

43

Año XXII
Enero-Junio 2021
ISSN 1665-3319

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Artículos

- JOSÉ ALEJANDRO MENDOZA TOVAR Síntesis de la historiografía filosófica sobre la Modernidad en el siglo XVIII novohispano
- LEOPOLDO TILLERÍA AQUEVEQUE Sloterdijk *Dies irae*
- ANA MATÍAS RENDÓN El registro del espacio-tiempo mixe y su (re)inicio

Dossier: Nuevas perspectivas fenomenológicas...

- CELIA CABRERA Sobre el sentido y las motivaciones de la autodeterminación en la ética de Husserl
- IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ Tenemos razón para rebelarnos...
- MICAELA SZEFTTEL Emociones, comunidad y cultura...
- ERNESTO GUADARRAMA NAVARRO Husserl y la construcción del yo ideal...
- KATHERINE IVONEE MANSILLA TORRES Cuerpos de la pandemia en Perú...



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

José Antonio Mateos Castro y Mario Díaz Domínguez (Coordinadores), *La dimensión hermenéutica de la razón en la filosofía*, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala/Ediciones Monosílabo, 2019

ERNESTO CABRERA GARCÍA
Universidad Autónoma de Tlaxcala

Como todo libro filosófico, *La dimensión hermenéutica de la razón en la filosofía*, coordinado por José Antonio Mateos Castro y por Mario Díaz Domínguez, es más que un texto para leer, es una obra para dialogar. La diferencia consiste en que leer, en la actualidad, tiende a convertirse en una actividad monológica que sólo resuena en nuestra mente, que tiene como fin la autosatisfacción o el cultivo estrictamente personal; en cambio, dialogar nos obliga a ir más allá de nosotros mismos, a establecer una conexión discursiva con el otro, para preguntar por sus razones, comprenderlas y exponer las propias. Esto implica que el diálogo no siempre resultará satisfactorio, pues muchas veces tendremos que confrontarnos con razones que pueden desacreditar las nuestras y que no siempre seremos capaces de aceptar. Para dialogar debemos estar abiertos a la posibilidad de que el otro tenga razón, pero eso significa también que nosotros podemos estar equivocados. Quizás por eso rehuimos del diálogo. Peor aún, quizás por eso sólo preferimos comunicarnos con quienes sabemos que, de antemano, comparten nuestro modo –más o menos idiosincrático– de pensar. Evadimos la confrontación dialógica con el otro porque no sabemos si de ésta saldremos bien librados en las creencias y las opiniones que solemos defender con tanta seguridad. En el mejor de los casos, evadimos el diálogo afirmando nuestro respeto por la posición del otro –aun sin compartirla o sin creer seriamente que sea digna de ese respeto–; en el peor de los casos, escapamos del diálogo tachando al otro de insensato (idólatra, ideologizado o ignorante). Dialogar con el otro no siempre resulta gratificante; sin embargo, hay que dialogar, de otro modo nuestro pensamiento queda

destinado a convertirse en una versión cómica de aquella serpiente que engulle su propia cola. Cuando el diálogo se clausura, señala Mario Díaz: “se hace uno dogmático” (Castro y Díaz 2019, 34). En cambio, cuando dialogamos, señalan José Antonio Mateos y Rocío Lucero Muñoz: “la verdad que se da y se comunica [...] es inagotable” (Castro y Díaz 2019, 50).

Dialogar con el libro que aquí presentamos es importante, además, porque quienes escriben en él son autores cuya proximidad espacio-temporal nos interpela acerca de los temas que cada uno de ellos aborda. Esta cercanía con los autores nos convoca a evidenciar consensos y disensos respecto a lo que piensan. En particular, quisiera dedicar esta reseña a tratar de establecer un diálogo con cuatro de los autores de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Tlaxcala, desde donde se fraguó y coordinó el libro.

En el primer capítulo, intitulado “La hermenéutica de Gadamer en el alba del pensar”, Mario Díaz Domínguez nos propone una reflexión a partir del problema planteado por los filósofos pre-platónicos acerca del *inicio* como una vía para pensar la posibilidad de “otros comienzos”. En otros términos, nos propone dialogar con los fundadores de la tradición filosófica occidental, más que para rehabilitar su empresa originaria, para ayudarnos a proyectar una alternativa a nuestro presente. Con ello, el autor del capítulo quiere hacer patente la dimensión “ontológica-práctica” de la hermenéutica de Gadamer (Castro y Díaz 2019, 19). Su tesis es que la comprensión dialógica del problema del inicio en los primeros filósofos nos permite plantear el problema del nuevo inicio y, así, mantener la esperanza en la transformación de nuestro presente. Mario Díaz ve en el retorno dialógico a los orígenes de la filosofía una posible vacuna contra uno de los grandes males de nuestro tiempo: la muerte de todo lo venerable y lo respetable (Castro y Díaz 2019, 35). La esperanza que podemos albergar sería la de reelaborar un sentido de lo supremo o de lo noble que, ciertamente, se ha disipado en nuestra época. Por supuesto, la esperanza no consiste en restaurar un pasado caduco, eso sería nostalgia. La esperanza consiste en la innovación futura frente a una actualidad decadente: “Debemos traer a la memoria la génesis del pensar, no para repetirlo, sino para abrir otro sentido en la actualidad, hoy más apremiante que nunca”

(Castro y Díaz 2019, 36). Mantener la esperanza tiene una justificación práctica, pues el costo de renunciar a ella es el conjunto de actitudes típicas de una persona e, incluso, de una sociedad desmoralizada: el nihilismo, el relativismo y la indiferencia.

La propuesta de Mario Díaz es interesante, pero sobre todo es pertinente. Como sabemos, hace algunas décadas fue proclamada la tesis del “fin de la historia”, esto es, la clausura de la posibilidad de un comienzo radicalmente distinto que permita la revitalización de las expectativas humanas. Dicha tesis no significaba que nuevos acontecimientos serían imposibles, sino sólo que cualquier acontecimiento histórico estaría enmarcado de ahora en adelante por el tipo de instituciones democráticas y liberales que han conseguido triunfar en Occidente. Las disputas ya no serían por la definición de los valores últimos, sino por la interpretación correcta de los valores propios –libertad e igualdad– de una democracia liberal. La tesis del fin de la historia, de raigambre hegeliana, suele ser reconocida por su planteamiento en la obra de Fukuyama (1992). Fukuyama sostuvo que, si Hegel tenía razón en que la lucha por el reconocimiento es el motor de la historia, tras el fin de la Guerra Fría los móviles de esa lucha sólo podrían encontrar su lugar en el ámbito económico y, por lo tanto, no habría ya ninguna alternativa ideológica que suscitara un gran cambio. Para Fukuyama esto marcaba el triunfo histórico de la democracia liberal, pero también, paradójicamente, implicaba un gran fracaso: el afianzamiento de lo que Friedrich Nietzsche llamó “el último hombre”, esto es, el hombre sin aspiraciones de superar al hombre. A finales del siglo pasado, Fukuyama creyó ver cumplida la profecía de *Zarathustra*: “¡Se acercan sin duda los tiempos del hombre más despreciable, de un hombre que ya no sabrá despreciarse a sí mismo!” (Nietzsche, 1992 [1883-1885], 32, I, 5). Para Nietzsche, la alternativa frente a este panorama era la instauración de un nuevo comienzo y, como se sabe, el responsable de llevarlo a cabo era el *Übermensch*. La tesis de Mario Díaz sobre la esperanza de “otros comienzos” recuerda la esperanza nietzscheana en la transvaloración como forma de superar el decadentismo del hombre de nuestra época.

El segundo capítulo, escrito por José Antonio Mateos y Rocío Lucero Muñoz, lleva por título *La hermenéutica filosófica de Hans Georg Gadamer*

como orientación (metodológica) para la construcción del estado del arte. Este texto parte del problema que atraviesa todo investigador cuando emprende un nuevo proyecto, a saber, el problema de cómo elaborar el estado de la cuestión, o sea, cómo elegir los textos en los que se enmarcará el desarrollo de nuestra investigación. El capítulo se divide, estratégicamente, en dos partes: en primer lugar, la exposición de la concepción de la hermenéutica en Gadamer y, en segundo, la aplicación práctica de esa concepción para describir la formulación de un trabajo de investigación. Así, este escrito a cuatro manos se propone mostrar la utilidad de la hermenéutica gadameriana para la práctica de la investigación académica. Por ello, se sitúa creativamente en el campo de la Filosofía de la Educación. La tesis del capítulo es que, si bien es cierto que Gadamer no desarrolló una metodología y, más bien, fue crítico de la noción misma de método, su hermenéutica ofrece algunas “orientaciones” útiles para seguir en la investigación.

En efecto, como señalan los autores: “esta hermenéutica filosófica no es una teoría sobre el método, más bien, es una teoría de la experiencia humana del mundo” (Castro y Díaz 2019, 40, n.). En este sentido, la descripción de la hermenéutica gadameriana parte de experiencias que todos podemos verificar: los seres humanos somos seres dotados de lenguaje; como tales, buscamos comunicarnos con otros; sin embargo, muchas veces esta comunicación es ambigua; por ello, es necesaria la hermenéutica, pues de otro modo no puede darse “el milagro de la comprensión que es una participación en el significado común” (Castro y Díaz 2019, 43). La hermenéutica, entendida de este modo, es una práctica constitutiva de la existencia humana, no es una herramienta filosófica ni, por supuesto, un método de especialistas. Lo que sí es propio del filósofo es la reflexión en torno a la práctica hermenéutica, con el propósito de hacer inteligible la experiencia que tenemos durante el proceso de comprensión y, por ello mismo, arrojar luz en nuestra propia autocomprensión (Castro y Díaz 2019, 47). En este sentido, José Antonio Mateos y Rocío Lucero Muñoz nos presentan una descripción de algunas de las principales categorías hermenéuticas dispuestas por Gadamer: precomprensión, diálogo y fusión de horizontes. Mediante estas categorías se hace patente el hecho de que ningún intento de comprensión se da desde la nada ni carece de presupuestos;

al contrario, siempre partimos de una *precomprensión*, o sea, de un conjunto de creencia, expectativas y prejuicios, que determinan inicialmente nuestra comprensión del otro. Por ello, la pretensión de una comprensión objetiva está condenada al fracaso. No obstante, si estamos realmente dispuestos a comprender al otro, tenemos que establecer un *diálogo* en el que nuestra precomprensión tendrá que verse necesariamente trastocada. Ciertamente, durante el proceso de acoplamiento entre el discurso que queremos comprender, por un lado, y nuestras creencias, expectativas y prejuicios, por el otro, nunca se dará un desplazamiento íntegro de estos últimos elementos. Pero esto no es un obstáculo indeseable, es más bien la condición que posibilita el enriquecimiento del diálogo y su continuación al infinito. La *fusión de horizontes* consiste en el momento del diálogo en el que dos significados convergen, sin perder su alteridad, para configurar un nuevo significado. A más diálogo, mayor número de significados.

A partir de esta batería de categorías y “orientaciones” hermenéuticas, los autores del capítulo ejemplifican el caso de su aplicación en el desarrollo de una investigación académica sobre *Condorcet y la ilustración*. De tal forma, nos muestran cuál fue el proceso de elaboración del llamado “estado de la cuestión”, pero nos invitan también a reflexionar sobre nuestros propios procesos de investigación. En particular, muestran la importancia y la necesidad de clarificar para nosotros mismos los supuestos de la precomprensión desde los que partimos, pues “muchas veces no se es consciente de ello” (Castro y Díaz 2019, 55).

Frente a la abstracción en la que solemos movernos los estudiosos de la filosofía, la propuesta de Mateos Castro y Lucero Muñoz nos lleva al plano más concreto de nuestro quehacer académico. Al respecto, nos obligan a cuestionar ciertas prácticas y actitudes que solemos mantener como estudiantes y, a veces, como estudiosos de la filosofía: 1) la tendencia obsesiva por mostrar quién tiene la interpretación definitiva de algún filósofo, en lugar de ensayar nuevas aproximaciones creativas y autoconscientes de sus propias limitantes hermenéuticas, y 2) la renuencia a dialogar con filósofos que se sitúen fuera de nuestra propia tradición e, incluso, fuera del propio ámbito de la filosofía, en vez de propiciar esos intercambios para enriquecer el horizonte de nuestro discurso. La filosofía no es más que una

actividad humana encaminada a prolongar la reflexión y la investigación, pero éstas se frenan cuando evadimos el diálogo o nos encerramos en el reino dogmático de la autocerteza.

Finalmente, quiero hablar del último capítulo del libro: *La concepción simbólico-discursiva de lo social y la política en Chantal Mouffe*, escrito por René Vázquez García. El texto reconstruye la propuesta teórica de Chantal Mouffe para comprender lo social y lo político, pero con ello nos introduce también a los debates actuales de la posmetafísica, el posfundacionalismo y el antiesencialismo. Mouffe, como se sabe, es una pensadora contemporánea que se alinea críticamente a las filas del marxismo. Con Marx, Mouffe compartió los ideales políticos: el ideal emancipatorio y la preocupación por la justicia social; contra Marx, Mouffe rechazó los supuestos metafísicos que arrastraba (como herencia de Hegel) su teoría de la sociedad. Como señala el autor: “su punto de partida es una concepción del orden social, heredera de la lógica posfundamento inaugurada por Nietzsche” (Castro y Díaz 2019, 127-128). Marx, en cambio, seguía atrapado en la metafísica de la presencia de la filosofía tradicional, pues a partir de una concepción materialista de la historia fundamentaba la totalidad de los fenómenos sociales en la dialéctica progresiva de los modos de producción y de la lucha de clases. La tesis de este capítulo es que la propuesta teórica de Mouffe nos permite comprender adecuadamente la dinámica compleja, conflictiva y contingente, de las sociedades democráticas.

La propuesta parte de una afirmación básica: lo que entendemos por realidad es una construcción discursiva que resulta de la praxis social (Castro y Díaz 2019, 129). Por supuesto, esto no implica negar la existencia de un mundo exterior al pensamiento, sino sólo afirmar que los discursos socialmente producidos son “el horizonte de constitución de todo objeto”, esto es, que el significado y el sentido de las cosas no son intrínsecos ni universales, porque dependen de las maneras en que los describimos a través de la interacción humana. Así, el problema al que responde la afirmación se inscribe en el ámbito de la filosofía del lenguaje y de la hermenéutica contemporánea, no en el de la epistemología ni de la metafísica tradicional. Respecto a la afirmación básica, son necesarias algunas precisiones complementarias: 1) no hay sola una forma de praxis humana, por lo que

no es posible reducir la multiplicidad de formaciones discursivas a un solo Discurso; 2) no hay ningún *principio subyacente*, más allá de la propia interacción humana, en el que se sostengan las formaciones discursivas, por lo que éstas son autorreferenciales y su verdad o validez depende sólo de su coherencia interna; 3) toda identidad de un objeto es atribuida por el discurso y se define siempre en términos relacionales, no esencialistas (“lo discursivo es equivalente al ser de los objetos”, Castro y Díaz 2019, 131); 4) no puede haber un metadiscurso, pues ello implicaría la posibilidad de discurrir al margen de cualquier praxis social (“el punto de vista de Dios”, Castro y Díaz 2019, 131), y 5) ningún discurso puede tener un carácter necesario, pues se deriva de interacciones humanas contingentes.

A partir de esta concepción discursiva de la realidad, heredera del postestructuralismo, del giro pragmático del segundo Wittgenstein o, incluso, de la hermenéutica gadameriana, Mouffe desarrolló una concepción de lo social y de lo político que pretende poner de manifiesto una complejidad infinita que incomodaría al pensamiento metafísico tradicional. Mouffe sugirió que “las peores tragedias” políticas del siglo xx podían explicarse en función del intento metafísico de buscar la unidad en la multiplicidad, lo cual condujo al terrible intento de establecer sociedades homogéneas a costa de exterminar la diferencia. Asimismo, Mouffe señaló que la persistencia de la metafísica en el liberalismo moderno limita la comprensión y, por lo tanto, afecta sus respuestas a los desafíos contemporáneos. En efecto, René Vázquez muestra cómo los supuestos metafísicos llevan a los liberales a concebir a la sociedad como “una totalidad cerrada que se autorreproduce” (Castro y Díaz 2019, 137), pues exponen una concepción esencialista de lo social en la que la política queda reducida a la administración de ciertos bienes que están dados como fundamento de la interacción humana. En cambio, desde su perspectiva discursiva, la política no puede reducirse a la administración de bienes dados de antemano, sino que es sólo la actividad que pretende fijarlos como tales. Esto es así porque, para Mouffe, el sentido y los valores de la interacción social son resultado, no del acuerdo intersubjetivo ni del reconocimiento de algún fundamento absoluto, sino de nuestra lucha constante por definirlos. La sociedad humana no es una totalidad unificada a partir de algún principio subyacente,

es más bien una pluralidad en conflicto por tratar de establecer algún tipo de orden. Lo político, “la dimensión de antagonismo [...] constitutiva de las sociedades humanas”, es la dimensión ontológica de las relaciones sociales. Por ello, la filosofía política contemporánea debe reconocer y hasta alentar el pluralismo axiológico, frente a los intentos tradicionales de descubrir los verdaderos valores que definirían al mejor orden político en términos absolutos. Con todo, ello implica resignarse al hecho de que el conflicto es y será siempre inherente a la interacción social.

De esta forma, el texto de René Vázquez logra desglosar una propuesta teórica de gran densidad que, como él mismo sostiene, “resulta pertinente para comprender el mundo actual”, no sólo en su dimensión política y social, sino en su autocomprensión filosófica. La lectura del texto sólo me obliga a plantear una pregunta: ¿es realmente una propuesta teórica o, más bien, es una propuesta política? En efecto, su crítica no sólo a los regímenes autocráticos, sino también al liberalismo parece estar determinada por la afirmación del proyecto político emancipatorio y radical que la vincula con la tradición marxista. En particular, parece que su compromiso con este ideal político es lo que la ha llevado a defender un modelo de política contestataria y de antagonismo, frente la más modesta búsqueda de consensos y competencia regulada propia de la democracia liberal. Reconocer que está siendo política, más que teórica, sería no sólo un acto de honestidad intelectual, sino también de coherencia argumentativa. Sólo de esta forma podría deshacerse de la última rémora de pensamiento metafísico tradicional, a saber, el supuesto de que el antagonismo humano es algo ontológico.

Bibliografía

- FUKUYAMA, Francis. 2000. *The End of History and the Last Man*. Nueva York: Free Press.
- MATEOS Castro, José Antonio y Mario Díaz Domínguez (Coords.). 2019. *La dimensión hermenéutica de la razón en la filosofía*. México: Universidad Autónoma de Tlaxcala/ Ediciones Monosílabo.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1992 [1883-1885]. *Así habló Zaratustra*. Barcelona: Planeta.