

VERDAD, HISTORIA Y HERMENEUTICA

I

1.- Carácter histórico del hombre

No hay duda de que el hombre es un ser histórico. Su existencia comienza por ser temporal, se realiza en forma sucesiva, sin detrimento. Y a la vez esa existencia es dueña de sí -con el pasado y el futuro- en primer lugar, por la inteligencia o conciencia y, en segundo lugar por la libertad, por la que ejerce el dominio sobre la propia actividad y, por ella, sobre su persona entera y su destino. La existencia que es temporal por su carácter material, llega a ser histórica, por el carácter espiritual del hombre, que con la inteligencia y la libertad le confiere un doble dominio de sí. La dispersión de la duración temporal es adunada bajo la acción del espíritu y convertida en historia.

En las últimas décadas se ha subrayado este carácter histórico del hombre, contra un inmovilismo esencial racionalista. El hombre está inmerso en el cauce cambiante de la historia y, con él, también su cultura y todas las manifestaciones de su espíritu.

Dilthey fue quien con más clarividencia develó y con más vigor subrayó esta nota del ser del hombre y de su existencia: su historicidad.

Esta historicidad se manifiesta en las notas con que cada época caracteriza al hombre y a las manifestaciones de su vida, a su cultura. Todas las realizaciones humanas o culturales del medioevo, por ejemplo, llevan el carácter onto y teocéntrico y, con ello, la impronta de la unidad jerárquica: unidad dentro de los diversos estratos del individuo, unidad dentro de las distintas capas de la sociedad doméstica, política y religiosa, unidad orgánica en el arte y la filosofía, unidad de partes jerárquicamente integradas en la trascendencia del ser y, en definitiva del Ser de Dios. En el Renacimiento, en cambio, el hombre se organiza antropocéntricamente. Desatiende primero, y pierde después, la apertura a la trascendencia y a Dios y se organiza en torno a su propio ser y vida humanas, hacia la inmanencia cada vez más subjetiva. Esta pérdida del ser trascendente sumerge al hombre y su cultura -el arte, la filosofía, la política y la misma religión con el advenimiento del "libre examen" del protestantismo- en una multiplicidad individual, nacional y social.

2.- De la historicidad al historicismo

Sin embargo, estas acertadas observaciones de Dilthey y otros autores sobre la historicidad del hombre y de su vida individual y social fueron exageradas por ellos y llevadas hasta el historicismo, hasta la disolución total del hombre en un puro devenir histórico, en el que toda nota esencial desaparece y nada queda permanente o estable en él.

Los existencialistas actuales -Heidegger y Sartre- para citar los principales- han reducido al hombre a una pura ex-sistencia, a un puro éxodo de sí hacia el mundo y hacia el

futuro, a una pura autocreación o autoelección desde la nada en cada instante, de tal modo que el hombre "no es, sino que se hace" sin cesar y sin nunca llegar a ser. Es una ex-sistencia o hacerse desesencializada.

3.-Del historicismo a la hermenéutica

Naturalmente que sí el hombre no sólo es un ser o esencia permanente que deviene históricamente en su existencia concreta, sino que además no es tal esencia y sólo ex-siste o, es pura temporalidad o historicidad, no puede franquear sus límites, queda inmerso en una inmanencia sin sentido, irracionalista, desde la cual es impotente para alcanzar el ser o verdad trascendente o absoluta, ni siquiera en alguno de sus aspectos.

Porque al diluir la esencia o notas constitutivas del hombre en un puro devenir histórico, también la inteligencia queda reducida a nota existencia, pertenece a la trama fáctica de esta auto-creación y pierde todo su sentido de aprehensión de la verdad o ser trascendente. La inteligencia queda reducida a una nota o modo de realizarse la ex-sistencia o autoelección fáctica de cada instante y depende, por ende, y está sumergida en la irracionalidad de un puro devenir.

Más aún, la admisión de una desesencialización del hombre reducido a un puro devenir sin esencia que devenga, es impensable: se puede formular con la palabra, como lo hacemos nosotros ahora, pero -realmente la mente no lo puede pensar: es absurdo. De aquí que todo historicismo implique la negación del valor del objeto propio de la inteligencia que es el ser o esencia de las cosas, y con ella la negación y destrucción de la inteligencia misma, que, destituida de su objeto formal constitutivo, pierde su sentido y razón de ser.

Por eso también, el historicismo existencialista es además irracionalista. No es por la inteligencia que se de-vela el ser, sino por el camino irracional de la ex-sistencia y sólo en la ex-sistencia.

4.-Del irracionalismo inmanentista a la hermenéutica

En esta posición existencialista, historicista e irracionalista, el hombre queda encerrado en una oscura y absurda inmanencia, sin posibilidad de éxodo de esta cárcel y de acceso al ser o verdad trascendente.

Lo único que le queda es la elaboración de conceptos -aparecer sin ser- con que interpretar en la inmanencia una realidad trascendente, a la que no tiene acceso. La pura historicidad del hombre es incapaz de franquear la subjetividad irracionalista, y entonces se intenta elaborar para sí mismo una imagen o interpretación subjetiva de una realidad trascendente inalcanzable.

En mayor o menor grado, con diversos matices, la hermenéutica, que se enraiza en el historicismo existencialista, es un modo por el que el hombre quiere darse respuesta de lo que la realidad es y, al no poder llegar hasta ella con una auténtica aprehensión, la dibuja, le da expresión en su interior: la interpreta. Pero nunca sabremos si tal interpretación o imagen conceptual responde o no a una realidad como nosotros la vemos.

Baste recordar que para Heidegger el ser o patencia del ente es distinto del ser del ente "que es aquí" (el hombre), pero sólo en cuanto dado en la interioridad o inmanencia existencias. El acceso al ser en sí trascendente está bloqueado por la fenomenología existencias irracionalista. El ser del ente en Heidegger es, a su modo, una interpretación fenoménica del ser verdadero trascendente, inaccesible en su posición ínmanentista irracionalista.

Para Sartre el ser de los entes se agota en su aparecer. Ese aparecer se presenta como una interpretación subjetiva, no ya de un ser trascendente, sino simple y llana ente de un ser que no es (nihilismo).

El retorno al fenomenismo kantiano es evidente. Y detrás de Kant también sigue pesando Descartes que desfiguraba la realidad del conocimiento, al reducir las "ideas claras y distintas" a imágenes perfectas de una realidad no alcanzada o aprehendida en sí misma y de la conformidad con la cual sólo puede tenerse certeza por la Veracidad divina que las infunde en el alma (razonamiento que constituye un evidente círculo vicioso).

El fenomenismo kantiano está, pues, presente, consciente o inconscientemente, en toda la filosofía contemporánea.

Análogamente a la síntesis apriori, que elabora el objeto mediante la aplicación de las categorías de la inteligencia a los fenómenos sensibles, sin alcanzar la trascendencia del noúmeno o cosa en sí, el historicismo existencialista organiza una aprehensión del ser que tampoco traspasa los límites de la inmanencia, sin alcance posible del ser o verdad trascendente.

Se ve entonces el alcance de la llamada hermenéutica actual. Bajo la influencia historicista de Dilthey y sobre todo del existencialismo de nuestro tiempo, y siempre bajo la sombra del inmanentismo trascendental de Kant, el hombre sólo puede intentar construir una imagen con que interpretar en su interioridad bloqueada, una realidad inaccesible, inexorablemente colocada más allá de sus posibilidades de auténtica aprehensión, una vez que se ha destituido a la inteligencia de su valor intencional para captar el ser trascendente.

II

5.-Por la inmaterialidad a la intelección de lo otro en cuanto otro

El acto de entender se presenta a la conciencia como una aprehensión intencional del objeto. En el acto del sujeto está presente, como distinto de él u otro, el ente conocido: el objectum.

Esta realidad del conocimiento es única y diversa de todas las realidades materiales, que sólo pueden estar con otro en unión y formando con él una unidad de composición, pero nunca una unidad en que el ser distinto del propio esté presente en él, sin componerse o mezclarse con él, como otro o distinto de él, es decir, como objeto.

De ahí que el conocimiento se presente como opuesto a la posesión o unión material y, por eso mismo, se constituya por la inmaterialidad. En el caso de la intelección, este acto es totalmente inmaterial o espiritual, por el modo perfectamente consciente con que se realiza en él la identidad intencional de sujeto y objeto, realmente distintos y en cuanto distintos.

Por otra parte, la infinidad del objeto formal de la inteligencia, la capacidad de dar cabida en la interioridad de su acto al ser en cuanto otro o distinto de él, pone de manifiesto la entera independencia de la intelección respecto a la materia, ya que cualquier dependencia de órgano material la limitaría a un modo determinado de conocer, a un objeto determinado formal, como acaece en los sentidos. El que un acto pueda dar acogida y presencia intencional como objeto distinto de él- a toda la realidad en cuanto ser, indica por sí sólo la independencia del mismo de toda materia, la cual por sí misma es potencial y pasiva y esencialmente limitante.

6- Valor trascendente o transubjetividad del objeto de la inteligencia

En el seno del acto de entender hay, pues, algo distinto de él, algo que no se puede reducir a él, al sujeto: el otro o el objeto.

Este objeto es algo realmente distinto del sujeto, algo que existe o puede existir fuera de él. El objeto es irreductible al sujeto y, por consiguiente, implica una realidad -actual o posible- distinta de él y, por eso mismo, transubjetiva.

La epojé fenomenológica de Husserl, que pone entre paréntesis el ser transubjetivo y pretende reducir la trascendencia e irreductibilidad del objeto al sujeto, a una trascendencia inmanente, es decir, a una trascendencia sólo fenomenológicamente válida en cuanto dada en la inmanencia del sujeto, si bien se la analiza es contradictoria y absurda. El ser del objeto distinto y trascendente y no dependiente del sujeto -tal como se manifiesta en la conciencia del acto intelectual- o es realmente distinto del mismo, transubjetivo, o no es trascendente y entonces se deforma arbitrariamente el acto de entender, se mutila contradictoriamente una intencionalidad trascendente, inmediatamente dada en la conciencia. No se ve cómo un objeto pueda ser irreductible y trascendente al sujeto, si no es realmente distinto de él, como un ser que existe o puede existir en sí mismo más allá de la subjetividad del sujeto.

De hecho, así se manifiesta el conocimiento en nuestra conciencia: como la identidad intencional o presencia inmaterial en el acto de entender de un ser realmente distinto y que es o puede ser fuera y más allá del acto de entender.

Lo que fácilmente contribuye a deformar la intencionalidad transubjetiva del objeto, es la materialización del acto de entender: concebir a éste como una imagen (Descartes) de una realidad que está afuera y más allá del conocimiento y que, por ende, no sabemos si existe o no. Una vez más, el conocimiento es una realidad única, una realidad su_j-generis, distinta de toda realidad material, una realidad enteramente inmaterial, que, por eso, es capaz de tener presente en su acto, de un modo ínmateral o intencional, una realidad que ella realmente no es, y que se hace presente, precisamente en cuanto distinta de su acto.

La inteligencia aprehende, al menos bajo algunas notas genéricas, la esencia de los seres, comenzando por los materiales: aquello por lo que una cosa es lo que es: el hombre, el

animal, etc. Y como esta aprehensión es de un objeto inmediatamente -sin intermediarios- dado, la realidad de las esencias es innegable. Por eso, según dijimos antes, para negar las esencias hay que comenzar por negar el valor y la existencia misma de la inteligencia.

Pero el valor objetivo trascendente de la inteligencia no se puede negar o poner en duda sin contradicción: todo acto de intelección -así sea para negar o poner en duda el propio valor objetivo de esta intelección- no puede darse sin un objeto distinto de él. Cualquier afirmación o negación o duda del valor de la inteligencia, es siempre una afirmación, negación o duda de un objeto inmediatamente presente en ella como distinto o trascendente a ella.

Por consiguiente, sólo se puede negar o dudar del valor trascendente de la inteligencia, suponiendo este valor, sin el cual la inteligencia no puede actual,.

De otro modo, sin este contenido objetivo distinto o trascendente de la inteligencia, carecería de todo sentido y de valor el negar o dudar de aquel valor. Por eso, el valor transubjetivo de la inteligencia es indestructible, ya que todo intento para sostener lo contrario, no se puede realizar, ni formular siquiera, sin suponerlo.

7.- Los límites de la transubjetividad de la intelección

En el primer contacto la realidad está inmediatamente presente en la mente: lo que la inteligencia aprehende no es su acto o concepto subjetivo aprehendente, sino la cosa misma aprehendida: el concepto objetivo.

Sin embargo, este conocimiento primero de la inteligencia, aun siendo inmediato, no es intuitivo, no aprehende la cosa misma existente concreta del mismo modo como ella existe, sino únicamente un aspecto esencial de la misma, prescindiendo de su existencia y de su realidad concreta individual. Los conceptos son todos abstractos y universales. Lo existente individual escapa a su aprehensión.

Las notas esenciales aprehendidas son reales, son una faceta de la realidad trascendente presente intencionalmente como objeto en el acto conceptual. Pero el modo con que esta faceta o aspecto real es aprehendido por la mente, no es real: es abstracto y universal, posee una existencia distinta de la existencia real. No hay identidad entre el modo conceptual, abstracto y universal, y el modo real existente concreto del aspecto esencial aprehendido. La identidad intencional entre el acto intelectual y la realidad transubjetiva está sólo en las notas esenciales aprehendidas, y no en el modo con que ellas existen en la realidad -individuales concretas- y en la mente -abstractas y universales-.

Por eso para aprehender la realidad existente concreta, la inteligencia necesita devolver el aspecto -notas esenciales aprehendidas en el concepto- a la realidad concreta, de donde fue tomado, atribuirlo como, predicado al sujeto -realidad- en el juicio. Recién en éste las notas esenciales son integradas en la realidad existente.

Tampoco en el juicio -y lo mismo en el raciocinio- entre lo que se conoce y el modo como se lo conoce -por un juicio, por una afirmación o negación hay identidad real. Lo que se afirma o niega en el juicio es real, pero no la manera judicativa -afirmación o negación- es real, sino sólo existente- en la mente: es un instrumento lógico.

8.- Carácter absoluto y carácter histórico del conocimiento

Lo que -id quod- la inteligencia aprehende es real: está tomado, de la realidad transubjetiva misma, presente en su acto -concepto, juicio o raciocinio-. Lo que no es real es el instrumento lógico, el modo -modus quo- conceptual, indicativo o raciocinante, con que la inteligencia lo aprehende o lo hace presente en la interioridad de su acto. La realidad transubjetiva no está totalmente presente en el acto de entender, sino sólo en aquellas notas inmediatamente dadas o desde ellas desarrolladas por la mente. Y en modo alguno es real la manera como la inteligencia las aprehende.

Ahora bien, las notas esenciales bajo las cuales es conocida una realidad concreta, junto con aquellas integradas en el juicio, y desarrolladas luego en sus implicancias ontológicas por el raciocinio son un todo real y, en tal sentido, absoluto. No dependen de las condiciones individuales, del modo de conocer del sujeto y de su situación histórica. Todos los actos de conocimiento de la inteligencia están inmediatamente insertados y determinados por el ser trascendente: los pasos de la inteligencia, cuando están dados bajo la evidencia inmediata de la verdad del objeto, están siempre determinados por el ser trascendente, y no dependen para nada del sujeto ni de su situación concreta.

Esta afirmación está avalada por un análisis objetivo y preciso del conocimiento, tal como lo ha realizado Santo Tomás y contemporáneamente E. Husserl -si prescindimos de sus epojés, que han deformado sus propios hallazgos-.

En cambio, el modo de conocer, por las tres mencionadas operaciones del concepto, juicio y raciocinio, sí es subjetivo y, como tal, impregnado por los caracteres individuales e históricos del mismo. Pensando el mismo objeto y formulando la misma afirmación, el modo de pensar de un medioeval y de un contemporáneo, no es el mismo. Un tomista actual puede formular la misma tesis de Santo Tomás, pero el modo de pensar -en que se ha acumulado la propia experiencia individual, social, cultural y, en general, histórica- no es el mismo. Otro tanto sucede con pensadores de diversos pueblos, regiones y culturas: aún pensando lo mismo, el mismo objeto y con las mismas razones, el modo subjetivo puede ser distinto.

A este carácter individual al histórico del modo de pensar, se lo podría llamar el carácter histórico o historicidad del pensamiento.

En cambio, cuando se pretende hacer depender de la historia también lo que se piensa, de modo que todo es cambiante y diverso, se cae en el historicismo, en un relativismo histórico, donde no cabe un objeto trascendente, una verdad absoluta, conocida, sino puros modos de conocer, que surgen determinados por el momento, la situación y la cultura, y donde los objetos sólo pueden ser puras expresiones o interpretaciones subjetivas.

En síntesis, lo histórico en el conocimiento intelectual sólo puede afectar al modo de conocer, pero nunca al objeto o realidad trascendente conocida. La inteligencia desde la primera aprehensión conceptual hasta los pasos sucesivos de juicios y raciocinios, sólo procede guiada por la evidencia del ser, que, desde la trascendencia, la ilumina y determina con su verdad o inteligibilidad, con él identificadas.