

GABRIEL J. ZANOTTI
Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

Hacia un realismo hermenéutico sobre la base Santo Tomás de Aquino-Husserl

(Segunda parte: Los horizontes)¹

I. Introducción

En la primera parte de nuestra hermenéutica realista habíamos llegado a la conclusión de que en el conocimiento humano hay un encuentro entre dos procesos que se entienden con la noción de analogía. Por un lado, había un sujeto que progresivamente se acerca hacia capas o niveles de la esencia humanamente conocida, y, concomitantemente, esa esencia corresponde al grado de ser de una realidad creada que es en sí misma análoga. Por eso, una de las nociones principales a la que llegábamos era la del *significado analogante*: el signo formal intelectual correspondiente a aquel centro de la esencia a partir del cual se despliegan sus aspectos. Esos aspectos son conocidos periféricamente, desde los aspectos más externos hasta los más centrales, correspondiendo ello a dos niveles de abstracción: uno, donde el concepto universal corresponde a un aspecto de la esencia más cercano a una actitud natural², y más cercana, consecuentemente, a una situación histórica específica; otro nivel de abstracción, en cambio, implica una mayor actitud teórica, donde la esencia de dicha realidad en cuestión trata de ser analiza-

¹ Este artículo fue escrito en el segundo semestre de 2001. Es la segunda parte de «Hacia un realismo hermenéutico sobre la base de Santo Tomás-Husserl (Primera parte)»: *Sapientia* 56 (2001) 81-108. Dada esta circunstancia, es la única auto-cita que nos permitiremos, a la cual referiremos en adelante como «Parte I». Agradecemos los comentarios de Jaime Nubiola, Juan José García, Ignacio De Marinis, Ignacio Perez Constanzó, Pederico Pinto, Rafael Cúnsulo y Silvana Filippi. Por supuesto, la responsabilidad por los errores cometidos es sólo mía.

² Sobre actitud natural y actitud teórica, ver E. HUSSERL, *Problemas fundamentales de la fenomenología (Lecciones de 1910-1911)* (Madrid: Alianza, 1994).

da «en sí», significando «en sí» con independencia de tal o cual situación particular, pero sin olvidar nunca que ese «en sí» nunca existe aisladamente sino siempre *en* tal o cual situación específica.

Hemos sintetizado lo anterior porque uno de los temas claves de la hermenéutica es el tema histórico³. Y la historia no parece encajar del todo en los paradigmas que tratan de rescatar la posibilidad de un conocimiento de algo de la esencia que sea perenne, que no esté «afectado» por la circunstancia histórica. Pero el fantasma del relativismo histórico parece amenazar siempre que aparece la conciencia histórica. Conciencia histórica que, a la luz de nuestra actual sensibilidad por la importancia de las diversas culturas y pueblos, es una adquisición, y no un defecto, de la cultura actual.

Desde luego que el positivismo remanente trata de seguir afirmando una ciencia positiva donde el sujeto, pasivamente, recibe los «datos objetivos» de los «hechos», de un modo desligado de lo histórico, o de todo planteo hermenéutico⁴. En la tercera parte de esta propuesta veremos que eso es contradictorio con el desarrollo actual de la epistemología. Pero lo que ahora nos interesa es la conciliación entre la conciencia histórica, los horizontes culturales, y una metafísica perenne que afirme los temas *humanos*⁵ fundamentales: Dios, el alma, la libertad. O de lo contrario todo eso quedará reducido a «temas» de un determinado horizonte cultural, relativos a una circunstancia histórica determinada, incommunicables con otras interpretaciones del mundo que provengan de otros horizontes.

Como se sabe, la noción de *horizonte* tiene una importancia fundamental en la obra de H.-G. Gadamer⁶. Desde luego, aclaramos desde ya que no es la intención ni el método de este trabajo suponer que la *intentio auctoris* de Gadamer es en sí misma compatible con una hermenéutica realista como la que estamos proponiendo. Nosotros, con la misma metodología de la parte I, estamos tomando para nuestros fines la noción gadameriana de horizonte y estamos haciendo de ella una *intentio lectoris*, esto es, una interpretación personal. Por otra parte, sería imposible tratar de investigar al pensamiento de Gadamer sin tomar posición, a su vez, sobre el pensamiento de Heidegger, en cuyo círculo hermenéutico Gadamer dice explícitamente apoyarse⁷. Eso tendría el e-

³ Cfr. H.-G. GADAMER, *El problema de la conciencia histórica* (1959) (Madrid: Tecnos, 1993).

⁴ Por ejemplo, en M. BUNGE, *Sistemas sociales y filosofía* (Buenos Aires: Sudamericana, 1995).

⁵ Ver E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas (1934-1937)* (Chicago: Northwestern University Press, 1970), Introducción.

⁶ Cfr. H.-G. GADAMER, *Verdad y método* (1960-1986) (Salamanca: Sígueme, 1991-1992) I y II; *El problema de la conciencia histórica*, cit; *El inicio de la filosofía occidental* (1988) (Barcelona: Paidós, 1999); *Mis años de aprendizaje* (1977) (Barcelona: Herder, 1996); *El giro hermenéutico* (Madrid: Cátedra, 1998); *Mito y razón* (Barcelona: Paidós, 1997); y *La actualidad de lo bello* (Ibi: Id., 1991).

⁷ Cfr. *Verdad y método*, I, p. 318.

fecto de re-trotraer el planteo a la compatibilidad o no de Heidegger con la metafísica de Sto. Tomás, debate que excede y está totalmente fuera de los fines de nuestra hermenéutica realista. Entiéndasenos bien: no decimos que sea imposible una interpretación así de Heidegger; al contrario, admiramos los esfuerzos en ese sentido⁸; simplemente, introducirnos en esa cuestión desordenaría nuestra exposición y la sacaría innecesariamente de su pre-comprensión originaria, esto es, una armonía razón/fe desde Santo Tomás de Aquino.

Pero no hay que olvidar que Gadamer no habla de Heidegger sin antes referirse explícitamente a Husserl⁹, de quien sí nos hemos ocupado extensamente en la parte I, aunque siempre en una *intentio lectoris*. La noción de horizonte no es originalmente gadameriana, sino husserliana. Como vimos en la parte I, hay en el polo del sujeto un horizonte interno, que implica una perspectiva, un enfoque, desde el cual el sujeto capta progresivamente algo de la esencia. Ese horizonte interno está en íntima relación con el mundo vital del sujeto. Habíamos visto la importancia fundamental del mundo vital en nuestra hermenéutica realista. Mundo circundante, cotidiano, de elementos dados a través de relaciones intersubjetivas; mundo de recuerdos y expectativas; mundo donde se da la actitud natural que es el suelo de las experiencias pre-predicativas del sujeto; mundo cultural e histórico. Esto último es fundamental. Porque la historicidad parece ser el elemento básico que Gadamer ve en los horizontes, esos límites y alcances de visión a partir de los cuales se da la comprensión. Por supuesto, para hacer eso se apoya en Heidegger, pero en nuestra parte I, al comentar a Santo Tomás, habíamos dicho: «[...] las esencias se dan siempre en lo singular existente, y adoptan consiguientemente las manifestaciones típicas de lo que singularmente existe. Entre ellas, el ser en el tiempo, lo cual, trasladado a lo humano, es el ser en la historia»¹⁰. O sea que en ese horizonte interno a partir del cual el sujeto pre-enfoca, ese «horizonte de pre-comprensión», en lenguaje de Gadamer, hay algo que se destaca: la historicidad de esa pre-comprensión. Esta conciencia tan clara, sin aporías, de dicha historici-

⁸ Ver al respecto R. ECHAURI, *Heidegger y la metafísica tomista* (Buenos Aires: Eudeba, 1971); S. FILIPPI, «La noción aristotélico-tomista de verdad y su interpretación en *El ser y el tiempo* de Martin Heidegger»: *Sapientia* 53 (1998) 204; ID., «Heidegger y la noción tomista de verdad»: *Anuario Filosófico* 22 (1989) 1. Sobre la interpretación de Heidegger, dice M. Beuchot, refiriéndose a Vattimo: «En una conferencia que dio en México, Vattimo aludía a una derecha heideggeriana y a una izquierda heideggeriana. La derecha heideggeriana es la de los que han interpretado a Heidegger como buscando una salida mística, son incluso los que han desarrollado esa línea heideggeriana en el camino del misticismo, de la teología negativa» (M. BEUCHOT, *Tratado de hermenéutica analógica* [México: Unam, 1997], p. 74). Esta obra de Beuchot, que conocimos después de escribir la Parte I, es muy importante dado que toma de Santo Tomás la noción de analogía para el tratamiento de la hermenéutica, si bien su tratamiento no se refiere a la ontología Tomás-Husserl, sino más bien a lo textual y pragmático. Sobre el trabajo de Beuchot, ver M. SILLAR, «Hermenéutica analógica y semiótica en Mauricio Beuchot: Un encuentro fecundo», en prensa.

⁹ *Verdad y método*, I, p. 309.

¹⁰ *Ibid.*, p. 84.

dad, es sin duda una «ganancia» del pensamiento gadameriano. Pero esa ganancia tiene, como dijimos, una tensión implícita: el fantasma del relativismo histórico. Para que ello no suceda, nosotros ya hemos visto que la historicidad de la precomprensión queda de algún modo incorporada en el paso de la primera a la segunda abstracción en la noción de significado analogante. Pero la noción de abstracción no acompaña al pensamiento de Gadamer, ni tampoco al de Husserl¹¹. ¿Cómo conciliar la noción de abstracción, que nosotros hemos tomado de Santo Tomás, con la historicidad del mundo vital y de la precomprensión? Ese es el tema de la sección siguiente.

2. Abstracción y precomprensión

Ante todo repasemos el proceso de abstracción en Santo Tomás. Obviamente este «repaso» significa simplemente prestar atención a aquello que sea relevante dados los fines de este ensayo.

Dado el «lector modelo» de este ensayo (un lector habituado al pensamiento de Santo Tomás), no tenemos más que recordar algo que parece obvio y que ya habíamos repasado en la parte I. En Santo Tomás el proceso de abstracción está relacionado con la operación del intelecto agente y la imagen sensible. Sabemos todos que esta es una de las contribuciones más importantes de Santo Tomás a la gnoseología, y que en su momento fue una importante contribución a una cierta dialéctica entre platonismo y aristotelismo, que él supera, como en otras cosas, al tomar la noción agustinista de un intelecto humano que participa en la luz divina¹², pero que precisamente por ser humano necesita todo el concurso de una inteligencia en interacción permanente con la sensibilidad. Por eso dice Santo Tomás sencillamente que era necesario suponer en el intelecto una potencia activa por la cual los elementos inteligibles pasaran de la potencia al acto, mediante la abstracción de las especies de sus condiciones materiales¹³. Esto último es muy importante. ¿?Cuál es

¹¹ Ver E. HUSSERL, *Experiencia y juicio* (1919-20) (México: Unam, 1980), p. 382.

¹² Estamos diciendo esto para señalar un importante punto de superación de un pensamiento sólo aristotélico, pero ello tiene la desventaja de que puede hacer pensar, al lector no acostumbrado a Santo Tomás, que éste basa su teoría del conocimiento en una facultad sobrenatural dada por Dios a algunos elegidos. No es así. Una vez que Tomás demuestra que Dios es real, toda capacidad intelectual, finita, está «participando» de algún modo, del intelecto infinito que es Dios, pero su análisis de nuestra capacidad de abstracción no necesita esa suposición como premisa, sino simplemente un análisis introspectivo (que hoy llamaríamos fenomenológico) sobre nuestra capacidad de entender. El final de este ensayo aclara más lo que queremos decir.

¹³ «[...] Sed quia Aristoteles non possuit formas rerum naturalium subsistere sine materia; formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu: sequebatur quod naturae seu formae rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potencia in actu, nisi per aliquod ens actu; sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi in-

la importancia de esas «condiciones materiales»? Gracias a C. Fabro¹⁴ se ha reparado en la importancia de la cogitativa como ese sentido interno que elabora esa síntesis sensible final que está en la base de esa famosa pero a veces misteriosa expresión *convertendo se ad phantasmata*¹⁵. En la parte I ya habíamos tocado este tema pero en referencia a sus implicaciones ontológicas; ahora estamos yendo a sus detalles gnoseológicos. El conocimiento de lo singular existente es indirecto, en Santo Tomás, porque al mismo tiempo que el intelecto capta algo de la esencia de aquello que está conociendo, capta, con el concurso de la cogitativa, *aquello desde dónde* está captando ese algo. Ese *terminus a quo*, en terminología de Fabro, eso «aquello desde dónde» el intelecto abstrae, es esa síntesis sensible final, producto de la cogitativa. O sea que en el proceso de abstracción el papel de la imagen sensible es sencillamente indispensable.

Pero es aquí cuando debemos dar un paso conceptual importante, anunciado en la parte I. Esa imagen sensible (nos referimos a la síntesis sensible final) es histórica. ¿Por qué? Sencillamente porque, en lo humano, no hay imagen sensible que no sea histórica, esto es, que no esté insertada en el mundo vital del sujeto. Volviendo al ejemplo de la parte I¹⁶, la imagen sensible que el egipcio tiene del agua está ligada a su mundo vital: al Nilo, a las cosechas, a la fecundidad, a su simbolismo religioso. *Es importante no olvidar que ese mundo vital es intersubjetivo y, por ende, no puede haber una significación sin un contexto humano del elemento significado*. De igual modo, un occidental de una ciudad industrializada de la segunda parte del siglo XX tiene del agua una imagen ligada a su mundo vital: los grifos, las botellas de agua, las represas, lo que su ciencia le dice del agua, el costo de su factura de la empresa de agua. Ahora bien, dada la unidad sustancial del ser humano, y dada la concomitante unidad del conocimiento intelectual y sensible, esa imagen sensible se transmite al concepto universal. No hay por ende una imagen sensible histórica y un concepto universal no-histórico. El concepto universal «agua» es en sí mismo histórico pues conlleva en cada caso las connotaciones histórico-culturales de cada mundo vital donde se ha realizado el proceso de abstracción. Es precisamente para explicar esto que desarrollamos en la parte I la noción de significado analogante, superando la posible objeción de que un concepto universal tiene una predicación unívoca. ¿Cómo puede una predicación unívoca implicar lo histórico? Del siguiente modo: cada vez que hablamos de una predicación unívoca nos referimos al elemento «en parte igual» de toda predicación análoga.

¿Cómo es esto posible? Analicémoslo. Cuando decimos «agua» del agua que bebe Juan y del agua que bebe Pedro, «agua» se predica uní-

tellectu agentem» (*Summ. theol.* I q. 79 a. 3c [Torino: Marietti, 1963]).

¹⁴ C. FABRO, *Percepción y pensamiento* (Pamplona: Eunsa, 1979).

¹⁵ SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 86 a. 1c.

¹⁶ C. FABRO, *op. cit.*, p. 81.

vocamente. Pero recordemos que la analogía implica una predicación del término según nociones en parte igual y en parte diferentes¹⁷. Entonces todo consiste en darse cuenta que la univocidad de la predicación se concentra en «la parte igual» de la noción de la que estamos hablando. Que, al mismo tiempo, dadas las connotaciones culturales de dicha noción, que están presentes en la inteligencia dada la imagen de la cogitativa, co-significa las significaciones «en parte diversas». El agua que bebe Juan tiene una determinada connotación cultural según Juan sea egipcio u occidental. Esa connotación cultural está presente en las predicaciones universales correspondientes a *la actitud natural* con la cual nos manejamos cotidianamente. Por eso hemos desarrollado la noción de una primera y segunda abstracción. Una, correspondiente a un elemento universal más inmediatamente ligado al mundo vital del sujeto, otra, que está ligada a ese elemento en común, que corresponde al centro de la esencia del cual emanan sus diferentes aspectos¹⁸. Pero este elemento en común implica una actitud teórica¹⁹, y no tanto la actitud natural más inmediatamente ligada al mundo vital. Pero ese elemento en común no está fuera del mundo vital, sino en todos y cada uno de los mundos vitales, de igual modo que «humanidad» está en todos y cada uno de los seres humanos de los cuales se predica²⁰.

Demos dos ejemplos. Supongamos que un habitante de una ciudad industrializada de la segunda parte del siglo XX dice «quiero un vaso de agua». Supongamos a su vez que por el contexto quiere esa agua para beber. Evidentemente en dicha ilocución imperativa está el concepto universal «agua», en tanto que quien la profiere no supone que la noción de agua a la que se refiere se reduzca a la de sólo el agua del vaso con el cual se la alcanzan. Pero la universalidad de la noción que maneja está totalmente inmersa en su mundo vital. Quien profiere esa ilocución está pensando en primer lugar en el agua que sale del grifo o la que se compra embotellada. Tendría que hacer un esfuerzo teórico para llegar al significado analogante, y eso corresponde a una segunda abstracción por medio de la cual podría llegar a algo de la esencia del agua en sí misma considerada. «En sí» no significa que no se de en tal o cual circunstancia histórico-cultural, ni tampoco que no tenga que ver con lo humano²¹. Al contrario, implica aquello del agua que, humanamente

¹⁷ Cfr. SANTO TOMÁS, *In IV Metaphys.*, lect. 1, nn. 535-536, citado en L. S. FERRO, *Presentación de una selección de textos de Santo Tomás para estudiar metafísica*, en prensa.

¹⁸ Ver Parte I, p. 105.

¹⁹ Sobre este tema agregar, de Husserl, su conferencia de Viena (1935), reproducida como «La filosofía en la crisis de la humanidad europea», en *Invitación a la fenomenología* (Barcelona: Paidós, 1992). Esta obra tiene una íntima relación con la introducción a «La crisis...» y es un eje central para la interpretación de la obra de Husserl, como decíamos en la nota 40 de la parte I.

²⁰ Ver Parte I, p. 83.

²¹ Gadamer destaca la importancia del «neutro» que nosotros estamos utilizando explícitamente para hablar de «lo» humano. Aunque tal vez su *intentio auctoris* sea otra. Ver al respecto *El giro hermenéutico*, p. 206, y *El inicio de la filosofía occidental*, p. 18.

accesible, pueda ser común a todos los horizontes histórico-culturales, y ello no puede ser más que esa perspectiva desde la cual el agua es algo ligada a los fines humanos más universalmente tales: el agua es aquello que sirve para beber, asearse, lo cual está necesariamente ligado a su vez a sus características humana y universalmente comprensibles: la experiencia humana de «lo líquido»¹. Algo muy importante para la tercer parte de este ensayo es que dicha actitud teórica sobre lo conocido, que implica esa fenomenología del mundo vital que Husserl buscaba²², no es la actitud de la ciencia positiva, cuya mayor complejidad en cuanto a la significación de la hipótesis tiene como precio una pérdida de lo universal del significado²³. Volvemos a decir que esto es muy importante pero lo dejamos para la parte tercera.

3. Horizontes y conciencia histórica

Una vez explicada la relación entre abstracción y mundo vital, queda una conclusión y una pregunta. La conclusión es que el horizonte de precomprensión está siempre presente en el proceso de abstracción, como «aquello desde dónde» la persona comprende, sin que ello implique, sino al contrario, ninguna contradicción con el conocimiento del algo de la esencia, que es como dijimos el significado analogante del proceso de comprensión. La pregunta es: si la noción de horizonte está basada, como hemos afirmado, y como Gadamer mismo parece decir, en el mundo vital del sujeto, ¿qué le «agrega» entonces la noción de «horizonte»? ¿No es otra manera de nombrar al mismo aspecto? ¿Por qué no seguir con nociones puramente husserlianas?

Lo que agrega la noción de horizonte es, en nuestra opinión, la importante noción de conciencia histórica²⁴. Y eso, en dos sentidos: uno, como la no-conciencia histórica de la actitud natural; otra, como la conciencia histórica de la actitud teórica que pertenece a la fenomenología de un mundo vital. Para ello, vamos a realizar una experiencia fenomenológica.

Supongamos que vamos al lugar físico de nuestra infancia. El lugar, en comparación con nuestra perspectiva de adultos, nos parecerá más pequeño. Hemos viajado por otros lugares, hemos incorporado, a nuestra vida, otros mundos. Pero cuando éramos pequeños, ese era todo nuestro mundo. Si lo vemos en tanto horizonte, podríamos decir que el mundo de nuestra infancia era todo nuestro horizonte. Ahora nuestro horizonte se ha ampliado. Pero entonces se nos puede ocurrir que nuestro horizonte actual es a su vez pequeño en comparación con

²² En «The Crisis...», p. 173.

²³ O sea que *negamos absolutamente* que el significado analogante de «agua» sea H₂O. Esto tendrá mucha importancia en las partes tercera y cuarta de este ensayo.

²⁴ Ver H.-G. GADAMER, *El problema de la conciencia histórica*, cit.

el horizonte vital que tendremos en nuestra vejez. Allí, nuestro horizonte actual, que ahora es el máximo que tenemos, nos parecerá lo mismo que el de nuestra infancia comparado con nuestro «ahora». En ese sentido, el pasado, como horizonte, es un círculo cuyo perímetro se concentra como un punto en el centro de otro círculo que es nuestra vida presente, y ésta, a su vez, se proyecta de igual modo hacia el futuro. Cada círculo representa el máximo de amplitud de horizonte de nuestra visión, y en el centro de cada círculo se representa el centro de nuestra existencia en un momento determinado.

Si contemplamos nuestra propia vida con actitud teórica, fenomenológica, entonces se produce una integración de horizontes *donde el tiempo nos constituye ontológicamente*. No, por supuesto, en el sentido de que el accidente «estar en el tiempo» constituya a la sustancia primera, sino en el sentido de que la experiencia del tiempo forma parte esencial de nuestras vivencias y, por ende, de nuestros horizontes. El pasado no es en ese caso algo que pasó y está fuera de nuestra existencia actual, sino algo que nos pasó y constituye la comprensión de lo presente. El presente puede haber superado, sí, instancias del pasado, pero éstas se encuentran «comprendidas» (hermenéuticamente hablando), esto es, no son un «afuera-no-inteligible» de nosotros, sino, por el contrario, son parte de nosotros. De igual modo nuestro presente se encuentra como proyecto hacia el futuro: no porque no estemos viviendo nuestro tiempo presente, sino porque lo comprendemos como parte de una instancia vital futura que nos toca en el tiempo presente comenzar a realizar. Comprendemos que, así como ahora lo que en nuestro pasado nos parecía todo, y ahora es parte de un horizonte más amplio, de igual modo nuestro presente no es todo, sino parte de un futuro que lo comprenderá y será entonces nuestro presente. Pero para que pasado, presente y futuro se encuentren así integrados como sucesivas ampliaciones de horizontes, ha sido necesaria una actitud teórica, que de algún modo se eleve sobre las tres instancias y contemple su interacción.

En la actitud natural, en cambio, que se da en nuestro mundo vital cuando no hay una fenomenología del mundo vital, carecemos de esa conciencia histórica de nuestro propio tiempo. Cada tiempo es vivido como el único, absorbido por lo inmediato, sin relación de un tiempo con el otro. El pasado es lo que pasó; sabemos que fuimos niños pero lo damos como una etapa ya «separada» de nuestra existencia actual. El presente, en cambio, lo es todo, y nunca se compara con un proyecto hacia delante ni ve la relación con el mismo. La vejez se ve como otra etapa «separada» de la actual, como algo lleno de incertidumbre y, en cierto sentido, temor, que vendrá pero, mejor, no pensarlo.

Esta experiencia fenomenológica con nuestro propio tiempo, y la diferencia de su vivencia en una y otra actitud (teórica y natural) es la base para la analogía que nos permite entender la conciencia histórica en el caso del componente cultural del mundo vital, esto es, cómo se da la conciencia histórica en el plano socio-cultural. Que es precisamente

lo que la noción de horizonte «agrega de razón», precisamente, al mundo vital.

Cuando pensamos a nuestra propia circunstancia cultural, que se hace presente en nuestro mundo vital, con actitud teórica, surge la conciencia histórica, esto es, la conciencia de nuestra historicidad ontológica. El pasado de nuestra cultura, esto es, todos aquellos acontecimientos que, conformados por consecuencias no intentadas²⁵ de incontables personas absorbidas en su presente, dieron vida a nuestra situación actual, no son una parte ajena, separada, de nuestro mundo vital, sino que son una parte esencial del mismo. Siguiendo la analogía, algunas de sus instancias pueden haber sido «mejoradas» en la medida de la evolución de nuestra conciencia moral, (y sólo en ese sentido superadas) pero no «superadas» si por ello se entiende «separadas» de nuestro presente, como algo vano o hasta perjudicial para nuestro presente cultural. La conciencia histórica implica, sí, poder comprender el horizonte de aquellos que son nuestro pasado, poder entender por qué pensaban y actuaban como lo hacían, pero nunca abandonando el propio horizonte, sino, por el contrario, viendo al horizonte del pasado como algo que está comprendido en nuestro presente. Cuando «tenemos noticia» de un pueblo y una cultura y lo consideramos *ajeno* a la nuestra, entonces no lo podemos *comprender*. Sólo lo haremos cuando amplíemos nuestro horizonte hasta ver que ninguna cultura humana es ajena a «lo» humano²⁶, y entonces tengamos una empatía tal por esa cultura que la haga ser parte de nuestro propio horizonte. Para lo cual jamás deberemos «consumir información» sobre esa cultura, sino tener con ella un *pathos* tal que ella nos *afecte* totalmente. La conciencia histórica también requiere, como todo acto genuino de comprensión (lo cual es lo mismo que decir: como todo acto humano de conocimiento de lo real) la vivencia de lo que se comprende.

De igual modo, las posibilidades futuras de nuestra cultura son vistas como aquello cuya responsabilidad nos afecta totalmente y aquello desde lo cual nuestro propio presente será visto con un manto caritativo de perdón. Tenemos conciencia histórica cuando contemplamos a nuestro presente desde el futuro que ahora nos toca construir. Así nuestros logros actuales son siempre muy imperfectos en relación a los futuros, pero de igual modo nuestros defectos son siempre comprendidos como algo de lo cual era difícil tener conciencia en el momento presente. Adelantarse al propio tiempo es tratar de ver las imperfeccio-

²⁵ El tema de las «consecuencias no intentadas» de la acción humana forma parte importante de la filosofía política y de la epistemología de F. A. VON HAYEK, *The Counter-Revolution of Science* (1952) (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1979).

²⁶ «[...] he llegado a la conclusión de que *cada cultura es en potencia todas las culturas*, y que las características culturales especiales son manifestaciones intercambiables de *una sola naturaleza humana*» (P. K. FEYERABEND, *Matando el tiempo* [Madrid: Debate, 1995]). Las itálicas son del autor.

nes que ahora son difíciles de visualizar, porque el horizonte presente siempre tiene la ilusión de ser el último. Pero el que se adelante a su tiempo no sale de su tiempo: es parte de su tiempo en su mismo ver el futuro posible y de algún modo anunciarlo. Ese anuncio es parte del presente y constitutivo del futuro, y es parte de la *tarea del filósofo como funcionario de la humanidad*²⁷.

La conciencia histórica está presente, paradójicamente, en su no-conciencia, que se denuncia permanentemente a sí misma como la inmadurez del hombre que no ve como *proprios* ni su infancia ni su vejez. Cuando vivimos nuestra propia circunstancia cultural, en su tiempo presente, con actitud natural, entonces vemos al pasado como *ajeno* a nosotros mismos. Como algo que pasó, pero que ya no tiene relación con nuestro presente. Es más, no entendemos *por qué* pasó, síntoma claro de lo que lo vemos como ajeno. Es más, cuando tenemos una vaga conciencia de él, lo vemos como un obstáculo para nuestro presente: como si la propia circunstancia histórica de nuestra cultura fuera algo a lo que se llegó *a pesar* del pasado. «Sabemos» del pasado como algo que está en un libro, como algo que forma parte de nuestro «ser ilustrado», «sabemos» historia como el positivismo la presenta: como un libro de texto en una formación escolar, pero que no forma parte de nuestra vida en absoluto.

Un autor importante para este tema es T. H. Kuhn, a quien volveremos a ver en la parte III. Así como Gadamer explica la conciencia histórica con las nociones de distancia temporal e historia efectual (que han sido reproducidas desde nuestra experiencia fenomenológica), Kuhn la explica cuando analiza el comportamiento de los paradigmas en las ciencias positivas²⁸. La peculiaridad del análisis de Kuhn es que explica la intrínseca historicidad de los paradigmas científicos, al mismo tiempo que explica cómo funciona la articulación de esos paradigmas en medio del encerramiento de los científicos en su propio paradigma. Explicando de ese modo la historicidad de aquello que se auto-supone más alejado de lo histórico (la ciencia positiva) Kuhn no sólo critica agudamente al positivismo como corriente «en la ciencia» sino que pone el dedo en la llaga de una de las características claves de toda falta de conciencia histórica: el encerramiento en el propio paradigma. Porque justamente es en ese encerramiento cuando cada horizonte se ve como único. A partir del paradigma, el pasado es algo que molestó, el futuro es una especulación de lunáticos, lo «imposible», mientras que el paradigma se auto-explica a sí mismo, se auto-comprende perfectamente a sí mismo, sin pasado y sin futuro, como una verdad que no tiene pasado y futuro, cuya traducción cultural es el «libro de texto» donde radi-

²⁷ Famosa y noble expresión de Husserl en «The Crisis...», Introducción.

²⁸ En su famosa obra *La estructura de las revoluciones científicas* (1962) (México: FCE, 1970).

calmente no hay historia. Por eso toda nuestra cultura es positivista: porque intenta «entender» sin historia, y así tenemos textos de economía sin historia de la economía, textos de física sin historia de la física, textos de historia sin filosofía de la historia, donde la historia es arrancada del mundo vital y presentada como «los *hechos* del pasado» y por ende des-historizada, y donde incluso los diversos paradigmas filosóficos, cuanto más encerrados en sí mismos, hacen también sus libros de texto donde la historia es una instancia posterior al aprendizaje del «sistema»²⁹.

Como conclusión, tenemos hasta ahora que:

1. La persona comprende algo de la esencia a partir de los horizontes de su mundo vital.
2. Esos horizontes de pre-comprensión forman parte esencial del proceso de abstracción de la esencia.
3. Los horizontes de precomprensión implican la historicidad de la comprensión.
4. La actitud teórica implica la conciencia histórica de esa historicidad, mientras que la actitud natural implica una no-conciencia histórica que se manifiesta a sí misma en el encerramiento en el propio horizonte cultural.

4. La re-vitalización de los conceptos metafísicos

Todo lo que estamos analizando tiene una sombra detrás: el relativismo histórico. Desde la Parte I, el significado analogante, explicado nuevamente cuando relacionamos horizontes y abstracción, ha sido aquello que precisamente impide totalmente cualquier margen de relativismo. Sin embargo, quedan dos preguntas pendientes: si la comprensión del pasado es constitutiva de la comprensión de lo presente, ¿cómo hablar de ciertas cuestiones que sean «perennes»? Segundo, ¿cómo comprender al otro horizonte cuando uno de sus aspectos es contradictorio con otro del nuestro que consideramos verdadero?

La primer pregunta tiene que ver con una aparente relativización de una noción cuando es llevada a su contexto histórico-cultural. En efecto, si llevamos un determinado significado a su mundo vital originario, parece como que perdiera fuerza universal. En ese sentido la conciencia histórica de la significación parece impedir una metafísica universal³⁰.

²⁹ Hay que tener en cuenta que Kuhn no critica al aferramiento al paradigma como algo que haya que cambiar para que el paradigma funcione. De igual modo, nosotros no estamos diciendo que las culturas «deban» tener conciencia histórica para que funcionen como culturas. El tono negativo de nuestras afirmaciones se da por nuestro enfrentamiento al positivismo como metasisistema cultural.

³⁰ Es interesante ver de qué modo Gadamer su noción de «deconstrucción»: «Y qué es en realidad eso de «lenguaje de la metafísica»? ¿Es realmente un lenguaje? Se entiende, desde luego, lo que se quiere decir cuando se afirma que un concepto soporta un matiz metafísico. A es-

¿Qué significaban, por ejemplo, «nacer» y «morir» en el contexto cultural de Santo Tomás de Aquino, cuando él escribía? Si leemos el comienzo de la famosa tercera vía, vemos que ésta dice «Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilis esse et non esse: cum quaedam inveniantur generari et corrompi, et per consequens possibilis esse et non esse»³¹. No hace falta ser ningún experto para darnos cuenta de que esos vocablos latinos fueron pensados y pronunciados en un mundo vital cuya significación estaba ligada a determinados paradigmas filosóficos y científicos mezclados. Por un lado, la propia metafísica de Tomás. Cuando él escribía esas líneas ya estaba pensando en una causalidad metafísica donde el comenzar a ser y dejar de ser eran características de un ente finito que precisamente por ser tal daba lugar a su ser *ab alio*³². Por otra parte ese contexto se mezclaba con otro más aristotélico-ptolemaico donde la contingencia afecta de modo distinto a los seres vivos del mundo sublunar y los cuerpos celestes del mundo supralunar. La noción de generación y corrupción estaban tomadas de una transformación sustancial que afectaba a ciertas sustancias corpóreas pero no a las supralunares. Para Tomás todo ello era tan natural como para nosotros Newton.

Ahora bien, vamos a suponer que un traductor contemporáneo tiene que pasar del latín de Tomás a nuestro lenguaje. Una primera opción es una traducción llamada literal. Esta puede ser tan ininteligible como aquello que se intenta traducir. «Generar», «corromper», a su vez, si son explicados, pueden ser explicados como «surgir» o «aparecer», o «transformarse», o «ser producido». Para evitar todas las connotaciones cuasi-infinitas que esos vocablos puede tener en el lector de comienzos del siglo XXI, el traductor puede encontrar la clave y traduce «vemos que hay cosas que nacen y mueren». Pero, ¿cómo se puede hoy leer «nacer y morir»? Tal vez, con el contexto de toda la biología ac-

te respecto me parece totalmente decisivo el hecho de que el concepto de “destrucción”, que el joven Heidegger nos transmitía como ese nuevo gran mensaje, nunca implicase para quien realmente tuviera oído para la lengua alemana de la época el sentido negativo que le es propio en otras lenguas. Para nosotros, destrucción equivale a desmontaje, desmontaje de aquello que sirve de ocultamiento. Cuando queremos decir destrucción en sentido negativo no decimos “Destruction” sino “Zerstörung”. Esta es la manera en que Heidegger introdujo la palabra en la década de 1920, y supongo que Derrida no era plenamente consciente de ello, por ello eligió una palabra que según mi sensibilidad lingüística es extraña y redundante, ya que parece que él percibía efectivamente sólo el sentido negativo de “Destruction”» (*El giro hermenéutico*, p. 66). Sigue más adelante: «Heidegger demostró que los conceptos establecidos por los griegos eran palabras utilizadas en el lenguaje vivo y que a pesar de toda precisión conceptual recogían una multiplicidad de significados o, para expresarse según la poeología moderna, que ocupaban múltiples “espacios significativos” que se mantienen siempre presentes» (*Ibid.*). Y más adelante: «En Heidegger “destrucción” no significa jamás liquidación, sino desmontaje. A través de esa destrucción se pretende retrotraer determinaciones conceptuales fosilizadas hasta la experiencia de pensamiento de la cual nacieron en su momento, y así hacerlas hablar de nuevo. Una destrucción de este tipo no pretende desde luego remitir a un origen oscuro, a una “arché” o lo que quiera que sea» (*Ibid.*, p. 81).

³¹ *Summ. theol.* 1 q. 2 a. 3.

³² SANTO TOMÁS, *De ente et essentia*, cap. V.

tual, que obviamente no es la misma que el paradigma metafísico y físico-ptolemaico de Tomás. Pero, ¿implica eso, entonces, que no podemos comprender lo que Tomás escribió? Algunos dirían que efectivamente es así. Pero no. Las significaciones de nacer y morir, en los mundos vitales diferentes, no son unívocas, pero tampoco equívocas. Son análogas. El *significado analogante* de «nacer y morir» puede ser «el mismo» para nuestro mundo vital y el de Tomás, en la medida que una *fenomenología del mundo vital* (que no es precisamente la ciencia positiva) sea la «mediadora» entre los dos contextos vitales. No importa que Tomás pensara en el mundo sublunar y nosotros en el código genético: tanto un habitante del siglo XIII como nosotros podemos haber tenido la experiencia humana de un familiar que nace y otro que muere. Ello es lo que da una significación común a todos los mundos vitales de «nacer y morir». Ahora bien: ¿cómo «entendemos» más las expresiones de Tomás? ¿Dentro de su mundo vital o fuera de él? Naturalmente, dentro de él, despejado, como hemos visto, el peligro del relativismo o la incomunicabilidad de significados. Pero, ¿se puede entender algo «fuera» de un mundo vital? No. El intento es loable en la medida que se quiera eludir con ello el peligro del relativismo. Pero con ello obtenemos precisamente el relativismo no buscado, como reacción. Porque una significación «fuera del mundo vital» implica intentar significar algo fuera del contexto de lo humano. Fuera de la vida humana. Fuera de las preguntas y angustias permanentes de lo humano. Es así que entonces construimos «sistemas» entendiéndose ahora con esa palabra no el razonable orden de proposiciones y conceptos, sino una serie de significaciones explicadas fuera de la *pregunta* humana, vital, que es condición para que la *respuesta* tenga sentido. Yo puedo intentar decir a alguien qué quiere decir «acto», «potencia», «sustancia», «ente», etc., pero si no vemos a su vez la pregunta humana de la cual surgen como respuesta, le quitamos, precisamente, su sentido, y la metafísica queda desfigurada como un castillo lleno de fórmulas muertas, fuera de la vida del sujeto, y finalmente éste reacciona contra lo que queremos decir. En este sentido, hace falta «re-vitalizar» las nociones metafísicas —y todas las demás, naturalmente— no para privarlas de sentido, no para relativizarlas sólo como válidas en una determinada época, sino para darles su sentido más profundo, aquello, justamente, por lo cual pueden ser respuestas «perennes». Y no, como hemos dicho, porque los significados analogantes se encuentren fuera de sus significados analogados históricos, sino porque se encuentran *en todos y cada uno* de sus situaciones históricas (de igual modo, como ya hemos dicho, que cada esencia se encuentra en todos y cada uno de los sujetos individuales que tienen tal esencia). La *Suma Teológica* y la *Suma contra Gentiles* son, en ese sentido, respuestas epocales a problemas humanos perennes, y que tuvieron y tienen como fertilidad la analogía de sus significaciones y por eso pueden ser siempre humanas, entendibles y verdaderas. Pero para ello no hay que separarlas de su contexto —eso es separarlas de su sig-

nificado— sino ponerlas en diálogo con nuestro contexto. Con lo cual pasamos a la siguiente pregunta.

5. El «viaje» hacia el otro horizonte

El relativismo cultural también asoma como amenaza cuando tratamos de ver qué es «comprender» al otro horizonte. Desde luego, ya sabemos que no es ponerse en el lugar del otro como abandonando el nuestro³³, pero, ¿hasta qué punto la «explicación» del otro mundo vital no hacer «perder sentido» a lo que consideramos bueno y verdadero del nuestro? Mucho más cuando vamos al «fondo» de lo que es la comprensión, una intelección que implica cierta «defensa» del otro. Cuando Gadamer nos recuerda este punto, nos pone en un desafío interesante:

«También la palabra “entender” nos puede resultar aquí útil. Sin embargo, el lugar que ocupa en la historia espiritual alemana no encuentra fácilmente equivalente en otras lenguas. ¿Qué significa en realidad comprender? *Verstehen*, comprender, es originalmente “responder por alguien”. En su sentido original, la palabra se refiere a aquel que es “Furstcher”, esto es, abogado en un tribunal. Es él quien “verstehet”, quien entiende a su parte, de la misma manera que hoy utilizamos “vertreten”, representar, para este mismo concepto. Representa a su cliente, responde por él, y no es que repita lo que éste le haya apuntado o dictado, sino que habla en su lugar. Pero a su vez, esto significa que habla desde sí mismo como si fuera otro y dirigiéndose a los otros: la “différence” se encuentra aquí naturalmente implícita. Yo mismo escribí ya en 1960 en *Verdad y método*: “Quien comprenda tiene que comprender de otra manera, si es que quiere llegar siquiera a comprender”³⁴.

Para «comprender que el comprender no relativiza el comprender» vamos a hacer una experiencia fenomenológica, que consiste en ver la diferencia entre un turista y un viaje que implique el «vivir-en». Un turista compra y consume un «paseo» (pasa por, pero no se queda) por un lugar. Parte de su paso consiste en que el viaje lo dis-traiga, lo dis-tienda, para lo cual no debe ser «afectado por» el lugar; no debe comprometerse con el lugar, so pena de una empatía que implique el riesgo de *sufrir*.

De ningún modo estamos criticando tal cosa, que puede ser buena en la medida que no sea una actitud vital permanente. Simplemente estamos marcando una diferencia con otra experiencia, que está tan al alcance de lo humano como lo anterior. Se trata de un viaje que comprometa, un viaje que de algún modo implique un «instalarse», un «vivir-en», de tal modo que cierta «voluntad de empatía» con el lugar lo haga también nuestro mundo vital. Por supuesto, con ello no dejamos de

³³ H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, I, II-II.

³⁴ *El giro hermenéutico*, pp. 61-62.

ningún modo nuestro mundo vital, a partir del cual y en el cual estamos haciendo ese viaje, sino que comenzamos a entender el *por qué* del mundo vital que comenzamos a habitar. Entender por qué es comenzar a vislumbrar el sentido de lo que nos rodea como respuestas a ciertas preguntas. Entender así el sentido no es justificarlo en el sentido de hacerlo necesariamente bueno y verdadero, sino entender a qué preguntas responde, lo cual es entender. Pero para ello tenemos que haber tenido voluntad de empatía para con el otro horizonte, esto es, debemos de algún modo haber «querido» preguntar por las preguntas del otro. Proyectamos así un primer sentido que implica preguntar por las preguntas del otro. Si ese diálogo continúa, se produce una ampliación de horizontes, una *intersección de horizontes*, en cuyo centro (intersección) hay una comprensión de algo del mundo vital del otro.

No es tan lejano, esto, a la experiencia fenomenológica que nos permitía tomar conciencia histórica, donde veíamos a nuestro pasado como constitutivo de nuestro presente, y a éste, de nuestro futuro. No todo nuestro pasado queda justificado, pero sí entendido. El hombre que a sus 50 descubre lo erróneo de una decisión a sus 20, no la justifica, pero sí puede entenderla, en la medida que entiende algo de los cuestionamientos anteriores a sus 20 que llevaron a esa decisión.

De igual modo sucede con toda auténtica conversación, en la cual tratamos de hacer, al otro, desde nuestro propio horizonte, las preguntas que nos permitan entender por qué piensa como piensa, actúa como actúa y habla como habla. No es que sea ello lo único de la conversación, pero es parte de su esencia, pues forma parte de la esencia de la conversación que el otro yo puede mostrarse como tal frente al nuestro.

En todos los casos, se ve aquella estructura circular de la comprensión de la que habla Gadamer³⁵. Ella es relevante ahora porque se trata de una estructura de pregunta-respuesta en el conocimiento humano que nos da la pauta, entonces, de esa «defensa» del otro horizonte que tensa la cuerda de este tema dado el peligro del relativismo gnoseológico. Se trata de que nos acercamos siempre desde nuestro horizonte, «proyectando» un sentido en tanto que pregunta al otro, cuya respuesta comienza a vislumbrarse cuando entendemos las preguntas del otro, aquello que lo llevó a responder de tal modo u otro. Por eso podemos «defender» al otro: porque entendemos su por qué. A veces esa respuesta es una perspectiva que se agrega de manera complementaria a la nuestra, a veces no, pero en todos los casos nuestros horizontes se han ampliado. No se han «sumado». Porque recordemos que en ese caso no «transcribimos» al otro sino que somos nosotros los que hablamos por él, constituyendo, de ese modo, «un eslabón participativo de sentido»³⁶.

³⁵ Que nada tiene que ver, en nuestra opinión, con la interpretación nihilista de Vattimo.

³⁶ *El giro hermenéutico*, p. 151.

Por eso quien nos escucha hablar del otro escucha algo del otro pasado por el propio horizonte, que más fiel será al otro cuanto más hayamos aprendido a escuchar al otro desde sus preguntas.

En última instancia, el entender humano tiene una estructura dialógica que de ningún modo hace sombra a la verdad, sino que es el camino humano, falible en cuanto humano, para llegar a la verdad. Esta experiencia del otro y de lo otro en el conocimiento humano, este «mirar a todo como un tú»³⁷, para que el otro o lo otro deleve la verdad de su ser (para que no la oculte frente a una mirada que instrumentaliza y manipula) debe ser analizada, no simplemente dentro de la ética, sino dentro de la gnoseología. Por eso en la intersubjetividad la ética y la gnoseología se hacen sólo una. Algo de eso trataremos de ver a continuación.

Intersubjetividad y significado

Lo que queremos decir es que la relación con el «otro» no es un tema sólo ético sino también gnoseológico. Esto es, hermenéutico. La razón es simple. Hemos visto la relación entre significado y mundo vital. Hemos visto que la actitud natural en el mundo vital permite un grado de abstracción tal que los significados tengan un cierto nivel de universalidad, más periférico, mientras que una actitud teórica nos permite dar un paso adicional en la abstracción y entender significados más cercanos al centro de la esencia y, en ese sentido, con mayor nivel de profundidad. Ahora bien, ese mundo vital es intersubjetivo. Habíamos visto este tema en la parte I al revisar los aportes husserlianos al respecto; ahora tratemos de sistematizar las consecuencias de estas premisas: todo significado está dentro de un mundo vital y todo mundo vital es intersubjetivo. Tratemos entonces de explicar las razones de por qué el mundo vital es intersubjetivo.

Elementos del mundo vital y uso intersubjetivo

Inspirados en el suplemento V de *Ideas II*³⁸, podríamos hacer esta división tripartita del mundo vital, usando una terminología popperiana: mundo 1, elementos de la naturaleza no humana, que no son frutos de la acción humana; mundo 2, cosas físicas fruto de la acción humana; mundo 3, aspectos «directamente» culturales. Este mundo 3 podría subdividirse *ad infinitum*, pues allí tenemos todas las costumbres pertenecientes a una determinada situación histórico-cultural, con todos sus aspectos artísticos, sus paradigmas científicos, sus creencias religiosas,

³⁷ Ver al respecto M. URE, *El diálogo yo-tú como teoría hermenéutica en Martín Buber* (Buenos Aires: Eudeba, 2001).

³⁸ Ver E. HUSSERL, *Ideas II* (1928 aprox.) (Dordrecht, Boston & London: Kluwer Academic Publishers, 1989), p. 328.

sus supuestos filosóficos, sus organizaciones políticas, económicas, jurídicas y educativas, y lo que es muy importante: la mezcla culturalmente unitaria de todo ello. En estos tres mundos el sujeto «se encuentra» en cierto sentido antes que pueda tomar una distancia crítica que sea concomitante con la actitud teórica. Lo relevante de esta distinción es que habitualmente no hay problemas en reconocer que en el mundo 3, el elemento intersubjetivo es definitorio. Esto es, no tenemos habitualmente problemas en reconocer que dado que «hay» seres humanos, entonces «hay» religiones, obras de arte, política, economía, costumbres, etc., etc., en cuyas «significaciones a-críticamente dadas» las gentes se «encuentran». La dificultad se concentra en los mundos subsiguientes.

El mundo 1 es intersubjetivo, no porque sea producido por el hombre, sino porque las significaciones primarias bajo las cuales lo conocemos, en la actitud natural, son intersubjetivas. Por eso hemos dado el ejemplo del agua, pero si reflexionamos sobre los demás elementos «naturales» que nos rodean, veremos que todos ellos aparecen en el campo de nuestro conocimiento por los usos intersubjetivos que tienen en nuestro mundo vital. ¿Qué «son» el agua, la piedra, la montaña, el aire, las plantas, los animales? Dejemos de lado, con toda intención, los paradigmas científicos. Los juegos del lenguaje pertenecientes a diversos ámbitos del mundo vital darán como resultado aspectos de esas realidades que son relevantes para la vida humana³⁹. Usos humanos, algo en relación a «lo humano». Cuando decimos «algo en relación a lo humano» ya estamos tratando de ir, desde la actitud natural, a una actitud teórica que vea ese significado más universal (analogante). En ese sentido, siempre desde un determinado mundo vital, el agua es en todos ellos lo que sirve para beber (la lista no es excluyente pero debe tenerse cuidado de no ir hacia un significado cultural específico e ir hacia un significado analogante que se dé en todas las culturas); el aire es lo que sirve para respirar; la piedra es dura en relación a nuestras fuerzas; la montaña es algo que hay que subir, escalar; una planta tiene raíces y sirven para comer o no; los animales se mueven y son más o menos amenazantes...

Cuando decimos «usos humanos, o algo en relación a lo humano» el término neutro «lo» humano tiene, como ya dijimos, una intención universal, comunicadora de culturas⁴⁰. Eso corresponde no sólo a las significaciones primarias del mundo vital, sino también a un significado analogante fruto de una actitud teórica que trata de buscar aquello más universal de ese «elemento que no es fruto de lo humano» del

³⁹ Por supuesto, estoy re-interpretando aquí la famosa noción de Wittgenstein de juego de lenguaje: cfr. L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas* (1945) (Barcelona: Crítica, 1988). Volveremos a este tema en la parte IV.

⁴⁰ Cuando tengamos que comunicarnos con culturas en principio no humanas, deberemos hablar de «lo racional».

mundo vital, y entonces nos daremos cuenta de que la comunicación cultural implicará descubrir aquel aspecto más común a todos los seres humanos. Por supuesto, puede ser que nos preguntemos por aquello de la cosa que no esté en relación directa a lo humano, pero en ese caso el nivel de certeza y universalidad de la respuesta será menor. Es el tema de los paradigmas científicos, tema que volveremos a ver en la parte 3.

Lo importante ahora es ver que todo elemento «no» humano puede ser enfocado desde lo humano en tres modos: *a*), en la significación primaria en nuestro mundo vital, que se devela en los juegos de lenguaje más cotidianos⁴¹; *b*) en los intentos de ir hacia aspectos de la cosa que hoy llamamos «científicos». Este modo *b* corresponderá a la actitud natural en la medida que esas significaciones estén tomadas por el sujeto con menos distancia crítica y más aferramiento al paradigma; *c*) en los significados analogantes de esos elementos, cuando tratamos de considerarlos en relación a lo más universal de lo humano.

En los tres casos, la cosa no humana es enfocada desde lo humano y, por ende, desde el cuerpo espiritual (el *leib*) y, consiguientemente, desde nuestras relaciones intersubjetivas en las cuales esas significaciones son dadas, habladas, dialogadas y discutidas. En ese sentido conocemos la esencia de la cosa no humana, en tanto que ésta es conocida por una inteligencia humana y por ende es «*id quod cognoscitur*»⁴², y por ende una *quidditas*. Una inteligencia humana que es una potencia espiritual de un ser humano, al cual la dimensión corporal le pertenece esencialmente. No es extraño entonces que aquello primariamente conocido en el mundo vital, de las cosas no humanas, sean las *quidditates* de las *cosas materiales en estado de unión con el cuerpo*⁴³. No cuerpos aislados, precisamente, no sujetos solipsistas en un estado de naturaleza aislado, sino sujetos unidos por una red de relaciones intersubjetivas que forman la matriz de su mundo cultural.

¿Se conoce entonces lo «en sí», independientemente del mundo vital? Hemos visto que todo lo no humano se conoce *humanamente* y, por ende, en relación al mundo vital. Lo cual no significa que no conozcamos nada de la esencia de la cosa no humana, sino aquellos aspectos de la esencia humanamente accesibles, su *quidditas*, que es *algo* de la esencia. Por eso habíamos dicho en la parte I que conocer las cosas no humanas desde el horizonte de lo humano no tapa su esencia, sin que descubre aspectos de las esencias que sean accesibles a nuestra humana condición. Cuando en nuestro mundo vital nos damos cuenta de que el agua se puede beber y que una piedra no, estamos conociendo algo del agua en sí misma. Pero si «agua en sí» implica que un ser humano conoce del agua algo que no es accesible a lo humano, ello es imposible.

⁴¹ «¿Tenés un vaso de agua?»; «Acá no hay aire»; «¿Vos vas a escalar esa montaña?», etc.

⁴² SANTO TOMÁS, *Summ. c. Gent.* II 75.

⁴³ SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 12 a. 4c.

Por eso podemos ver con claridad que no hay «hechos», algo que tienen muy claro autores tan aparentemente distantes como Feysabend, Gadamer y Putnam. Esto es, no hay «hechos» si por «hechos» se pretende una proposición fuera del contexto de un mundo vital. Lo que ocurre es que parece ser que los «hechos objetivos» son la última línea de defensa de la verdad contra el relativismo. No es así⁴⁴. Que una proposición se profiera y se entienda siempre desde el mundo vital del hablante no quiere decir que el hablante no pueda estarse refiriendo a una proposición verdadera. Que toda proposición sea *life-world-laden*⁴⁵ (esto es, cargada de mundo vital) no dice nada a favor o en contra de la verdad de la proposición. Esto se puede ver en la siguiente experiencia fenomenológica. Habitualmente invito a algún alumno que diga en voz alta alguna proposición que él considere obviamente verdadera. Le pido algunas condiciones: que se refiera a algo simple, que en principio pueda ser entendido y compartido por todos. Habitualmente surgen cosas tales como «hay sol», «está lloviendo», «usted es el profesor», etc. En todos esos casos, es interesante descubrir que quien profiere esas proposiciones y quienes las entienden lo hacen desde un horizonte, un mundo vital donde hay sol y lluvia (y entendidas «no» científicamente, como vimos antes), o clases y profesores. Puede ser perfectamente verdadero que yo sea el profesor, pero el valor de verdad dado a la proposición es posible de ser evaluado luego de que la proposición ha sido entendida, y es entendida porque estamos en un mundo vital occidental donde hay universidades. De igual modo, un extraterrestre que no tenga la lluvia en su mundo vital tampoco podría entender la proposición (este ejemplo es famoso en la fenomenología social⁴⁶). Esto no quiere decir que los seres humanos no podamos captar algo de la esencia de la realidad, simplemente quiere decir —como obvia conclusión de todo lo que venimos desarrollando hasta ahora— que los mundos vitales y los respectivos horizontes son aquello «desde dónde» y «en dónde» lo hacemos. En ese sentido, cabe habla de realidades conocidas, pero no de «hechos», afirmado esto contra toda una cultura positivista que separa «información objetiva vs. opiniones» (positivismo en medios de comunicación); «hechos y teorías» (positivismo en ciencias naturales); «estadísticas, datos vs. interpretaciones, escuelas e ideologías» (positivismo en ciencias sociales); «ciencia vs. metafísica», etc.

⁴⁴ Al contrario, son el primer argumento que usa el relativismo para sostenerse a sí mismo, dado que uno de sus primeros blancos fácilmente refutable, es que pueda haber hechos en ese sentido. O sea que sostener que pueda haber hechos objetivos sin interpretaciones no es defender la verdad, sino al contrario, alimentar decididamente los argumentos del relativismo gnoseológico.

⁴⁵ Estamos parafraseando la expresión *theory-laden*, muy usada en epistemología contemporánea, para explicar que toda proposición científica supuestamente referida a los hechos está interpretada desde la teoría que permite darles sentido.

⁴⁶ Ver al respecto A. SCHUTZ, *On Phenomenology and Social Relations* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), p. 197.

A partir de aquí, es fácil ver que todos los arte-factos, utensilios y demás elementos (artísticos y técnicos) empleados por el ser humano tienen que ver, claro está, con significaciones dadas por el mundo 3. Lo importante es haber visto que el mundo 1 es significado desde el mundo 3 sin que por ello se niegue que conozcamos algo de las esencias del mundo 1: al contrario, se captan de ellas aspectos humanamente cognoscibles, dados primariamente en una red de relaciones intersubjetivas. El papel de la ciencia en todo ello, siempre pre-anunciado en este esquema, será sistematizado en la parte III.

Mundo vital y evidencia del otro

El segundo paso que debemos dar, para ver la importancia de la intersubjetividad desde un punto de vista gnoseológico, es la «privilegiada evidencia» que tiene «el otro» (la otra persona) en nuestro intelecto. En primer lugar, desde un punto de vista que podríamos llamar «absolutamente per se». ¿En qué sentido? Desde uno muy simple ontológicamente hablando. «Primo autem in conceptione intellectus cadit ens»⁴⁷ (el ente es lo primero conocido). Ahora bien, todo lo conocido, como aclarábamos en la Parte I cuando exponíamos a Santo Tomás, lo es en tanto está en acto. Por ende, como también decíamos, a mayor cuantía de acto, mayor inteligibilidad. Pero es así que la persona tiene la mayor cuantía de acto: la persona, dice Santo Tomás, «[...] est perfectissimum in tota natura»⁴⁸. Por ende, en el mundo vital las personas que nos rodean son más inteligibles que los demás elementos del mundo vital. Y en ese sentido, no sólo más evidente para la persona, sino lo más evidente dada su gradación entitativa. La persona es lo más evidente.

En segundo lugar, desde el punto de vista de la empatía para con la otra persona, las relaciones afectivas que establecemos con las personas incrementan esa evidencia. Esto se ve, fenomenológicamente hablando, si alguien tiene una experiencia interna de escepticismo absoluto sobre lo real. Si las dudas tradicionales sobre lo real nos afectaran (por ejemplo, si la realidad externa es un sueño o no, o si es un holograma, etc), o cualquier otro motivo por el cual la realidad externa fuera puesta en duda, entonces la mayor perfección ontológica de la persona, referida anteriormente, pasa de la potencia al acto desde un punto de vista gnoseológico. Porque si tenemos una relación de amor *recto* con otro (un amor de entrega al otro), entonces esa misma vivencia de nuestra relación de amor con el otro impide el escepticismo. Porque el amor de entrega muestra que el otro existe. El amor *recto* al otro, la entrega al otro, el sacrificio por el otro, el reír con el otro y el sufrir con el otro, no *produce* la existencia del otro, sino que la *muestra* (no la de-muestra); la

⁴⁷ *Summ. theol.* I q. 5 a. 2c.

⁴⁸ *Summ. theol.* I q. 29 a. 3c.

evidencia. El amor genuino muestra que hay dos. Si yo amo rectamente no me estoy amando a mí mismo sin el otro, sino que estoy amando al otro. La sola vivencia del amor al otro muestra y hace evidente la existencia real del otro.

He aquí la crucial importancia gnoseológica del amor para con el otro. El otro es la evidencia primaria que «muestra» al realismo, filosóficamente hablando, y responde al escepticismo. La verdad comienza a ser vista como «adecuación con el otro» y todas las implicaciones éticas de la intersubjetividad —tan bien trabajadas en los filósofos del diálogo⁴⁹— son al mismo tiempo implicaciones gnoseológicas. Un rostro sufriente (un rostro amante, un rostro desafiante, un rostro muriente, un rostro que nace: un rostro) es la mostración del realismo, y, en ese sentido, también, el «punto de partida»⁵⁰, o, mejor dicho, el camino que lleva a una metafísica realista como la de Santo Tomás y todo lo que ella implica. La incomunicación que a veces se da entre una metafísica tradicional y los «gritos» contemporáneos de la existencia humana, diciendo «aquí estoy», no tienen razón de ser. Al contrario, el grito de un rostro sufriente, que reclama nuestra mirada, es lo que deshace todo escepticismo y reubica nuestro intelecto en camino de la verdad.

Pero esta importancia gnoseológica de la intersubjetividad tiene una tercera instancia. El otro, que en tanto otro es evidente, no es un espíritu solo, sino un *leib*, un cuerpo espiritual, una unidad sustancial cuerpo-alma. Por lo tanto, si lo que es evidente es una persona que es un cuerpo-espiritual, serán evidentes también todos los correlatos del mundo vital que corresponden a esa corporeidad espiritual. Cuando vemos al otro, vemos también su mundo vital «circundante»: Si alguien dice «me encontré con Luis», en su vivencia del encuentro está Luis-cuerpo, y todo ese mundo circundante implicado en su corporeidad: «me encontré con Luis» puede significar también «me encontré con Luis en la calle», «en el trabajo», o *alguna* de esas alternativas; implica también la vivencia de su vestimenta, de sus emociones, de su aspecto. Por ende es fenomenológicamente imposible la evidencia del otro sin que esa evidencia no sea concomitante a la evidencia del mundo vital circundante. Con lo cual la pregunta ¿y si el otro es evidente pero el «mundo externo» no lo es?, la respuesta es que ello es imposible. La evidencia del mundo externo —famoso tema— «pasa» a través de la evidencia del otro.

Edith Stein así lo afirma (como citábamos ya en la parte I): «Ya desde que concebimos un cuerpo viviente ajeno como centro de orienta-

⁴⁹ Nos referimos, obviamente, a Buber y Lévinas.

⁵⁰ Ponemos esta expresión entre comillas porque no debe interpretarse en sentido «fundacionista» como si fuera posible una premisa mayor sin un camino detrás, sin una «conversación» que la antecede. Es punto de partida en tanto que es aquello "por lo cual" el realismo se nos hace evidente, antecedido, precisamente, por la conversación constante de nuestro mundo vital intersubjetivo que nos hace vivir la presencia del otro.

ción del mundo espacial, ya asumimos el "yo" que le pertenece como un sujeto espiritual, ya le hemos atribuido una conciencia constitutiva, hemos considerado el mundo externo como su correlato; toda percepción externa se realiza en un acto espiritual»⁵¹. ¿Y Husserl? Creemos que también⁵², con las advertencias formuladas en la Parte I.

No creemos que esta sea una vana cuestión. Cuando el tomismo (ese misterio...) habla de «evidencia», «intuición de las esencias», «captación del acto de ser» se produce una grave incomunicación con ciertas corrientes que, aunque distintas, rechazan también cierta interpretación fundacionista de Descartes: ya sea desde el neopragmatismo; ya sea desde la filosofía analítica de corte positivista, ya sea desde Gadamer, ya sea desde Popper. Lo común a esas corrientes es rechazar un fundamento último como punto de partida del conocimiento humano, que estaría en esencias completamente conocidas, reveladas a la inteligencia humana por una fantasmagórica y cuasi-mágica capacidad llamada intuición. Menos aún cuando ello pretende ser el modo de acceso a la «esencia en sí» de las cosas, cuando desde Kant ya sabríamos que eso es imposible. Y entonces Santo Tomás «cae» en esa crítica.

Todo esto es fruto de un mayúsculo malentendido, cuyo intento de aclaración es lo que consume nuestros esfuerzos. Ya hemos aclarado que son las experiencias de nuestro mundo vital intersubjetivo, donde la vivencia del otro es básica, las que nos conducen a la afirmación de «algo» real. Esas experiencias pueden traducirse a expresiones de nuestro lenguaje cotidiano que nos muestran los juegos de lenguaje correspondientes a los diversos ámbitos del mundo vital. Allí no hay conocimiento absoluto de las esencias ni intuición como una luz sobrenatural para captar ese conocimiento absoluto. Pero sí hay captación de «algo» real, y esa captación es no-discursiva, esto es, no-deductiva. Esa es la *quidditas* de Santo Tomás, esa es su «intuición». Si alguien dice «me encontré con Juan», y yo le pregunto «¿con un elefante?», y la respuesta es «no, con Juan», entonces todo lo que hemos analizado está presente en ese sencillo juego de lenguaje. Uno, se conoce algo de Juan, no de manera absoluta a todo Juan. Dos, ese algo tiene certeza: la suficiente para distinguirlo de lo que no es Juan y contestar «no, con Juan». Tres: no es una certeza científica (no hay que saber biología para distinguir a Juan de un elefante) ni revelada (Dios no revela ese conocimiento). Todo es accesible a nuestro mundo vital. Cuatro: a su vez, no hay un proceso discursivo, en el sentido deductivo, silogístico, algorítmico, que lleve a una persona a decir «me encontré con Juan», ni son esos procesos los que lo hacen saber que Juan es una persona y no un elefante. Es sencillamente el encuentro con la realidad del otro y de su mundo cir-

⁵¹ E. STEIN, *Sobre el problema de la empatía* (1916) (México: Universidad Iberoamericana, 1995), p. 148.

⁵² *Ideas* II, Section III, 56, e.

cundante. Si no se quiere llamar a eso «intuición» porque esa palabra es muy fuerte para paradigmas contemporáneos, muy bien, pero en Santo Tomás la intuición sensible e intelectual no se refiere a otra cosa. ¿No se refería explícitamente a «mundo vital»? No, claro, él estaba discutiendo la teoría de los universales con Platón y, a la vez, con cierto nominalismo⁵³. Su «mundo vital» era otro, obviamente. Pero esta cuestión tiene una perenne actualidad, porque la pregunta humana *permanente* es: «¿quién soy yo?», «¿cuál es mi destino final?», «¿y la muerte?». Para eso Santo Tomás da una sencilla respuesta: Dios. Pero en su armonía razón-fe, Dios, como causa primera, puede ser deducido de la distinción *esencia-acto de ser*. Y es esa distinción *esencia-acto de ser* la que se capta en nuestro mundo vital cuando decimos «me encontré con Juan», que es «algo» (esencia) y es real. Un tomismo de cara al siglo XXI tiene que solucionar estos malentendidos porque de lo contrario queda incomunicado justamente aquello cuyo silencio hace estallar al corazón humano de desesperación. Esto es, Dios.

Buenos Aires.



⁵³ Ver M. E. SACCHI, «Santo Tomás de Aquino: La exégesis de la metafísica y la refutación del nominalismo»: *Sapientia* 56 (2001) 209.