanza de relaciones (Selvaggi 1995: 252-253).

Y con ello obtenemos el conocimiento de X, como se hacía desde los pitagóricos. La analogía o proporción nos sirve para obtener conocimiento nuevo, a partir de cosas que ya conocemos.

Pues bien, así como los pitagóricos introdujeron la noción de analogía, también introdujeron la noción de abducción. La abducción es la *apagogé* de los griegos y la *reductio* de

los latinos. Fue aplicada por Aristóteles para la reducción de los silogismos imperfectos a los perfectos (esto es, los de segunda y tercera figura a los de primera). Pero también la aplica Aristóteles a un problema pitagórico (tal vez ellos ya lo habían hecho), el de la inconmensurabilidad de la diagonal. Sin embargo, no fue aplicada por Euclides, aunque algunos la han visto en Eudoxo.

No en balde se ha considerado, sobre todo a través de Peirce, la conexión de la abducción con la analogía. El propio Peirce, quien dice que toma la abducción de los *Analíticos Primeros* de Aristóteles (lib. II, c. 25), a través del comentario de Pacius, que traduce *apagogé* como *abductio*, aclara que muchas veces se confunde su *abduction* con el razonamiento por analogía, y que esto con justo motivo, pues, aunque no son lo mismo, están interrelacionados. La abducción peirceana tiene la estructura de la analogía, pues se encabalga en las semejanzas, en la iconicidad, y logra lo universal de manera basada en lo concreto. El ícono o paradigma es un análogo, un tipo distinto de universal, un universal analógico.

La analogía, representada por la iconicidad, está conectada con la metáfora. La metáfora analógica tiene iconicidad. Y, según Max Black, los modelos científicos son metafóricos, o las buenas metáforas pueden servir de modelos en la ciencia. Tanto en Kant como en Gadamer, se da una imaginación icónica. El propio Ricoeur, que estudió tanto la metáfora, dice que la metáfora tiene innovación semántica (no palabra sino frase metafórica, foco y contexto); es decir, la frase metafórica es de suyo error categorial, eso nos hace releerla y, en la segunda lectura, llegamos a comprenderla. Da una tensión, un dinamismo, una dialéctica, que *redescribe* el mundo. Tiene un sentido de segundo grado (con sus dos referencias, una de primer grado y otra de segundo). Hace un trabajo ontológico.

Es sobre todo en su producto de los universales análogos donde se ve el rendimiento de la abducción. La abducción es radical y constitutivamente hipotética, y los universales

análogos también lo son, en el sentido de no ser universales puros, sino impuros, ya que tienen una abstracción imperfecta, pues no pueden prescindir totalmente de la consideración de los particulares de los que se parte. Pero es una abstracción suficiente, tienen una fuerza que alcanza a universalizar lo que se necesita.

Resultado

Así, vemos cómo en la hermenéutica se dan las nociones de referencia y certeza. Hay referencia en la interpretación cuando hemos alcanzado un monto aceptable de verdad o adecuación con la intención del autor en el texto, cuando hemos alcanzado lo más posible el significado que le quiso dar. Y es la lucha contra nuestra intencionalidad, que a veces trastorna el significado del texto, es la lucha contra nuestra *subjetividad* de lectores o intérpretes. Esa lucha, esa dialéctica, nos lleva a un terreno medio, en el que se reúnen los opuestos, y alcanzan un equilibrio proporcional, prudencial: ni el univocismo de la intención del autor a la letra, ni el equivocismo de la intención del lector alegorizante.

Atendiendo a Peirce, para quien la analogía es iconicidad (pues el signo índice es unívoco, mientras que el símbolo es equívoco y, por consiguiente, el ícono es analógico), vemos que el signo icónico tiene tres clases: imagen, diagrama y metáfora; por lo tanto, una interpretación analógica será a veces una imagen del texto, en otras ocasiones será un diagrama del mismo, y en otras solo una metáfora suya. Pero será verdadera, y con ello vemos que la analogía es iconicidad, son intercambiables.

Tal es el estatuto epistemológico de una hermenéutica analógico-icónica, y tiene la versatilidad suficiente como para abarcar esos diversos grados de referencia, sin pretender una postura unívoca y fija, pero también sin barrerse hasta una postura equívoca y ambigua, que no puede conducir a los resultados deseados en la interpretación.

6. Integrar el saber cognitivo – Estudios sobre el cerebro, los sentimientos y el conocimiento

LUIS EDUARDO PRIMERO RIVAS

Presentación

Este capítulo se marca como meta expositiva aportar sistematizaciones y reflexiones sobre el tema considerado —integrar el saber cognitivo, para recuperar especialmente el peso de los sentimientos en todo tipo de conocer— y así continuar argumentando a favor de la nueva epistemología, entendida como la actitud cognitiva sistematizadora e integradora del saber sobre la realidad, que por su carácter post-positivista va más allá de la división entre objetividad-subjetividad, o, según Dilthey, entre Ciencias de la Naturaleza y del Espíritu, para buscar la ciencia —esto es, la *práctica científica*— de la ‘Unidad sagrada’ de Gregory Bateson; o la ciencia unificada de las mejores mentes del siglo XX, aquel conceptuar monista e integrador de la realidad, que avanza sin atender al ‘espectro del positivismo’, que aún se presenta en algunos espacios escolares y académicos.¹

1 Este término fue utilizado por el profesor Juan José Abud Jaso, *Kabir*, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, quien nos acompañó en la primera versión del Seminario Permanente de Investigación sobre la Nueva Epistemología (semestre 2013-2), y dejó esta y otras contribuciones en la renovada lucha contra el “espectro del positivismo”.

Ofrecemos un seguimiento de autores selectos dedicados a los estudios sobre el cerebro, que despuntaron de manera pujante en la década de los noventa del siglo pasado, y hoy ofrecen un mayor saber tanto de su anatomía y fisiología, como del conocer en general, con lo cual se sustancia o concreta la gnoseología y epistemología, que hoy tienen que reconocer el peso de los sentimientos en la intelección y comprensión de la realidad, en —o con— una gramática integral e integradora, que va más allá de la lingüística, la que primero concentró los estudios sobre ella, en el ya lejano paso del siglo XIX al XX, según el *giro lingüístico* producido por Ferdinand de Saussure.

Las referencias constantes de la nueva epistemología a Bateson, y por derivación a la Escuela de Palo Alto, se fundan, además de su idea dicha de *ciencia holística*, cibernética, totalizadora, a los relevantes estudios sobre la comunicación que realizan, que permiten ir de la lingüística a la comunicación, de lo semántico-sintáctico a lo significativo-hermenéutico, y de ahí a la comprensión unificada e integradora del conocer y actuar, como una interacción completa, multifactorial y dinámica de los factores externos al ser humano, ubicados en la Naturaleza y en el Mundo, y los internos a los seres humanos, organizados en niveles onto-antropológicos y cognitivos que van desde el estado del sistema nervioso central, hasta los sistemas simbólicos que nos dinamizan, pasando por la psicoafectividad que tengamos, en una cadena operativa que va de las sensaciones a las emociones, los afectos y los sentimientos, en interacciones tan rápidas como las propias de los sistemas neurológicos integradores del sistema nervioso central (células, axones, dendritas... cerebro), con su electricidad, química, fisiología y anatomía, que determinan y condicionan el saber, en circunstancias como las convocadas en el ejemplo dado previamente sobre el “Ángel de Cancún”.

El tema tratado en esta ocasión es especialmente extenso, profundo e interactivo en todos los órdenes del saber, y este capítulo se plantea como una *introducción* a su estudio, y de ahí que se marque metas expositivas de difusión y

sistematización del conocimiento obtenido en el estudio realizado,² destinadas a favorecer la continuación de los estudios sobre las emociones-sentimiento-afectos y el conocer, realidad negada y vituperada por los diversos positivismos, filosofías al final de cuentas *idealistas*, o *racionalistas*, aun cuando aparentemente asociadas con el empirismo.

Simultáneamente contiene otras metas más soterradas: promueve una contribución para mostrar que, no obstante, los tiempos difíciles en los cuales estamos, es factible producir nuevos saberes y ensañar renovados estilos comunicativos y de investigación, para construir la nueva epistemología, activando los logros alcanzados y el poder del pensamiento completo y colectivo; el crear en un ambiente intelectual sano, por tanto armónico e incluso alegre; el dialogar en el *clima epistemológico* asociado a estas condiciones, ahondando en el pensamiento colectivo, según la idea de *nosotrosidad* o de las relaciones *nóstricas*, el control del grupo al producir, ejercer y divulgar el saber, conceptos adoptados de las enseñanzas tojolabales, como aportó Hugo Cervantes en el SPINE, reproduciendo las enseñanzas de Carlos Lenkersdorf.³

Conocer sobre el cerebro y su hermenéutica

‘Leer’ —metafóricamente *captar* lo real— es un proceso del interpretar, e inicia con la activación de sensaciones —visuales, táctiles e incluso olfativas y auditivas, si llevamos el *leer*, más allá de la mera significación de los estímulos producidos por textos escritos— que recorren

2 Correspondiente a la segunda versión del Seminario Permanente de Investigación sobre la Nueva Epistemología (SPINE), realizada en el semestre 2014-1, y registrada en: <http://spine.upn.mx>

3 Hugo Francisco Cervantes Hernández es otro de los *habitantes* del SPINE —como nos gusta llamarnos—, estudiante de la Licenciatura en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y de la Licenciatura en Psicología de la Universidad Pedagógica Nacional, Unidad Ajusco, en México D. F. El libro citado es *Filosofar en clave tojolabal*, Carlos Lenkersdorf, M.A. (2002).

diversos sistemas nerviosos conductores de la información eléctrica y química producida por los estímulos externos motivados por *lo leído*, que arriba a los centros cerebrales que los procesarán, generando la interpretación, la cual les da significado y sentido. De ser esto cierto, como lo es, si atendemos los estudios contemporáneos sobre el cerebro, en el *leer* —es decir: *conocer*— encontramos una *cadena* de sensaciones-percepciones-emociones-afectos-interpretaciones, signada por dinámicas inconscientes y conscientes, que en la mayoría de las veces son inextricables, y operan sin una interpretación consciente de ellas, dados los procesos en los cuales se genera en el cerebro el conocimiento o saber.

Sería útil presentar referencias a los procesos cerebrales supuestos en el *leer* —como la caracterización del tipo de dendritas, axones, neuronas, engramas, centros emocionales, las potenciaciones sinápticas con las cuales se pueden asociar, y los procesos de aprendizaje vinculados a la ‘experiencia’ vivida por quien lee, y finalmente, el estado de las zonas cerebrales asociadas a la lectura—, no obstante, en esta oportunidad esto será un pendiente pospuesto para el momento en el cual avancemos a reflexionar acerca de la *presentación de una gnoseología contemporánea*, para optar en la presentación de referencias más conocidas y habituales, y relevantes de destacar en la exposición actual.

Si consideramos que *conocer bien* engloba una buena dosis de abstracción, extensión e interactividad —un ir *hacia arriba*, a los lados y a los diversos niveles de conformación de lo conocido—, y aplicamos un *buen saber* sobre el tema de “La evolución de la mente y el origen de los sentimientos”,⁴ deberemos considerar la historicidad del conocer (tal como lo hicimos en el capítulo segundo), incluida *la evolución*

4 Aquí comienzo a seguir a David Linden en su libro *The Accidental Mind. How Brain Evolution Has Given Us Love, Memory, Dreams, and God*, The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts-London. La edición castellana con la que trabajo (*El cerebro accidental*) es de Paidós (2010).

del cerebro, por derivación de la *mente* según el esfuerzo simbólico de Linden al abordar el asunto de la evolución del cerebro —‘Mind’, de acuerdo al contexto del título en inglés del libro⁵—, tanto para expresar que es un ‘Kludge’, una chapuza de la evolución (2010: 19), como para destacar que el sentimiento religioso es producto de una “creación narrativa que se realiza en la corteza del hemisferio izquierdo del cerebro” (p. 245); y que en consecuencia nada tiene que ver con un dios creador que nos impulsa a amarlo, reconocerlo, adorarlo y etcétera; consideración, que, centrada en un asunto de gran trascendencia —la religión es una fuerza ‘intercultural’ de gran impacto—, destaca que si este importante sentimiento tiene un origen fisiológico, anatómico y experiencial (en este orden ontológico), otros de menor impacto trascendente, como el terrenal amor, bien pueden tener el mismo origen, que además, se debe situar en la dinámica global de la evolución.

La génesis dicha de los sentimientos, y con especial referencia a uno tan relevante como el amor y su vinculación con los procesos destacados —fisiológico, anatómico y experiencial— es tratada por Linden en el capítulo sexto de su libro, en el que considera los estudios de “Bartels y Zeki” del University College de Londres, repetidos con “otro grupo bajo la dirección de Lucy Brown en el College of Medicine Albert Einstein”, resaltando la “activación neuronal en el área tegmental ventral” (2010: 178) del cerebro, como un “centro de gratificación” del mismo, para vincularla con la capacidad de elaborar ‘juicios’, y asociarla con los ‘sentimientos y afectos’, y el comportamiento personal, junto con el uso de otros estímulos, para producir dinámicas análogas en el proceder generado por el amor y/o el enamoramiento. Interpretativamente: con el significado de los sentimientos en el concebir y el actuar humanos.

5 *The Accidental Mind. How Brain Evolution Has Given Us Love, Memory, Dreams, and God* (2010).

Esto es: hay vinculaciones ineludibles entre las actividades fisiológicas, anatómicas y experienciales del cerebro, y ellas explican en gran parte el origen de los sentimientos, por lo cual, pensar en la cadena sensación-percepción-emoción-afecto-intelección, es una presunción legítima que deberemos examinar cuidadosamente.

Destaco los términos dichos, agregándole uno especial de los estudios de los biólogos del cerebro (emoción), que es importante subrayar ahora, tal como lo hace Linden:

¿Cuál es el papel que la emoción tiene en todo esto? [la dinámica del recuerdo, del recordar] En nuestra vida, tenemos muchas experiencias, y gran parte de ellas las recordaremos hasta el momento de nuestra muerte. Tenemos muchos mecanismos que determinan qué experiencias se almacenan [...] y cuáles hay que desechar [...] Algunos recuerdos se desvanecen con el paso del tiempo, y algunos son distorsionados por la generalización [...] En todo caso, se precisa una señal para poder decir: “Se trata de un recuerdo importante. Escríbelo y subráyalo”. Y esa señal es la emoción (2010: 122).

Y Linden subraya: “cuando tenemos sensaciones de miedo o de alegría, de amor, de enojo o tristeza, estas sensaciones sellan nuestras experiencias como particularmente significativas”, y en otros lugares asevera sobre otras sensaciones —‘dolor’ (p. 115); ‘entusiasmo’ (pp. 147 y 159); ‘pasión’ (p. 147)— que permiten pensar en una clasificación de emociones afirmativas y negativas (“miedo, ansiedad, agresividad” p. 232), y, simultáneamente, consienten concebir que la cadena sensación-percepción-afecto-intelección es la presunción legítima destacada, vinculada al recuerdo (y las emociones, las *señales selladoras* de una experiencia,) y que debemos indagar más a fondo, distinguiendo las bases fisiológico-anatómicas del conocer, y su indispensable asociación con la experiencia, una línea de trabajo, a tomar en cuenta en el apartado:

Estar en un camino heurístico

En muchos sentidos los estudios sobre el cerebro, las emociones y sus contextos, son senderos ignorados, en los cuales nos adentramos como exploradores, de ahí que debamos disponernos a conocer *lo que encontremos* no lo que deseemos hallar, y dirigidos por esta disposición cognitiva, es relevante destacar el término ‘experiencia’ en ellos, que resultó muy utilizado por el autor ahora considerado, Linden, al aparecer en multitud de páginas,⁶ al final crea dos significados, que deben ser hermeneutizados.

Ellos corresponden a los dos sentidos del término *experience*, utilizado por Linden, según un rastreo realizado en la publicación original citada. *Experience* significa tanto registro de una acción, como *práctica*, o denota la misma *acción*, y al final de cuentas connota al pragmatismo filosófico estadounidense, y finalmente *inglés*.

El asunto es que los autores consultados,⁷ quienes escriben mayoritariamente en inglés —o se mueven en el universo significativo de la ciencia convencional, expresada en ese idioma—, refieren ampliamente la *experiencia*, y sea con un significado u otro, al final es central tanto en el funcionamiento diario del cerebro, como en su constitución evolutiva, por lo cual cobra una gran relevancia, de ahí que sea importante recuperar algunos enunciados centrales de Linden, como:

¿El escultor, que es la experiencia, cincela el bloque de piedra, que es el cerebro en desarrollo, hasta crear la forma madura? Se trata de una idea que algunos

6 Véase en *El cerebro accidental* las pp: 20, 73, 89, 91, 93, 94, 95, 98, 103, 106, 107, 114,120, 121, 122, 141, 141-2, 143, 144, 145, 146, 147, 171, 180, 209, 210, 213, 223, 234, 230, 232, 233, 245, 259, 261, 262 y 264. Este detalle facilita la recuperación del significado destacado, y se ofrece para beneficiarlo.

7 Véase asimismo a Samir Zeki, *Una visión del cerebro* (1995); José Luis Díaz Gómez, *La consciencia viviente* (2007), Herminia Pasantes, *De neuronas, emociones y motivaciones* (2003).

investigadores del cerebro, ciertos ingenieros informáticos y algunos filósofos han considerado muy atractiva. Se le ha dado nombres como “teoría seleccionista” o “darwinismo neuronal”. Si bien hasta cierto punto estas ideas son correctas, distan mucho, no obstante, de ser concluyentes. En la actualidad, disponemos de excelentes pruebas, aportadas por estudios realizados con diferentes animales, distintas regiones cerebrales y enfermedades, para afirmar que la actividad eléctrica impulsada por la experiencia puede hacer que surjan nuevas ramificaciones en los axones que, con el tiempo, desarrollarán nuevas terminales presinápticas, esto también puede ocurrir en el lado postsináptico: la actividad eléctrica puede hacer que se formen nuevas ramificaciones y espinas [*spines*, en inglés] dendríticas, de este modo, si comparamos el cerebro con una masa de arcilla, entonces podríamos decir que la experiencia lo esculpe no solo tallando las partes inactivas o inefectivas, sino añadiendo también nuevos trozos en forma de interconexiones acabadas de crear (axones, dendritas y sinapsis) en las regiones activas (2010: 89).

En el caso de ruta cortical del ‘qué’ [se transmite], puede que la amígdala no sea la única región que intervenga a la hora de desencadenar respuestas emocionales a través de la información visual. Aquí lo importante consiste en que la información visual es rápidamente introducida en los centros emocionales del cerebro, lo que hace imposible separar, en la experiencia, la emoción de la percepción (p. 114).

Hasta ahora he presentado una visión general de ciertos mecanismos celulares por medio de los que la memoria podría almacenarse en el cerebro. Ahora bien, ¿cómo vamos a verificar si alguno de estos mecanismos funciona de hecho en animales vivos? Existen dos enfoques generales. Uno consiste en alterar funciones cerebrales... y observar luego cuáles son los efectos que tienen en la conducta del animal. Se trata de una estrategia intervencionista, en animales

al menos, porque en ser humanos solemos dejar que la naturaleza sea quien produzca las lesiones. El otro enfoque es una estrategia correlacional en la que medimos las propiedades fisiológicas del cerebro —actividad eléctrica, estructura microscópica, bioquímica, expresión genética y demás— con el fin de determinar el modo en que cambian a raíz de la experiencia (Linden 2010: 144-145).

La heurística —del griego εὕρισκω, hallar, revelar— es también una disposición cognitiva para disponerse a descubrir, a encontrar lo existente, y en el caso de la indagación sobre los estudios iniciados, ahora destacando el libro considerado de Linden, el haber dado con tantas referencias al término de *experiencia*, nos conduce a significar una reconsideración de las tesis gnoseológicas sobre la *tabula rasa* o del *cogito ergo sum*, para avanzar hacia una gnoseología contemporánea basada en los estudios sobre el cerebro (que como acabamos de intuir es bastante) que favorezca una mejor comprensión de cómo conocemos los seres humanos, en los significado del conocimiento de frontera,⁸ que tanto requerimos en la actualidad, y que afortunadamente avanza, creando hasta renovados métodos de investigación, netamente pospositivistas.

Otros hallazgos epistemológicos

Encontrados en *El cerebro accidental* —en el libro tomado como central en esta exposición— ofrecen rutas sugerentes y productivas, que debemos aprovechar destacando su

8 Sobre este término, refiero un texto significativo de otro de los autores aquí considerados: J. L. Díaz Gómez, *La consciencia viviente* “[...] se trata de una investigación situada en lo que bien podría denominarse la frontera interior del conocimiento. En esta frontera se dan cita obligada buena parte de las disciplinas académicas actuales, cuando menos las ciencias biológicas, las ciencias clínicas, las ciencias sociales y las humanidades, en particular la filosofía. Esta dilatada y laboriosa frontera tiene tanta o más relevancia para nuestra vida como la frontera exterior que protagonizan, con merecido éxito y difusión, la astronomía y cosmología modernas” (2008: 18).

referencia a la “ocasional estupidez de los científicos” (2010: 205), su tesis de los “límites narrativos y cognitivos” del saber (p. 237), o del *nivel de análisis productivo* (p. 239), o sus sugerentes indicaciones para una gramática onto-antropológica como intuyo desde hace tiempo⁹ y que lentamente conceptuamos, para concentrarnos en un asunto central, que además aporta para responder a la pregunta ¿cómo investigan los científicos hoy?

Linden refiere de manera importante lo multifactorial¹⁰ y considera la *modulación*¹¹ que será una conceptuación central en su aporte; y es importante comenzar a significarla de acuerdo a su enunciado: “*por término medio*” (2010: 239), esto es, por modulación, según proporción, recurso metódico que será central en su apartado final, “Epílogo: lo que queda en medio”, e igual expresa una conceptuación central de la nueva epistemología, de claro corte hermenéutico y analógico.

Conocer y desconocer en el mundo actual

Es altamente presumible que David Linden desconozca la obra de Mauricio Beuchot Puentes —no obstante, su difusión internacional—, sin embargo, al investigar, y por tanto a pensar según proporciones, de acuerdo a analogías, Linden, permite interpretar que un neurobiólogo de su talla internacional, recurre a una metodología *analógica* que él mismo considera de “frontera” (p. 267, última línea). Esta manera de proceder

9 Véase (pp.: 112 y 239, y en general a sus referencia sobre la ‘narración’).

10 *Cfr.* (pp. 73, 100, 106, 115, 190, 215 [como ‘holístico’] y 261).

11 Revítese estas referencias: (pp. 73 (“control del ritmo de la expresión genética”), 116, 143 [“modulación de largo plazo”], 144, 155 y 239), donde utiliza por primera vez la expresión “*por término medio*”, altamente *analógica*. Una relevante autora mexicana también considerada en este estudio ([1997] 2003), igual refiere relevantemente la “modulación”: al mencionar a las sinapsis y “las funciones que originan, controlan y modulan las emociones” (p. 11).

aporta significativamente, como podemos apreciar en su “Epílogo”, donde ubicándose en los extremos de lo sabido en lo macro y en lo micro —particularmente del conocimiento sobre el cerebro (en su funcionamiento global y en lo específico de algunas funciones de sus partes e incluso de algunos engramas, estudiados en grandes laboratorios de importantes universidades)—, y validado de acuerdo a patrones de reconocimiento por la comunidad científica, se ocupa de saber sobre “lo que queda en medio” de los extremos, y con ello se interesa *en la proporcionalidad desconocida* —aún sin descubrir—, convocando un asunto epistemológico de gran magnitud (la analogía y el vacío), que lo lleva a buscar un saber completo, que es finalmente la mejor meta del conocimiento científico; y una de las tesis centrales de la nueva epistemología.

Es importante destacar, además, otras sugerencias epistemológicas encontradas en el libro de Linden. Al tratar el asunto del “sentimiento religioso”, lo considera como un “universal intercultural”, y con ello recupera otro rasgo de la epistemología que hoy requerimos: la *inter o multiculturalidad*, indispensables para pensar nuestra actualidad, e infiere lo que Mauricio Beuchot ha denominado “universales analógicos”, en un relevante esfuerzo de formalización de la nueva epistemología, también convocado en este libro.

Asimismo es importante destacar que David Linden aborda lo que llama “el episodio Summers”,¹² y con ello permite pensar que incluso podría recuperar lo que hemos llamado en *Perfil de la nueva epistemología* las “epistemologías

12 Se refiere a las declaraciones dadas por Larry Summers, rector de la Universidad de Harvard, ante el Congreso de la Oficina Nacional de Investigación Económica, sobre el tema “La diversificación del personal dedicado a la ciencia y la ingeniería”, vinculadas a la cuestión de las diferencias de origen sexual en la función cerebral y la cognición, emitidas el 14 de enero del 2005, las cuales le costaron su alto puesto, generando una gran animadversión por sus posiciones machistas. Ver sobre esto en este libro de Linden (pp. 173 y ss).

feministas”, y que llega a aportar sobre ellas, especialmente cuando se refiere a los “estilos cognitivos” (pp. 171-176).

El tema que está convocado en el subtítulo del libro, también aporta en lo relativo a sentimientos y construcción científica, o emociones y epistemología, al destacar la *profusión científica* producida por algunos descubrimientos, y el ‘entusiasmo’ producido por ellos (pp. 147 y 259).

Si significamos la dinámica excesiva con la cual hoy tienen que trabajar las comunidades científicas, debemos recuperar una mención marginal que hace a las “hormonas del estrés” (p. 214), para entender otras maneras de la producción actual del saber, que igual debemos considerar, pues tienen significado, si la epistemología es también antropología de la ciencia.

Con los aportes de Linden damos con diversas e importantes caracterizaciones de lo ahora investigado, y otras más, que pueden organizarse mejor con mayores precisiones sobre:

Las emociones, su conformación y dinámica

José Luis Díaz Gómez, en *La consciencia viviente* le da un significado especial a las presencia de ‘los afectos’ en la dinámica del conocer,¹³ y resaltando su posición, recupero estas aseveraciones suyas: “Paralelamente a este acto de percatarse [darse cuenta según “observar agudamente la realidad”] ocurre un intenso movimiento del afecto. En un principio es imposible perdonar, y eso es natural. Conforme se avanza en la comprensión de los hechos el afecto puede movilizarse y condonar” (2008: 298); y “los afectos [...] permiten una calificación de valor (p. 520), y pueden conllevar una “resonancia afectiva” (p. 521).

13 Consúltense para tal efecto pp. 50, 126, 128, 169, 173, 178, 184, 189, 196, 204, 206, 207, 211, 236, 298, 368, 520, 521; e incluso de las pp. 169, 195 podemos recuperar su afirmación del “Aspecto cognitivo del afecto”, y de la p. 199 propone una “Tabla periódica de los afectos”.

El libro ahora considerado, centrado en el asunto de la consciencia, necesariamente la ha de definir, y su precisión está circunscrita al “sentir y percatarse”, como apreciamos en este apartado:

[la consciencia] Es un fenómeno peculiar de los organismos vivos, es decir una vivencia, y de allí el título de *La consciencia viviente...* En el capítulo final, a excepción de alguna referencia sobre la muerte, no se trata a la consciencia como posible entidad espiritual incorpórea ni como facultad moral auténtica... sino más bien [se trata] de la consciencia en tanto el sentir y percatarse, una fascinante competencia mental real y natural al encontrarse estrechamente unida a la vida, la conducta y la fisiología de los organismos desarrollados y dotados de cerebro, en particular los seres humanos (2008: 12).

Un poco más adelante, encontramos mayores precisiones sobre lo indagado y encontrado, pues Díaz asevera: “[en el libro] se hace una comparación entre el color y la emoción como procesos de naturaleza psicofísica, ambos susceptibles de una taxonomía relativamente sistemática. A partir del modelo “cromático” del sistema afectivo que resulta de este intento [refiere al capítulo VI] se podrán intentar estudios empíricos sobre las zonas cerebrales involucradas en las emociones particulares.”; y plantea una caracterización más de la emoción, al escribir: “El caso específico del dolor, como una percepción emocional aversiva de naturaleza esencialmente cualitativa y subjetiva, es tratado en el capítulo VII...” (2008: 14).

Iniciando el capítulo V, subtítulo primero, Díaz Gómez da una definición básica de emoción, que asegura “El aspecto fundamental de la emoción es la experiencia subjetiva de orden afectivo que surge en respuesta a diversos estímulos, y por lo cual estos son valorados con el objeto de seleccionar la acción más adecuada” (p. 169), y con ello puede orientarnos para buscar mayor precisión en su conceptualización; detalle que puede nutrirse de esta frase:

Sin duda, la emoción tiene también un aspecto fisiológico que incluye cambios autónomos, endocrinos y un necesario substrato cerebral. Este último aspecto neurofisiológico tradicionalmente se ha asociado al sistema límbico del cerebro, en particular al hipotálamo y a los núcleos de la amígdala del lóbulo temporal. Sin embargo, existen diversas evidencias de que la corteza cerebral tiene un papel importante en la percepción, integración y expresión emocionales, *con lo que se refuerza el aspecto cognitivo del afecto*” [el subrayado es nuestro] (2008: 169).

Buscando un mayor detalle en la definición de *emoción*, realidad central en la actual concepción, encontramos en la página 171 un magnífico texto para ubicar otra buena precisión para la definición de emoción. J. L. Díaz toma de un autor nombrado con mucho reconocimiento —William Lyons— esto:

Lyons desmenuza los aspectos fisiológicos, valorativos, cognitivos o motores [de la emoción] y propone que, a pesar de que las emociones no suelen crearse a voluntad y dependen unas de otras y de las circunstancias, sirven a los propósitos de las personas porque existe una capacidad humana para modular conscientemente tanto la sensación de la emoción como la acción y la expresión procedentes de ella. Lyons aporta un análisis particularmente valioso del aspecto apetitivo —que implica deseos—, del evaluativo —que implica creencias— y del disposicional —que implica motivos o tendencias de la acción—, los cuales están unidos en una realidad práctica de nuestra vida, pero pueden ser analizados por separado en la teoría (Lyons citado en Díaz Gómez 2008: 171).

Es significativo avanzar en la concepción de la emoción, de ahí que transcribamos otra precisión, donde leemos:

Georges Rey [1980],¹⁴ identifica siete componentes de los estados emocionales... 1) el cognitivo dada su conexión con creencias y conceptos; 2) el cualitativo o vivencial; 3) el conductual; 4) el fisiológico por su relación con el sistema endocrino y autónomo; 5) el contextual mediante el cual identificamos a la emoción por su desarrollo e historia vital; 6) el etiológico con referencia a causas, y 7) el relacional por la compleja red de interacciones que los sentimientos forman entre sí” (...) “Así vistas, las emociones son procesos que incluyen una pléyade de fenómenos intrínsecos o asociados y que tienen una necesaria manifestación temporal. En este sentido de su duración es conveniente distinguir entre disposiciones, estados de ánimo y sentimientos particulares. Los primeros son características de la personalidad a responder de determinada manera, los segundos son coloraciones afectivas relativamente duraderas de la consciencia, y los últimos son reacciones específicas y transitorias (Díaz Gómez 2008: 174).

Para finalizar este recuento, ofrecemos otra frase de Díaz Gómez, que sin duda es fértil:

Así [al considerar la *historia de la conceptualización sobre las emociones*], la relación entre sentimiento y raciocinio se convirtió en una pregunta central para las ciencias y humanidades del siglo XX, y Agnes Heller [*Teoría de los sentimientos*, 1980] supuso que se ha encontrado una respuesta, ya que varios de los filósofos más connotados del siglo, como Husserl y Wittgenstein, establecieron una unidad final de ambas [...] “Un excelente ejemplo de la nueva actitud filosófica lo brinda el texto de William Lyons, 1980-1993” [*Emoción*, 1980, Barcelona: Anthropos] (2008: 171).

14 Es decir: “Functionalism and the Emotions”, en Rorty, *Explaining Emotions* (1980). *N. del a.*

Cerrar para abrir

La exposición detallada del tema considerado ofrece suficiente referencia investigativa seria, consolidada y crecientemente valida por las comunidades intelectuales internacionales, como para concluir que es indispensable correlacionar el ámbito psicoafectivo del ser humano — su sensibilidad—, con su universo simbólico-icónico, para encontrar sus *vasos comunicantes*, y saber sentir, conocer y actuar mejor.

Sabemos que el mundo de la sensibilidad fue vituperado por los diversos positivimos, cuyos autores y difusores suscribieron una lealtad invisible y corrosiva a Descartes con su método de la claridad y la precisión en el conocer, asociado a su amada matematización, luego tan reconocida por Emile Durkheim, y que la historia muestra y demuestra su errores, que ahora debemos superar con una nueva epistemología, que deberá seguir promoviendo la educación de los sentimientos, como un importante recurso del buen conocer, que esperamos haber apoyado con el capítulo que ahora concluimos, para pasar al final, de las conclusiones generales del libro, y al *Anexo*, que ofrecerá una contribución sobre la metodología asociada a estas reflexiones.

7. Redondear y abrir - continuar avanzando

MAURICIO BEUCHOT PUENTE Y LUIS EDUARDO PRIMERO RIVAS

Nuestro recorrido por algunos de los principales problemas de la epistemología de la hermenéutica analógica los cuales atañen al conocimiento en general, pero en especial al que se da en la interpretación, nos ha hecho recolectar algunas conclusiones, esto es: razonamientos *redondeados* que potencian nuevos desarrollos.

En primer lugar, no se trata de dudar del conocimiento en general, pues eso lleva a muy poco, a algo contradictorio y que va contra la experiencia. Más bien se trata de cuestionar la validez y el alcance de nuestras interpretaciones, para ver cómo podemos avalarlas como referenciales, *realistas*, y estar seguros de ellas. En ese sentido, la hermenéutica analógica acepta una epistemología realista; no con un realismo ingenuo, sino con un realismo crítico: aceptamos nuestros conocimientos, cuando son fácticos, basados en la evidencia empírica y, cuando no, argumentando racionalmente, ofreciendo saberes o pruebas que nos lleven a esa certeza.

Sobre todo, nos enfrentamos al relativismo de las interpretaciones, para el cual casi todas o prácticamente todas son válidas, pues no tenemos criterios para rechazar algunas como inválidas. Esto ha sido muy disolvente, y ha llevado a la hermenéutica a la bancarrota. Tal ha sido la hermenéutica equívoca, la cual es ahora el principal enemigo y el más extendido en la posmodernidad. Por supuesto que no se trata de encerrarnos en una pretensión absolutista

de conocimiento, de rigor completo, ya que esto nos va a desilusionar las más de las veces, por parecer inalcanzable, y por lo mismo es tan perjudicial como la otra postura contraria. Este ha sido el ideal de la hermenéutica unívoca, ya muy superada, de los positivismos de la modernidad.

Hay que centrar estos extremos opuestos, equilibrarlos, hacerlos coincidir, como pedía Nicolás de Cusa. La primera postura extrema es la del equivocismo; la segunda, la del univocismo. Esta última fue típica de la modernidad, y aquella otra se está volviendo típica de la posmodernidad. Pero tanto en la modernidad como en la posmodernidad se ha ignorado una tercera postura, intermedia y mediadora, que puede sacar a las otras dos del *impasse*: es la de la analogía, la cual trata de aprender de la univocidad el ideal de rigor y exactitud, sabiendo que las más de las veces es inalcanzable; y de la equivocidad, trata de aprender la apertura hacia la diferencia, consciente también de que la diferencia plena es inalcanzable, es una otredad sin límites, y necesitamos, por nuestra condición, ponerle límites; y en eso consiste la analogicidad, en ello reside una hermenéutica analógica.

Ya nuestro tiempo está cansado de esa polarización sin un encuentro entre las hermenéuticas unívocas y equívocas. Ha llegado el momento de buscar una salida, de encontrar un campo más feraz y fértil, y esto nos lo puede dar una hermenéutica analógica, para la cual hemos examinado sus condiciones de posibilidad críticas, sus presupuestos epistemológicos, ya organizados en la propuesta de una nueva epistemología.

El conjunto de estas posiciones nos dará un realismo crítico, moderado o analógico, con el cual podamos tender a una interpretación correcta de los textos, no en la línea de la verdad unívoca y absoluta, pero sin por ello caer en el relativismo a ultranza de la interpretación equívoca, que se diluye en la ambigüedad y desaparece en la vaguedad.

Este realismo analógico asignará su lugar a la imaginación y a los sentimientos o emociones en el ámbito del conocer; e incluso,

deberemos darle un lugar al pensamiento mágico, hoy de una presencia insoslayable. En el realismo analógico confluirán el rigor metódico del realismo crítico y la intuición propia del arte, que también se necesita. En cierta manera hay aquí una dialéctica escondida, la cual permite que esos opuestos que son el realismo y la imaginación puedan tocarse, coincidir, y llevarnos a una amplitud de miras en el conocimiento que nos ayude a salir del univocismo que solo sabe ser realista dogmático, con el realismo cientista, y del equivocismo que solo se tiende a la fantasía, sin ningún freno ni atadura a la realidad. El conjunto de estas tesis aportan para considerar y vincularse con el policulturalismo vigente a nivel mundial.

Ambas fuerzas confluirán, gracias a la hermenéutica analógica e icónica, que tiene la voluntad de poderío suficiente como para unir y combinar esas dos dimensiones de nuestro conocimiento, la razón y la intuición, la inteligencia y la fantasía, el pensamiento y los sentimientos, como se ha hecho evidente con los estudios sobre el sistema nervioso central.

Y esto será suficiente para darnos una epistemología consistente y útil, la cual guardará un realismo analógico, crítico y no ingenuo, para dejar de lado el relativismo y el *subjetivismo* que se ciernen sobre la hermenéutica en nuestro tiempo, y amenazan con llevarla al escepticismo.

Asimismo, sabemos que lo anterior se aplica con beneficio a una consideración unitaria de la ciencia, que nos permita superar las divisiones conseguidas por el positivismo, que han resultado tan dañinas. Por eso también la epistemología que hemos tratado tiene más que ver con la consecución de la verdad y la referencia en la hermenéutica, en el acto de interpretación, de toda interpretación posible.

Lo ofrecido igualmente aporta en la búsqueda de una consolidación una gnoseología acorde a los desarrollos de nuestro tiempo, y a reflexionar una metodología como la contenida en el *Anexo*, que aporta a conceptualizar una ciencia íntegra, integrada u holística, con una fuerte carga ética, como también lo requiere la actualidad.

Anexo: Metodología marxiana y hermenéutica analógica

LUIS EDUARDO PRIMERO RIVAS

Presentación

Publicamos como “Anexo” el presente material difundido inicialmente en el libro *Usos de la hermenéutica analógica* (2004), agotado hace años y sin una reedición programada, y se lo incluye por su pertinencia en este volumen, con las actualizaciones adecuadas.

Esta comunicación ofrece tres partes: la inicial expone la metodología conceptuada por Carlos Marx; en la segunda la expresada por Mauricio Beuchot Puente y al final brindamos una concisa conclusión. Se la da a conocer en los significados contenidos en la tesis de los métodos del trabajo intelectual –que postula la existencia de tres formas conceptuales diferentes para comprender la realidad: de pensamiento, investigación y exposición–, atendiendo especialmente la manera como se la comunica, en tanto se expone un argumento extenso, profundo e interactivo (es decir: sintagmático, paradigmático e interactivo¹) que

1 Tomo del *Tratado de la hermenéutica analógica* esta frase: “Igualmente se podría hablar, como clases de hermenéutica, de una hermenéutica sincrónica y otra diacrónica, según se dé predominio a la búsqueda de la sistematicidad o de la historicidad en un texto; y también de hermenéutica sintagmática y de hermenéutica paradigmática, según se insista

en sus premisas encierra un gran contenido que exige una cuidadosa exposición que favorezca mayores y más sutiles interpretaciones.

Comunicamos una hermenéutica realizada sobre la obra de Carlos Marx y Mauricio Beuchot que busca ser precisa y prudente –bien situada y cuidadosa–, para que genere un mayor trabajo de reflexión sobre los universos presentados, favorable a nuevas profundizaciones.

En la conclusión indicamos dos caminos posibles, de los cuales nos interesa particularmente el de *metodología y época*: la conceptualización que debe indagar entorno a las condiciones históricas donde se forma una metodología, en tanto el situarse supone la ubicación histórica y tendremos que reconstruir los parámetros sociohistóricos en los cuales se conforman las metodologías estudiadas para ubicarlas, en tanto los desafíos que enfrentan una y otra, les brindan en definitiva, a pesar de su analogía, significados diferentes.

La complicación del mundo donde se desenvuelve Mauricio Beuchot excede con mucho la existente en la época de Marx, y el filósofo mexicano tiene que acentuar algunos de sus factores metódicos –como la sutileza y la prudencia, en tanto la realidad donde tenemos que ubicarnos hoy en día, es mucho más enredada. Dicho esto, pasemos a la primera premisa que ofrecemos.

en la linealidad horizontal y la contigüidad, o en la linealidad vertical de asociaciones, es decir, en una lectura en superficie o una lectura en profundidad” (2009: 23). Revítese asimismo, en *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*, esta afirmación: “Dado que la analogía significa proporción o equilibrio, la hermenéutica analógica tiene la capacidad de equilibrar la interpretación sintagmática y paradigmática. La sintagmática es lineal u horizontal y superficial, la paradigmática es vertical y profunda, cala hondo. Por eso esta última es la que se necesita para los textos simbólicos... La interpretación sintagmática privilegia las oposiciones; la paradigmática las asociaciones. Por eso esta última usa mucho la repetición, como reiterativo es el lenguaje del afecto y, por lo mismo, sus textos” (2006: 18).

La metodología en la obra marxiana

El filósofo alemán Carlos Marx escribió a los 19 años, seis meses y cinco días, que quería “sacar a la luz la perla fina”, y esta aseveración se daba en un contexto conceptual, personal e histórico importante, en tanto expresaba con ella una crítica a la filosofía que estudiaba en ese momento –la de Hegel–, que recibía la doble impugnación de los intelectuales que influían en el entonces joven filósofo –la generada por ellos: los hegelianos de izquierda–, y la propia de las altas capacidades analíticas del joven Marx, quien expresaba con la frase resaltada, la que fuera propiamente la primera tesis que clasificamos como metodológica de su pensamiento.

Afirmamos con estas primeras proposiciones que una metodología se asocia necesariamente a una filosofía y que está dirigida a descubrir la verdad –para el caso “la perla fina”–, por lo cual tiene que ser entendida como la forma intelectual con la cual nos vinculamos a la realidad para desentrañarla, tanto en su totalidad como en una de sus partes e incluso especificidades.

Esta tesis que vincula la metodología a una filosofía se sitúa en la concepción que considera las intelecciones humanas en el largo plazo y por tanto ubica en esta dimensión las grandes filosofías consideradas como paradigmas vigentes por largo tiempo que se conforman como modelos de referencia, sobre los cuales nos tenemos que pronunciar, dada su amplitud, profundidad, consistencia e impacto cultural.

Esta escala de predicación puede confundir a aquellos y aquellas —*aquelles*, en la terminología impulsada de acuerdo a la campaña de la ‘e’— que piensen al método solamente como un recurso instrumental para resolver circunstancias localizadas, y por su concepción ignoren que es un recurso de la metodología y que esta se dirige a entender y comprender la realidad en tanto es el referente obligado para cualquier actividad humana, y la exigencia de intelección del ser humano, quien tiene que dilucidarla para actuar sobre ella.

En estricto orden a los conocimientos con los cuales contamos en esta época, podemos pensar la metodología tanto como un conjunto de herramientas intelectuales para dilucidar circunstancias particulares; como la forma conceptual con la cual analizamos la realidad, situación que nos conduce a identificar la existencia de metodologías instrumentales e históricas, para lograr afirmar que las instrumentales se deducen de una histórica, y que esto es válido incluso para el llamado método científico de investigación o método de investigación científica; el gran logro del positivismo realmente existente, como precisamos en el libro *Perfil de la nueva epistemología*.

Esta conceptualización, dada la popularización alcanzada por la filosofía positivista (comteana y spenceriana [la propia del positivismo acabado de nombrar]), es utilizada en la gran mayoría de los casos en su concepción más instrumental sin que se logre identificar sus vínculos históricos con la filosofía denominada empirismo inglés y la formulada por el filósofo francés Augusto Comte; intelectual que creó la filosofía de difusión que funda la popularización del método científico de investigación, con sus perfiles instrumentales mayoritariamente aceptados, adaptando las tesis empiristas a una filosofía de la historia asociada con sueños de la modernidad.

Sacar a la luz la perla fina

Esta metáfora marxiana indica tanto la crítica que le hacía a la filosofía de Hegel, “cuya grotesca melodía barroca no le agradaba” (1982: 10), como su actitud de realidad, esto es, su disposición intelectual a comprender el ser con el cual interactuaba, también manifiesta en la frase “abandonando el idealismo... me dediqué a buscar la idea en la realidad misma” (p. 10). Y es que el joven filósofo buscaba desde aquella temprana edad “una nueva lógica” indudablemente inspirada en el “famoso Bacon de Verulamio”, como sabemos que conoce desde

esta época,² situación que nos señala su deseo de comprender la realidad, como condición indispensable de operar en ella, y consecuentemente nos lleva a entender la metodología que consideraba –incontestablemente histórica– como la forma intelectual de desentrañarla, y por tanto la sistematización de las abstracciones con las cuales se entendía, nombraba, categorizaba y teorizaba al ser y sus entes.

Que el joven Marx se ocupe de lo sustancial de la realidad, expresa el rigor y la formalidad de su formación filosófica, que lo había llevado a escribir “que sin la filosofía no era posible penetrar en los problemas” (1982: 9), e indicaba el camino que recorrería en su adultez, el de elaborar una filosofía histórica que en su parte metodológica se definiría en la formalización de cualquier metodología, sistematización abstractiva y definitoria, que lleva necesariamente a precisar qué es el ser y cómo lo conocemos.

“Sacar a la luz la perla fina” es expresar metafóricamente el tema del ser y del conocer, y por tanto ingresar (y pedir el ingreso) al campo de la ontología y/o metafísica, para poder definir cómo y de qué manera está integrada la realidad, y de qué forma la conocemos, por lo cual tenemos que ubicarnos en los campos reflexivos de la ontología y/o metafísica y el de la gnoseología. Encontramos pues, que de un lado está la realidad y del otro la manera como el ser humano la comprende, y que formalmente nombramos a dichos extremos como la ontología y la gnoseología, y que las entendemos como los recursos simbólicos para definir al ser y su conocer, y precisamos que dichas concepciones son definidas a su vez por la filosofía de filiación con la cual se asocian.

2 Ver *Escritos de Juventud* (pp. 11 y 235) y *La sagrada familia* (1958: 195).

Por tanto, damos con que en último término, lo básico, central y/o fundamental será caracterizar la filosofía considerada, para entender desde su totalidad sus partes integrantes e inferenciales o relacionales.

Situados en estos campos significativos, y ocupados en reflexionar la metodología marxiana, tenemos que precisar que la ontología en la cual creía el Marx ahora convocado, era la de Hegel para quien el ser era igual que su concepto, de ahí que el joven Marx se dirigiera a “buscar la idea en la realidad misma”, pues eran expresiones codeterminantes; comprendidas por el desarrollo genético y/o histórico de la Idea.

La filosofía hegeliana se definió como un idealismo dialéctico que entendió al ser como concreción de la Idea, y al conocer como el resultado de una metodología histórica formalizada según parámetros de la lógica aristotélica y los desarrollos de la ciencia de la lógica, que apuntó a una lógica del movimiento, que bien podríamos llamar dialéctica, y que son factores constituyentes de la metodología de Marx, como apreciaremos y se expresa en una afirmación extrema del filósofo alemán, quien en 1873, diez años antes de morir, escribiera:

Hace casi treinta años sometí a crítica el aspecto misticador de la dialéctica hegeliana, en tiempos en que todavía estaba de moda. Pero precisamente cuando trabajaba en la preparación del primer tomo de *El capital*, los irascibles, presuntuosos y mediocres epígonos que llevan la voz cantante en la Alemania culta, dieron en tratar a Hegel... como a un “perro muerto”. Me declaré abiertamente, pues, discípulo de aquel gran pensador... La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquella (1975: 20).

Hay pues universales genéricos, logros permanentes del desarrollo humano, que Marx conserva en su metodología y que son las formalizaciones del conocer definidas como lógica formal y lógica dialéctica, las sistematizaciones abstractivas que definen a la metodología histórica con la cual se asocia y que él mismo crea, y conceptualizaciones que definen la coherencia del pensar y la reconstrucción genética del devenir.

En este sentido la filosofía marxiana es clásica y formal, y necesariamente vinculada a una definición del ser –una ontología y/o metafísica–, que será la *pieza de toque*, el partaguas que diferenciará su filosofía de la de Hegel. Para este el ser es realización de la Idea, para Marx producto del hacer, de la praxis, que será tanto poética como moral: vinculante con la naturaleza y con los demás seres humanos.

Es importante recordar que el clasicismo de la filosofía marxiana también se vincula a su filiación con la filosofía aristotélica, pues es relevante destacar que Marx creía, como Aristóteles, que el ser se tenía que reconocer tal y como era, en tanto es un principio de la realidad y de una comprensión realista suya, y solo desde esta comprensión podíamos actuar para transformarlo. Es significativo subrayar este punto, en tanto en la dinámica significativa del asunto que nos ocupa –recordémoslo: precisar la metodología marxiana–, lo importante es desentrañar el ser (en su estructura u organización y en su dinámica), para transformarlo; y dicha revelación tendrá que hacerse sobre el ser y su constitución, de ahí que Marx se dedique en su obra histórica a develar las construcciones humanas para conocer lo sustancial (o concreto) de la sociedad donde vivía, que según su ética debería ser erradicada radicalmente para hacer un mundo al servicio del ser humano.

En un resumen inicial: Marx conforma su metodología con una intención realista y una sistematización formal y dialéctica, vinculada con los desarrollos de la *ciencia moderna*, irremisiblemente vinculada al Francis Bacon histórico, quien le enseñará a Marx que “la ciencia es ciencia

de la experiencia, y consiste en aplicar un método racional a lo que nos ofrecen los sentidos. La inducción, el análisis, la comparación, la observación y la experimentación son las principales condiciones de un método racional” (1958: 194).

En consecuencia, Marx no tiene problemas con plantearse frente al ser, y por tanto con una sana concepción de la ontología y/o metafísica, y se concentra en comprenderlo diferenciándose de la conceptualización hegeliana y ubicándose en una heredada de Feuerbach, el viejo Schelling, Bacon y los economistas políticos clásicos ingleses, quienes lo conducirán a su materialismo concreto, histórico y ético, puesto al servicio de la vida humana.

“Pararse a escuchar atentamente el objeto mismo en su desarrollo”

En la misma carta a su padre el joven Marx afirma que “en la expresión concreta de un mundo de pensamientos vivos como son el derecho, el Estado, la naturaleza; toda la filosofía, es necesario pararse a escuchar atentamente el objeto mismo en su desarrollo, sin empeñarse en insertar en él clasificaciones arbitrarias, sino dejando que la razón misma de la cosa siga su curso contradictorio y encuentre en sí mismo su propia unidad” (1982: 7).

Percibimos en esta frase la presencia de las lógicas mencionadas –dialéctica y formal–, y su concreción en una recomendación metódica: evitar empeñarse en insertar en ‘la cosa’ clasificaciones arbitrarias, para reconocer “el objeto en su desarrollo”.

Considerar lo concreto estudiado y hacerlo prudentemente, guiado por esta recomendación metódica es lo que nos dice este joven de 19 años, que seguirá esta regla como norma a lo largo de sus restantes 46 años de vida, pues estando intelectualmente activo hasta su muerte, se guio por dicho precepto; aun cuando posteriormente, al corregir a Hegel, el ser estudiado fuera el de las producciones humanas, y no el de las realizaciones de la idea.

En la ‘arquitectónica’ de Marx esta referencia a lo concreto, lo fáctico, será permanente, y la volveremos a encontrar en su palabra escrita del año 1842, cuando en uno de sus artículos en la *Gaceta Renana* afirme:

Por último, se parte [en el texto criticado] de una opinión totalmente invertida y abstracta de la verdad misma. Todos los temas de la actividad del escritor se resumen bajo el concepto general de la “verdad” [léase: unívoco]. Ahora bien, aún prescindiendo de lo subjetivo, es decir, del hecho de que el mismo objeto se refracta de distinto modo en diferentes individuos y transfiere sus diversos aspectos en otros tantos caracteres espirituales diversos [léase: lo equívoco], ¿es que el carácter del objeto no ejerce ninguna influencia, absolutamente ninguna, sobre la investigación? De la verdad no forma parte solamente el resultado, sino también el camino. La investigación de la verdad tiene que ser por sí misma verdadera, y la investigación verdadera es la verdad desplegada, cuyos miembros dispersos se agrupan y compendian el resultado (1982: 153).³

Además del reconocimiento de la *subjetividad* –parte indispensable de una correcta concepción metódica–, vuelve al tema de la verdad, especificándolo en su concreción según su adecuación al objeto, en su intención (“la investigación de la verdad tiene que ser por sí misma verdadera”), en su método (“de la verdad no forma parte solamente el resultado, sino también el camino”), y la coherencia conceptual que define la captación de lo concreto: “la investigación verdadera es la verdad desplegada, cuyos miembros dispersos de agrupan y compendian el resultado”.

3 Observaciones sobre la reciente Instrucción prusiana acerca de la censura. Este artículo fue escrito entre el 15 de enero y el 1 de febrero de 1842, y publicado inicialmente en la *Anekdotia Philosophica* (la revista de A. Ruge), en febrero de 1843.

Proporción y phrónesis

Agrupar (analizar), compendiar (sintetizar) y desplegar (proporcionar la relación entre las partes integrantes del ser o ente considerado) serán tres de los elementos metódicos destacados como propios del método racional mencionado por Marx en *La sagrada familia*, y *piedras de toque* de la dilucidación de la realidad, que sabemos histórica y prudencial, como Marx nos lo recuerda en otro de sus artículos periodísticos, por sí se nos pasó por alto: Debemos, pues, medir la esencia de nuestras ideas interiores aplicándola a la existencia de las cosas y no dejarnos extraviar por las instancias de una experiencia trivial y unilateral” (1982: 205), existencia que es histórica:

Ahora bien, si queremos juzgar la libertad de prensa, no con arreglo a su idea, en modo alguno, sino con arreglo a su existencia histórica, ¿por qué no la buscamos allí donde existe históricamente?... La literatura y la cultura espiritual de un pueblo con ella entrelazada no solamente son los fundamentos históricos directos de la prensa, sino que son su historia misma (1982: 205).

“Debemos, pues, medir la esencia de nuestras ideas interiores aplicándola a la existencia de las cosas y no dejarnos extraviar por las instancias de una experiencia trivial y unilateral, con tanta mayor razón cuanto que, con arreglo a ésta toda experiencia desaparece, todo juicio es cancelado y todos los gatos son pardos” (1982: 193). Lo que indudablemente se asocia a una comprensión cotidiana del ser, o a una metodología mal planteada, y debemos evitar el extravío, con lo cual volvemos a una recomendación sobre la prudencia, que nos recuerda que la metodología marxiana está asociada a sus postulados éticos, por lo cual posteriormente tendremos que vincular su epistemología a su ética, encontrando derroteros relevantes para comprender su forma intelectual de comprender la realidad.

Otra asociación que debemos recuperar en la reconstrucción que avanzamos de la metodología histórica marxiana, es su definición sobre la totalidad. Para los conocedores de Hegel, esta vinculación es necesaria, mas debemos explicitarla pues en esta época muchos olvidan que lo que hoy se nombra con el llamativo nombre del pensamiento complejo o sistémico, está históricamente vinculado a la filosofía dialéctica que opera con la idea de totalidad, que en el caso de Marx, será calificada como concreta.

La frase a destacar es la siguiente: “[...] Pues yo solo considero espiritual y libre lo particular cuando se halla conectado con el todo y no divorciado de ello [...]” (1982: 214).

Hay multitud de otros lugares donde podemos encontrar la referencia de Marx a la totalidad, mas recuperemos el significado de la frase recién transcrita en tanto se ubica en uno de los textos iniciales de la historia que reconstruimos y en cuanto dice paradigmáticamente la necesaria conexión de las partes con el todo, y su efecto transitivo y proporcional: el todo también define las partes, y metódicamente debemos estar pendientes de una y otro. En términos del lenguaje filosófico contemporáneo, podemos traducir estas tesis con los significados de los textos y su correlativa ubicación contextual, que en definitiva precisa el sentido de las interpretaciones elaboradas.

Interpretaciones hechas por Marx dentro de su propio paradigma, totalizador y concretante (va del todo a la parte, recuperando su transitividad), y ubicado en su formalización científica surgida de su propia reconstrucción del desarrollo de la ciencia moderna, lo cual supone una epistemología. La frase que nos lleva a esta aseveración nos expresa la historia mencionada, y su vinculación con el acontecer humano:

La filosofía no ha hecho en política nada que no haya hecho dentro de sus respectivas esferas la física, la matemática, la medicina o cualquier otra ciencia. Bacon de Verulamio declaró que la física teológica era una virgen consagrada a

Dios, condenada a la esterilidad, emancipó a la física de la teología y logró así, hacerla fecunda... Inmediatamente antes y después de los días del gran descubrimiento de Copérnico sobre el verdadero sistema solar, se descubrió la ley de gravitación del Estado... y se comenzó a ver el Estado con ojos humanos y a desarrollar sus leyes partiendo de la razón y de la experiencia, y no de la teología... La filosofía moderna no ha hecho más que llevar adelante la labor ya iniciada por Heráclito y Aristóteles (1982: 235).

SIC: Tal como aparece. Marx asevera lo acabado de transcribir y nos remonta a sus fuentes originales: Heráclito y Aristóteles, quienes se realizan en la filosofía moderna, que será para Marx la vinculada al materialismo: al reconocimiento de la vida, sus condiciones empíricas, económicas y éticas, como paulatinamente irá descubriendo el joven Marx, según un tránsito que podemos encontrar reconstruido en otros lugares.

En un segundo resumen: la metodología marxiana se define sobre sus objetos de conocimiento, se rige por la verdad en todas sus acepciones (adecuación, coherencia, intención, y método), se vincula a una formalización del discurso científico (“La filosofía no ha hecho en política nada que no haya hecho dentro de sus respectivas esferas la física, la matemática, la medicina o cualquier otra ciencia”), y por tanto se define en una explícita tradición epistemológica, lo cual formaliza su lenguaje exigiéndole rigor y coherencia.

Por estos textos y contextos es que podemos entender que Marx escriba que “la ignorancia es un demonio” (1982: 236), y que afirme:

Y si la Augsburguesa [la “Gaceta General de Augsburg”] fuese capaz de exigir y de ofrecer algo más que frases manidas, se percataría que obras como las de Leroux, Considerant y, sobre todo, el agudo libro de Proudhon no pueden criticarse

dejándose llevar de las ocurrencias superficiales del momento, sino tras un largo y profundo estudio”, pues “tenemos el firme convencimiento de que no es en el intento práctico, sino en el desarrollo teórico de las ideas comunistas donde está el verdadero peligro [para el Estado prusiano], pues a los intentos prácticos, aunque sean intentos en masa, cuando se reputen peligrosos, se puede contestar con los cañones, pero las ideas que se adueñan de nuestra mente, que conquistan nuestra convicción y en las que el intelecto forja nuestra conciencia son cadenas a las que no es posible sustraerse sin desgarrar nuestro corazón; son demonios de los que el hombre solo puede triunfar entregándose a ellos (1982: 247).

En la reconstrucción que hacemos de la metodología marxiana debemos subrayar la importancia que le atribuye al tiempo de reflexión requerido para el “profundo estudio”, y al valor –la importancia vital directiva– que le aplica a las ideas, a su sentido, que llega a plantear como más importantes que “los intentos prácticos”, *pues si se adueñan de nuestra mente, y conquistan nuestra convicción, son demonios de los que el ser humano solo puede triunfar entregándose a ellos.*

Efectivamente, el significado tiene una fuerza de realización que dirige más efectivamente nuestra acción que los intentos prácticos sin un correlato simbólico, y en el punto que ahora destacamos en esta reconstrucción de la metodología marxiana –“el desarrollo teórico”–, conviene subrayar que es la formalización concreta que comprende la situación o relación estudiada en su transitividad con la totalidad y su historia; y que conforma un significado que definirá el concepto de ciencia en Marx, que en primera instancia es dilucidación de lo real, y comienza a definirse como *crítica*, posición dilucidadora coherente con el texto citado y correspondiente a la tradición alemana donde Marx se situaba: iniciada desde Kant y actualizada por los jóvenes hegelianos, los referentes inmediatos del Marx aquí recuperado.

Hasta aquí hemos avanzado en cuestiones centrales para cualquier metodología que se respete; no obstante, faltan elementos por desarrollar, como los propios de la sutileza metódica de Marx, señalada desde su juventud en la búsqueda de la diferencia, y en su formulación explícita.

Encontramos que en otro de los artículos periodísticos del período ahora considerado,⁴ escribe Marx: “Llamamos, en primer lugar, la atención hacia la diferencia entre uno y otro caso y, es obligado reconocer que los hechos son esencialmente distintos, nadie podrá afirmar que sean iguales por ley”.

25 años después de este texto de 1842, el Marx maduro escribe:

Para la socialidad burguesa la *forma de la mercancía*, adoptada por el producto del trabajo, o la *forma del valor de la mercancía*, es la *forma celular económica*. Al profano le parece que analizarla no es más que perderse en meras *minucias y sutilezas*. Se trata, en efecto, de *minucias y sutilezas*, pero de la misma manera que es a ellas a que se consagra la *anatomía micrológica* (1975: 6).

Entiéndase el análisis detallado, sutil, diferenciado pero realista y multideterminado como veremos más adelante.

Las relaciones necesarias

Creemos que hasta aquí hemos recuperado las tesis esenciales de la metodología marxiana, y que el tema da todavía más, mucho más de sí; no obstante, y por la extensión e intención que nos determinan al escribir esta comunicación, debemos sintetizar lo más que se pueda sin reducir ilegítimamente

4 “Los debates de la sexta Dieta renana; tercer artículo: La ley sobre los robos de leña” (Marx 1982: 250).

las metodologías expuestas, e ir recuperando proposiciones básicas de la forma marxiana de concebir la manera de entender y comprender la realidad, tesis como la diferencia entre el método de exposición y de investigación (1975: 17-19), la recuperación de las “relaciones necesarias” entre las partes del ser y su correlativa cognición,⁵ y algo esencial: la relevancia de la persona. La frase sintomática de donde tomamos esta aseveración es esta:

Por el contrario, bajo la condición de la propiedad privada, de los intereses separados y hostiles, tal afirmación [sobre el poder del mercado] solo tiene un sentido: hace abstracción de las personas. El equilibrio es solamente un equilibrio entre el capital y el trabajo como entidades abstractas, un equilibrio que no tiene en cuenta ni al capitalista ni a la persona del obrero. Así como la sociedad solo es una cifra promedio (1974: 162).

Recuperar a las personas y sus relaciones en la dilucidación de la realidad será central para Marx, y de ahí que alguna vez Karel Kosík caracterizó a la filosofía marxiana como una “dialéctica de lo concreto”, y que este filósofo, junto con otros iluminados, crearan la filosofía y sociología de lo cotidiano, permitiendo los desarrollos actuales en idéntica línea, siempre inspirada en Marx, quien buscaba lo concreto y determinado, para articularlo en sus proporciones mayores, hasta vincularlo con los géneros correspondientes, como podemos apreciar en esta afirmación:

“[...] Es falso, contrario a los hechos [...]”, y por tanto la verdad es lo dicho –adecuación, coherencia, intención y reconstrucción–; por lo cual “el primer deber de una cabeza pensante y amiga de la verdad [...] no era colocarse en la actitud del maestro de escuela ante tal acontecimiento, sino más bien la de esforzarse en estudiar su carácter

5 De los *Cuadernos de París* (Extractos del libro de James Mill *Eléments d'économie politique*), *Escritos de Juventud* (1982: 522 y 524).

propio y peculiar. Claro está que para ello se requería cierta penetración científica y cierto sentido humano...” (De las Glosas críticas al artículo “El rey de Prusia y la reforma social por un prusiano” (*Escritos de Juventud*, pp. 515 y 517).

En diversos lugares de la obra marxiana siguen apareciendo textos para reconstruir detalladamente su metodología; sin embargo, la necesaria síntesis que nos anima debe llevarnos a un libro central de su pensamiento – los *Grundrisse*⁶–, donde escribió *ex professo* sobre “El método de la economía política”, y de donde extractamos:

Lo concreto es concreto, porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y, en consecuencia el punto de partida también de la intuición y de la representación (1971: 21).

Si consideramos la primera parte de “El Método de la Economía Política” encontraremos que Marx parte de la reflexión sobre “la población” para el estudio de la economía de un país, en cuanto “es la base y el sujeto del acto social de la producción en su conjunto” (1971: 21). Ahora bien, Marx toma como base de su argumento a la población, en la medida que ella es lo indicado, pero la considera como mal fundamento para el estudio de la economía, en cuanto es una abstracción vacía si se la deja sin sustanciar. Marx lo dice explícitamente:

Cuando consideramos un país dado desde el punto de vista económico-político comenzamos por la población, la división de ésta en clases, la ciudad, el campo, el mar, las diferentes ramas de

6 Cfr. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (1971).

la producción, la exportación y la importación, la producción y el consumo anuales, los precios de las mercancías, etcétera.

Parece justo comenzar por lo real y lo concreto, por el supuesto efectivo; así, por ej., en la economía, por la población [...] Sin embargo, si se examina con mayor atención esto se revela como falso. La población es una abstracción si de lado, p. ej., las clases de que se compone. Estas clases son, a su vez, una palabra hueca si desconozco los elementos sobre las cuales reposan, p. ej., el trabajo asalariado, el capital, etc. Estos últimos suponen el cambio, la división del trabajo, los precios, etc. (1971: 21).

De esta larga cita podemos sacar algunas conclusiones:

- La población, en cuanto raíz y motivo del proceso de la producción es el inicio del estudio. Este origen es considerado como erróneo si no se lleva esa abstracción (la población) a lo concreto.
- La población es definida, además, como “lo que es real y lo concreto [...] el supuesto efectivo”, la base empírica desde donde debemos partir, por ser parte del ser considerado.
- Interpretativamente se puede concluir que de aquí se desprenden dos procesos distintos:
 - a) El paso por el cual se abstrae lo real y concreto, en cuanto es empíricamente captable;
 - b) El transcurso por el cual se capta lo real y concreto, en cuanto es objeto de estudio.
- Estos procesos distintos se hallan íntimamente interpenetrados pero conviene separarlos en el análisis. De allí que:

Esto es exacto [la constitución de la “conciencia filosófica”] en la medida en que [...] la totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como un concreto del pensamiento, es en los hechos un producto del pensamiento y de la concepción, pero de ninguna manera es un producto del concepto que se piensa y se engendra así mismo, desde fuera y por encima de la intuición y la representación, sino que, por el contrario, es un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos. El todo, tal como aparece en la mente como todo del pensamiento, es un producto de la mente que piensa y que se apropia el mundo del único modo posible [...] (1971: 22).

De este texto se pueden hacer, entre otras las siguientes afirmaciones:

- La percepción comienza (inicialmente) del mundo real, concreto, empírico (la población), pero:
- La totalidad concreta (o representación intelectual de lo empírico) se tiene que diferenciar de este mundo empírico, óptico, y es producto de:
- La elaboración de los conceptos partiendo de la percepción (y de la intuición).

Intuición, representación, conceptualización, son los momentos cognitivos destacados, que nos llevan a pensar en la forma con la cual se va concretando la propuesta metodológica de Marx, que de inmediato pasa a la formulación de las categorías y su organización en redes, que conformarán el ‘todo pensado’, que bien puede ser denominado como una teoría, y que está integrado por sutilezas: “de lo concreto representado llegaría a abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples” Y se “terminaría por descubrir, mediante el análisis, un cierto número de relaciones generales abstractas determinantes [...] Este último es, manifiestamente, el método científico correcto” (1971: 21).

En síntesis

Carlos Marx concibió una metodología histórica que consideró los aspectos básicos de una metodología formal, y encontramos que, desde los límites del paradigma histórico en el que le tocó actuar –llamado usualmente de la conciencia–, establece un procedimiento para entender y comprender la realidad, por el cual el conocer se tiene que establecer sobre la peculiaridad del objeto de conocimiento, y el que conoce debe desentrañar su referencia fáctica o relacional, con prudencia, paciencia, dedicación, buscando sutilmente las determinaciones que lo componen –pretendiendo su verdad–, para lograr establecer sus articulaciones (o proporciones) con el todo que le corresponde, que siempre estará vinculado a un proceso histórico, genético y/o dialéctico.

Esta tesis presenta sintéticamente la metodología marxiana, que expresada en su peculiaridad es tal cual se comunica; sin embargo, si la ampliamos a conceptualarla en su articulación con la epistemología que Marx pensó, tendríamos que mostrar que el concepto de ciencia en Marx se funda en una concepción crítica e impugnadora de la ciencia de su tiempo, de tal forma que su posición se dedicaba a desenmascarar los fetiches creados por la ciencia capitalista, buscando establecer no solamente la verdad sino también el bien de sus objetos de conocimiento.

Esta articulación de la epistemología con la ética nos daría el cuadro completo del concepto de ciencia en Marx, mas circunscribiéndonos exclusivamente a su metodología, en sí dirigida a descubrir la estructura u organización real de los entes a conocer –la gran mayoría productos de la acción humana– y sus propias dinámicas, caemos en cuenta que la síntesis presentada líneas atrás la expresa correctamente; y por tanto, aplicándola en su ser y su intención, tendremos que dar con la dilucidación de los seres por conocer, conocimiento que nos llevará a tomar posiciones, a realizar valoraciones, en tanto la metodología marxiana está comprometida y toma posición frente a lo que importa: la vida humana misma, que es la motivación central de su filosofía.

No obstante, toda síntesis es limitante, y si bien se ha dicho lo central, faltaría presentar los desarrollos que pueden hacerse desde los argumentos encontrados, situación que es imposible acometer en este momento, viéndonos obligados a resaltar uno solo: Marx planteó la idea de un Método Racional de Pensamiento, y junto a sus tesis sobre el método de investigación y de exposición, conforma las tesis centrales para conceptualizar los métodos del trabajo intelectual y particularizar al método de pensamiento como integrado por la descripción, la comprensión y la valoración de sus objetos de conocimiento, toma de posición que establecerá la crítica y la opción a favor de la vida humana, su producción, reproducción y cualificación o enriquecimiento.

La metodología en la obra de Mauricio Beuchot

Luego de la detenida exposición de la metodología marxiana pasamos a recuperar la que Mauricio Beuchot ha planteado en su obra, encontrando que su metodología instrumental corresponde a una histórica, a su vez articulada con una filosofía completa, que la define y explica.

Por esta consistencia formal con los planteamientos de la filosofía clásica, podemos iniciar la exposición de la metodología beuchotiana partiendo de tesis notables que Beuchot expresa en diversos libros, y que en conjunto perfilan su pensamiento metódico.

Así, en *Sobre el realismo y la verdad en el camino a la analogicidad*, (1998) Beuchot inicia su exposición diciendo que: “[La verdad es un] problema que puede considerarse [junto al de la realidad] como el más importante de la filosofía”; por lo cual busca “tener una noción correspondentista de la verdad que integre a la coherencista y a la pragmatista”, que las contenga “según la diferente proporción que les es adecuada, proporcionalidad en la cual consiste la analogía”. Buscamos por tanto “una concepción analogicista de la verdad”. Y a este respecto agrega: “[Ella] no es correspondentista pura y dura, sino atenta a un cierto relativismo de los marcos conceptuales

desde los que conocemos; acepta esos marcos, sin quedar atrapada en ellos, y sin que los entes se reduzcan a meras construcciones conceptuales de los sujetos cognoscentes. Hay un encuentro entre el sujeto y el objeto, entre el hombre y el mundo, en el cual hay algo que pertenece al sujeto, indudablemente, pero también algo que pertenece al mundo. De esta manera no se cae en el solo subjetivismo ni en el solo objetivismo. Se trasciende esta dicotomía, en una síntesis enriquecedora del conocimiento (1998: 1).

Y más adelante agrega: “Lo que yo deseo defender aquí es una versión del realismo y una versión de la verdad como correspondencia. Se trata del realismo analógico y de la verdad entendida como correspondencia proporcional (esto es, según grados o porciones escalonadas)” (1998: 9).

Citamos textos de Beuchot que nos presentan sus tesis nucleares, y que incluso definen su concepto central, analogía –“la diferente proporción que les es adecuada [a la referencia conocida], proporcionalidad en la cual consiste la analogía”–, mas creemos que es importante subrayarlo, por su misma centralidad en el pensamiento beuchotiano, que incluso definirá su filosofía: la hermenéutica analógica.

Dice Beuchot en *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, que “la analogía es el modo de significar intermedio entre la univocidad y la equivocidad, es decir, entre lo completamente claro y distinto y lo completamente relativo e inconmensurable” (1999: 9), es por tanto un “factor de vínculo” (p. 10). “La analogía se presenta sobre todo como procedimiento que opera en un contexto dialógico o de diálogo, ya que solo a través de la discusión que obliga a distinguir se captan la semejanza y, sobre todo las diferencias. En ella puede predominar la diferencia sobre la semejanza” y “es más importante captar la diferencia que las semejanzas”. Hay que entender, “que la analogía también tiene el sentido de tensión de opuestos, de lucha de contrarios, ya que ella introduce en el seno del concepto –o del término– ese juego y rejuego de semejanza y diferencia que están poniendo en acción la distinción y la oposición” (p. 13).

“Esa intuición, esa ruptura discursiva, ese salto categorial [...] que es lo que caracteriza a la analogía, nos colocan entre los dos lados del cerco que se cierra. Momento limítrofe [...]” que “hace entroncar lo nuevo con lo ya dicho, casi ya visto [...] pero siempre nuevo y siempre distinto. Es la experiencia del límite analógico” (Beuchot 1999: 18); de una idea de alteridad que puede ser muy útil en la filosofía beuchotiana, y quizá pueda significar *conocer por la diferencia*, o *frente a la diferencia*, más allá de lo establecido como lo evidente, para ubicarnos en lo real.

Hay que conocer, pues, “de manera analógica, proporcional, por acercamiento icónico al paradigma o modelo que se nos muestra de ello”; por “gradación” (Beuchot 1999: 18). Así, “la analogía puede albergar en su seno tanto la metonimia como la metáfora. Es decir, la metonimia, que es el paso de los efectos a las causas, de las partes o fragmentos al todo, o de los individuos a los universales. Y también es la metáfora, que es la translación de sentidos y referencias, o la tensión entre el sentido literal y el figurado, translaticio” (p. 18).

En consecuencia “la analogía es la semejanza que contempla también la diferencia. Esto es, se trata de una relación, una relación múltiple, entre varias cosas, pero principalmente entre un modelo, paradigma, arquetipo, prototipo o estereotipo y ciertamente objetos que mantienen con él una semejanza a pesar de varias diferencias de distinto grado o intensidad que también tienen” (p. 22).

En definitiva: “La analogía es entendida como la iconicidad de Peirce, esto es, como semejanza de relaciones entre las cosas” (p. 30).

Con las tesis presentadas, referidas a “problemas que pueden considerarse como los más importantes de la filosofía” (1999: 1), y la manera proporcional de entenderlos, Beuchot elabora una detenida teoría de la verdad y del realismo, que nos conducen a una epistemología detallada y a una metafísica u ontología, que especificadas en sus tesis centrales nos permiten considerar a la verdad en cinco sentidos:

- Ontológico (se refiere a la frase “realidad-de-verdad”).
- Epistemológico (cuando se refiere a la relación de la mente a las cosas: “Se ve la relación desde el cognoscente hacia lo conocido”).
- Semiolingüístico (se refiere a la verdad de la relación entre las proposiciones “con la realidad que pretende describir”).
- Lógico (“como se da la verdad en las relaciones entre enunciados”).
- Socio-antropológico (“cómo llegamos al consenso sobre nuestros enunciados”) (Beuchot 1998: 3).⁷

Y con ello nos ubica en una referencia al ser, lo que constituye lo real, que es considerado desde su definición y desde una “intencionalidad” de realidad (1998: 1), que lo lleva a afirmar:

“Esto [su noción de realidad] conecta lo ontológico con lo epistemológico; pues, si no hay ningún mundo real, todo sucede en nuestra mente, a nivel de ideas, en un idealismo. Pero, como he optado por la aceptación de un mundo real, aunque tamizado por la mediación epistemológica, ahora me interesa ver qué tipo de relación se tiende entre nuestra mente y ese mundo” Esta relación se explica según “algún tipo de correspondencia”, una “correspondencia analógica, en la que no hay una sola descripción válida de la realidad, sino algunas de ellas –no todas, por cierto–, dentro de un rango de variación, fuera del cual ya no participan de la

7 He profundizado sobre la teoría de la verdad presentada por Mauricio Beuchot en la publicación “La ontología y la verdad en la importancia de la hermenéutica analógica” en el libro *Hermenéutica, analogía y filosofía actual* (2007: 71-80). Esta misma publicación, ampliada y mejorada, puede revisarse en el libro *La hermenéutica analógica: desarrollos y horizontes* (2007: 93-105), que puede obtenerse gratuitamente en <http://spine.upn.mx>

verdad, se van haciendo cada vez más falsas, según una métrica de grados de verdad” (1998: 4).

La noción de realismo de Beuchot sirve para lo dicho, y es especificada de esta forma:

Según el realismo aristotélico o moderado, sí puede sostenerse que la realidad se da en el encuentro entre hombre y mundo, solo que la realidad no es el mero resultado de ese encuentro, ya que hay límites, esto es, existen algunas esencias –las de clases naturales– que son independientes de la mente y no relativas –al menos no totalmente– a marcos conceptuales. Si no, todas serían clases artificiales o arbitrarias, construidas (1998: 14).

Con estas tesis básicas encontramos los argumentos centrales que perfilan la metodología beuchotiana, que todavía puede expresarse mejor con proposiciones encontradas en su *Tratado de hermenéutica analógica*. Aquí leemos: “Se vincula a la hermenéutica analógica con la metafísica y la ética, pues creemos que todos estos saberes están implicados: una metodología tiene supuestos ontológicos, antropológicos y hasta éticos” (2009a: 12); y debe operar con la sutileza, que: “era vista como un trasponer el sentido superficial y tener acceso al sentido profundo e inclusive al oculto. O cómo encontrar varios sentidos cuando parecía haber solo uno”; pues es “superar la univocidad, evitar la equivocidad y lograr la analogía. Sobre todo consistía en hallar el sentido auténtico, que está vinculado a la intención del autor [...]” (2009: 16).

Este texto nos trae a la mente los conceptos de referencia básicos de la filosofía beuchotiana: univocidad y equivocismo, y tenemos que explicarlos, en tanto su filosofía –como una conceptualización histórica– se define contra enemigos, tal y como sucedió con Marx vs. Hegel y sus jóvenes seguidores, o Epicuro frente a Aristóteles.

Beuchot conforma su filosofía contra las hermenéuticas que pretenden una interpretación clara y distinta con un significado único, y de ahí, su univocismo, posiciones paradigmáticamente vinculadas a los diversos tipos de positivismo.

Y también se pronuncia contra las hermenéuticas que validan la diversidad y heterovalidez de sus interpretaciones, que llevan al equivocismo, y a un extremo inútil para un conocimiento realista y ético. Estas concepciones están asociadas con las posiciones identificadas con la posmodernidad; son *posmodernas*.

La síntesis que Beuchot creó para elaborar interpretaciones ponderadas, prudentes, buenas, realistas y por tanto auténticas, que por su mismo carácter puedan recuperar la proporcionalidad que define al ser y sus entes, la ha llamado hermenéutica analógica, y es la filosofía con el sello beuchotiano. Desde esta filosofía es que Beuchot predica, y habiendo entendido esto, podemos seguir recuperando sus tesis metódicas.

En cuanto mera hermenéutica, la hermenéutica analógica considera “la convergencia de tres cosas” básicas: “el texto –con el significado que encierra y vehicula–, el autor y el lector o intérprete” (2009a: 16), y todo esto está referido a la “textualidad a la que hay que decodificar y contextualizar”. En tanto “el objetivo o finalidad del acto interpretativo es la comprensión, la cual tiene como intermediario o medio principal la contextualización”. “La comprensión es el resultado inmediato y hasta simultáneo de la contextualización”. Se trata así de “poner un texto en su contexto, [para] evitar la incomprensión o la mala comprensión que surge de descontextualizar” (2009a: 7).

Así, “la finalidad fundamental de la hermenéutica es traductiva” (“reproductiva o representativa”), pues “en el fondo, interpretar es traducir” (2009a: 9). Por ello “el método de la hermenéutica tiene que realizar [en tanto

hermenéutica *utens*,⁸ que hemos llamado anteriormente instrumental], a partir de la interpretación viva, o de la vida interpretativa, una inducción o *epagogé*, para derivar por deducción –analógica y adaptada– sus leyes a las cosas concretas” (2009a: 21).

Por esta situación Beuchot vincula “la hermenéutica con la prudencia”, y la asocia a “tres modos de la sutileza”: “La exactitud de la comprensión”, la de la “explicación” y la de la “aplicación”; correspondientes en primer lugar a “la sintaxis”, pues aquí “se va al significado textual o intratextual e incluso al intertextual. La razón es que el significado sintáctico es el que se presupone en primer lugar; sin él no puede haber –como aspectos del análisis– semántica ni pragmática” (2009: 24).

Estas características de la hermenéutica *utens* beuchotiana, le permite decir que:

[...] la formación de esta metodología no es cerrada y fija; se va constituyendo y ampliando de manera viva. Permite enriquecer las pautas metodológicas mediante el rejuego de la praxis y la teoría, de la aprioridad y la aposterioridad, del análisis y la síntesis, de la inducción y la deducción. Más allá de todas ellas, sin quedarse en ninguna, reúne, como lo hacía Peirce, la inducción y la deducción en la abducción, en la hipótesis interpretativa que tiene que argumentarse para ser aceptada (2009a: 25).

Por estas características Beuchot afirma: “Preponderantemente [la hermenéutica analógica] requiere de la empatía y de la razón intuitiva, esto es, de lo que los medievales llamaron [...] el conocimiento por intelección y por connaturalidad, además de la razón. En cierta manera, hemos de recordar

8 En la página 20 del *Tratado...* escribe: “La hermenéutica analógica, en cuanto *hermenéutica*, es *docens* y *utens*; doctrina y utensilio, instrumento” y por tanto, es “a semejanza de la lógica, teoría y praxis”.

lo que nos legó Aristóteles: que el conocimiento –y la interpretación– se da en el re juego de la intelección, el razonamiento y el sentimiento. Conjunta la intuición con la argumentación” (2009a: 60).

Por esto:

[...] aquí deseáramos rescatar una antigua tesis aristotélica y medieval, a saber, que la comprensión es superior a la explicación. La comprensión es propia del intelecto, mientras que la explicación lo es de la razón. El trabajo del conocimiento comienza con la intelección, que aporta los principios, las premisas, los puntos de partida; sigue con la razón, que extrae conclusiones a partir de ellos, es decir, elabora discurso, y culmina otra vez en la intelección, pero ahora con la captación de una conclusión, síntesis o resultado mejor, en el sentido de más elaborado (2009a: 61).

En resumen: “Interpretar es colocar un texto en su contexto” y “hay que ver el contexto del que habla y alcanzar a ver el contexto del que escucha” (Ibídem, p. 64). Por ello “la argumentación hermenéutica o el argumento para probar una interpretación procede primeramente ubicándose ante el auditorio que va a recibir su argumentación. Aquí es donde se aplica la idea de Perelman, y la que deja entrever Aristóteles, de que el primer tópico es situarse” (2009a: 92). En consecuencia “la hermenéutica examina una correlación” (Igual..., p. 97), y “se mueve en la tensión entre lo parcial y lo total, entre lo individual y lo universal. Una afirmación singular cobra sentido en el todo, en la totalidad” (2009a: 105).

De aquí que podamos preguntar:

¿Qué es la hermenéutica? ¿Qué modelos tiene? La hermenéutica propugna el respeto por la peculiaridad de cada disciplina según su objeto. El positivismo imponía el método: solo es científico lo que siga el método científico. ¿Y cuál es el método

científico? El mío. En cambio, la hermenéutica pide que el método sea conforme al objeto de cada disciplina, de manera analógica o proporcional, esto es, no de manera equívoca o disparatada, según la cual habría varios métodos dispares y encontrados. Estamos dentro de unos límites, pero no obligamos a todos los saberes a ajustarse a un solo método unívoco. Esto no significa, pues, que cada disciplina tenga un método totalmente diferente, pues entonces cada quien podría establecer como ciencia lo que se le antojara so pretexto de defender su peculiaridad metodológica, sino que pide una aplicación proporcional –i.e., diferenciada convenientemente– del método científico al objeto, de modo que no reine el caos. Pero sí se hace ver que donde predomina el cálculo y donde predomina la interpretación no se puede seguir exactamente el mismo método.

De esta forma, las disciplinas hermenéuticas son las que tienen que ver más con la comprensión (2009: 158).

Conclusión: Beuchot y la metodología marxiana

El estilo expositivo adoptado estableció definiciones, contextualizaciones y resúmenes parciales que apuntaban a establecer las premisas de un razonamiento formal, donde la premisa mayor es la presentación de la metodología marxiana y la menor la de metodología beuchotiana, para que la conclusión se dedujera propiamente de las interpretaciones dadas que apuntan a profundizar la comprensión conseguida de las metodologías expuestas y sus desarrollos.

Esperamos que este estilo expositivo favorezca en los lectores, una comprensión enriquecida y potenciadora de los pensamientos metodológicos resaltados, útiles para continuar en la investigación y aplicación de la metodología presentada, y en nuevas líneas de investigación, como estas:

- La que debe indagar en la vinculación entre una metodología y la época en la cual se formula, para examinar cómo surge una forma histórica de conocer la realidad, y poder entender y comprender su sentido de crítica y superación; dilucidando, por ejemplo, la conformación de la metodología epicúrea contra la aristotélica, la marxiana contra la hegeliana, y la beuchotiana contra la postmoderna.
- La conformación de la lógica analógica que Beuchot ha sugerido e implicado, que conformada por una formal y otra dialéctica, pareciera integrar una capacidad de formalizar el pensamiento con un rigor y dinamismo enriquecedores y creativos que cualificarían nuestra manera sistemática, profesional y/o científica de entender y comprender, la realidad –y sus objetos–, para poder transformarlos más comprometida y bondadosamente.

Referencias Citadas

- Badiou, Alain
2009 *Saint Paul – La fundación del l'universalisme*, Presses Universitaires de France (Collection *Les essais du Collège*), Paris.
- Barreau, Hervé
1977 *Aristóteles*. Madrid: Edaf.
- Bauman Zygmunt
2008 *Tiempos líquidos – Vivir en una época de incertidumbre*. México Ed. Tusquets – Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Beuchot, Mauricio
1998 Sobre el realismo y la verdad en el camino a la analogicidad. Publicaciones de la Universidad Pontificia de México (Subsidios Didácticos # 9), México.
1999 *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*. Madrid: Caparrós Editores.
2008 *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: Fondo de Cultura Económica.
2004 *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*. Madrid - México: Fundación Emmanuel Mounier - IMDOSOC.
2006 “Verdad”. En: Mauricio Beuchot y Francisco Arenas-Dolz (dirs.). *Diez palabras clave en hermenéutica filosófica*. Estella, Navarra (España): Editorial Verbo Divino.
2009a *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*. México: UNAM - Ítaca.

- 2009b “Hermenéutica analógica y educación: la formación del criterio”. En: Luis Eduardo Primero Rivas (coord.), *Hermenéutica educativa contemporánea – Memoria del Segundo Simposio Internacional Hermenéutica y educación*. México: UPN Editor.
- 2012 *La racionalidad analógica en la filosofía mexicana*. México: Torres Asociados.
- Beuchot, Mauricio y José Luis Jerez
- 2013 *Manifiesto del nuevo realismo analógico*. Neuquén (Argentina): Círculo Hermenéutico.
- 2014 *Dar con la realidad. Hermenéutica analógica, realismo y epistemología*. Neuquén (Argentina): Círculo Hermenéutico.
- Beuchot, Mauricio y Luis Eduardo Primero Rivas
- 2003 *La hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano*. México: Primero Editores.
- 2012 *Perfil de la nueva epistemología*. México: Publicaciones Académicas CAPUB.
- Beuchot, Mauricio; Gianni Vattimo y Ambrosio Velasco
- 2006 *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*. México: UNAM.
- Bollnow, Otto Friedrich
- 1976 *Introducción a la filosofía del conocimiento. La comprensión previa y la experiencia de lo nuevo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Caro Baroja, Julio
- 1997 *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Díaz Gómez, José Luis
- 2008 *La consciencia viviente*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fontan, Pierre
- 1965 *L'intention réaliste*. Paris: Ed. Beauchesne.
- Grondin, Jean
- 2005 La fusión de horizontes. La versión gadamérienne de *l'adaequatio rei et intellectus*? *Archives de philosophie*. 68 (3): 401-418. [2007 “La fusión de horizontes. ¿La versión gadamérienne de la *adaequatio rei et intellectus*?”. En: M. Aguilar Rivero y M. A. González Valerio (coords.), *Gadamer y las humanidades*. Vol. I. México: UNAM].

- 2006 La thèse de l'herméneutique sur l'être. *Revue de métaphysique et de morale*. 52 (4): 469-481.
- Gros, Frédéric
 2007 *Michel Foucault*. Buenos Aires Amorrortu.
- Hellinger, Bert
 2009 *Pensamientos de realización*. Barcelona: Editorial Rigden-Institut Gestalt.
 2010 *Inteligencia transgeneracional – Sanando las heridas del pasado*. México: Editorial Grupo CUDEC,
- Inhelder, Bärbel y Jean Piaget
 1985 *De la lógica del niño a la lógica del adolescente: ensayo sobre la construcción de las estructuras operatorias formales*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Jácomo Ferreira, António Bartolomeu
 2003 'Las implicaciones del pensamiento mágico en la mundividência ibérica'. Ponencia presentada en el XL Congreso de Filósofos Jóvenes. 22 al 25 de abril. Sevilla, España. Disponible en: <http://corchea69.com/Proyectos%20Realizados/XL%20Congreso/Fotos%20Evento/Documentos/Comunicaciones%20XL%20CFJ/03.%20ANTONIO%20%20BARTOLOMEU%20JACOMO%20FERREIRA.pdf>
- Jodorowsky, Alejandro
 2004 *Psicomagia*. Madrid Ediciones Siruela.
- Jung, Carl et al.
 1993 *Encuentro con la sombra: el poder del lado oculto de la naturaleza humana*. Connie Zweig y Jeremiah Abrams (eds.). Barcelona: Editorial Kairós. [*Meeting the shadow* (1991). David González y Fernando Mora (trad.)].
- Lenkersdorf, Carlos
 2002 *Filosofar en clave tojolabal*. México: M.A. Porrúa Editor.
- Lévi-Strauss, Claude
 1972 *El pensamiento salvaje*. México. Fondo de Cultura Económica.

Linden, David

2010 *El cerebro accidental*. Barcelona: Paidós.

Marietan, Hugo

1994 Evolución del pensamiento. Verificado: 23/07/2015. Disponible en: http://www.psicopatia.com.ar/semiologia_psiquiatica/capitulo6.html

Marino, Antonio

1999 'La justicia en Esquilo y Platón'. Tesis de doctorado en Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. México.

Marx, Karl

1971 *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857 -1858*. México: Siglo XXI.

1975 *El capital – Crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.

1982 *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, Karl y Friedrich Engels

1958 *La sagrada familia*. México: Editorial Grijalbo.

Palau, Pedro Ángel

2012 *El impostor – La verdadera historia de San Pablo, el espía que se convirtió en Apóstol*. México: Editorial Planeta Internacional.

Paniagua Paniagua, Juan Antonio

2003 Etnohistoria y religión en la antropología de Julio Caro Baroja. Verificado: 25/07/2015. Disponible en: <http://rdtp.revistas.csic.es/index.php/rdtp/article/viewFile/148/149>

Pasantes, Herminia

2003 *De neuronas, emociones y motivaciones*. México: Fondo de Cultura Económica.

Peirce Charles Sanders

1974 *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Petra-Micua, Ileana y Estrada-Avilés Alfredo

2013 El pensamiento mágico: diseño y validación de un instrumento. Departamento de Psiquiatría y Salud Mental. Facultad de Medicina. Universidad

- Nacional Autónoma de México. Verificado: 25/07/2015. Disponible en: <http://riem.facmed.unam.mx/node/152>
- Porter, Luis
 2011 Proyecto “Cero-veinte” - Educación inicial y formación de la identidad del estudiante universitario. Verificado 03/08/2015. Disponible en: <http://laisumedu.org/nuevo.php>
- Primero Ornelas, Bruno Eduardo
 2014 ‘La historiografía del postcolonialismo’. Ponencia VI Coloquio Internacional de Filosofía Política: saber y poder - perspectivas decoloniales. Lima, Perú, 5, 6 y 7 de noviembre del 2014.
- Primero Rivas, Luis Eduardo (coord.)
 2004 *Usos de la hermenéutica analógica*. México: Primero Editores.
- Primero Rivas, Luis Eduardo
 2002 *Epistemología y metodología de la pedagogía de lo cotidiano*. México: Primero Editores.
 2007 “La ontología y la verdad en la importancia de la hermenéutica analógica”. En: Gabriela Hernández García (coord.), *Hermenéutica, analogía y filosofía actual*, pp. 71-80. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
 2011a *Filosofía y educación desde la pedagogía de lo cotidiano*. Popayán: Sello Editorial de la Universidad del Cauca – RIHE
 2011b *Lucha de humanidades o de la ética analógica de Mauricio Beuchot*. México: Torres Asociados – RIHE.
 2013 ‘Conocer el conocimiento científico a comienzos del siglo XXI’. Informe final del proyecto de investigación registrado con el # 10 en la convocatoria 2012 del Área Académica 5 de la UPN. Disponible en: <http://unidad096.upn.mx/index.php/descargas/category/3-produccion-del-spine?download=19:conocer-el-conocimiento-actual-informe-final-del-proyecto-de-investigacion-2012>.

- 2014a Filosofía y filosofía de la educación en la vida cotidiana iniciando el Siglo XXI. *Revista Persona, Revista Iberoamericana de Personalismo Comunitario*. Año IX. (23): 17- 26.
- 2014 'Policulturalismo, postcolonialismo y hermenéutica analógica'. Ponencia en el X Coloquio Internacional de hermenéutica analógica. Instituto de Investigaciones Filológicas. UNAM.
- Primero Rivas, Luis Eduardo y Fernando Monroy Dávila (coords.)
- 2011 *Hermenéutica y pedagogía para la formación humana en una época incierta*. México: RIHE - Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades del Gobierno de la Ciudad de México (SEDEREC).
- Rey, Georges
- 1980 "Functionalism and the Emotions". En: Rorty (comp.), *Explaining Emotions*, pp. 163-195. Berkeley: University of California Press.
- Ricoeur, Paul
- 1982 "What is a Text? Explanation and Understanding". En: Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*. John B. Thompson (ed.). Cambridge: University Press - Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- 1995 *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México: Siglo XXI – UIA.
- 2012 "La metáfora y el problema central de la hermenéutica". En: *Escritos y conferencias*, 2. Hermenéutica. México: Siglo XXI.
- Robles, Francisco José y Caballero Vicente
- 2003 Mentalismo mágico y sociedad telemática. *Cuaderno de materiales – Filosofía y ciencias humanas, Revista de la Universidad Complutense de Madrid*. Verificado: 03/08/2015. Disponible en: <http://www.filosofia.net/materiales/num/num18/Mentalismo2.htm>
- Rodríguez, Ramón
- 2004 *Del sujeto y la verdad*. Madrid: Ed. Síntesis.

- Rodríguez, Pepe
2000 *Dios nació mujer*. Barcelona: Ediciones B.
- Roszak, Theodore
1970 *El nacimiento de una contracultura - Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Ruiz Ojeda, Alberto
2001 Hermenéutica y narrativismo jurídico: una aproximación al control de los poderes públicos. *Universalismos, relativismos, pluralismo, Themata*, (27) 101-121. Disponible en: <http://institucional.us.es/revistas/themata/27/08%20ruiz%20ojeda.pdf> (Acceso: 26/08/2014).
- Selvaggi, Filippo
1955 *Filosofía de las ciencias*. Madrid: Editorial Madrid Sociedad de Educación Atenas.
- Sosa, Ernest
1992 *Conocimiento y virtud intelectual*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zeki, Samir
1995 *Una visión del cerebro*. Barcelona: Editorial Ariel.

Índice analítico

A

- acción 27, 29, 30, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 45, 46, 47, 48, 75
afectos 31, 128, 129, 130, 131, 138
alegoricidad 21
alegórico 17, 18, 19, 25
analogía 14, 16, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 56, 63, 73, 116, 121, 122,
123, 124, 125, 126, 137, 144, 148, 166, 167, 168, 169, 170,
181
analógica 6, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25,
27, 28, 35, 36, 37, 38, 51, 53, 54, 55, 57, 58, 60, 65, 66, 67,
69, 71, 74, 75, 100, 109, 110, 116, 119, 125, 126, 136, 143,
144, 145, 147, 148, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 175,
177, 178, 181, 182
analógico-icónica 16, 25, 53, 122, 126
antropología filosófica 28
apropiación 32, 98
Aristóteles 20, 22, 62, 63, 118, 125, 153, 158, 170, 173, 177
arte 14, 17, 38, 103, 116, 145

B

- Bateson 10, 81, 127, 128
Bauman 44, 111, 177
Boaventura 10
Bollnow 56, 178

C

- capitalismo 39, 43, 79, 82
Carnap 64

Desarrollos de la nueva epistemología

- cerebro 15, 30, 31, 48, 50, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 139, 140, 180, 183
- ciencia 10, 11, 13, 14, 16, 17, 22, 23, 25, 32, 54, 58, 59, 63, 64, 65, 71, 79, 80, 81, 101, 103, 120, 122, 123, 125, 127, 128, 133, 137, 138, 145, 152, 153, 157, 158, 159, 165, 174, 181
- cientificismo 54, 117
- cognitivo 15, 73, 75, 76, 97, 127, 138, 140, 141
- conformación 30, 31, 130, 138, 175
- conocer 27, 28, 33, 44, 45, 47, 49, 54, 66, 69, 72, 74, 76, 80, 81, 82, 109, 110, 116, 118, 123, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 138, 142, 144, 147, 151, 152, 153, 165, 168, 175, 182
- conócete a ti mismo 36
- conocimiento 5, 12, 13, 15, 16, 20, 22, 23, 24, 27, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 45, 46, 47, 49, 51, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 66, 67, 71, 74, 75, 79, 80, 81, 89, 91, 98, 99, 113, 116, 117, 120, 121, 123, 124, 127, 129, 130, 135, 137, 143, 144, 145, 158, 165, 166, 167, 171, 172, 173, 178, 182
- conocimiento científico 13, 79, 80, 123, 137, 182
- consciencia 29, 30, 37, 38, 46, 59, 101, 102, 133
- constelaciones familiares 30, 31, 70

D

- Descartes 14, 19, 71, 118, 142
- Dilthey 14, 16, 18, 56, 62, 127

E

- educación 11, 29, 31, 34, 35, 36, 38, 40, 45, 51, 70, 71, 75, 79, 81, 110, 142, 178, 182
- emociones 89, 128, 129, 130, 132, 133, 136, 138, 139, 140, 141, 144, 181
- empirismo 54, 129, 150
- energía simbólica 29
- episteme 10, 58
- epistemología 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 27, 33, 47, 51, 53, 54, 58, 60, 66, 67, 69, 71, 73, 75, 79, 80, 98, 108, 110, 120, 122, 127, 128, 129, 136, 137, 138, 142, 143, 144, 145, 150, 156, 157, 165, 168, 178
- epistemología feminista 10

época 17, 18, 42, 43, 44, 45, 55, 69, 77, 95, 97, 107, 148, 150, 151, 157, 175, 177, 182
equivocismo 9, 25, 55, 65, 110, 119, 126, 144, 145, 170, 171
equivoco 10, 15, 19, 22, 56, 126, 155
ética 35, 46, 70, 109, 118, 145, 153, 156, 165, 170, 182
experiencia 28, 29, 56, 62, 64, 72, 91, 99, 130, 132, 133, 134, 135, 139, 143, 154, 156, 158, 168, 178

F

Ferraris 62, 114
Ferreira 86, 91, 95, 98, 179
filogenético 32, 35, 39
filosofía 10, 11, 13, 15, 18, 22, 32, 36, 37, 38, 45, 46, 47, 56, 60, 64, 65, 70, 72, 74, 76, 79, 80, 108, 117, 118, 119, 122, 135, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 157, 158, 161, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 178, 181, 182
Foucault 37, 55, 179

G

giro hermenéutico 9, 10, 79
gnoseología 13, 27, 33, 35, 47, 128, 130, 135, 145, 151
Grondin 64, 114, 115, 179

H

Hans Georg, Gadamer 9
Hegel 73, 108, 149, 150, 152, 153, 154, 157, 170
Heidegger 14, 18, 56, 61, 62, 63, 115, 119
Hellinger 30, 31, 37, 70, 179
hermeneutas de la sospecha 10
hermenéutica 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 31, 36, 37, 45, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 74, 75, 92, 97, 100, 109, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 126, 129, 143, 144, 145, 147, 148, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 177, 178, 181, 182, 183
hermenéutica analógica 9, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 27, 37, 53, 54, 58, 60, 63, 65, 66, 67, 74, 75, 100, 116, 119, 143, 144, 145, 147, 148, 167, 169, 170, 171, 172, 177, 178, 181, 182

historicidad de la persona 27, 118
humanidad 27, 34, 35, 36, 37, 46, 87, 95
humano 14, 31, 33, 36, 47, 56, 57, 73, 110, 113, 119, 123, 149,
151, 153, 157, 159, 162
Husserl 56, 61, 62, 141

I

iconicidad 22, 23, 25, 122, 125, 126, 168
icónico 16, 22, 23, 24, 51, 55, 121, 126, 142, 168, 177
ícono 22, 23, 28, 59, 121, 122, 125, 126, 167, 177
imagen 22, 88, 126
inconsciente colectivo 31
instintos 28, 34
intelectualidad 28, 31, 32, 39
intencionalidad 17, 21, 29, 57, 58, 59, 64, 114, 116, 118, 126, 169
interioridad 21, 30, 36, 47, 48, 113
interpretación 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 45, 53, 54,
56, 57, 58, 59, 60, 61, 64, 66, 67, 84, 113, 114, 115, 116, 117, 118,
119, 126, 130, 143, 144, 145, 148, 171, 172, 173, 174, 177, 183

J

Jodorowsky 94, 101, 102, 179

K

Kant 24, 75, 105, 107, 109, 125, 159
Khun 9, 80
Kosík 80, 161

L

Lakatos 64
Lenkersdorf 129, 180
Linden 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 180

M

metáfora 19, 20, 22, 23, 115, 123, 124, 125, 126, 150, 168, 183
metodología 12, 16, 74, 136, 142, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153,
156, 157, 158, 159, 160, 162, 165, 166, 170, 172, 174, 175, 181
modernidad 18, 20, 43, 46, 54, 56, 59, 77, 78, 82, 144, 150

moral 31, 71, 85, 86, 119, 139, 153

N

naturaleza 16, 32, 33, 35, 41, 49, 70, 71, 72, 82, 87, 91, 94, 99,
101, 104, 120, 135, 139, 153, 154, 180

nueva epistemología 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 33, 47, 75, 79, 80,
108, 110, 127, 128, 129, 136, 137, 142, 144, 150, 178

O

ontogenético 35, 39, 42

P

paradigmas 9, 64, 149

pedagogía 11, 31, 34, 36, 37, 44, 51, 71, 74, 77, 110, 178, 181, 182

Peirce 22, 23, 24, 28, 116, 120, 121, 122, 125, 126, 168, 172, 181

pensamiento mágico 6, 24, 32, 33, 39, 43, 50, 67, 69, 70, 72, 76,
77, 78, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95,
96, 97, 98, 99, 100, 104, 105, 108, 109, 110, 145, 179, 181

persona 27, 28, 30, 31, 32, 34, 37, 42, 43, 44, 45, 48, 51, 55, 70,
73, 81, 85, 90, 91, 94, 95, 97, 117, 118, 161

personalidad 28, 29, 33, 40, 41, 42, 51, 96, 102, 141

phrónesis 56, 58, 64, 67, 156

Piaget 32, 73, 105, 179

Popper 64, 120

Porter 42, 181

positivismo 9, 10, 11, 79, 80, 81, 82, 108, 109, 127, 145, 150, 171,
173

posmodernidad 20, 54, 59, 78, 80, 143, 144, 171

postcolonialismo 73, 74, 181, 182

problemas epistemológicos 13, 24

proporcionalidad 20, 124, 137, 167, 171

prudencia 56, 58, 67, 148, 156, 165, 172

psicología 30, 34, 36, 37, 38, 39

pueblos originarios 10

pulsiones 28, 34, 37

Q

Quine 64

R

- racionalidad 16, 28, 32, 34, 35, 36, 39, 46, 47, 109, 110, 122, 178
racionalismo 54, 117
Ramón Rodríguez 62, 63, 64
razón 12, 15, 20, 51, 54, 56, 57, 63, 86, 93, 104, 145, 154, 156, 158, 172, 173
realidad 12, 17, 19, 23, 24, 30, 31, 33, 55, 60, 61, 71, 72, 73, 74, 75, 78, 81, 84, 85, 87, 89, 91, 94, 95, 98, 100, 102, 104, 105, 107, 121, 123, 127, 128, 129, 138, 140, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 156, 161, 165, 166, 169, 170, 175, 178
realismo 9, 10, 11, 15, 54, 55, 56, 61, 71, 117, 143, 144, 145, 166
re-semantización 13, 71
Ricoeur 14
Rorty 115, 141, 182

S

- saber personal 24, 27, 38, 56, 118
salud mental 46, 47, 51
Schleiermacher 18, 116
Seminario Permanente de Investigación sobre la Nueva Epistemología 11, 127, 129
semiótica 22, 118, 181
sensibilidad 21, 28, 30, 31, 32, 35, 92, 117, 142
sentido 14, 15, 17, 18, 19, 21, 24, 25, 28, 29, 31, 33, 37, 41, 44, 47, 49, 57, 59, 62, 63, 65, 73, 75, 82, 85, 86, 90, 91, 94, 96, 99, 101, 102, 104, 105, 109, 113, 116, 119, 120, 125, 126, 130, 141, 143, 153, 157, 159, 161, 162, 167, 168, 170, 173, 175, 183
sentimientos 15, 29, 56, 84, 104, 127, 128, 130, 131, 132, 138, 141, 142, 144
sentir 28, 29, 31, 33, 44, 45, 82, 83, 100, 139, 142
Ser 18, 62, 89
ser humane 28, 29, 31, 36
significado 19, 22, 24, 28, 31, 33, 39, 41, 47, 49, 53, 58, 59, 61, 64, 73, 74, 85, 86, 91, 116, 120, 126, 130, 131, 133, 135, 138, 157, 159, 171, 172
símbolo 19, 22, 50, 93, 121, 126, 167, 177

U

univocismo 9, 25, 55, 65, 110, 119, 126, 144, 145, 171

unívoco 10, 11, 15, 19, 22, 56, 123, 126, 155, 174

V

verdad 6, 15, 18, 24, 50, 55, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 96, 100,
113, 114, 115, 116, 120, 126, 144, 145, 149, 155, 158, 161,
165, 166, 167, 168, 169, 170, 177, 181, 183

vida cotidiana 27, 34, 35, 45, 46, 48, 70, 80, 83, 85, 99, 100, 182

Volpi 62, 114

W

Wittgenstein 59, 64, 122, 141

Este libro fue diagramado utilizando fuentes ITC Garamond Std a 10,5 pts,
en el cuerpo del texto y TheSerif en la carátula.

Se empleó papel propalibro beige de 70 grs. en páginas interiores
y propalcote de 220 grs. para la carátula.

Se imprimieron 200 ejemplares.

Se terminó de imprimir Velásquez digital- Cali, Colombia,
en octubre de 2015.