

JORGE ENRIQUE RINCÓN

REHABILITACIÓN DEL PREJUICIO: UN DIÁLOGO  
ENTRE LA HERMENÉUTICA GADAMERIANA Y LA  
TRADICIÓN MODERNA

Universidad de los Andes  
Departamento de Filosofía  
Bogotá, Abril 28 de 2016

REHABILITACIÓN DEL PREJUICIO: UN DIÁLOGO  
ENTRE LA HERMENÉUTICA GADAMERIANA Y LA  
TRADICIÓN MODERNA

Trabajo de grado presentado por Jorge Enrique Rincón  
Como requisito parcial para optar por el título de Maestro en Filosofía  
Directora: Catalina González

Universidad de los Andes  
Departamento de Filosofía  
Bogotá, Abril 28 de 2016

## Contenido

Introducción.....	4
Capítulo I.....	12
Descartes y la tradición: crítica a los prejuicios e instauración del pensamiento moderno.....	12
1. Descartes según el orden de las razones .....	18
2. La moral y los prejuicios .....	32
Capítulo II .....	38
Bacon: Ídolos, reforma y cristianismo .....	38
1. ¿Hay una historia de la filosofía en Bacon?.....	43
2. El nuevo método de la ciencia y su relación con los idola tribus y los idola fori.....	56
Capítulo III. ....	64
Rehabilitación gadameriana de los prejuicios.....	64
1.La estructura de la pre comprensión en Heidegger .....	64
2. Gadamer y la valoración ilustrada del prejuicio .....	71
3. Prejuicio, “historia efectual” y distancia en el tiempo.....	75
4. Historia efectual, escisión de la conciencia y experiencia hermenéutica .....	82
5. Análisis crítico de los prejuicios a la luz de la experiencia dialógica.....	91
Conclusiones .....	101
Bibliografía .....	110

## Introducción

El propósito general de este escrito es revisar de forma atenta la teoría de los prejuicios, a partir de la cual H. G. Gadamer desarrolla en *Verdad y método* una interesante discusión y crítica a la filosofía moderna. Mi preocupación por este asunto surgió a partir de una primera lectura de la obra de 1960. En un principio, lo que me cautivó fue la interesante elaboración que Gadamer hace de la noción de experiencia, al hilo de importantes elementos presentes en la filosofía hegeliana. Me llamó particularmente la atención ver que aunque Gadamer toma prestados muchos elementos conceptuales de Hegel, autor al que dediqué mi trabajo de investigación de pregrado, los reelabora de una forma tal que termina por concederles una orientación radicalmente distinta. Esto me llevó a seguir profundizando en la lectura de la obra de 1960 y a tratar de encontrar nuevos aspectos de discusión con la tradición filosófica.

Fue así como me encontré con la sugerente doctrina de los prejuicios, a la luz de la cual Gadamer elabora una interesante noción de la comprensión hermenéutica en la que el ser humano aparece indisolublemente ligado al mundo que quiere conocer. Como se sabe, el autor elabora esta noción valiéndose de la idea de Heidegger según la cual comprender tiene que ver más con un movimiento circular que con una dirección lineal o intencional desde una conciencia hacia un objeto por conocer. Según esta idea circular de la comprensión el que entiende no re-presenta algo, como si éste fuera una esfera autónoma con respecto a él. Comprender, desde este interesante punto de vista, es más bien interpretar, es decir, penetrar como en círculos cada vez más abarcantes el todo de sentido que el intérprete ya ha anticipado, en tanto su propia particularidad es sólo un reflejo especulativo de ella (Gama, 2004).

Desde esta posición Gadamer pasa revista a una parte importante de la tradición filosófica, entre los que incluye además del historicismo, a la hermenéutica romántica del siglo XIX y al pensamiento ilustrado. Según su interpretación, al desconocer el papel fundamental que tienen los prejuicios en la comprensión, la ilustración habría introducido en la historia del pensamiento la ficción de un sujeto aislado, atomizado con respecto al mundo, el cual estaría en condiciones de fundamentar todo el conocimiento y establecer una construcción completa de todas las verdades desde la razón. Eso explica –según él– por qué la palabra alemana para prejuicio (*Vorurteil*) comenzó a usarse después de la ilustración como sinónimo de “juicio no fundamentado”. A los ojos de la ilustración, solo la fundamentación en la cosa y la

correspondiente garantía del método confieren a nuestros juicios su dignidad (Gadamer 2007: 338). Esta conclusión, típica del espíritu del racionalismo, explica el descrédito de los prejuicios en general y la pretensión del conocimiento científico de excluirlos por completo. Con ello, en realidad, la ciencia moderna no habría hecho más que seguir el principio metodológico de Descartes de no tomar por cierto nada sobre lo que quepa alguna duda, con lo que haría muy difícil reconocer el carácter histórico del conocimiento que conforma a nuestra conciencia histórica (*Ibd*). De allí que solo una drástica rehabilitación del concepto de prejuicio, según la hermenéutica filosófica de Gadamer, pueda hacer justicia al modo de ser finito e histórico del hombre.

Retroceder hasta los comienzos de la moderna teoría de la ciencia, según la indicación de *Verdad y método*, hará visible hasta qué punto el empleo puro de nuestra razón, procediendo según principios metodológicos y por encima de cualquier prejuicio o actitud preconcebida, descansa sobre el desconocimiento de los presupuestos fácticos de nuestra conciencia histórica. En esa medida, nuestro propósito inicial será volver a la fuentes originales de la ilustración europea en la que, según el padre de la hermenéutica, se asienta de manera definitiva la crítica general de los prejuicios, para tratar de dilucidar el alcance de la crítica que Gadamer le hace y la orientación que esta verdaderamente tiene. Después de todo, no se debe olvidar que el proyecto hermenéutico de una rehabilitación de los prejuicios se inscribe en el marco de las tareas que impone la ilustración y que Gadamer asumió la filosofía, al igual que sus adversarios modernos, como una tarea crítica. La pregunta central de una hermenéutica que quiera ser verdaderamente histórica, su problema epistemológico clave, como él mismo dice, es, “¿en qué puede basarse la legitimidad de los prejuicios? ¿En qué se distinguen los prejuicios legítimos de todos los innumerables prejuicios cuya superación representa la incuestionable tarea de toda *razón crítica*?” (*Id.*, 344). Pues si resulta claro que la renuncia a una comprensión metódica del saber, así como la convalidación del rendimiento hermenéutico de nuestros prejuicios, no supone en Gadamer un rechazo a la necesidad de rigor y de disciplina, no es visible de inmediato el sentido que tiene la crítica que este hace a la ilustración. En otras palabras, si la defensa de los prejuicios por parte Gadamer no debe interpretarse como una renuncia a la idea –ilustrada– de la crítica, ni como la adopción de un conservadurismo pre-crítico, con el que muchos comentaristas lo han asociado, se intuye que para Gadamer la disputa con la modernidad tiene una dimensión mucho más amplia de lo que pudiera pensarse a primera vista.

Tampoco se debe suponer que la noción de prejuicio haya sido utilizada siempre como un motivo de confrontación con la ilustración, pues Gadamer reconoce que pese a todo el radicalismo del pensamiento metódico de Descartes, este excluyó las cosas de la moral de la pretensión de una reconstrucción completa de todas las verdades desde la razón, con lo que dejó abierta la posibilidad de una valoración positiva de los prejuicios –al menos en este campo- (*Id.*, 347) ¿Se puede suponer entonces que las diferencias entre ambas posturas no son tan radicales como habitualmente se ha pensado? O, más bien, ¿tiene la crítica un sentido y fundamento hasta ahora insospechados? A partir de la revisión de estos planteamientos en la propia hermenéutica de Gadamer y en algunos textos importantes de la temprana edad moderna, de Descartes y Bacon fundamentalmente, la presente investigación busca dar respuesta a estos interrogantes.

La división ilustrada de los prejuicios en prejuicios de autoridad y prejuicios de precipitación, a partir de la cual la hermenéutica mide su verdadero alcance crítico, supone que una de las principales fuentes del error en la comprensión es la falsa inclinación preconcebida a favor de lo antiguo, de las autoridades. En la medida en que la validez de la autoridad usurpa el lugar del propio juicio, la autoridad es fuente de prejuicios y tiene desde luego razón de ser, pero eso no excluye, según Gadamer, que pueda ser también fuente de comprensión y de verdad. En esa medida, tendremos que ponderar las razones del distanciamiento cartesiano de la tradición, y su tentativa de una reconstrucción completa de la esfera del saber desde las evidencias de la razón, así como precisar los verdaderos motivos que lo conducen, incluso desde los escritos de juventud, a situar a la autoridad de la tradición –escolástica- del lado de los prejuicios que impiden el conocimiento. Esta indagación no podrá pasar por alto el fuerte contraste que existe en su pensamiento entre la reticencia a concederle algún valor teórico a las opiniones acostumbradas y heredadas, y la inclinación a aceptarlas en el mundo de nuestras acciones, pues si bien aquí no dejan de ser dudosas, dice Descartes, son sin embargo “muy probables” y resulta mucho más razonable creerlas que negarlas (AT, VII: 22). Habrá que determinar aún cuál es el valor que tiene la rehabilitación *práctica* de los prejuicios y de la autoridad en Descartes, y así poder medir su relación con las tareas que la hermenéutica le asigna a la comprensión humana, en esencia prejuiciosa.

Habrà que volver también sobre las consideraciones del método de la más temprana teoría de la ciencia, con cuya aportación la ilustración espera ver concluida y satisfecha su aspiración de un saber seriamente fundamentado, es decir, elaborado a partir de las exigencias impuestas

por la razón al margen de lo consagrado por la tradición. En este sentido son de especial interés las reflexiones metodológicas de Descartes, directamente emparentadas con su singular interpretación de las matemáticas. No hay que olvidar que la aritmética y la geometría, solo tienen interés para él en la medida en que se ocupan de un objeto “tal como el que requerimos”, no en el sentido de que se refieren a algún género del ente, sino en cuanto “pueden conocerse unos a partir de otros”, es decir, en cuanto vienen determinados única y exclusivamente por las exigencias que impone la propia razón. Las matemáticas “consisten en una serie de consecuencias que deben deducirse por *vía racional*” (AT, X: 365), por eso no duda Descartes en afirmar que la certeza que ellas otorgan depende siempre de lo que *la inteligencia hace* con los objetos matemáticos. Después de todo, las operaciones a que sometemos a los objetos matemáticos son operaciones de la razón y no propiedades intrínsecas de las cosas. El método así entendido, no se agota en una serie de reglas o procedimientos que la razón debería aplicar según sea el caso, sino que consiste en mostrar el camino que ella sigue cuando se impone la tarea de conducirse con orden y rigor, esto es, al modo en que lo hacen los matemáticos en sus demostraciones. Pues si, de una parte, se impone la necesidad de remitir las reglas del método al saber de la razón, de otra, es necesario señalar que se trata de una *razón matemática* y que las reglas son propiamente las del saber matemático.

En este contexto, las reflexiones cartesianas en torno a una noción de verdad en la que todo se establece según el criterio de una estricta y rigurosa concatenación de razones, al modo de las matemáticas, conforme a los principios que impone nuestra inteligencia, y a la idea de método que se corresponde con tales exigencias, son de una gran importancia. La idea del conocimiento como aprehensión intuitiva de cada naturaleza por separado y como visión actual e inmediata del nexo racional que las vincula a todas y las reduce a la unidad del saber, según el criterio de la primera de las *Reglas para la dirección del espíritu*, solo es posible bajo el supuesto de que (en cuanto a la razón) todas las verdades estén juntas fuera del tiempo y en todo momento. Desde este punto de partida podremos determinar si el modelo matemático de conocimiento y de verdad por el que propende Descartes, responde satisfactoriamente al conjunto de la experiencia hermenéutica, en la que “*la tradición histórica, si bien es convertida en todas sus formas en objeto de investigación, habla también desde su propia verdad*”, pero una verdad en la que “*hay que lograr participar*” históricamente (2007: 25). En caso de que la comprensión metodológica haga difícil, si no imposible, reconocer el carácter históricamente condicionado de la verdad, propio de nuestro

modo de ser finito e histórico ¿cómo deberíamos interpretar la advertencia de Descartes en la octava de sus *Reglas*, en la que nos conmina a evitar exceder los límites infranqueables de nuestro conocimiento, los cuales están fundados, ni más ni menos, que en los de nuestra inteligencia?<sup>1</sup>

En el caso de Bacon, a pesar de que haya que aceptar sin miramientos la crítica habitual de que sus propuestas metodológicas defraudan por ser demasiado indeterminadas y generales, y por no haber producido mayores frutos en su aplicación a la investigación natural, es cierto que su objetivo de vencer a la naturaleza obedeciéndola, su actitud de recurrir a la naturaleza para dominarla, y la idea de una *interpretatio naturae* que hace posible a través de experimentos organizados metódicamente un acceso gradual hacia las generalidades verdaderas y sostenibles que son las formas simples de la naturaleza (aunque hayan constituido solo el lado programático de su obra), lo convierten en el “paladín de la ciencia moderna” (2007: 424), y por tal razón en un momento obligado en la disputa con la hermenéutica y su originaria pretensión de ir más allá de las fronteras impuestas por el concepto de método de la ciencia. Además, encontramos en Bacon una teoría y clasificación de los prejuicios, a los que denomina ídolos (*idola*), que destaca por su profundidad y rigor frente a las escasas alusiones que hay de los mismos en Descartes. Lo que el Barón de Verulamio cuestiona de los prejuicios es la capacidad que tienen, cuando no se los ha hecho conscientes y se los ha eliminado, de impedir que logremos una adecuada comprensión de las formas o naturalezas simples que son cualidades ocultas e irreductibles que están presentes en cualquier cuerpo sensible y de cuya mezcla está costituido ese cuerpo. En la medida, pues, en que impiden que los rayos provenientes de las cosas se reflejen en nosotros según su verdadera naturaleza, pues hacen que intercambiemos con ellos permanentemente la naturaleza de nuestras propias facultades, los prejuicios constituyen de hecho un verdadero obstáculo para el conocimiento objetivo de la verdad. Bacon no cuestiona que este tipo de conocimiento sea posible y descalifica toda forma de escepticismo ya que solo promueve una desesperación deliberada y artificial frente al saber de la naturaleza. Ignora lo que denomina fundamentos metafísicos del conocimiento, antes bien, acude al juicio de los filósofos de la

---

<sup>1</sup> “Si alguien se propone como cuestión examinar todas las *verdades cuyo conocimiento es accesible a la razón humana* (lo cual me parece que debe ser hecho una vez en la vida por todos los que desean seriamente llegar a la sabiduría), encontrará ciertamente por las reglas que han sido dadas que nada puede ser conocido antes que el entendimiento, puesto que de él depende el conocimiento de todas las demás cosas, y no a la inversa” (AT, X: 395. Traducción ligeramente modificada).



naturaleza que, como caballos ávidos mordiendo el bocado, lucharon con la naturaleza, pensando sin duda que la cuestión de si el conocimiento es posible o no, debía resolverse, no discutiendo, sino probando (Prólogo al *Novum Organum*). No considera al relativismo cognitivo como un principio epistemológico válido y defiende el postulado de la objetividad universal como el único patrón o ideal legítimo en la investigación científica. Movido por una fuerza inquebrantable, se muestra convencido de que todos los *impedimentos* para el conocimiento, incluso los que derivan de las debilidades de los sentidos, pueden ser superados por el intelecto cuando se le suministran la ayuda adecuada y un método que haga frente a las sutilezas de la naturaleza. Es claro entonces que, en Bacon, los ídolos no se refieren a formas de superstición que adoptan “falsas religiones” o a algún tipo de hereje idolatría y, en cambio, son errores que se han esculpido en la mente humana obstruyendo de múltiple formas los caminos que conducen a la luz pura y originaria de las cosas. No sorprenderá por ello que la tradición sea objeto de múltiples diatribas por parte de Bacon. Pues la tradición es la responsable de que a lo largo de los siglos se haya inculcado en la mente de los hombres “el amor por las palabras”, “la soberbia intelectual”, y “las observaciones o experimentos vulgares”; la incapacidad, por tanto, de restaurar “el connubio entre la mente y la naturaleza de las cosas”. Desde esta perspectiva es que debe entenderse la sugestiva crítica histórica que hace la tradición, así como los caracteres del nuevo método inductivo orientado a acercarse cada vez más (a través de un riguroso sistema de exclusiones y eliminaciones) a la investigación de las formas o naturalezas abstractas que son pocas y permanentes, como las letras del alfabeto o los colores del pintor, y de cuya mezcla deriva una variedad infinita de rostros y figuras. En la época de Bacon el ideal lógico de una terminología científica unívoca, así como la universalidad del acceso científico al mundo, permanecieron como pilares incuestionables. A pesar de las similitudes, se ve que la crítica de los prejuicios en Bacon está orientada por un modelo de conocimiento muy distinto al que encontramos en Descartes y que persigue fines distintos a los del filósofo francés. Por eso la confrontación entre la hermenéutica y la ilustración no se puede evaluar correctamente a la luz de un esquema homogéneo de interpretación, es decir, sin entrar a considerar las diferencias y distintos matices que asumen sus propuestas. De cualquier modo, el panorama anterior nos permite determinar que, al cabo de este trabajo, es necesario evaluar si el compromiso de la moderna teoría de la ciencia con el ideal de una comprensión libre de prejuicios y, en consecuencia, por completo objetiva, hace justicia al vasto ámbito de la experiencia hermenéutica en la que la comprensión de lo humano se vincula con lo radicalmente temporal, con lo que es siendo siempre distinto.

Por otra parte, Gadamer intenta elaborar una hermenéutica del comprender humano que no se base en ningún principio metodológico y que sea irreductible a la idea del saber como procedimiento cognitivo. De allí que asuma, con Heidegger, que el comprender es la forma originaria del estar ahí, del ser-en-el-mundo. En efecto, antes de toda diferenciación de la comprensión en las diversas direcciones del interés pragmático o teórico, “la comprensión es el modo de ser del estar ahí es cuanto es poder y posibilidad”. Es la dimensión fundamental de nuestra existencia que se despliega antes de cualquier explicitación temática y que señala el entorno de orientación actuante en el que siempre nos movemos. Esta comprensión primaria de lo real en la que siempre estamos es la que determina las expectativas hacia las que se orienta toda búsqueda de sentido. Que el *Dasein* siempre se entienda partiendo de anticipaciones que solo llegan a ser expresas en la interpretación, es lo que le confiere a este movimiento una estructura circular. La pregunta de Gadamer se refiere al modo como esta estructura circular de la comprensión puede llegar a ser fructífera para una hermenéutica de las ciencias humanas. Esta circularidad tiene que ver en principio con la elaboración de las expectativas o prejuicios que, como elementos posibilitadores del sentido del texto, tienen que ser elaborados o revisados de manera permanente con base en lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración del sentido del texto. La tarea constante de la comprensión no consiste en otra cosa que en “elaborar los proyectos correctos y adecuados a las cosas, que como proyectos son anticipaciones que deben confirmarse en las cosas”.

No se está suponiendo aquí que la conciencia hermenéutica pueda interrogar los testimonios de la historia con absoluta objetividad, pues dado que el pasado solo resulta accesible para nosotros si compartimos con él prejuicios acerca de lo que las cosas son, en lugar de tratar de superar nuestros prejuicios en busca de una garantía de conocimiento objetivo y atemporal, deberíamos aceptarlos como el único medio de preservar la vitalidad de nuestra herencia y de nuestra tradición. Aquí no hay otra objetividad distinta a la convalidación temporal de opiniones o juicios previos a lo largo de su continua revisión. Por supuesto, esto no supone carta blanca a todas nuestras opiniones previas, ya que es necesario hacerse cargo de las propias anticipaciones con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad. Después de todo, “el que pasa de largo por lo que el otro está diciendo realmente tampoco podrá en último extremo integrar por entero lo que entendió mal en sus propias y variadas expectativas de sentido” (2007: 335). En esto se funda la problemática tarea que se le encomienda al hermeneuta: “hacerse cargo de los propios prejuicios, a fin de que la cosa misma, el objeto que hay que entender, hable por sí misma” (344). En la medida en la

hermenéutica exige diferenciar entre los prejuicios que son válidos y hacen posible la comprensión y los prejuicios inválidos que solo generan malentendidos, asume su empresa en los términos de una tarea crítica. De este modo, Gadamer delata su deuda con la modernidad y con los ideales ilustrados del conocimiento. ¿En dónde hay que situar entonces las diferencias? ¿A partir de qué criterio puede la hermenéutica determinar cuáles de los prejuicios que determinan nuestra comprensión del mundo son válidos y cuáles inválidos? ¿Cuál sería la instancia capaz de dirimir el problema epistemológico clave de una hermenéutica verdaderamente histórica, sin recaer en la tentación de divisas de corte metodológico? A estas y otras preguntas tendremos que enfrentarnos en el curso de la presente investigación.

## Capítulo I.

En el primer capítulo examino la formulación de los prejuicios que hace Descartes en la primera regla del método del *Discurso*. Establezco la distinción fundamental entre prejuicios de prevención y prejuicios de precipitación. Y valoro el alcance que tiene esta distinción en el interior del pensamiento epistemológico de Descartes analizándolo siempre en una directa relación, como él mismo hace, con el tema del método. Muestro que aunque Descartes les niega cualquier estatuto epistemológico tanto en las *Meditaciones metafísicas* como en el *Discurso del método*, los prejuicios ocupan un lugar privilegiado en sus reflexiones de carácter moral.

### Descartes y la tradición: crítica a los prejuicios e instauración del pensamiento moderno

La teoría del prejuicio (*Vorurteil*) ocupa una posición medular en el sistema cartesiano. La idea de Descartes de poder comenzar desde cero el proceso de conocimiento, efectuando una depuración completa de nuestros prejuicios, ficción en que se funda en buena medida su reputación de padre de la modernidad, nos resulta incluso hoy más familiar que sus innumerables aportes a la ciencia. Y no es que estos aportes sean pocos o que carezcan de importancia, prueba de lo cual es el impulso que le dio a las matemáticas a partir del descubrimiento del análisis geométrico; sino más bien que tienen un valor relativo si se los compara con el descubrimiento del sujeto –*subiectum*– en cuanto fundamento último de la verdad y del saber. De modo similar a Arquímedes, de acuerdo a la sugerente imagen de la segunda meditación, Descartes se preocupó por encontrar un punto de apoyo tan firme e indubitable en el saber que hiciera posible la reconstrucción desde sus inicios de toda la esfera del conocimiento (*cf.* AT, VII: 24)<sup>2</sup>.

Esta posición radical se hace comprensible solo en el horizonte histórico del propio Descartes, para quien la discusión no tiene que ver con la determinación del estatuto de las ciencias del espíritu en relación con el estrecho marco epistemológico que les ha conferido la hermenéutica romántica<sup>3</sup>, como en Gadamer, sino con la instauración de una *mirabilis*

---

<sup>2</sup> René, Descartes (2009), *Meditaciones acerca de la filosofía primera. Seguida de las objeciones y respuestas*. Trad. Jorge Aurelio Díaz, 1997, Bogotá, Universidad Nacional.

<sup>3</sup> De hecho el *Discurso* se inscribe en el contexto preciso, según nos cuenta el propio Descartes, de una quiebra profunda de las "*litterae humanae*", de las humanidades, en las que se le había instruido desde su juventud, quiebra que, al decir de Navarro, se origina en su incapacidad para "fundar y promover la idea de racionalidad y libertad que

*scientia* que se resuelva por una concepción de la verdad que exija la revisión de lo que la escolástica ha considerado hasta ahora su garantía: la revelación. De esta posición crítica frente a la tradición Descartes nos ofrece una clara imagen en el *Discurso del método*, cuando, después de invitarnos a no conceder demasiada importancia al pasado so pena de ignorar las exigencias que nos impone nuestro propio presente, nos dice sobre la formación en filosofía de *La Flèche*, que ésta: “da medios para hablar con verosimilitud de todas las cosas y hacerse admirar de los menos sabios”<sup>4</sup>, pero “no hay en ella cosa alguna que no sea objeto de disputa y, por consiguiente, no sea dudosa”. Razón suficiente para que, en relación con “las otras ciencias, como toman sus principios de la filosofía”, llegue a juzgar que “no se podía haber edificado nada sólido sobre cimientos tan poco firmes” (Descartes 1988: 49).

En nada contribuyen a atenuar esta posición las interpretaciones que, sobre la base de algunas correspondencias, las más significativas de las cuales sean quizá las que mantuvo en el transcurso de 1638 con el famoso matemático jesuita Jean Baptiste Morin, han creído ver a un Descartes más benévolo o conciliador con la tradición<sup>5</sup>, pues el interés de mantener un contacto permanente con la escuela a través de diversas cartas tiene que ver más con la estrategia de promover sus intereses y ganar la aceptación de su filosofía, que con un principio general orientado a moderar el manifiesto talante crítico de su pensamiento. Conviene precisar, sin embargo, el sentido de este talante crítico de su filosofía, ya que poco tiene que ver, como a primera vista pareciera, con la simple sustitución de una autoridad: la de la tradición, las costumbres o los prejuicios, por otra, la de Descartes, que se tendría a sí mismo por más sabio que todos los sabios. En este caso estaríamos en presencia de la simple transformación de un prejuicio en otro, y no ante a una filosofía en condiciones de inaugurar una revolución cultural como la que dio origen a la modernidad. La propensión del filósofo a evitar una posible asimilación de su pensamiento con el dogma, explica de hecho la moderación con la que se expresa en ocasiones: “No es mi propósito [dice en el *Discurso*] enseñar aquí el método que cada cual debe seguir para dirigir bien su razón, sino solo exponer de qué manera he tratado de conducir la mía” (*Id.*, 45). Al menos en el *Discurso*, como bien sabemos, el método al que se refiere Descartes aquí está vinculado a su propia experiencia, lo cual explica el carácter autobiográfico del texto, pero ese carácter difícilmente

---

definen la destinación del hombre.” Cf. Juan Manuel, Navarro, “Introducción”, en: René, Descartes (1996), *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza, p. 13.

<sup>4</sup> René Descartes (1988), *Discurso del método*, Valencia, El Áncora, p. 47.

<sup>5</sup> cf. Roger, Ariew (2006), “Descartes and scholasticism: the intellectual background to Descartes’ thought”, en: John Cottingham (ed), *The cambridge companion to Descartes*, Cambridge University Press, United States of America.

puede agotar el propósito general del escrito<sup>6</sup>. Los pasajes del texto en los que Descartes establece el modo en que se acostumbró a utilizar la propia razón, y el asequible estilo de exposición adoptado, sobre la base de un francés vernáculo, sugieren claramente que se trataba más bien de una exhortación a que los otros hicieran uso de su propia razón<sup>7</sup>. Romanowski ha señalado con precisión la particularidad de este rasgo del pensamiento cartesiano al sugerir que el recurso de exponer su filosofía a partir de elementos tomados de su propia historia, tiene sentido tan solo en la medida en que no desea dar a conocer sus teorías bajo la forma de una exposición dogmática. En palabras de Guillermo Quintás: “Los modos de exposición y argumentación propios de la escolástica son abandonados, no son necesarios ni para dar a conocer lo indagado; mucho menos sirven para indagar”<sup>8</sup>. Después de todo, según creía el mismo Descartes, “el buen sentido es la cosa que mejor repartida está en el mundo”, “lo cual demuestra que la facultad de juzgar bien y distinguir lo verdadero de lo falso [lo que se denomina también buen sentido o razón], es por naturaleza igual en todos los hombres” (Descartes 1988: 43). En ningún caso, entonces, se trata de una nueva forma de dogmatismo, sino de un esfuerzo consecuente por liberar al pensamiento de la dura sujeción a la tradición escolástica, por principio reacia a la reflexión autónoma y a cualquier tipo de innovación.

Es cierto que vivir según el imperativo de cerciorarnos por nuestra propia cuenta de las creencias y conocimientos, evitando la apelación a cualquier autoridad externa, nos parece hoy, y no sin razón, entre ridículo y absurdo<sup>9</sup>, pero nos lo parecerá muchísimo menos si atendemos al estado de la filosofía en la época de Descartes. De este estado da cuenta la equiparación que en 1567 hizo el papa Pío V, a instancias de Ignacio de Loyola, entre la Iglesia y la filosofía de Santo Tomás, declarado por aquel entonces Doctor de la Iglesia. La *Summa Theologiae* había sido la elegida para ayudar en las deliberaciones que unos pocos años antes habían tenido lugar durante el concilio de Trento. Y no tendría mayor sentido adoptar los principales postulados teológicos de Santo Tomás sin aceptar la mayor parte de su

---

<sup>6</sup> Y en la medida en que no se trata simplemente de un relato, una biografía intelectual, la historia de una experiencia etc., puede decirse del *Discurso* lo que Heidegger comentó de las *Reglas*, a saber, que quien no lo haya pensado hasta en sus rincones más recónditos y fríos, no entenderá lo que es la modernidad, y no entendiéndola será imposible superarla. Cf. Dinu Garber (1997), *Descartes: método y revolución*, en: Aleph No. 100, Manizales, Universidad Nacional, p. 34.

<sup>7</sup> A este respecto Gadamer nos dice: “La oposición entre fe en la autoridad y uso de la propia razón, instaurada por la ilustración, tiene desde luego razón de ser. En la medida en que la validez de la autoridad *usurpa el lugar del propio juicio*, la autoridad es de hecho una *fuentes de prejuicios*” (Gadamer 2007: 346. Cursivas mías). Lo que es sin duda un testimonio excepcional del ideal crítico que Gadamer comparte con la ilustración.

<sup>8</sup> Guillermo, Quintás, “Introducción”, en: René Descartes (1981), *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*, Madrid, Alfaguara, XIX.

<sup>9</sup> cf. Gonzalo, Serrano (1997), ¿Qué nos importa Descartes todavía?, en: “*Memorias del seminario en conmemoración de los 400 años del nacimiento de René Descartes*”, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, p. 3.

filosofía, la cual implicaba naturalmente la filosofía de Aristóteles. Al servicio de la Iglesia, la filosofía cumpliría la única función de salvaguardar la verdad revelada, procurando, eso sí, su sistematización y la concordancia que pudiera haber entre ella y nuestra experiencia cotidiana del mundo (Cf. Ariew 2006: 64). Completamente imbuida en el espíritu que reinaba tras la finalización del concilio, una carta de Francisco de Borja (por aquella época jefe de la orden de los jesuitas), fue la encargada de consagrar esta alianza entre filósofos y sacerdotes. En ella se declaraban de manera perentoria las nuevas exigencias de la escuela:

Let no one defend or teach anything opposed, detracting, or unfavorable to the faith, either in philosophy or in theology. Let no one defend anything against the axioms received by the philosophers (...) Let no one defend anything against the most common opinion of the philosophers and theologians (...) Let all professors conform to these prescriptions; let them say nothing against the propositions here announced, either in public or in private; under no pretext, not even that of piety or truth, should they teach anything other than that these texts are established and defined. *This is not just an admonition, but a teaching that we impose.* (Citado por Ariew, *Id.*, 64, 65. Cursivas mías).

El distanciamiento de Descartes de la tradición escolástica, sedimentada en esta aviesa coalición entre cristianismo y filosofía, es en este contexto más que razonable y justifica que, incluso desde los escritos de juventud<sup>10</sup>, la tradición sea ubicada por él del lado de los prejuicios que impiden el conocimiento. De hecho, no fue el olvido, como sugiere Gadamer, sino la conciencia creciente de los límites que imponen a nuestro comprender la pertenencia a un horizonte histórico y a su situación fáctica correspondiente, en este caso impregnada de dogmatismo y arbitrariedad, la que condujo de manera desmesurada a la filosofía cartesiana a un rechazo de los prejuicios quizá insuperable.

En el primer precepto del método, apenas esbozado en el *Discurso*<sup>11</sup>, Descartes consuma su voluntad de rechazar cualquier influjo de la autoridad o la tradición en los siguientes términos: “No admitir *jamás* como verdadera cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la *precipitación* y la *prevención* y no comprender, en mis juicios, nada más que lo se presente a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda” (cf. Descartes 1988: 62). La prevención tiene que ver

---

<sup>10</sup> El rechazo de la tradición en el establecimiento de una *Universalis Sapientia*, está contenido en la segunda de las Reglas que ya en 1628 Descartes formula como la aspiración de renunciar a cualquier objeto sobre el que nuestro espíritu no alcance un conocimiento cierto e indubitable. Cf. René, Descartes (1996), *Reglas para la dirección del espíritu*, Trad. Juan Manuel Navarro, Madrid, Alianza, p. 66, (AT, X: 362). Por lo demás, en *Reglas* el rechazo de todo lo que no es cierto a los ojos de la inteligencia, prueba sin réplica, a pesar de los enredos de detalle, que en 1628 Descartes tiene simultáneamente conciencia de la urgencia de la duda metódica, del *cogito* y de la unidad del saber. Cf. Martial Gueroult (2005), *Descartes según el orden de las razones*, Trad. Francisco Bravo, Caracas, Monte Ávila, p. 12.

<sup>11</sup> Pues aunque puede ser cierto que el *Discurso* sobrepasa en intenciones, variedad y riqueza temática, en virtud de su valor «autobiográfico», a las *Reglas*, por lo que se refiere al «método» estrictamente hablando, las *Reglas* aventajan con mucho al *Discurso*. En términos generales, el *Discurso* no enriquece el método de la obra de 1628, manteniéndose una unidad metódica en ambas obras (cf. Navarro 1996: 15).

con el equipaje de opiniones e ideas que adquirimos y acumulamos desde nuestra infancia debido a la autoridad que los otros ejercen sobre nosotros, y a las cuales damos por lo general nuestro asentimiento sin evaluarlas a la luz de la razón. Si se entiende bien, la prevención no se reduce a la mera autoridad (*praeiudicium auctoritatis*), como piensa Gadamer siguiendo al padre de la ilustración alemana Cristian Thomasius (*cf.* Gadamer 2007: 338)<sup>12</sup>, pues el concepto indica también la resistencia de los hombres a examinar los dictámenes adquiridos, al “haber necesitado por largo tiempo que los gobernasen [sus] apetitos y [sus] preceptores” (*Id.*, 57). Comenta Ipperciel acertadamente:

Authority is only one possible source of preconception as *prévention*, which is rather associated with a propensity for dogmatism or, as Locke would put it, an inertia of ideas. It is no accident that the French term *prévention* (prejudice of preconception) also carries the meaning "imprisonment." Prejudices of preconception are prejudices of proclivity towards preconceived opinion, which can often lead to obstinacy (Ipperciel 2002: 638).

Si la precipitación no se reduce al significado que le dio Gadamer y se relaciona además con la propensión de nuestro espíritu a seguir obstinadamente o sin examen las ideas preconcebidas<sup>13</sup>, en lo cual consiste el verdadero dogmatismo, lo que cuestiona Descartes entonces no es solo la dependencia de la autoridad sino la concesión irrestricta que damos a las ideas adquiridas. Ya sea que la tradición usurpe el lugar de la propia razón o que por inflexible obstinación hagamos un mal uso de ella, lo que se critica siempre es la capacidad que tienen los prejuicios para evitar el influjo de la luz natural de nuestra razón (*cf.* AT, X: 361).

En el campo de la teoría o de las cosas que hay que conocer, el rechazo de la autoridad y de la propensión a dar un crédito demasiado rápido a nuestras opiniones acostumbradas tiene desde luego razón de ser. Pues si en el mundo de la acción estas opiniones son en verdad dudosas, pero sin embargo “muy probables” y “resulta [según se dice en *Meditaciones*] mucho más razonable creerlas que negarlas” (AT, VII: 22), en el terreno del conocimiento, en

---

<sup>12</sup> “Esta división [entre prejuicios de prevención y prejuicios de precipitación] tiene su fundamento en el origen de los prejuicios respecto a las personas que los concitan. Lo que nos induce a error es bien el respeto a otro, su autoridad, o bien la precipitación en uno mismo” (Gadamer 2007: 338).

<sup>13</sup> En consecuencia, no son los prejuicios sino la tendencia a concederles algún valor antes de someterlos al escrutinio correspondiente lo que Descartes rechaza: “Por lo que toca a las opiniones, que había aceptado hasta entonces, lo mejor que podía hacer era acometer, de una vez, la empresa de abandonarlas para sustituirlas por otras mejores o *aceptarlas de nuevo* cuando las hubiese sometido al juicio de la razón” (Descartes 1988: 58). Esta postura frente a los prejuicios, aparentemente más moderada, tiene no obstante su lugar preferente en el terreno de la moral. Por razones que todavía debemos mostrar, la negación de todos nuestros prejuicios operada por Descartes en el terreno de la teoría o de las cosas que hay que conocer “*de rebus cogitandis*”, resulta impracticable en el terreno de la práctica, de las cosas que hay que hacer “*de rebus agendis*”; por el momento adelantemos que esto tiene que ver con el hecho de que, para Descartes, la razón práctica es indulgente y acomodaticia, y requiere asimilar lo probable con lo verdadero. Pues si un filósofo nunca ha de afirmar una opinión con seguridad, el hombre de acción puede sin embargo seguirla con seguridad.



tanto solo probables, las opiniones adquiridas son solamente certezas aparentes y, en cuanto tal, verdaderos obstáculos para el logro de una evidencia genuina. De ahí la necesidad que experimenta Descartes en las *Meditaciones* de reaccionar contra la tentación de lo probable (Gouhier 1962), tomándolo como falso, ya que el enemigo no es para él tanto el escepticismo cuanto las evidencias aparentes del sentido común, es decir, el empirismo<sup>14</sup>. La evidencia, a la que antes nos referíamos, entendida como el criterio que elige Descartes para su modelo geométrico del saber, permite determinar la vehemencia con la que nuestro autor reacciona frente a la seducción de lo solo probable. Evidente es aquello cuya verdad aparece al espíritu de una manera inmediata, como aquello que se contrapone a la falsedad y a los contenidos tan solo probables, una certeza que solo admiten las verdades de tipo matemático y frente a las cuales la razón se siente en la obligación de asentir<sup>15</sup>.

La precipitación, fuente de la segunda modalidad de prejuicios que admite Descartes, no es más que el defecto que proviene de nuestra inclinación a emitir juicios antes de que el entendimiento haya alcanzado una evidencia completa. Descartes consume de esta forma su distancia respecto de la escolástica, pues a la verdad no se llega ahora por vía dialéctica, es decir, a partir de opiniones altamente *probables* –que son, bien las de los más sabios y prudentes o bien las más generalizadas–, opiniones que se han ido entrelazando y engrosando hábilmente, aumentando su probabilidad. La verdad, en la nueva forma de la evidencia, ya no depende entonces de la habilidad dialéctica del ponente o disputante, supuesta su erudición y familiaridad respecto de las fuentes divinas y humanas de la verdad (*cf.* Serrano 1997: 5), sino de la claridad y la distinción con la que cada cual puede evaluar el contenido de sus ideas. El análisis apenas preliminar de la distinción cartesiana entre prejuicios de precipitación y de prevención permite medir así el distanciamiento de la filosofía cartesiana respecto de la tradición en la que surge su pensamiento. Pues ya sea que se considere desde el punto de vista del rechazo a cualquier tipo de autoridad externa –según uno de los modos que adopta la prevención- o desde la perspectiva de la exclusión de las opiniones aparentes o tan solo probables –según la forma especial que adopta el prejuicio de precipitación- la escolástica parece ocupar siempre un lugar preponderante. Ahora es la razón, cuando no está cegada por sus prejuicios o poseída plena y dogmáticamente por una tradición, la que a partir de su desarrollo espontáneo y natural debe determinar las condiciones de todo conocimiento

---

<sup>14</sup> Jorge A. Díaz (1997), Conocimiento y libertad, en: *Memorias del seminario en conmemoración de los 400 años del nacimiento de René Descartes*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, p. 44

<sup>15</sup> *Cf.* Étienne, Gilson (1988), "Introducción y notas", en: René, Descartes, *Discurso del método*, Bogotá, Áncora, p. 67.

cierto, un saber que con ello prefigurará el ámbito de lo cognoscible y de los requisitos que éste ha de cumplir (cf. Navarro 1996: 48). Con esto ya nos hemos introducido de lleno en la epistemología de Descartes.

### 1. Descartes según el orden de las razones

La lucha de Descartes contra cualquier pretensión del saber de fundarse en la presunta veracidad o legitimidad de los prejuicios, como la que pudimos ver en Gadamer, sitúa a su pensamiento en el marco de una teoría para la que el acceso a la verdad y a la realidad, en la medida al menos en que es factible para el hombre, debe originarse y orientarse desde la subjetividad y, por ende, dentro del marco de posibilidades y límites de las facultades que la constituyen. Gueroult, en este sentido, acierta en nuestra consideración cuando reafirma la tesis de que en Descartes, y ya desde 1628, subsiste la intención de establecer los límites infranqueables del conocimiento (fundados en los de nuestra inteligencia), idea seminal en la que, según él, se inspira todo su proyecto (cf. Gueroult 2005: 11). Pues si podemos suponer legítimamente que el espectro de lo cognoscible se funda en las facultades de nuestra inteligencia, al margen de las cuales no hay ni puede haber ningún objeto de ciencia posible, ello implica el reconocimiento de los límites que circundan nuestra humana posibilidad de conocer. En este sentido habría que interpretar la conocida afirmación de la *Regla VIII*:

Si alguien se propone como cuestión examinar todas las *verdades cuyo conocimiento es accesible a la razón humana* (lo cual me parece que debe ser hecho una vez en la vida por todos los que desean seriamente llegar a la sabiduría), encontrará ciertamente por las reglas que han sido dadas que nada puede ser conocido antes que el entendimiento, puesto que de él depende el conocimiento de todas las demás cosas, y no a la inversa (AT, X: 395. Traducción ligeramente modificada).

La originalidad de Descartes se advierte en la capacidad con la que ha logrado invertir el postulado tradicional en el que el conocimiento se explicaba a partir del acto de “copiar” en la inteligencia una entidad o realidad ajena, la cual ha existido siempre como dato independiente para *ser conocido* (Garber, 1997), con la aseveración de un saber cierto y evidente para el cual es la inteligencia sola la que debe establecer desde sí misma los rasgos que han de presentar y exhibir los objetos de su conocimiento. Se halla presente también en la capacidad con la que por este camino logra reconocer los condicionamientos o limitantes ineludibles que se le imponen en y a través de dicho proceso; después de todo, la afirmación de los límites de nuestro propio saber, como sabemos por Kant, no es algo negativo sino un

conocimiento adquirido, una ciencia: la ciencia de los límites o crítica<sup>16</sup>. El establecimiento de los límites de nuestro entendimiento, se realiza a la par de la reflexión que permite a Descartes en las *Meditaciones* cuestionar las inclinaciones de la razón, como capacidad natural. Es decir, cuando a través de la duda metafísica que hace posible la postulación de un supuesto genio maligno, Descartes llega a cuestionar lo que “la naturaleza de mi espíritu me hace considerar como irremediablemente cierto”. Como en el caso anterior, según refiere Gueroult, Kant es de nuevo un referente obligado, pues tanto como éste, Descartes cree necesario excluir cualquier apelación a la certeza “antes de haberle exigido sus *credenciales*, es decir, en suma, antes de haberla sometido a una crítica y, por otra parte, examinar la esfera completa de la certeza” (*Op. Cit.*, 32). Una vez superada la crítica, en la demostración de que la infinita omnipotencia de Dios excluye la posibilidad del engaño, Descartes podrá establecer por fin la validez objetiva de nuestra facultad intelectual y de sus límites prefijados. El lugar de Dios en el sistema cartesiano no es entonces de ningún modo tangencial, pues refiere de forma eminente a la determinación con la que Descartes renuncia a la posibilidad de hacer descansar la certeza solamente en el espíritu humano<sup>17</sup>, de cuyos límites e imperfección es consciente. Dentro de estos límites cree él, sin embargo, poder establecer las condiciones de un conocimiento cierto y evidente en el que todo se halla a tal punto entrelazado y ordenado que la más mínima modificación de las partes destruiría la unidad del conjunto. Como sucede en el caso ejemplar de las matemáticas, de cuya importancia ganó cada vez mayor consciencia –según los pocos datos que poseemos al respecto- a partir de una reveladora noche el 10 de noviembre de 1619, busca nuestro filósofo una verdad en la que todo se establezca en virtud de una estricta y rigurosa concatenación conforme a los principios que impone nuestra inteligencia. Lo que rige a la ciencia, según la entiende Descartes, es el orden que impone la inteligencia y no el que presuntamente imponen las cosas desde sí mismas. En carta a Mersenne de 1640, Descartes hace a este mismo respecto una sugerente declaración de intenciones: “Hay que notar [dice allí] que no sigo el orden de las materias, sino [tan solo] el de las razones” (AT, III: 266, 267). Lo

---

<sup>16</sup> “Puesto que un límite mismo es algo positivo que pertenece igualmente a aquello que está dentro de él como al espacio que existe fuera de un contenido dado, es, pues, un *conocimiento verdaderamente positivo*, del cual es partícipe meramente la razón porque se extiende hasta ese límite (...) Es un conocimiento que le está reservado a la razón desde este punto de vista, porque no se encierra dentro del mundo de los sentidos ni fantasea tampoco fuera de él, sino que, como conviene a un *conocimiento de los límites*, se restringe meramente a la relación de aquello que está dado fuera del mismo con lo que está contenido dentro”. Immanuel, Kant (1959), *Prolegómenos*, Trad. Julián Besteiro, Buenos Aires, Aguilar, pp. 196, 197 (§ 59).

<sup>17</sup> Lo que por sí solo permitiría menguar toda intento de asimilación precipitada entre Kant y Descartes. “Puesto que Dios [según se dice en las sextas respuestas], es una causa cuyo poder sobrepasa *los límites del entendimiento* y la necesidad de estas verdades no excede nuestro conocimiento, deberían pensar que ellas son algo inferior y sujeto a ese poder incomprensible” (sextas respuestas § 8).

significativo de esto no es en principio que, de acuerdo al postulado de actuar según el orden que impone la naturaleza de nuestra razón, debamos siempre dissociar los temas que comprenden cada una de las materias en cuestión toda vez que no se sigan con estricta necesidad los unos de los otros, tanto como la exigencia de razonar ordenadamente *a facillioribus ad difficiliora* bajo el supuesto de que “las cosas que se proponen en primer lugar, deben conocerse sin la ayuda de las siguientes, y en que las siguientes deben disponerse luego de tal manera que sólo se demuestran en virtud de las cosas que les preceden” (Segundas respuestas).

Es precisamente a través de este rasgo de la ciencia, según la entiende Descartes, en virtud del cual ella se instaura como estructura unitaria de relaciones firmes y sólidas entre cada una de sus partes, como hay que interpretar el lugar de las matemáticas en el sistema cartesiano. No son de su interés, según dice en *Reglas*, en cuanto ellas consisten en un mero ocuparse de números vacíos y de figuras imaginarias; muestra igual desinterés por las reglas del método si no sirvieran más que para resolver problemas insustanciales de cálculo o geometría (*cf.* AT, Regla IV: 373, 375); las matemáticas le interesan, ante todo, porque se ocupan de un objeto “tan puro y simple que ninguna experiencia ha podido desmentir” y porque “consisten en una serie de consecuencias que deben deducirse por *vía racional*” (AT, X: 365.). Descartes establece de este modo tanto las exigencias que debe cumplir todo conocimiento con pretensiones de sistematicidad, como las condiciones de los objetos sobre los que ha de versar, pues, según dice, el objeto de las matemáticas es “tal como el que requerimos” (*Id.*, 366). En la búsqueda de la verdad, entonces, es la inteligencia orientada por el método la que de antemano debe determinar los requisitos que ha de cumplir cualquier cosa que pretenda tener el estatuto de objeto científico. La aritmética y la geometría, en este sentido, no son importantes porque se las instituya como modelos o criterios últimos del saber<sup>18</sup>, sino solo porque ellas se ocupan de un objeto tal como el que requerimos, no en el sentido de que “se refieren a algún género del ente (...) sino en cuanto pueden conocerse unos a partir de otros”

---

<sup>18</sup> Como hace Gilson cuando identifica el pensamiento de Descartes con un matematicismo radical y temerario, en el que se explora tan solo lo que supuestamente deviene el conocimiento humano cuando se lo moldea según el modelo de la evidencia matemática, y en el que la filosofía queda reducida a un capítulo de la matemática universal. *Cf.* Étienne, Gilson (1973), *La unidad de la experiencia filosófica*, Madrid, Rialp, p. 153. O, según la versión de Carlos Cardona, cuando se sostiene que la tarea cartesiana no ha consistido más que en generalizar el método de la abstracción matemática y otorgarle un valor metafísico. *Cf.* Carlos, Cardona (1975), *René Descartes: Discurso del método*, Madrid, Magisterio español, p. 61.

(*Id.*, 381), es decir, en cuanto vienen determinados única y exclusivamente por las exigencias que impone la propia razón. La certeza del conocimiento que otorgan las matemáticas depende así de lo que la inteligencia hace con los objetos de las matemáticas, es decir, concebirlos, concatenarlos, jerarquizarlos, en últimas, *ordenarlos*. Las operaciones a que sometemos a los objetos matemáticos son operaciones de la razón y no propiedades intrínsecas de las cosas. Lo cual se aclara un poco más si se repara en que la simplicidad del objeto a la que Descartes alude no es la simplicidad de partes, ya que no remite a la composición física o conceptual, sino más bien la simplicidad que resulta de la unicidad de significado *para* una inteligencia; valga decir, la simplicidad que remite a la comprensión unitaria del objeto por parte de un sujeto (*Cf.* Garber 1997: 30).

De esta manera, se trata de un saber que considera solo las diversas relaciones o proporciones en general, y por ello mismo de un saber que puede generalizarse y aplicarse con validez para todo saber y objetos, que quepa realizar y conocer de acuerdo con tal cualidad y exigencia (Navarro, 1996). Que no se trata simplemente de un tipo de saber o materia particular, como la geometría o la aritmética, sino de un “saber universal del orden y la medida” regido por la razón, lo ratifica el mismo Descartes a partir de la importante noción de “*mathesis universalis*”:

Y considerando esto más atentamente, al cabo se nota que solamente en aquellas en las que se estudia el orden y la medida hacen referencia a la *Mathesis* (...) y que, por lo tanto debe haber una *ciencia general* que explique todo lo que puede buscarse acerca del orden y la medida *no adscrito a una materia especial*, y que es llamada, no con nombre adaptado, sino ya antiguo y recibido por el uso, *Mathesis Universalis*, ya que ésta contiene todo aquello por lo que las otras ciencias son llamadas partes de la Matemática (AT, X: 377, 378).

Entendida en el sentido de una determinada *forma de saber*, y no como un conjunto de saberes matemáticos, la *mathesis universalis* refiere el carácter del conocimiento de constituirse científicamente en un solo y mismo bloque de certeza, de acuerdo con la indivisibilidad de la verdad, a condición de establecerse en virtud de una estricta concatenación conforme al orden de las razones (Gueroult, 2005). En otras palabras, se trata del orden analítico o según la *ratio cognoscendi* de exposición, por oposición al orden de la síntesis (*ratio essendi*), útil sobre todo para establecer el orden entre los resultados de la ciencia, como ocurre en *Los principios de la filosofía* (1644), conforme a la verdad que exhiben las cosas mismas, y para “arrancar el consentimiento del lector, por obstinado y testarudo que sea”, pero inapropiado para “enseñar el método por el que la cosa ha sido inventada” (Segundas respuestas ) de acuerdo a las exigencias de la certeza que impone la

razón. La intención de Descartes, si se entiende bien, es evitar una identificación demasiado precipitada entre las condiciones que hacen posible el conocimiento de la verdad y las condiciones que hacen posible la existencia real de las cosas y el orden que reina entre ellas. Después de todo, “cada cosa particular [según dice] la debemos considerar en relación a nuestro conocimiento de otro modo que cuando hablamos de ella refiriéndonos a su existencia real” (AT, X: 418). Descartes no desconoce la real interdependencia entre los dos órdenes de exposición, ya que el orden del análisis (*ratio cognoscendi*), en virtud del cual se establecen las condiciones de nuestra certeza, termina poniendo fuera de mí realidades que tienden a disponerse, aunque desde el punto de vista de su *ratio essendi*, según el orden sintético de su dependencia real, pero evita situar el orden que reina entre los dos en un mismo plano. Cuando se conduce metódicamente, la razón establece un orden *cierto* y *necesario* entre los conocimientos que ciertamente no es el orden que reina entre las cosas mismas<sup>19</sup>.

Con perfecta conciencia de la novedad que supone este original punto de vista en relación con la tradición a la que se enfrenta, Descartes llega a afirmar, a propósito de la sexta de sus reglas, que es el “principal secreto de su arte” y “la más útil de todas”, y esto tan solo en la medida en que ella nos enseña “que todas las cosas pueden ser dispuestas en ciertas series, *no sin duda en cuanto se refieren a algún género del ente*, como las dividieron los filósofos conforme a sus categorías, sino *en cuanto pueden conocerse* unas a partir de otras” (AT, X: 381. Cursivas mías). Siempre que se empieza, eso sí, “por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos” (Descartes 1988: 18). El principal secreto del método cartesiano se funda entonces en el orden y en la simplicidad; pero de una simplicidad que en ningún caso proviene, al menos *in ratio cognoscendi*, de las cosas mismas, sino solo de la razón: “Por lo que no tratando nosotros aquí de cosas sino en cuanto son percibidas por el entendimiento, sólo llamamos simples a aquellas, cuyo conocimiento es tan claro y distinto, que no pueden ser divididas por la mente en varias que sean conocidas más distintamente” (AT, X: 418) La certeza y evidencia de este proceder, según el acertado comentario de Navarro a la Regla XII,

Se sigue de la indudable inmediatez y verdad existente en el orden de las naturalezas simples y sus relaciones, y, en último término, porque en tal proceder se actúa de acuerdo con la razón, no

---

<sup>19</sup> Tal es la razón de que debamos en ocasiones suponer orden, según un conocido precepto del método, incluso entre las cosas que no parecen tenerlo desde el punto de vista de su existencia natural (Descartes 1988: 62).

solo en el sentido de que se presenta como verdadero ante y para la razón, sino además en el más fundamental de que *la razón determina desde sí misma y se impone tal proceder y el orden y la relación, absoluta o relativa, de lo simple* (Navarro 1996: 43).

Pero si esto es así y “*todo el método consiste en el orden y la disposición de aquellas cosas a las que se ha de dirigir la mirada de la mente, a fin de que descubramos alguna verdad*” (AT, X: 379), de ello se sigue no solo que las nociones de “método”, “orden” y “ciencia”, prácticamente se superponen, sino de forma más apremiante, que debemos renunciar a la interpretación, ya bastante conocida pero no por ello menos ingenua y equivocada, que tiende a ver en el método cartesiano un simple conjunto de recetas que puede ser aplicado bajo cualquier circunstancia y al margen de las operaciones de la mente. En un texto temprano que fue recogido bajo el título *Preámbulos*, Descartes nos brinda una excepcional indicación a este mismo respecto al recordarnos cómo en su juventud, enterado de algún nuevo descubrimiento, en ese entonces muy frecuentes, se percataba de que, al intentar descubrirlo antes de conocerlo por boca de su autor, seguía algunas *reglas* bien determinadas<sup>20</sup>. El método, entonces, se ha establecido a través de la reflexión que permite a Descartes identificar los pasos que la razón, dirigiéndose a sí misma como luz natural, sigue en toda búsqueda de la verdad y de las condiciones que la hacen posible, pero no en el sentido de algo que se le impone a la inteligencia de manera externa y que existiría independiente del conocimiento y de los condicionamientos y límites que le son inherentes. Como dice Smith:

It is not true that the method is merely an instrument for constructing knowledge. Rather (...) it expresses the innermost essence of mind; and the problem of method is therefore identical with the problem as to the nature and limits of knowledge. Since in the method we have a complete analysis of the mind, in determining that method we necessarily also determine the measure and scope of mind<sup>21</sup>.

De allí que el fin último del método no sea, como en principio pareciera, dotar a la razón de una serie de reglas o procedimientos acerca de la que ella debe hacer o evitar en determinados momentos de su investigación de la verdad, sino mostrar el camino que ella sigue cuando se impone la tarea de conducirse sistemáticamente, esto es, con orden y rigor. Cuando decide, en otras palabras, conducirse al modo en que lo hacen los matemáticos en sus demostraciones. Pues si, de una parte, se impone la necesidad de remitir las reglas del método al saber de la razón<sup>22</sup>, de otra, es necesario señalar que se trata de una *razón matemática* y

---

<sup>20</sup> René, Descartes (1980), *Obras escogidas*, trad. Ezequiel de Olaso, Buenos Aires, Charcas, p. 17.

<sup>21</sup> Norman, Smith (1902), *Studies in the cartesian philosophy*, Glasgow, University press, pp. 23, 24.

<sup>22</sup> “Lo que me contentaba más en este método era que mediante él yo estaba seguro de utilizar en todo la razón” (Descartes 1988: 21).

que las reglas son propiamente las del saber matemático<sup>23</sup>. Esto no quiere decir ni mucho menos que el método deba limitarse al campo preferente de las matemáticas o que sea válido solo para determinados ámbitos del saber (como podrían ser las ciencias de la naturaleza). Pues en la medida en que el conocimiento, así concebido, remite a la razón antes que a un determinado género de entes o realidades, puede Descartes afirmar que el conocimiento es unitario y homogéneo. Y lo seguirá siendo, toda vez que no esté fundado en la multiplicidad y diversidad de las cosas, sino en el entendimiento que permanece siempre idéntico a sí mismo a través de todas las circunstancias. El carácter preponderante que tienen las matemáticas se explica así en función de la certeza y evidencia de sus deducciones (antes que en la naturaleza de su objeto), es decir, en el entendimiento que conoce y en la forma en que conoce. Así pues, las matemáticas remiten a la inteligencia como lo único a partir de lo cual pueden aclararse el fundamento de posibilidad y la razón de la certeza del método cartesiano. Desde la razón que permanece siempre una y la misma, aunque aplicada a diferentes objetos, adquiere sentido la afirmación de que todas las cosas que entran en la esfera del conocimiento humano pueden encadenarse de una manera similar a como se encadenan en el saber matemático (Descartes 1989: 63). Después de todo, “todas las ciencias no son más que la sabiduría humana” (AT, X: 360).

En más de una ocasión Descartes ha dejado en claro la necesidad que tenemos de remitir las reglas del método a la naturaleza de la inteligencia, al ser esta la razón de su posibilidad y el fundamento de su certeza: “En verdad nada puede ser más útil aquí que investigar qué es el conocimiento humano y hasta dónde se extiende (...) puesto *que en esta investigación se encierran los verdaderos instrumentos del saber y todo el método*» (AT, X: 397, 398. Cursivas mías). Descartes parece estar presuponiendo aquí una confianza irrestricta en las capacidades de la razón, una vez esta confía en sus propias posibilidades y se da a sí misma sus propias normas o, como suele decir también, se entrega a sus “frutos espontáneos” (*Id.*, 373). Frutos que, aunque, según dice, se han desplegado más felizmente en la geometría y en la aritmética que en las otras ciencias (donde existen obstáculos de mayor peso), podemos guardar la esperanza de ver realizados, siempre que sean cultivados con gran cuidado, en los demás saberes (*Ibd.*). Descartes no cree, empero, que este proceder de la razón que se realiza, según la descripción general del método, en las operaciones de la evidencia (con sus notas de claridad y distinción), el análisis, la síntesis y la enumeración, pueda darse al margen de

---

<sup>23</sup> El método, después de todo, es el resultado de una búsqueda que pretende resumir las ventajas de la lógica, el análisis y el álgebra, aunque depurada de los defectos de cada uno de ellos (*Id.*, 61, 62).



ciertos preceptos: hay que evitar, ante todo, “los estudios desordenados y las meditaciones oscuras” (X: 371); la *autoridad* externa y arbitraria de nuestros maestros<sup>24</sup> y la presencia incuestionada de la *tradición* en el saber (*Id.*, 47)<sup>25</sup>. *Lo que se debe evitar es, en definitiva, la totalidad de los prejuicios que turban la luz natural y ciegan el espíritu impidiendo de ese modo que pueda alcanzar el conocimiento verdadero de todo aquello de que es capaz.*

Esto nos permite entender con mayor claridad la profundidad del intento de Descartes en *Meditaciones* por liberar al espíritu, a través de la duda hiperbólica, de todos los prejuicios, cuyo origen sitúa él en el contacto directo de la mente con el cuerpo<sup>26</sup>. El carácter hiperbólico de la duda se aclara si volvemos un momento sobre la etimología de la palabra *hipérbole*, que, como es bien sabido, se traduce como *exceso*, y refiere esa facultad del pensamiento por la cual podemos otorgar a la cosa que consideramos, ya sea en su detrimento o en su beneficio, un grado más que el que en realidad posee. Como en efecto sucede en los casos ejemplares, discutidos en *Meditaciones*, de considerar como absolutamente falso lo que es simplemente dudoso y el de asumir universalmente como engañoso en todos los casos aquello que ha podido engañarme solo algunas veces. Este recurso sin duda puede interpretarse, como ha hecho Luis Eduardo Hoyos, en el sentido de un “fundamentalismo epistemológico”, al menos en la medida en que refiere claramente la pretensión de Descartes de fundamentar el conocimiento, es decir, de exigirle a la razón una justificación de sí misma. Se trata del rigor del filósofo que rehúsa apelar a la certeza antes de haberla probado, es decir, antes de haberle exigido, como sugerí antes siguiendo a Gueroult, sus credenciales. Tiene que ver, además, con el rasgo del pensamiento cartesiano que lo lleva a presuponer, como en todo escepticismo riguroso y serio, que respecto a la verdad no existen términos intermedios: algo es verdad o no lo es, nada media entre ambos extremos; y, en consecuencia, a reconocer que hace falta una duda radical para adquirir una certeza completa. Por último, y este es quizá el rasgo más destacado de la duda hiperbólica, a través del doble recurso de considerar como falsos todos los conocimientos inciertos y de asumir como universalmente engañoso aquel que ha podido engañarme algunas veces, lo que busca Descartes es destacar el talante que debe tener el *verdadero* filósofo, por cuanto solo él está en condiciones de llevar hasta sus últimas consecuencias el proceso de liberación de los sentidos (sobre los que se asienta el

---

<sup>24</sup> “No hay tanta perfección en las obras compuestas de varios trozos y hechas por diferentes maestros como en aquellas en que uno solo ha trabajado”.

<sup>25</sup> Pues “el que estudia con demasiada curiosidad lo que se hace en los siglos pasados termina por ignorar lo que ocurre en el presente”.

<sup>26</sup> Así, por ejemplo, en el resumen preliminar a *Meditaciones* se dice: “Aunque a primera vista no aparezca la utilidad de tanta duda, sin embargo la mayor utilidad consiste en que *nos libera de todos los prejuicios* y nos abre la vía más fácil para desprender la mente de los sentidos” (AT, VII: 12).

empirismo, es decir, la afirmación de que del ser al conocer la consecuencia es válida), al situar la reflexión en el terreno de los puros conceptos. Todo lo demás, según refiere el mismo Descartes, aunque esté avalado por la tradición hegemónica, puede sonar persuasivo pero en realidad “huele muy poco a filósofo” (Quintas respuestas).

Entendida al modo de un instrumento con miras a fundamentar la certeza del saber, la duda hiperbólica consume, en virtud de su carácter metódico y universal, su pretensión de ser crítica radical del empirismo y de los elementos presupuestos en él, esto es, la constelación de ideas preconcebidas o prejuicios que garantizan nuestro vínculo con la realidad<sup>27</sup>. Descartes pagará muy caro la radicalidad de su artificio, de este “desmesurado uso de la libertad de dudar” (según expresión de Hoyos): trazar con toda precisión una diferencia *insuperable* entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, afincándose en esa distinción para cubrir con un manto de duda el ejercicio de la razón, que así queda reducido a simple *organon* o instrumento de conocimiento (*cf.* Díaz 1997: 49, 50). De cualquier manera un artificio necesario, pues es el único que garantiza, según un exacto y riguroso orden, la primera certeza absolutamente simple y universal de la ciencia verdadera instaurada por Descartes. La primera exigencia, entonces, de la que pende por entero la posibilidad inicial de la ciencia, es un acto de la voluntad por medio del cual el verdadero filósofo rechaza los prejuicios adquiridos y decide excluir todo lo que no tenga una certeza absoluta. La mención a la voluntad no es aquí tangencial, pues cuando decido rechazar deliberadamente en la duda todo aquello de lo que hablando en general no tengo una certeza completa, estoy asumiendo sencillamente que la simple suspensión del juicio afirmativo no es suficiente y que es necesario que intervenga con la fuerza de mi voluntad para transformarlo en un juicio negativo. Es lo que sucede concretamente cuando a través de la hipótesis del genio maligno decido voluntariamente rechazar lo que la naturaleza de mi espíritu me inclina a considerar como cierto, en este caso, las nociones matemáticas. Este ejercicio, por medio del cual el entendimiento se ve forzado a suponer algo que contradice su inclinación natural, resulta tan esmerado y laborioso que Descartes lo compara con la titánica labor de enderezar una vara torcida (Quintas respuestas). El resultado sin embargo satisface por completo los escrúpulos

---

<sup>27</sup> El vínculo entre los sentidos (empirismo) y las ideas u opiniones preconcebidas, lo establece Descartes con gran claridad: no “hay que recorrer [las opiniones previas] una por una, lo que sería una tarea infinita; sino que, como al derribar los fundamentos, todo lo que se encuentra edificado sobre ellos se derrumba por sí mismo, atacaré inmediatamente los principios mismos sobre los que se apoyaba todo lo que hasta ahora he creído (...) Y todo lo que hasta ahora he admitido como lo más verdadero, lo he recibido de los sentidos, o por los sentidos”(AT, VII: 18).

del sabio:

Por lo tanto, no hay duda de que yo también soy si me engaña; y que engañe cuanto pueda, que sin embargo nunca hará que yo sea nada mientras yo esté pensando que soy algo. De tal manera que, muy bien ponderadas todas las cosas, hay que llegar a establecer que este pronunciamiento, *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadero cuantas veces es expresado por mí, o concebido por la mente (AT, VII: 25).

Descartes ha logrado instaurar al yo como la primera certeza absoluta de la ciencia o la primera evidencia en el orden de las razones, lo cual ha implicado que desde el inicio de la meditación se asuma no solo el carácter metódico de la duda sino además su carácter provisional. La lucha de Descartes contra el escepticismo es tan radical y seria como la asumida contra el empirismo, pero ahora resulta evidente que para él el enemigo no se halla tanto en el escepticismo, cuanto en las evidencias aparentes a las que se confía el sentido común, es decir, en el empirismo (Díaz, 1997). Después de todo, es gracias a la duda universal como ha podido surgir la primera certeza absoluta de la ciencia. El razonamiento de Descartes es bien conocido por todos: la existencia del yo, de cuya naturaleza no sé nada todavía, se asume como la condición interna al acto de dudar, es, si se quiere, su condición inmanente. Por eso, “engañe cuanto pueda”, no podrá hacerme creer que “yo sea nada”. “La imposibilidad de dudar [de mi existencia] fúndase aquí [según la acertada expresión de Gueroult] en la naturaleza del mismo acto de dudar y en la necesaria presencia en él de su condición *sine qua non*: el sujeto pensante” (*Op. cit.*, 41). De esta forma Descartes delata su identificación con el idealismo, entendido en el sentido de que del conocer al ser la consecuencia es válida, pues ahora “la certeza corresponde únicamente al sujeto” (*Ibd.*). El establecimiento de este principio -que en 1628 se formulaba así: “nada podemos conocer antes de conocer el entendimiento, porque el conocimiento de todas depende de él, y no a la inversa” (395)- es el que permitirá a Descartes instaurar en sus *Meditaciones* la idea metodológica de un dominio de sentido en virtud de una cadena lineal de certeza que progresa de evidencia en evidencia conforme al orden de las razones. Así, se parte de la certeza absoluta del yo, que, como primera verdad para el sujeto (*cogito*), es para mí el primer principio; este primer conocimiento hace posible después el de la existencia de Dios, es decir, el conocimiento de que la idea de perfección tiene un valor objetivo; a su vez, este conocimiento hace posible, dentro de sus límites respectivos, el del valor objetivo de las demás ideas claras y distintas, y así sucesivamente de acuerdo a una concatenación de evidencias sin inflexiones que va siempre de lo más simple a lo más complejo, *a facillioribus ad difficiliora* (*cf. Id.*, 25). Fácil mienta aquí el carácter de “simple” y “absoluto” que

concedemos a algunas realidades en el sentido de que ellas son menos dependientes en el orden, pues se presentan más directa y evidentemente al espíritu y requieren por tanto menos elementos para ser conocidas. En la medida en que el yo es el elemento más simple y absoluto de todos, puede Descartes afirmar que ocupa un lugar privilegiado en el orden de las razones, pues se constituye por sí mismo en el principio o fundamento respecto de todas las demás. Para el diálogo con Gadamer, como tendremos oportunidad de ver más adelante, esto es importante, pues, siguiendo a Heidegger, ha creído ver aquél en este carácter del conocimiento por el cual el sujeto *subiectum* se convierte en fundamentación y medida para todo saber cierto, así como para la totalidad de lo real que así queda determinada por la razón, el rasgo principal del pensamiento moderno. Concepción esta que se identifica, según Gadamer, con el prejuicio contra los prejuicios típico del espíritu de la ilustración, para el cual lo verdadero sería posible solo sobre la base de una fundamentación última y sobre la certeza correspondiente, en el desconocimiento de la historicidad efectiva de la comprensión humana (cf. Gutiérrez 2005: 62).

El camino por el que Descartes ha encontrado la fundamentación de la ciencia opera como un camino por el que se hace abstracción de la complejidad de los diferentes contenidos hasta encontrar la condición última de la representación en general. La duda hiperbólica, en efecto, me permite negar los contenidos provenientes de la sensibilidad; cuando es llevada al extremo, puede incluso poner en cuestión las ideas del entendimiento que naturalmente considero verdaderas, pero en ningún caso puede hacerme creer que la condición última o fundamento de las ideas en general no exista o sea una nada. Esta situación del yo que le permite seguir existiendo aun cuando haya hecho abstracción o descomposición de todo lo demás, y que en consecuencia lo convierte en la condición de subsistencia de las demás cosas<sup>28</sup>, es lo que hace del sujeto una naturaleza simple y absoluta o, en palabras de Descartes, una substancia:

Examiné después atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello que yo no fuese, sino al contrario, por lo mismo que pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas, se seguía muy cierta y evidentemente que yo era, mientras que, con sólo dejar de pensar, aunque todo lo demás que había imaginado fuese verdad, no tenía ya razón alguna para creer que yo era, conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar (AT, VI: 32, 33).

---

<sup>28</sup> Bueno es recordar que Descartes “no toma al *cogito* como el primer principio de la filosofía en sentido formal, como sería el de no contradicción, sino en sentido real, como aquella *existencia* de la que puede inferirse todo lo demás” (Cardona 1975: 85).

Es evidente que no se trata aquí de un yo concreto individual vinculado de algún modo con la experiencia personal de Descartes, malentendido al que ha contribuido en gran medida el estilo autobiográfico del *Discurso*, sino del yo pensante en general, presente en todos por igual como condición última y universal de todo conocimiento posible<sup>29</sup>. Pero, ¿de qué manera y con qué grado de legitimidad puede Descartes sostener respecto del yo que ha establecido como fundamento del saber y a partir del cual quedan establecidas las condiciones necesarias para el proceso de la ciencia, que su naturaleza toda consista solo en pensar o que es pura inteligencia?

Soy, yo existo; es cierto. Pero ¿cuánto tiempo? Únicamente mientras pienso; porque también podría suceder que, si me abstuviera de todo pensamiento, ahí mismo dejara por completo de ser. Ahora no admito sino lo que sea necesariamente verdadero. Porque de manera precisa sólo soy cosa pensante, esto es, mente, o ánimo, o intelecto, o razón, palabras cuya significación me era desconocida. Soy entonces cosa verdadera, y verdaderamente existente; pero ¿qué cosa? Lo he dicho: pensante (AT, VII: 27).

La pregunta que formulamos tiene pleno sentido, no obstante la aparente claridad con la que se expresa Descartes en la cita anterior. El Canónigo Pierre Gassendi la había sugerido, en una de las objeciones a las *Meditaciones*, cuando reprochaba a la primera meditación el haber recurrido a la duda hiperbólica para obtener de ella la evidencia de la propia existencia, obviando el hecho de que esta puede ser fácilmente deducida a partir de una acción cualquiera, como podría ser la de caminar. Era razonable, sin embargo, que el no filósofo, situado al margen del espíritu de la geometría, confundiera el yo legítimamente instaurado por la ciencia rigurosa con el yo concreto del sano pero poco filosófico sentido común; con el yo que es ante todo el de la imaginación y el sentimiento y que la burda experiencia cotidiana nos revela con tanta facilidad. Se trata, por el contrario, de una certeza científica, probada rigurosamente y establecida como verdadera certeza. Pero la pregunta subsiste todavía, ¿por qué el pensamiento o la inteligencia y no la voluntad o el sentimiento? ¿No fue en las *Meditaciones* el mismo Descartes el que sugería tomar la voluntad como lo único que hay de infinito en nosotros, y solo en virtud de lo cual merecemos ser concebidos a imagen y semejanza de Dios? En realidad, la postulación del yo como poder intelectual o poder de

---

<sup>29</sup> Distinto por tanto del yo concreto asumido como unión sustancial de mente y cuerpo con el que Descartes hubo de enfrentarse sobre todo al final de su vida. Según apreciación de Cottingham “una de las grandes paradojas del desarrollo de la filosofía cartesiana es que, después de invertir tanta energía en argumentar que la mente y el cuerpo son dos sustancias distintas e *independientes*, su autor dedicara la mayor parte de la última década de su vida a mostrar la *interdependencia* de ambos –una interdependencia tan próxima e íntima que se acerca a lo que él denominó una verdadera unión sustancial-”. John Cottingham (1998), *Descartes*, trad. Ángela Calvo de Saavedra, Santa Fe de Bogotá, Norma, p. 47. Lo decisivo de la discusión para Cottingham en última instancia está en saber si Descartes tiene una genuina “antropología”, si tiene una teoría que haga justicia a nuestra naturaleza esencial en tanto seres humanos reales (*Ibd.*, 51, 52).

conocer: “mente, ánimo, intelecto o razón”, es la consecuencia directa de haber eliminado al cuerpo, en cuanto fuente inequívoca de las opiniones acostumbradas y de los prejuicios<sup>30</sup>, como perteneciendo necesariamente a mi propia naturaleza. Las condiciones que han hecho posible el conocimiento cierto de mi existencia, son las mismas que hacen posible la comprensión de mi naturaleza, pues si he podido establecer el ser de mi yo solo apartando de su idea todo lo que implique algún elemento corporal ello se debe a que solo podía conocer mi naturaleza apartándome de lo que en mí parece implicar el cuerpo, a saber, cuanto es imaginación y sentido. O en palabras de Descartes: “Sé que ninguna de aquellas cosas que puedo comprender mediante la imaginación pertenece al conocimiento que tengo de mí, y que la mente debe ser apartada de todo ello con la mayor diligencia para que ella misma perciba en la forma más distinta su naturaleza” (AT, VII: 28). Y debido a que el conocimiento de qué cosa sea yo no puede estar condicionado por ningún otro, ya que según el estricto orden de las razones la primera de las cosas conocidas no puede depender de las cosas que aún no conozco, las cuales abarcan a los cuerpos de cuya existencia nada sé, se sigue que debo conocerme mediante el entendimiento puro y no mediante la imaginación y que debo conocerme como siendo esencialmente puro pensamiento. La imaginación y el sentido por tanto son ajenos a la naturaleza del espíritu, pues le pertenecen solo en cuanto está unido al cuerpo, pero la inteligencia, que es la única que se requiere para comprenderlo, es la única que realmente le pertenece (Gueroult, 2005). Es legítimo concluir entonces que la naturaleza de mi alma está constituida únicamente por el pensamiento. Que no se trata solamente de una conciencia psicológica ordinaria fundada en la simple atención sobre sí mismo, por lo demás al alcance de cualquiera, sino de una certeza metafísica, esto es, una certeza rigurosamente demostrada, está probado según Descartes por el hecho de que el pensamiento es lo único que no puedo negar en la hipótesis de un genio maligno (*cf.* AT, VII: 29).

Adicionalmente, la necesidad de anular lo corporal para que podamos llegar a comprender la naturaleza puramente intelectual del alma, prueba, no solo que puedo conocer mi verdadera naturaleza sin recurrir al cuerpo, sino que la idea que así adquiero de mi naturaleza es verdadera y completa. El proceso por el que se ha instaurado al *cogito* como el último residuo de un largo y laborioso esfuerzo de descomposición, proceso en virtud del cual aquel queda

---

<sup>30</sup> “Todo lo que hasta ahora he admitido como lo más verdadero, lo he recibido de los sentidos, o por los sentidos, pero entre tanto me he dado cuenta de que estos se equivocan, y es propio de la prudencia no confiar nunca plenamente en quienes, aunque sea una vez, nos han engañado.” (AT, VII: 18).

establecido como la naturaleza más simple de todas, asegura que el conocimiento que tengo de su naturaleza sea total: “Es evidente que nos engañamos [se dice en *Reglas*] si alguna vez juzgamos que no conocemos totalmente alguna de esas naturalezas simples; pues si de ella llegamos a conocer incluso lo mínimo, lo cual es ciertamente necesario (...), por ello mismo se ha de concluir que la conocemos toda entera; pues de otro modo no podría llamarse simple, sino compuesta (...)” (AT, X: 420). Es verdad que hay algunas propiedades que aún ignoro, pues no sé todavía si el espíritu puede mover el cuerpo o si está substancialmente unido a él (Cuartas respuestas), y acaso hay muchas de ellas que ignoraré por siempre, pero ellas no pueden impedir que yo sepa lo que es mi alma, al menos en cuanto su naturaleza *toda* consiste en ser pura y simplemente pensamiento (cf. AT, VII: 221). Este conocimiento se funda por completo en la exclusión de todo aquello que no es propiamente pensamiento, pues ello permite que pueda concentrar en mí toda la atención de mi mente. Se identifica este proceso con la reflexión, entendida como el movimiento por el que la mente humana se vuelca sobre sí (*mens humana in se conversa*) (VII: 8); no muy distinta a la *perspicacia* de la que nos habla la Regla IX, en virtud de la cual logro que mi pensamiento se concentre en un solo punto, que así se convierte en foco agudo de luz, al tiempo que los otros puntos se hacen más dispersos y confusos (cf. AT, X: 400, 401). Aprehendido en una intuición instantánea e indivisible, el *cogito*, en tanto conciencia reflexiva, no es la visión simultánea de dos pensamientos diferentes sino la identidad de un pensamiento radicalmente uno y simple, que así se convierte en fundamento de la ciencia. Este mecanismo por el que he logrado conocerme mejor a mí mismo, a través de la exclusión de todo aquello que no corresponde a mi propia naturaleza, y he podido establecer un fundamento inconcuso para la ciencia, tiene sin embargo consecuencias importantes. De ahora en adelante el yo no podrá atestiguar su valor de certeza metafísica, sino al precio de afirmar una radical contraposición respecto de los otros yo. He alcanzado un yo verdaderamente absoluto, que es al mismo tiempo simple e *individual*, pues consta de representaciones mentales únicamente accesibles a su dueño y que son por completo comunicables a los otros (Serrano, 1997).

La *perspicacia*, finalmente, por la que aprehendo inmediatamente la intuición distinta de cada cosa y capto la naturaleza simple y absoluta de mi pensamiento, es distinta de la *sagacidad*, que tiene por objeto concebir distintamente varias cosas a la vez. En realidad, ella es el resultado de pensar al conocimiento no solo como aprehensión intuitiva de cada naturaleza simple por separado, sino además como nexos racionales que las vincula a todas y las reduce a una unidad, conforme al principio de la indivisibilidad de la verdad de la que nos habla la

regla I. La intención es alcanzar una visión actual e inmediata de las evidencias que he logrado percibir según el criterio de su concatenación racional (AT, X: 387). La pretensión de captar en una intuición única las largas series de términos de las que está compuesta la verdad no deja de ser para el hombre un simple ideal, pues la memoria y el movimiento del pensamiento en el tiempo nunca llegan a reducirse completamente a cero. Descartes espera, sin embargo, que a través de repetidas enumeraciones de estas largas series de razones se pueda sustituir la memoria y que en una visión actual de todas las evidencias se suprima por fin el tiempo. Con razón dice Gueroult que este “es un procedimiento cuyo acierto sólo es concebible porque en sí las verdades están todas juntas fuera del tiempo en todo momento” (*Op. cit.*, 111). Esta concepción unitaria y atemporal de la verdad a partir de un solo y mismo bloque de evidencias, el cual es quizá el aspecto más claramente anti-hermenéutico del pensamiento cartesiano, ha sido posible solo como resultado de una consecuente aniquilación de la totalidad de los prejuicios que turban la luz natural de la razón. Esto no autoriza, sin embargo, a que exageremos en la contraposición que hay entre Descartes y la hermenéutica gadameriana en torno a la noción de prejuicio. Una vuelta sobre esta noción en el pensamiento moral de Descartes permitirá, de hecho, moderar las discrepancias y valorar mejor el alcance preciso de los prejuicios en la teoría general de este importante pensador.

## 2. La moral y los prejuicios

El rechazo de los prejuicios que en 1628 se expresa en la aspiración a renunciar a cualquier objeto sobre el que no alcancemos un conocimiento cierto e indubitable (X: 362) adopta en las *Meditaciones*, como vimos, la forma de una crítica radical a las evidencias aparentes o tan solo probables a las que se confía el sentido común, es decir, al empirismo (VII: 18). Esta crítica al empirismo que garantiza, según un estricto y riguroso orden de razones, el establecimiento de una ciencia absoluta a partir de la certeza del *cogito*, impide sin embargo cualquier tipo de contacto del sujeto cognoscente con el mundo de lo sensible y de las acciones cotidianas que en él tienen lugar. Las condiciones que hacen posible la fundación de la ciencia cartesiana, se convierten de este modo en las mismas que permiten instaurar una radical y tajante contraposición entre el mundo de la teoría (aquel de la certeza y la evidencia) y el mundo de la práctica, en el que tienen lugar nuestras acciones cotidianas. Ahora debemos volver sobre esta importante distinción, pues ella nos permitirá alumbrar un aspecto de la discusión sobre la teoría de los prejuicios en Descartes que hasta el momento hemos pasado por alto. En el *Discurso*, justo antes de pasar a explicar las máximas de su



moral de provisión (*par provision*), Descartes recurre a ciertas imágenes de la arquitectura para indicar dicha distinción señalando cómo no es suficiente destruir la vieja morada, la del conocimiento que se funda en los principios de la tradición escolástica, sin antes proveerse de otra en donde se pueda vivir con comodidad mientras duran los trabajos de construcción del nuevo saber, pues si es posible suspender los juicios relativos al saber, la vida diaria mantiene en cambio sus exigencias (*cf.* AT, VI: 22). La moral *par provision* debe impedir que caigamos en una irresolución en nuestras acciones tal como la que se debe tener algunas veces en el saber, permitiendo, al mismo tiempo, una vida tan feliz como se pueda (*Ibd*). Esta sugerente opción por una moral de provisión tiene que ver, por un lado, con la clara conciencia que tiene Descartes de que la duda necesariamente afecta a la acción práctica y de que darle cabida en ella no es deseable ya que atenta gravemente contra nuestra aspiración a la felicidad<sup>31</sup> (lo cual coincide perfectamente con el artículo 3 de *Principios* en el que se advierte sobre la conveniencia de no extender la duda más allá de los asuntos relativos de la contemplación de la verdad (IX-2: 26)), y, por el otro, con la convicción de que la orientación de la vida práctica no puede provenir de la certeza metafísica. Después de todo, la exigencia<sup>32</sup> de una moral provisional se produce en un momento de profunda crisis de las convicciones filosóficas; justo cuando la vieja estructura en la cual él acostumbraba vivir (la filosofía escolástica) ha sido demolida, y la construcción del nuevo edificio (la filosofía cartesiana) aún no está concluida<sup>33</sup>. Que la vida práctica se rige a partir de principios que no es posible encontrar en la ciencia ni en sus criterios de claridad y distinción, es algo que Descartes expresa sin titubeos cuando en respuesta a Mersenne exige distinguir entre el uso de la vida y la contemplación de la verdad, debido a que si en aquel es suficiente la *verosimilitud* conforme ha quedado establecido en la segunda máxima de la moral del *Discurso*, en esta en cambio es preciso suspender el juicio ante la menor oscuridad, como establece *Meditaciones* (Segundas respuestas). En un trabajo doctoral reciente, titulado *El pensamiento moral en Descartes*, Rubiel Ramírez ha formulado este mismo problema en términos muy sugerentes:

Luego de los preceptos del método, y después de identificado su muy preciso alcance teórico tanto filosófico como epistemológico –que obliga a suspender los juicios-, surge el problema de

---

<sup>31</sup> Se trata entonces de una moral de la intención bastante alejada de las motivaciones éticas del kantismo. *Cf.* Rubiel, Ramírez (2010), *El pensamiento moral en Descartes*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, p. 8.

<sup>32</sup> Hablar de moral, dice Descartes a Chanut en carta de Noviembre 20 de 1647, es una práctica que no acostumbra e incluso rehúsa; mientras que, en conversación con Burman, recuerda que no lo hace de manera voluntaria, sino solo para satisfacer las exigencias de “regentes y otros pedantes” que de lo contrario pretenderían que él “no tiene ni religión ni fe, y que, antes bien, por medio del método, quiere derribarlos” (AT, V: 178). Esto explica el carácter asistemático de las reflexiones morales del filósofo, distribuidas más bien aleatoriamente en muchas de sus obras y correspondencias a partir de 1937, así como la escasa posibilidad que ofrecen para dejarse abordar o explicar siguiendo el orden de las razones que es propio de sus reflexiones metafísicas.

<sup>33</sup> *Cf.* Vance, Morgan (1994), *Foundations of Cartesian Ethics*, New Jersey, Humanities Press, p. 41.

que es necesario atender a las exigencias de una vida que no se detiene, por lo cual se requiere de una moral que satisfaga esas necesidades (...) Ha debido estar presente de manera clara en la mente del filósofo que los preceptos del método –que debían asegurar la buena marcha de su búsqueda de la verdad- debían estar acompañados de unas máximas morales –que le aseguraran una marcha segura en su vida-, aun cuando preceptos y máximas son distintos y responden a necesidades diferentes (Ramírez 2010: 97, 98) .

Esto explica la afirmación, defendida unas líneas más adelante, según la cual método y moral “constituyen términos diferentes, que se mueven en niveles distintos; y si la una sigue al otro, si la moral sigue el método [como de manera problemática Descartes parece sugerir en la primera página del *Discurso*, allí cuando propone una apretada síntesis de cada una de sus seis partes] es por las necesidades de la vida práctica, no por una implicación o necesidad lógica” (*Id.*, 102). Lo cual desmiente la pretensión de algunos reconocidos comentaristas, como Cumming o Marshall, de encontrar rigurosos paralelismos entre el método y la moral, de tal modo que un término ético, según ellos, puede encontrarse en el origen de un término correspondiente al método o viceversa. La distinción entre método y moral operada por Descartes, por cuanto ambos términos responden a dos exigencias por completo diferentes como lo son el saber y la vida cotidiana respectivamente, demuestra que los preceptos del método son inapropiados para resolver las exigencias inmediatas de la vida diaria, y que aun si se aceptara que la moral de provisión surge del método, no se puede pensar en ningún caso que su contenido provenga de este. Pues si las acciones no pueden ser aclaradas por la evidencia y si la premura en la que ellas se mueven impiden el detenimiento y la cautela que son propios del científico, ello no quiere decir que puedan ser abandonadas a mi fantasía; de allí que el filósofo reclame unas máximas ensayadas, unas máximas amañadas por la costumbre y cuyo éxito ya haya sido probado, y no unas leyes generales establecidas según el patrón de una razón autónoma, clara y transparente para sí misma. Una moral que, como la que tiene en mente Descartes, escapa tan decididamente al criterio de la certeza científica no puede ser nada distinto que una moral fundada en el valor probabilístico y asertivo de las costumbres y del prejuicio. No ya una moral provisional (*provisoire*), como reiteradamente se la ha malinterpretado<sup>34</sup>, condenada a ser sustituida por un sistema de perfecta moral, sino una moral de provisión (*par provision*), es decir, proveedora de los elementos indispensables para nuestra permanencia en esta vida con el máximo de contento posible (*Id.*, 179). Después de todo, provisión apunta, según la acertada precisión gramatical de Ramírez, “hacia el conjunto de abastos que se consumen de manera ordinaria para asegurar la subsistencia; por lo cual se trata de algo susceptible de ser completado o aumentado, pero de ningún modo remplazado”

---

<sup>34</sup> Un interesante balance de este problema en Ramírez, *Op. cit.*, pp. 173, 188.

(*Id.*, 178). Una moral, por tanto, imperfecta pero capaz de proveer a la precariedad de nuestro conocimiento teórico y a su nula capacidad de orientación actuante, y que hunde sus raíces, como sostiene el autor siguiendo a Grimaldi, en la condición metafísica fundamental del hombre: su finitud (36).

El carácter prejuicioso de la moral en Descartes se pone de manifiesto incluso en la primera de las máximas morales que este esboza en la tercera parte del *Discurso*. En un lenguaje que contrasta fuertemente con la autonomía que el filósofo expresa en la manera de abordar asuntos metafísicos o científicos, allí recuerda la importancia de “obedecer las leyes y costumbres de mi país, *manteniendo* con firmeza la religión en la que Dios me concedió la gracia de ser instruido (...) gobernándome en todo lo demás *siguiendo* las opiniones más moderadas y más alejadas del exceso, que fuesen comúnmente *recibidas en la práctica* por los más sensatos entre aquellos con quienes tendría que vivir” (Bacon 1988: 22). Al poner el acento en “la práctica de los más sensatos” antes que en las cosas que dicen, Descartes parece confirmar la distinción entre teoría y práctica a la que antes aludíamos; además, la cita deja muy pocas dudas acerca de la posición conservadora por la que opta Descartes en cuestiones morales. El tono crítico respecto a los prejuicios, que es característico de sus obras científicas y filosóficas, apenas si se deja sentir: pues si las acciones de la vida no dan compás de espera, haciendo difícil si no imposible la aplicación del criterio de *precipitación*, el rechazo de la autoridad o la tradición (de la *prevención*), que Descartes exigía como condición para el establecimiento de la ciencia, ahora cede sin resistencia su lugar a un claro “conservadurismo” político, ético y religioso. No siendo él reformador social, ni teniendo pretensiones al respecto, ya que “no es razonable que un particular intentase reformar un Estado cambiándolo todo desde los fundamentos y derribándolo para levantarlo después” (*Id.*, 13), y mostrando tan escasa disposición hacia las disputas, sobre todo de carácter religioso (como él mismo confirma en conversación con Burman), basta con que al final adopte una moral regida por las acciones de los más sensatos “entre aquellos con quienes tendría que vivir”, para que pueda asegurarse la tranquilidad y el reposo requeridos para adelantar su investigación de la verdad procurando siempre el máximo de felicidad que sea posible. Habrá que cuidarse, eso sí, de interpretar a Descartes en el sentido de un conservadurismo sumiso e irreflexivo, con el que se lo ha asociado no pocas veces. La advertencia del *Discurso* no deja espacio para extremar ninguna posición: “Hubiera considerado estar cometiendo una falta contra el buen sentido si, por el hecho de aprobar entonces algo, yo me hubiese obligado a seguirlo tomando después por bueno, cuando

hubiera dejado de serlo o yo hubiera dejado de estimarlo como tal” (*Id.*, 24). Lo que constituye sin duda un testimonio excepcional de la desconfianza que manifiesta Descartes contra toda forma de dogmatismo, sea este de carácter filosófico, moral o político. Sin embargo, esto no esclarece del todo la postura que Descartes sostiene ante las fuentes de la tradición o la autoridad por las que muestra especial preferencia en el ámbito de la moral, pues encontramos de forma reiterada y en distintos momentos de su pensamiento una clara desproporción entre la exhortación a leer textos tradicionales que tratan de las costumbres, “pues contienen muchas enseñanzas y muchas exhortaciones a la virtud que son muy útiles” (VI: 6), y la desconfianza frente a los escritos “de los antiguos, que tratan de las costumbres” y “elevan muy alto las virtudes”, pero “no enseñan a conocerlas” pues están “construidos sobre el barro y sobre la arena” (VI: 7). Más clara resulta su preocupación, confirmada en la segunda de sus máximas morales, por la indeterminación o la irresolución en nuestros actos, y por el arrepentimiento que se sigue de actuar sin la certeza correspondiente: “Mi segunda máxima era ser lo más firme y decidido que pudiera en mis acciones y no seguir con menos constancia las opiniones más dudosas, una vez que me hubiera determinado a ellas, que si hubiesen sido muy seguras” (*Id.*, 24). Las circunstancias de la vida exigen que adoptemos una resolución firme y decidida, pero una vez caemos en la cuenta de que las certezas definitivas no son posibles –pues son exclusivas del conocimiento teórico- debemos decidarnos por los opiniones más probables (aquellas que son sostenidas por quienes parecen ser más sensatos y son las más comúnmente aceptadas) y tomarlas como verdaderas, pues se debe evitar la irresolución y “los arrepentimientos y remordimientos que suelen agitar las conciencias de los espíritus débiles y vacilantes” (*Id.*, 25). La sensibilidad moral de Descartes le permite reconocer con gran claridad que, al menos en el ámbito de nuestras acciones cotidianas, juzgar precipitadamente (prejuicio de precipitación) así como determinarse según el criterio de los demás (prejuicio de prevención), no resulta tan peligroso como la irresolución que nos impide determinarnos por un campo de acción más que por otro y el arrepentimiento que se sigue de actuar sin certezas absolutas. De este modo, los prejuicios que se deben evitar en la moral son ante todo la indecisión y el remordimiento, ya que representan un riesgo flagrante a la felicidad que orienta nuestros proyectos de vida.

Aunque no parece tener todavía el interés de los especialistas, el análisis anterior nos permite concluir que la teoría de los prejuicios tiene una importancia medular en el pensamiento cartesiano. No solo es fundamental para entender la separación entre el mundo de la teoría y el mundo de la práctica, sino que además constituye un elemento central para la valoración de

algunos alcances y limitaciones del sistema de Descartes, complejo y rico en elementos pero no exento de ciertas tensiones y contradicciones permanentes. La idea de poder iniciar desde cero el proceso del conocimiento, excluyendo la totalidad de los prejuicios condicionantes, aunque dio un impulso sin precedentes a la configuración de la idea moderna de un conocimiento objetivo y científico del mundo, al fundarse en una separación radical entre el objeto conocido y el sujeto que conoce, sembró un manto de duda sobre el ejercicio de la razón y sobre sus reales capacidades. La aceptación de los prejuicios, de otro lado, si bien constituye el presupuesto general del pensamiento moral de Descartes, se encuentra como simple anexo para responder a las exigencias apremiantes de las acciones de la vida y a las expectativas de una felicidad individual duradera, y es por ello incapaz de dar cuenta de cualquier vínculo entre los hombres y el lenguaje (indispensable para entender la facticidad irreductible de la humana existencia y de sus logros de vida).

## Capítulo II

En este segundo capítulo estudio con detalle la doctrina de los prejuicios o ídolos que Bacon desarrolla con rigor a lo largo de una gran parte del primer libro del *Novum organum*. Según él, los ídolos pueden adoptar cuatro formas distintas dependiendo de cuál sea su origen. A los que tienen su sede en la propia naturaleza humana los clasifica en dos categorías diferentes: unos son los *ídola tribus* y los otros son los *ídola fori*. A los ídolos que provienen del exterior los divide a su vez entre *ídola theatri* (si provienen de los sistemas filosóficos pasados y de los malos métodos de demostración) e *ídola specus* (si se originan a partir de la educación, la lectura de libros o, en general, disposiciones de carácter personal). Muestro que la crítica baconiana de los ídolos está directamente relacionada con el problema de la objetividad y, a partir de ésta, con un proyecto de reforma mucho más amplio. Como en Descartes, la destrucción de los ídolos en Bacon está directamente relacionada con su propia concepción del método.

### Bacon: Ídolos, reforma y cristianismo

El pensamiento de Bacon, según la imagen que nos ofrece un reconocido intérprete de su obra, está marcado por el entusiasmo con el que se consagró a una única idea<sup>35</sup>. Esta idea, si nos atenemos al juicio del doctor William Rawley, quien fuera secretario privado del Barón de Verulamio, comenzó a gestarse cuando éste, a una edad que no superaba por aquel entonces los dieciséis años, mostró el desagrado que le causó su primer encuentro con la filosofía de Aristóteles. Sin cuestionar el mérito ni las cualidades intelectuales del estagirita, Bacon rechaza con vehemencia (en un tono que irá variando a partir de allí, según la época y el estilo particular con el que concibe cada una de sus obras) el carácter infructuoso de su método, muy útil por cierto en debates y disputas, pero completamente estéril a la hora de producir obras que sean de provecho para la vida humana. La idea, que tendrá su perfil más acabado solo hasta la publicación en 1620 del *Novum Organum*, está motivada por la profunda convicción, jamás abandonada por él, de que el fin último del saber y también el más digno no es otro que aumentar el dominio del hombre sobre la naturaleza con el objeto de mejorar las condiciones de la vida humana<sup>36</sup>. Esta concepción práctica de la filosofía, que albergó desde muy temprano la mente de Bacon, será el motivo principal y la fuente de

---

<sup>35</sup> Benjamin, Farrington (1971), *Francis Bacon: filósofo de la revolución industrial*, Madrid, Ayuso, p. 13.

<sup>36</sup> “La meta verdadera y legítima de las ciencias no es otra que dotar a la vida humana de nuevos inventos y recursos”. Francis Bacon, *Novum organum*, Buenos Aires, Losada, § 81. De ahora en adelante me limito a indicar, además del año, el número del párrafo que corresponde en cada caso.

inspiración de su largo y prolijo recorrido intelectual. Hacia ella se orienta en su totalidad el complejo y extenso plan de restauración que dio forma definitiva a la *Instauratio magna*, su obra fundamental. El título mismo de la obra, en efecto, refiere la pretensión del propio Bacon de realizar una renovación completa del saber que, situándose por encima del “encanto maléfico” de la antigüedad y de la esterilidad de la filosofía natural que esa época heredaba, sea capaz de restaurar el dominio perdido del hombre sobre el universo. En esto no hay que ver, claro está, una simple asimilación de su pensamiento a los ideales de la ascendente clase burguesa del siglo XVI, como creyó Solomon, ni su intención se orienta hacia una política comercial que le permita a Inglaterra asegurar un mayor poder nacional, muy conveniente para él siendo como era un hombre de Estado<sup>37</sup>, sino más bien una clara consciencia de las posibilidades de la ciencia y de los compromisos que (en pleno desarrollo de la primera revolución industrial inglesa) a ella se adscriben. Pero no en cuanto ella pueda garantizar un dominio indiscriminado del mundo y de sus recursos o el dominio de una nación sobre las otras, sino en cuanto deba proporcionar los elementos que posibilitan el surgimiento de un nuevo y mejor mundo. Después de todo, el único género de ambición humana que tiene algún mérito es aquel que, dejando atrás la codicia de los que “anhelan extender su propio poder dentro de su patria” y de los que “se esfuerzan por aumentar el poderío e imperio de su patria entre el género humano”, defienden quienes se esfuerzan por “instaurar y acrecentar el poderío e imperio del hombre sobre el universo” para el beneficio de todo el género humano (Bacon 1961: 129). Bacon, entonces, pide a la ciencia lo que durante siglos hemos exigido a la religión: que pruebe su valor a través de las obras. Es un error confundir esta actitud con el utilitarismo. Para Bacon, dice Farrington, la verdad se demuestra con obras; nunca dijo que éstas tuvieran una validez que estaba por encima de la verdad (*op. Cit.*, 53): “Verdad y utilidad son aquí una y la misma cosa, y las propias obras tienen más valor en cuanto garantías de verdad que en cuanto contribuyentes a las comodidades de la vida” (*Id.*, 124).

La profunda motivación práctica de la filosofía baconiana viene sancionada en realidad por un juicio histórico de largo alcance. Mientras que los hombres asignan la mayor importancia a ciertos acontecimientos políticos tales como las conquistas de Alejandro Magno y la fundación del Imperio Romano, o el surgimiento de nuevas religiones y filosofías, Bacon afirma que algunos descubrimientos mecánicos, producto de hombres de menor ingenio y quizá desconocidos, han transformado más eficazmente las condiciones del hombre sobre la

---

<sup>37</sup> Cf. Julie, Solomon (1998), *Objectivity in the Making: Francis Bacon and the Politics of Inquiry*, Baltimore, 1998.

tierra y han resultado por tanto históricamente más significativos en la consecución del verdadero propósito de la ciencia (Farrington, 1971). Este hecho por sí solo justifica, a los ojos de Bacon, el que en una historia de la filosofía natural hombres como Palissy, Agrícola o Biringuccio (alfarero el primero, expertos en minería y metalurgia los otros dos) ocupen un lugar más importante que pensadores como Platón o Aristóteles. El logro de Bacon no consiste entonces solo en haber impulsado, según la apreciación acertada de Farrington, una noción de la filosofía y del saber compatible con los propósitos del desarrollo industrial<sup>38</sup>, para lo cual fue necesario una transformación radical de esas nociones, sino en haber comprendido el significado que tienen los inventos y las artes mecánicas para el desarrollo de la historia de la humanidad. Solo así resulta comprensible que en la distribución general de la *Instauratio magna* (de la cual el *Novum organum* es apenas la segunda parte) la tercera sección esté enteramente consagrada a una *historia natural y experimental para la fundamentación de la filosofía*; una historia que además de mostrar el aspecto que ofrecen los fenómenos naturales al entendimiento, se preocupe por recuperar el acervo de las artes mecánicas que a través de los tiempos ha hecho posible la transformación de las condiciones de vida del hombre. De hecho, el descubrimiento de la imprenta, la pólvora y la brújula, aunque, según él, obedece más al producto del azar y de la casualidad que al verdadero conocimiento científico de la naturaleza, es un claro indicio de la mayor importancia que tienen los saberes mecánicos sobre los políticos y filosóficos en lo que a la transformación de la realidad se refiere, y es una prueba fehaciente, como acertadamente comenta Rossi, de que el “progreso del saber no está exclusivamente unido al avance de las teorías o al perfeccionamiento de sus estructuras lógicas, sino que depende también de la situación de la civilización y la cultura humanas”<sup>39</sup>.

La reforma del saber que tiene en mente Bacon está sancionada también por su particular interpretación del cristianismo. Bacon tenía la convicción de que en un tiempo remoto, antes de la caída, la mente humana era similar a un espejo cristalino en el que se reflejaba sin ningún problema la totalidad de la realidad, y a la luz de ese conocimiento originario pudo dar nombres, según su naturaleza, a cada una de las cosas del paraíso terrestre. Sin embargo,

---

<sup>38</sup> Descartes tampoco dudó en identificarse con los ideales prácticos de su época: “Yo tenía la convicción [dice con respecto a sus descubrimientos naturales] de que no podía mantenerlos ocultos, sin pecar grandemente contra la ley que nos obliga a procurar, en la medida de nuestras posibilidades, el bien común. Porque ellos han demostrado que es posible alcanzar *un conocimiento que resulta muy útil en la vida*, y que en vez de la filosofía que se enseña en las escuelas se puede hallar una filosofía práctica. Por medio de ella, conociendo el poder y la acción del fuego, el agua, el aire, las estrellas, el firmamento y todos los demás cuerpos que nos rodean con la misma claridad con que conocemos las diversas profesiones y oficios de nuestros artesanos, podríamos utilizarlos de igual modo para todos los fines que le son propios y así convertirnos, por así decirlo, en dueños y poseedores de la naturaleza” (AT, VI: sexta parte).

<sup>39</sup> Paolo, Rossi (1990), *Francis Bacon: De la magia a la ciencia*, Madrid, Alianza, p. 318.



la pretensión humana de adquirir la ciencia del bien y del mal hizo que el hombre perdiera esa condición paradisiaca, con lo que le fueron sustraídos a un mismo tiempo su libertad y la claridad perfecta de su entendimiento; entre el hombre y el mundo se abrió una grieta profunda, y la mente, según la sugerente imagen del *Avance del saber* (1605), se convirtió en un “espejo encantado” que mezcla permanente su naturaleza con la naturaleza de las cosas, e impide que los rayos de estas se reflejen según su verdadera incidencia<sup>40</sup>. El deseo humano de saber, de probar del árbol de la ciencia del bien y del mal, en la interpretación particular de Bacon del mensaje cristiano, explica que la mente humana esté llena de innumerables prejuicios y fantasmas que obstruyen el acceso a la verdad. Según Rossi: “Así pues, esa fuerza de seducción y esa especie de demonio familiar que turba la mente con distintos y vanos fantasmas nació de la propia naturaleza humana, amén de los estudios y la educación” (Rossi 1990: 284).

En la exposición de esas falsas representaciones o ídolos (como los acostumbra llamar) que Bacon hace en el primer libro del *Novum organum*, existe una clase especial de error que proviene del carácter individual de cada hombre y que consiste en prestar demasiada atención a la educación, al comercio con los otros hombres, a la lectura de libros y a la autoridad de aquellos que cada uno respeta y admira. Se trata de los *idola specus*, en los que cada quien se crea “un antro o caverna individual donde se quiebra y desbarata la luz de la naturaleza” (cf. Bacon 1961: 42). Aunque de momento esto solo pueda mostrarse en el caso de los ídolos de la caverna, es significativo que a partir de los elementos religiosos que venimos examinando, se haga claro el verdadero motivo de la crítica baconiana de los ídolos que turban la mente humana y le impiden conocer. Se puede ver que, en general, ellos son la causa principal de que la mente humana, con su espíritu impío y arrogante, imprima su sello en las criaturas y las cosas de Dios, en lugar de observarlas cuidadosamente y reconocer en ellas el sello del creador<sup>41</sup>. Es por esta razón que los ídolos deben ser destruidos en su totalidad de modo que, “preparando el tálamo para las bodas de la mente y el universo”, el entendimiento sea

---

<sup>40</sup> “Pues la mente humana dista mucho de ser como un espejo claro y liso en el que los rayos de las cosas se reflejen según su verdadera incidencia, antes bien es como un espejo encantado, lleno de supersticiones e imposturas, si no se la libera y corrige”. Francis Bacon (1988), *El avance del saber*, Madrid, Alianza, p. 140.

<sup>41</sup> En este sentido Zagorin ha visto acertadamente la importancia de una crítica de los ídolos a la luz de la noción de objetividad que Bacon desarrolla: “It is in his analysis of these idols, rather than in the importance he assigned to the accurate compilation of facts, that we find the strongest evidence of his understanding of objectivity and his most distinctive and significant contribution to its realization in the practice of science. It is no doubt true that as encapsulated in the familiar phrase ‘the idols of the mind’, Bacon’s account of the idols is among the best-known parts of his philosophy. As a concept profoundly relevant to his view of objectivity, however, it has been almost entirely overlooked”. Zagorin retoma la exposición de los ídolos del primer libro del *Novum Organum*, y concluye señalando cómo dicha exposición tiene por objeto exponer los diversos obstáculos que han bloqueado el progreso humano en el conocimiento objetivo de la naturaleza. Perez, Zagorin (2001), “Francis Bacon’s concept of objectivity and the idols of the mind”, *The British Journal for the History of Science*, Cambridge University Press, Vol. 34. No. 4, p. 384.

nuevamente capaz de reflejar la realidad y pueda al fin alcanzar la humildad y la reverencia que es justo tener ante el libro de la creación<sup>42</sup>. Después de la caída, entonces, el mundo no devino en algo por completo extraño para el hombre. Con su tropiezo, éste perdió no solo su estado de inocencia, sino el señorío sobre las criaturas. Pero ambas cosas pueden ser reparadas aún en esta vida; la primera por la religión y la fe, la segunda por las artes y las ciencias (cf. Bacon 1961: II, 52). Con esta llamativa imagen del final del *Novum organum* hallamos la declaración formal de la creencia baconiana de que la ciencia puede superar, al menos en parte, los efectos de la caída. Esto tendrá una significación más clara para nosotros cuando más adelante evaluemos el estado de culpa que a los ojos de Bacon envuelve a toda la filosofía griega –y, a través de ella, a todo el medievo y el renacimiento–, por haber representado un grave obstáculo para la revolución prometida por Dios, al haber cometido el pecado de la soberbia, tal como habían hecho sus progenitores, pretendiendo parecerse al creador cuando sacaron mundos fantásticos de sus cabezas, similares a pantomimas del mundo real. De momento, lo anterior será suficiente para comprobar que, a pesar de la influencia religiosa que está en la base de la reforma del saber y de los ídolos en Bacon, sería un grave error ver en éstos formas de superstición que adoptan las “falsas religiones”, o algún tipo de hereje idolatría que no hace sino retrasar el advenimiento de la ciencia verdadera<sup>43</sup>, y no, como debiera ser, errores que se han esculpido de forma indeleble en la mente humana, obstruyendo de múltiples formas los caminos que conducen a la luz pura y originaria de las cosas.

Los ídolos o prejuicios que se han asentado en la mente humana y han echado en ella sus raíces a través de los siglos, en tanto ciegan la luz natural de la razón e impiden un dominio real de la naturaleza, constituyen un riesgo flagrante a la aspiración humana de lograr la verdad y retrasan la promesa divina de un mejor destino para todo el género humano. De allí que limitar el alcance de la crítica o reforma completa del entendimiento de Bacon, a la

---

<sup>42</sup> “Dar a la fe lo que corresponde a la fe y distinguir claramente entre el libro de la palabra de Dios y el libro de sus obras es la premisa fundamental de una sana y legítima filosofía natural” declaraba Bacon en el Avance del saber (op. Cit., 14).

<sup>43</sup> Como de forma desconcertante los ha interpretado Briggs's: “The *Novum organum* contains Bacon's famous analysis of the enemies of the new learning, which he calls the Four Idols. Permeating his discussion is the notion that opposition or resistance to the new sciences is really a form of heresy –if not an explicit religious heresy, at least one that profoundly corrupts and indicts the inner being of those who embrace it. Idolatrous heresies need to be smashed, or neutralized by those who have shattered idolatrous tendencies in themselves. Legacies of the Fall, such heresies are forms of superstition or innate error that hold the mind enthralled. Bacon argues that superstition's power is especially great (...) because it imitates the power of true religion, making effects that pass as miraculous or magical even though they create dangerous enchantments and controversies. In the form of “the blind immoderate zeal of religion,” superstition disrupts the peace that is the precondition and goal of the new sciences (IV,87-8). It threatens to displace even true religion, the thing which has most power over men's minds”. John C. Briggs's (2006). *The Cambridge Companion to Bacon* (ed. Markku Peltonen), Cambridge University Press, pp. 177, 178.

relación que hay entre esta y la instauración de un nuevo método inductivo<sup>44</sup>, aunque tiene desde luego razón de ser, como mostraré más adelante, se muestra sin duda como una clara reducción del proyecto que aquél tenía en mente.

### 1. ¿Hay una historia de la filosofía en Bacon?

A partir del análisis anterior hemos podido ver que el gran proyecto de la *Instauratio magna*, que Bacon desarrolló a la par de una intensa y no siempre exitosa vida política, se sitúa –cosa que suele desatenderse- dentro de los esquemas de la teología cristiana. Farrington va un poco más lejos y sugiere que las convicciones religiosas de Bacon, fundadas en su singular interpretación de la Biblia, lo llevaron a convencerse en algún momento de que él era el emisario de la divinidad para anunciar la buena nueva y llevar a su cumplimiento la promesa que Dios había hecho a los hombres<sup>45</sup>. Pero siempre que se relacionen los preceptos religiosos con las intenciones sinceras del filósofo natural se da lugar a posibles tergiversaciones que Bacon está dispuesto a evitar a toda costa. Desacredita tajantemente cualquier intento de matrimonio entre la investigación de la naturaleza y el discurso religioso, al que califica de “ilegítimo” y “falaz”, y no duda en responsabilizarlo del surgimiento de ese acontecimiento histórico detestable que fue Platón, en el que se mezclan indiscriminadamente, según él, fenómenos naturales y principios espirituales a partir de una corrupta visión ascendente del mundo. Sus reproches no son menos sinceros cuando manifiesta aversión por los “sistemas modernos” de filosofía que pretenden fundar sobre algunas partes de la Escritura un sistema de filosofía natural. En el horizonte de la nueva orientación que quiere darle a la investigación de la naturaleza, siente la necesidad de recuperar para la investigación científica los saberes técnicos y artesanales que hombres como Agrícola y Palissy habían cultivado con gran éxito en su época. Este interés está aunado en realidad con las mismas preocupaciones del pensamiento humanista europeo del siglo XVI, en el que el reconocimiento del valor social de la técnica estuvo acompañado por una clara consciencia de la superioridad de una ciencia útil sobre una ciencia desinteresada y

---

<sup>44</sup> “La doctrina de los ídolos [dice Frondizi] tiene como propósito mostrar los prejuicios y falsas nociones que se han apoderado de la mente del hombre para que éste pueda desecharlos. Significa, por lo tanto, un trabajo previo de limpieza que permite la ulterior aplicación del método inductivo, único camino para descubrir los secretos de la naturaleza”. Risieri, Frondizi, *Estudio preliminar al Novum organum*. En: Francis, Bacon (1961), *Novum Organum*, Buenos Aires, Losada, p. 22. En realidad, como hemos visto, la crítica a los ídolos se inserta en un proyecto mucho más amplio. De hecho, en la parte final del primer libro del *Novum organum*, que con toda seguridad debió escribirse después de que estuviera concluida la segunda parte, el Barón de Verulamio se muestra dispuesto a no conceder una necesidad absoluta a su método con tal de que lo remplace “una historia exacta de la naturaleza y de la experiencia” (Bacon 1961: 130). No mostró nunca una disposición semejante de renuncia en el caso de su crítica a los ídolos, la cual constituye quizá el principal aporte de Bacon a la filosofía de la ciencia.

<sup>45</sup> “Bacon tuvo su parte en la convicción, fundada en la Biblia, de que él era el instrumento elegido por Dios para llevar a cabo esta gran reforma. Esto nos da la clave de algunos aspectos enigmáticos de su obra” (*op. Cit.*, 151).

de un conocimiento capaz de incidir en la práctica respecto a un conocimiento de carácter exclusivamente teórico (cf. Rossi 1990: 51). A la capacidad de los saberes técnicos de producir inventos e interferir favorablemente en el desarrollo de la civilización humana, en franca polémica contra la esterilidad de la lógica escolástica y del saber filosófico tradicional, Bacon añade el carácter colaborativo y acumulativo de las artes mecánicas, ya que por fundarse en la naturaleza y en la luz de la experiencia, crecen permanentemente, mientras que la filosofía, como ha sido separada de sus raíces y se funda en la suposición, sigue firme sobre sus primeras huellas y permanece casi en el mismo estado sin haber experimentado progreso alguno digno de mención (Bacon 1961: 74).

Bacon sabía, de otra parte, que aunque los artesanos colaboraban con el avance del conocimiento a través de sus inventos, estos últimos eran hasta el momento más bien escasos, accidentales y de un alcance muy limitado. Se preguntó si la ciencia podía subsanar este defecto de las artes, de tal modo que los límites de una y otra fueran corregidos, y entendió con gran precisión el arduo trabajo de reforma que esta empresa implicaba. A ella dedicó con gran entusiasmo y dedicación el resto de sus días. Es cierto que la complejidad del mundo cultural inglés de su tiempo, a caballo entre el renacimiento y la época moderna, hace inevitable que en su filosofía pervivan ecos de la cultura y mentalidad medievales y que, en consecuencia, ejerza en ella un gran peso la tradición mágico-renacentista, pero si la valoramos en sus justas proporciones habrá que reconocer también que su filosofía contribuyó como pocas de su época en la construcción del ideal moderno del saber científico.

La herencia en el pensamiento de Bacon de elementos y temas derivados de la tradición mágico-alquímica permea una parte importante de sus consideraciones teóricas y llega a afectar incluso su definición fundamental del hombre como ministro e intérprete de la naturaleza. Esta herencia, que no siempre ha sido reconocida por los comentaristas, se pone de relieve en la física baconiana, en la que conviven al mismo tiempo dos concepciones distintas de la realidad: una mecanicista y otra dinámico-vitalista. De procedencia alquimista es también la afirmación del *Novum organum* según la cual en todos los cuerpos hay un *spiritus sive corpus pneumaticum*, y la creencia de que la detención del espíritu es el único antídoto para detener el proceso de degeneración o corrupción de los cuerpos<sup>46</sup>. Dejando de lado los aspectos místicos de la tradición alquimista, como podría ser la creencia en que los

---

<sup>46</sup> El espíritu del que aquí habla Bacon no es en modo alguno identificable con una energía o entelequia, sino que consiste en un cuerpo tenue e invisible aunque con dimensiones reales. Entiende que este espíritu es la fuente del alimento, el cual es necesario conservar para mantener la vida y es similar a un vapor húmedo extendido por todas las partículas elementales

metales –a diferencia de los otros cuerpos físicos- tienen un espíritu específico que no es más que la modificación de un común “espíritu metálico” proveniente de Dios, con los que no llegó a comprometerse, se puede ver que la doctrina hermética de la transmutación de los metales, según la cual es necesario limpiar las impurezas del “espíritu común” a todos ellos introduciendo en un metal base el espíritu de otro, debió ejercer una notable influencia en su pensamiento<sup>47</sup>. Después de todo, no hay que olvidar que la teoría baconiana de las “naturalezas simples”, “del esquematismo latente” y del “proceso latente”, fundamentales para entender su método, está construida en función de la posibilidad de la transmutación de los cuerpos. De hecho, según Bacon, el fin del poder humano consiste en producir naturalezas nuevas o inducir en un cuerpo dado una naturaleza nueva. Busca una fórmula que le permita producir *naturalezas simples* o posibilitar la transformación de la naturaleza de los cuerpos. La convicción de que el cobre y el oro no son dos materias diferentes sino la misma materia concretizada en formas diferentes, y de que solo sobre esta base es posible su transmutación, nos conduce, sin embargo, a la importante idea de que la revaloración baconiana de la tradición alquimista que aquí estamos considerando se hace a la luz de la clásica doctrina aristotélica de la distinción entre forma y materia, así como de la defensa, de origen pitagórico, de la absoluta igualdad de las partículas elementales (Cf. Rossi 1990: 61, 63).

Las consideraciones anteriores tienen el alcance suficiente, según creo, para permitirnos entender la insuficiencia de las interpretaciones que se han hecho de Bacon sobre la base de un esquema histórico lineal que avanza sin fisuras ni interrupciones desde la tradición renacentista hasta el ideal moderno de un conocimiento científico por completo mensurable y metodologizable. La forma compleja de infiltración que tiene lugar en su filosofía entre técnica y magia, alquimia y filosofía natural, debería bastar por lo demás para que la imagen de Bacon como simple filósofo de la técnica o de la industrialización (Farrington) se ponga en entredicho, así como la de aquellos que (en representación de posturas que ni siquiera eran una posibilidad filosófica en la época de Bacon<sup>48</sup>) han creído ver en él al exponente

---

<sup>47</sup> Un análisis más completo de la noción de espíritu de Bacon en el aforismo 40 del segundo libro del *Novum organum*.

<sup>48</sup> “The sociology of knowledge and theory of ideology [dice Zagorin] did not exist, the status of truth as an ideal and as the goal of knowledge remained largely unquestioned, and the possibility of impartiality in moral deliberation, the administration of law and the writing of history was generally not denied. Early modern philosophers knew of course about some of the relativistic doctrines of the sophists which are reported in the dialogues of Plato, but these seem to have exerted little influence” (*Op. Cit.*, 385). De hecho, como es bien sabido, en su teoría de la ciencia Bacon no estuvo de acuerdo con el célebre sofista, Protágoras, que Platón cita en el *Teeteto*, para el cual “el hombre es la medida de todas las cosas”. Sostuvo, en cambio, que los hombres deben acomodar sus pensamientos a la medida del universo en lugar de a sus propias predilecciones o anticipaciones. Además, continúa Zagorin, “he charged the sceptics with making ‘a cult of the incomprehensibility of nature’ and promoting ‘a deliberate and artificial despair’ concerning the acquisition of knowledge. What later came to be termed epistemology, the branch of philosophy concerned with

insigne de una experiencia científica completamente ahistórica (Gadamer).

Pero con lo dicho hasta aquí, la influencia mágico-alquímica en el pensamiento de Bacon no está completa. La definición del hombre como *naturae minister et interpres* bebe de las mismas fuentes, y a ellas hay que volver también siempre que se quiera asimilar en la amplitud de todo su significado la idea baconiana de una ciencia como poder y labor activa, encaminada a modificar la condición de la naturaleza y el hombre (*Id.*, 66). Bacon nunca quiso que esta noción de la ciencia como poder activo de transformación fuera asimilada de manera simple y llana con una capacidad libre e ilimitada de realizar obras, cualquiera que estas sean; antes bien, concibió con bastante claridad la idea de que la mejor manera de apoderarse de la naturaleza es plegándose a ella y a sus leyes. El hombre se hace dueño de la naturaleza, según dice, solo en cuanto llega a concebirse como *ministro e intérprete* de esa misma naturaleza y del orden que ella impone; fuera de allí y de lo que él mismo ha podido escrutar por la *observación* o por la reflexión, no sabe ni puede nada (*cf.* Bacon 1961: 1). Esta conocida afirmación de Bacon permite medir con precisión la distancia que media entre su concepción del conocimiento y una que se asienta en la pretensión de penetrar en la esfera de lo divino sobre la base de una exaltación desmesurada de las facultades y poderes humanos<sup>49</sup>. Pero, en la medida en que dicha concepción exige sumisión y voluntad de adaptación a los mandatos de la naturaleza y un examen de la realidad a través de una estricta observación de los hechos, se entiende también lo lejos que su noción de *interpretación* está respecto a la de la hermenéutica de Gadamer, que la concibe como la “mediación nunca perfecta entre hombre y mundo” (Gadamer 2010: 327). Bacon no cuestiona que una mediación de este tipo pueda darse, solo exige que los medios indicados sean provistos cuando corresponde. Estaba convencido de que todos los impedimentos para el conocimiento, incluso los que derivan de las debilidades de los sentidos, pueden ser superados por el intelecto cuando se les suministra la ayuda adecuada y un método que haga frente a las sutilezas de la naturaleza (Bacon 1961:

---

whether and how knowledge is possible, was not for him a genuine problem, and he was not troubled by the deceptions of the senses and other arguments sceptics advanced as reasons against the attainability of truth. He was convinced that all the impediments to knowledge, including those due to the weakness of the senses, could be overcome by the intellect when supplied with the proper helps and a method for dealing with the subtleties of nature”. (*Id.*, 386). Esta determinante posición baconiana nos parecerá menos sorprendente si recordamos que hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX, la rebelión contra el positivismo comteano que intempestivamente había formulado Nietzsche con su frase lapidaria “No hay hechos, sólo interpretaciones”, seguía teniendo opositores en la filosofía de la ciencia que gobernó por aquel entonces. *Cf.* Carlos B. Gutiérrez, “No hay hechos, sólo interpretaciones. La universalidad de la interpretación”, en: *No hay hechos, sólo interpretaciones* (2004), Carlos B. Gutiérrez (Editor), Bogotá, Universidad de los Andes, p. 97.

<sup>49</sup> Rehusa, por ejemplo, cualquier asimilación de su pensamiento con los elementos místicos de la visión metafísica de la realidad que era propia igualmente de la magia y la alquimia.

126)<sup>50</sup>.

De cualquier forma, la dependencia de Bacon respecto al modo como la magia y la alquimia fueron asimiladas en la época del Renacimiento destaca con mayor claridad si se tienen en cuenta, primero, que en los primeros siglos de la era cristiana el mago fue considerado un impío subversor de la racionalidad y del orden natural instaurado por Dios, y, segundo, la distancia en la que se encuentran la cultura medieval y el sentido de los deberes del hombre ante la realidad natural que le conferirá la modernidad temprana. La magia solo pudo ser objeto de interés como una auténtica ciencia humana, cuando hubo una valoración distinta del significado de la vida del hombre en el mundo y de sus compromisos ante la realidad, respecto de los de la época medieval (*cf.* Rossi 1990: 68).

Tal es la consciencia de Bacon de la dependencia en la que se encuentran su filosofía y la historia de la civilización en la que ella se inserta, que llegó a sostener que su pensamiento es, “en cierto modo, más cosa de la suerte que de excelencia de facultad alguna, y debe considerarse más bien *parto del tiempo* que parto del ingenio” (Bacon 1961: 78. *Cursiva mía*). Pero es claro que, a pesar del innegable aporte de los saberes que aquí se han mencionado, y de la influencia que continuamente ejercieron en su pensamiento, sería una equivocación situar el pensamiento de Bacon en el Renacimiento. De hecho, no hay que olvidar que el juicio baconiano de la magia en cuanto saber capaz de fundamentar una idea de la ciencia entendida como poder activo y transformador del mundo, se hace teniendo en cuenta la valoración que en su época había de las artes mecánicas y de su carácter cooperativo y progresivo, ideas que son por completo ajenas a la mentalidad de alquimistas tales como Paracelso, Agripa o Cardano. La crítica que en 1620 Bacon ya había formulado a estos por considerarlos una progenie capaz de sacar, a partir de unos pocos experimentos, una filosofía fantástica y con relación a muy pocas cosas (*Id.*, 54), se entronca con aquellas otras que ven en esa forma de saber el fruto de cualidades especiales y poderes extraordinarios inalcanzables para la mayoría de los hombres. Con ello el conocimiento se convierte en propiedad exclusiva de unos pocos que lo detentan, del cual solo ellos son dignos y cuya única responsabilidad es ocultarlo cuidadosamente de los “menos entendidos”. Pero, lo que es aún peor, se instaura la creencia de que es posible e incluso viable sustituir el sudor, la

---

<sup>50</sup> “Aquéllos afirman simplemente [dice Bacon en alusión a la Nueva Academia] que no puede saberse cosa alguna; nosotros, que acerca de la naturaleza no puede saberse mucho por el método ahora en uso; pero a continuación, echan ellos por tierra la autoridad de los sentidos y del entendimiento; nosotros, por el contrario, les procuramos y proporcionamos auxilios” (*Id.*, 37).

humildad y reverencia con las que se precisa estudiar el libro de la naturaleza, por “ideas y observaciones crédulas y supersticiosas” y por “experimentos frívolos, extraños más por su disfraz que en sí mismos” (Bacon 1988: 111); saberes que, en definitiva, “tanto en la teoría como en la práctica, están llenos de error y vanidad” (*Id.*, 45).

La motivación sincera y profundamente práctica que anima las intenciones de Bacon y a la luz de la cual revalora la función de las artes mecánicas en un contexto histórico todavía impregnado del espíritu de la magia, hace que tome cada vez mayor consciencia de la necesidad de una nueva organización del saber científico en el que sean posibles: la formación de una colectividad de científicos financiada por el Estado, que cuente con el respaldo de instituciones, en la que haya abundancia de recompensas y firmeza en la decisión de unir todos los esfuerzos (*Id.*, 75)<sup>51</sup>. El ambicioso proyecto de reforma de Bacon no es en todo caso producto del talento o la genialidad individual, sino la consecuencia directa, como queda dicho, de una organización sistemática e institucional del conocimiento científico que hace posible su distribución y circulación<sup>52</sup>. Esta empresa, que hallará su realización más concreta en la Royal Society y -posteriormente- en los enciclopedistas franceses Diderot y D’Alembert (*cf.* Farrington 1971: 141), justifica la exigencia baconiana de un método riguroso cuyo éxito sea incuestionable, que cuente con un modo de operar que sea suficientemente generalizado y que sea de fácil acceso a los demás (Bacon 1961: II, 4). Pero del método nos ocuparemos más tarde. Por ahora baste con lo dicho para entender que la interacción permanente de la filosofía de Bacon con motivos recurrentes en la cultura renacentista, no nos acredita para reducir toda su obra al denominador común de “renacimiento”; después de todo, la transformación de las condiciones del hombre y del mundo sobre la base de una idea de la ciencia que implica división y colaboración del trabajo, instituciones dispuestas a interactuar y alentar el desarrollo global del conocimiento, un lenguaje riguroso e intersubjetivo etc., idea a la luz de la cual se ponderan los alcances de esa tradición, hace difícil, si no imposible, desatender las diferencias radicales que tanto modifican el significado de las concepciones provenientes del medioevo y el renacimiento.

La idea “moderna” del conocimiento con la que Bacon espera ver cumplida su aspiración de

---

<sup>51</sup> La cita completa del *Avance del saber* reza así: “Sentemos, pues, esta base, que la dificultad de toda obra puede ser superada por la amplitud de la recompensa, por la rectitud de la dirección y por la conjunción de los esfuerzos. Lo primero multiplica el afán, lo segundo evita el error y lo tercero compensa la debilidad humana” (*Ibd.*).

<sup>52</sup> Lo que, por lo demás, es perfectamente coherente con su crítica a la ambición humana que se funda en el *deseo personal* de algunos hombres de ampliar el poder que tienen sobre su patria; o el de otros que, por el contrario, buscan ampliar el poder de su patria sobre el género humano. Siendo su única pretensión [la de Bacon], restaurar el poder y el imperio de *todo el género humano* sobre el universo (*cf.* Bacon 1961: 129).



una cultura técnico-científica, nos permite constatar qué tan lejos se encontraba de todo ideal “mágico” o “alquimista” del saber, y nos sitúa en un horizonte privilegiado para determinar la distancia radical que media entre él y la cultura “contemplativa” y “retórico-literaria” que desde los griegos ha contaminado a toda la historia humana. En efecto, de manera similar que en la crítica a los ídolos de la caverna (*idola specus*), la crítica a la tradición que Bacon recoge en el *Novum organum* bajo la llamativa denominación *Idola theatri*<sup>53</sup>, está motivada por la exigencia reiterada de nuestro autor de atribuir una función al saber que, superando la “soberbia intelectual”, “el amor por las palabras” y “las observaciones o experimentos vulgares”, sea capaz de restaurar –como dijo alguna vez- el “connubio entre la mente del hombre y la naturaleza de las cosas”. Rossi, que también ha insistido en la estrecha conexión existente entre la reforma al entendimiento propuesta por Bacon y la reforma más general de toda la cultura humana, ha dicho con acierto que “en la raíz de la teoría baconiana de los ídolos está la convicción de que *la situación de la mente humana ante las cosas no es de hecho la que debería ser de derecho*” (*op. Cit.*, 283). Desde el punto de vista de los ídolos del teatro, entonces, parece incuestionable que para el Barón de Verulamio la posibilidad misma de la investigación científica depende en gran medida de la capacidad que permite al investigador superar sus antecedentes personales y culturales, las creencias particulares, y en general todos los prejuicios que impiden un conocimiento objetivo de la verdad. Bacon rechaza, no está de más insistir en ello, el relativismo cognitivo como un principio epistemológico válido y defiende el postulado de la objetividad universal como el único patrón o ideal legítimo en la investigación científica.

Pero si la crítica a todas las filosofías del pasado ya es un hecho digno de mención, más sorprendente debe parecernos el mecanismo a través de la cual Bacon la lleva a cabo. Cree que la historia de la cultura humana, que no debe abarcar más de veinticinco siglos, está sustancialmente ligada a los vicios y errores de la filosofía griega y se dispone con gran seriedad a determinar las grandes líneas de un panorama histórico que hace de la responsabilidad de estos filósofos, sobre todo Platón y Aristóteles, el resultado de una determinada situación histórica e identifica los límites de estas filosofías con los límites propios de la civilización en la que ellas surgieron (*cf.* Rossi 1990: 114). El objetivo de este

---

<sup>53</sup> “Hay, en fin, ídolos que han inmigrado en el espíritu de los hombres partiendo de diversos dogmas filosóficos y de malas reglas de demostración a las cuales llamo yo *ídolos del teatro*, porque creo que todos los sistemas filosóficos inventados y propagados hasta ahora son otras tantas comedias compuestas y representadas que contienen mundo ficticios y teatrales (...) No me refiero solamente a sistemas universales sino también a numerosos principios y axiomas de las ciencias que han venido a prevalecer gracias a la tradición, la credulidad y la negligencia. Pero de cada una de estas clases de ídolos tenemos que hablar más detenidamente y explícitamente para que el espíritu humano esté prevenido” (Bacon 1961: 44).

panorama histórico, que se relaciona con la intención del *Avance del saber* de adelantar una historia literaria que analice las causas y los motivos del desarrollo de cada cultura así como de su declive (cf. *Op. Cit.*, 82), no es otro que contextualizar la filosofía griega en su propio tiempo con el fin de llegar a hacer plenamente conscientes los errores que se derivan de aceptar como válidos los principios de una filosofía que surgió y se creó con fines diferentes a los de la modernidad. Se trata de una toma de consciencia que se sirve del conocimiento histórico, esto es, del carácter histórico o temporal de los diversos sistemas filosóficos y que por eso mismo se constituye como la mejor arma contra el espíritu de autoridad y dogmatismo de las diferentes sectas o doctrinas. A partir de aquí Bacon se siente autorizado para reconocer todo el mérito a los griegos y espera incluso dejar intacta su merecida gloria (cf. Bacon 1961: 61); después de todo, según piensa, los defectos que podemos encontrar en ellos, menos que de su falta de ingenio o inteligencia, dependen del estado infantil de su cultura. Esta cultura, dirá unas páginas más adelante, tiene todos los caracteres distintivos de los niños, pues es dada a las charlas y la garrulería pero es incapaz de engendrar o producir algo (*Id.*, 71). La esterilidad de la filosofía griega es de hecho la gran herencia que ésta ha dejado a la posteridad y en ella se funda la doble aspiración de la totalidad de los filósofos posteriores a sustituir la reverencia y cuidado que hay que tener ante la obra del creador por soluciones de carácter verbal y a encerrar la totalidad de la naturaleza en la particularidad de una única doctrina. Este juicio aplica sobre todo al dogmatismo de Aristóteles, el cual se evidencia en la intención que tiene de presentar su sistema filosófico como una realidad que está por encima de la cultura y del tiempo. “Pues la filosofía de Aristóteles, después de haber acabado con los demás sistemas filosóficos (a la manera de los otomanos con sus hermanos) con pugnaces confutaciones, emitió dictamen sobre todas y cada una de las cosas y luego suscita nuevas cuestiones de su cosecha y las remata igualmente, para que todo *quede firme y resuelto*” (*Id.*, 67).

La crítica de Bacon se entiende mejor si recordamos la poca disposición a abandonar el espíritu escolástico de las técnicas de enseñanza y aprendizaje que todavía reinaba en las universidades inglesas de los siglos XVI y XVII. Fieles al estagirita y a la perjudicial manera de concebir su propio sistema de filosofía, como algo acabado y cerrado en sí mismo, las universidades de esta época abandonaron las discusiones de física y lógica habituales en la escolástica tardía y dieron paso a un aristotelismo verdaderamente intransigente. Frente a las posturas de Aristóteles, declarado por aquel entonces amo y señor de las disputas académicas, los demás autores, considerados más bien de forma tangencial a partir de la ordenanza de

1586, siempre que sirvieran para alentar disensiones contra la filosofía de aquél, debían aparecer como defensores de posiciones estériles e inútiles. Lo que, por lo demás, coincide perfectamente con la veneración por lo antiguo que siempre caracterizó al humanismo de la época. El resultado de esta incuestionada autoridad de Aristóteles, por lo general acompañada de un rechazo explícito de las teorías que adoptaban la forma de la “novedad” o la “innovación”, según Bacon, consistió en el establecimiento de una cultura que obstaculiza el libre desarrollo de la experimentación y constituye por ello un riesgo flagrante a los fines de dominio y control del mundo que a la ciencia se le adscriben. No en vano dirige a Aristóteles la acusación de ser el principal responsable de ese verbalismo inútil e insustancial que a través de la escolástica ha infectado a toda la cultura humana, generando una desafortunada proliferación de telarañas teóricas en lugar de obras que sean de algún provecho.

Solo quien haya comprendido la distancia que hay entre ambas posiciones y la necesidad que Bacon experimenta, ante las exigencias que los nuevos tiempos parecen imponer, de alejarse de los supuestos que gobiernan la comprensión griega del hombre, la naturaleza y la relación entre los dos, podrá entender la posición radical de una afirmación del tipo:

Todos los ídolos han de ser repudiados y rechazados con firme y solemne determinación y el intelecto, liberado y expurgado de todos ellos por completo; de modo que al reino del hombre, que se funda en las ciencias, no haya más entrada que precisamente la que conduce al reino de los cielos, *al cual no se permite pasar sino como niño pequeño* (*Id.*, 68).

Esta afirmación, antes que una señal de intemperancia momentánea, constituye realmente una prueba inmejorable de la convicción que ya en 1608 –cuando se publicó la *Redargutio philosophiarum*–, Bacon tenía cuando sostuvo que la falta de acuerdo sobre los fines y los principios comporta necesariamente la ausencia de toda regla en la discusión. La radicalidad del desacuerdo impide que se puedan aceptar los criterios de demostración y exposición adoptados por la tradición, lo cual implica que la crítica baconiana se entienda menos como una discusión orientada al rechazo de unos pensadores y a la aceptación de otros, considerados en los aspectos particulares de su pensamiento, que como una valoración negativa general de la filosofía europea desde el punto de vista del patrimonio mental que es común a todos los hombres (*cf.* Rossi 1990: 117): “Todas estas filosofías [de hecho] se pueden poner en un mismo plano, son dignas de las mismas acusaciones y partícipes del mismo destino, ya que *son expresiones de una actitud moralmente reprobable*” (*Id.*, 102).

Aristóteles, como decíamos, tiene una responsabilidad cardinal en este proceso de corrupción de la humanidad, pues no solo ha envenenado al pensamiento con su huera palabrería, sino

que además ha echado a “perder la filosofía natural con su dialéctica formando el mundo conforme a categorías”, “imponiendo a la naturaleza de las cosas otra infinidad de restricciones arbitrarias” y mostrándose siempre más atento a presentar algo positivo en palabras “que a la verdad interna de las cosas” (Bacon 1961: 63). No resulta sorprendente que en algunas de sus obras haya frecuentes referencias a experimentos, pues “él había llegado a sus conclusiones de antemano, y para construir sus dictámenes no consultó la experiencia, sino que después de haber decidido la cuestión a su albedrío acude a la experiencia paseándola por todas partes sujeta y plegada a sus caprichos” (*Ibd*). Sin contar con que, además, redujo la *Física* al plano de la lógica, asignando a esta última el fin de “producir” el mundo a través de una serie de definiciones verbales. No se puede decir mucho más de los escolásticos, los cuales, “provistos de ingenio avisado y capaz y abundancia de tiempo libre”, permanecieron sin embargo “encerrados (...) en las celdas de unos pocos autores (principalmente Aristóteles, su dictador), como lo estaban sus cuerpos en las celdas de monasterios y colegios” (Bacon 1988: 42). Esa es la razón principal de que hayan otorgado a la filosofía un carácter meramente litigante y disputatorio.

Otro tanto sucede con Platón, ya que con la orientación contemplativa del mundo interior que le dio a su filosofía contribuyó en gran medida al desinterés de los hombres por la realidad, con lo que propició la esterilidad que caracterizó desde los griegos a la gran mayoría de la tradición filosófica natural posterior. Es cierto que tuvo razón cuando estimó que el verdadero fin de la ciencia es el conocimiento de las formas y cuando se sirvió para este propósito de la inducción, la cual, mediante una serie de exclusiones, se vale de los casos negativos para establecer -sin dejar de lado las proposiciones medias- conclusiones de carácter general. Pero se equivocó sin lugar a dudas cuando concibió este tipo de formas como entidades trascendentes o separadas de la realidad, dando un impulso verdaderamente reprobable a las vanas fantasías que serán las formas en la filosofía escolástica. Todo lo cual es para Bacon inferior respecto a la corrupción que proviene de la mezcla entre principios de filosofía natural y teología, ya que ella causa el más grave daño tanto a los sistemas filosóficos completos como a sus partes, puesto que de una mezcla tal se deduce una filosofía fantástica así como también una religión herética (*cf.* Bacon 1961: 65). Las razones del fracaso de la filosofía griega no son en todo caso solo de carácter teórico y, según Bacon, poco es lo que podemos reprocharles si nos atenemos al criterio de la perfección formal. La crítica a la filosofía griega, lo mismo que a la de los romanos o los escolásticos, tiene que ver más bien con las circunstancias culturales e históricas en las que dichas filosofías surgieron.

“Por esta época [dice Bacon refiriéndose a los griegos] se tenía un conocimiento estrecho y limitado del tiempo y del mundo (...) y la historia que tenían no se remontaba a mil años, al menos cosa digna de llamarse historia y que no fueran fábulas y rumores de la antigüedad” (*Id.*, 72). Los viajes de Demócrito, Platón y Pitágoras, considerados por ellos como gran hazaña, no tenían nada de extraordinario y más bien parecían “excursiones suburbanas” (*Ibd*). La grandeza del imperio romano, de otra parte, y las preocupaciones sobre todo de orden político, hizo que los hombres de esta época se alejaran del estudio de la naturaleza; mientras que los escolásticos, encerrados en las celdas de los conventos, no hacían otra cosa que adiestrar su ingenio en los textos de Aristóteles. Son estas razones, fundamentalmente de carácter histórico, las que mejor explican el fracaso de las filosofías tradicionales, y en ellas se fundamenta la teoría de los *signos* que Bacon desarrolla en el primer libro del *Novum organum*<sup>54</sup>. A estas razones habría que acudir también, siempre que se quiera entender el sentido de la crítica a la lógica tradicional que Bacon desarrolla extensamente en el mismo lugar y la necesidad, expuesta lo largo de todo el segundo libro de la importante obra de 1620, de una nueva lógica que haga posible la progresiva conquista de la realidad natural. En efecto, el valor de la lógica tradicional, la cual fue creada por los griegos y cultivada por toda la tradición posterior, queda supeditado en esta obra –aunque no solo en ella- a la época en la que fue cultivada y a los propósitos determinados de un cierto tipo de cultura. Por eso es válida solo en el campo de los discursos y las disputas, la conversación, las actividades profesionales o la vida civil, pero es completamente inútil cuando se trata de ampliar el dominio del hombre sobre el universo.

Aristóteles, como se sabe, había establecido las dos grandes divisiones de la lógica: Inducción y Deducción. Mediante la inducción, a partir de los detalles, nos remontamos a conceptos generales; mientras que la deducción permite sacar conclusiones correctas desde estos conceptos generales. Bacon no tiene nada que objetar a las reglas de la deducción tal como las estableció Aristóteles, pero considera en cambio que la ciencia inductiva amerita una reforma radical (*cf.* Farrington 1971: 106). Al igual que la inducción de la lógica aristotélica, la inducción de Bacon inicia “en los sentidos y en los hechos particulares” y busca principios más generales. La diferencia está en que la primera “toca apenas de pasada la experiencia y los detalles”, mientras que la segunda “se detiene sistemática y

---

<sup>54</sup> El primero de los signos se refiere a la incapacidad de las filosofías tradicionales para producir obras (73); el segundo, al carácter no progresivo ni colaborativo de estas filosofías y a su inmovilidad (74); el tercero tiene que ver con la declaración de impotencia de estas filosofías (75); el cuarto con la variedad de escuelas y la consecuente diversidad de opiniones (76); el quinto hace referencia al lugar en donde estas filosofías nacieron (71); el sexto a la época de su surgimiento (72); el séptimo, finalmente, hace alusión a la popularidad excesiva de esas filosofías (76).

ordenadamente en ellos” (Bacon 1961: 22). Por eso puede decir Bacon que de la lógica tradicional solo surgen *anticipationes naturae*, esto es, nociones superficiales que no se basan en una experiencia rigurosa de la naturaleza y que por ello no pueden ser la base de una ciencia verdadera. A diferencia de la *interpretatio naturae* que extrae los axiomas de los hechos particulares, a partir de los cuales se sugieren otros hechos particulares haciendo así fecundas a las ciencias, “los axiomas que están hoy en uso han brotado de una experiencia superficial y vulgar y de unos pocos hechos que se presentan por todas partes, y están hechos y acomodados generalmente a la medida de éstos” (*Id.*, 25). De allí que si se llegara a presentar una instancia no advertida ni observada con anterioridad, se salva el axioma con alguna frívola distinción, “cuando lo más acertado sería corregir el axioma mismo” (*Ibd*). En realidad, dice Bacon, la intransigencia de la lógica tradicional a la hora de modificar sus principios, deriva del carácter profesoral y disputatorio que es característico de la cultura griega. Esta lógica es útil siempre que lo único que se busque sea transmitir las ciencias o cuando se desee enseñar a los hombres a permanecer fieles a las verdades ya afirmadas. En la medida en que la dialéctica tradicional solo busca adoctrinar a la gente y preservar el carácter sagrado de los principios puede decirse que ella consiste en, como dijo el tirano Dionisio de la filosofía de Platón, “*palabras de viejos ociosos a jóvenes ignorantes*” (*Id.*, 71).

La crítica a la tradición o a los ídolos del teatro, como los llama Bacon, tiene que ver entonces más precisamente con la crítica a la lógica que los griegos construyeron con el propósito, coherente para su época, de transmitir incólumes los fundamentos de su propia cultura y tradición. Y en esa medida, a pesar de los matices y las exageraciones, la crítica de la lógica tradicional, en el sentido de un instrumento que se muestra incapaz de penetrar en la naturaleza y de producir obras que sean de utilidad para el avance de la ciencia moderna, tiene desde luego su razón de ser. En realidad, esta crítica ya había sido esbozada por Bacon cuando, en el *Avance del saber*, se había preocupado por reconocer el valor de la *invención* en el saber humano, concediéndole a la invención una significación mucho más amplia que la que tuvo en la retórica clásica. Esta amplitud de significado se muestra cuando distingue entre invención de las artes y ciencias e invención del discurso y de los argumentos, y restringe el uso legítimo del término “invención” solo al primer caso: “La invención de discursos o argumentos no es propiamente invención, pues *inventar es descubrir lo que no se sabe*, no recuperar o reinvocar lo ya sabido” (Bacon 1988: 135. Cursiva mía). La invención de los argumentos o *tópica* consiste simplemente en extraer del patrimonio de conocimientos presentes en la mente lo que parece pertinente o útil para las exigencias del discurso en un

momento dado. Su utilidad, por eso mismo, está determinada por las exigencias que la lógica tradicional ha impuesto desde la antigüedad, exigencias en las que las ciencias se limitan a ser derivaciones lógicas de una verdad pre-concebida<sup>55</sup>. De allí que, según Bacon, podamos prescindir de este tipo de invención siempre que nuestro propósito no sea permanecer fieles a una verdad establecida o vencer a nuestros adversarios, sino producir obras útiles para la humanidad. No quiere decir esto, como dice González acertadamente, “que la invención de los argumentos sea dejada por fuera del mapa general del conocimiento humano, sino simplemente que es situada por fuera del dominio de las ciencias naturales” (*Id.*, 93). Pero es precisamente este dominio el que Bacon quiere restaurar, de allí que se concentre en la invención de las artes y las ciencias, según él, hasta ahora la parte deficiente de las ciencias. Esto implica reformar el procedimiento inductivo propuesto por la lógica tradicional, en el que la conclusión se extrae partiendo de la enumeración de algunos casos particulares pero sin tener en consideración, algo fundamental desde el punto de vista de la nueva lógica baconiana, los ejemplos contradictorios que avalan la verdad del resultado. “Concluir de una enumeración de particulares [se dice en el *Avance del saber*] sin instancia contradictoria no es conclusión, sino conjetura: porque ¿quién puede asegurar (en muchas materias), basándose en aquellos particulares que aparecen de un lado, que no haya otros del lado contrario? (*op. Cit.*, 133, 134). Este no atenerse laboriosa y detenidamente a la investigación natural y preferir la especulación descuidada, es el resultado de cierta opinión o presunción inveterada según la cual “la dignidad de la mente humana se ve mermada si se aplica larga e intensamente a experimentos y cosas particulares sujetas a los sentidos y limitadas a la materia (Bacon 1961: 83). Sin contar con que, además, en la lógica tradicional el discurso tiene por objeto el silogismo, el cual, si bien es apropiado en las disputas y permite relacionar las proposiciones con los principios a partir de las proposiciones medias, no conduce en ningún caso a la realización de obras pues la sutileza de la naturaleza escapa a sus límites. En efecto, los argumentos “constan de proposiciones, las proposiciones de palabras y éstas son como como los símbolos de las nociones. De modo que si las nociones mismas [que son la base de la realidad] son confusas y responden a una abstracción precipitada de los hechos” (*Id.*, 14), la equivocación no podrá ser corregida examinando la mera consecuencia lógica de los argumentos ni la verdad aislada de las proposiciones.

---

<sup>55</sup> Cf. Catalina, González (2005), *Vico y Bacon: la historia de una reconciliación entre los antiguos y los modernos*, Sevilla, Cuadernos sobre Vico 17-18, p. 92.

## 2. El nuevo método de la ciencia y su relación con los *idola tribus* y los *idola fori*

Aunque iniciábamos el anterior apartado cuestionando la idea acerca de una posible historia de la filosofía en el sistema baconiano, lo que en realidad nos interesaba mostrar era cómo la revisión de los conceptos sobre los que se cimenta una buena parte del pensamiento filosófico occidental está determinada por la convicción de Bacon de que esa revisión implica una crítica radical que, a la vez que muestre la necesidad de superarlos, haga ineludible una nueva investigación de la naturaleza que sea útil y provechosa para el hombre. Intenté señalar también cómo esa crítica, en la medida en que muestra las deficiencias de los diversos sistemas de pensamiento en relación con el estado histórico y cultural en el que surgieron, se funda en un sentido histórico que es realmente novedoso para su época. Lo que aún no hemos señalado es que esa crítica se limita a los *idola theatri*. En efecto, tiene que ver solo con los prejuicios que provienen del exterior o que no se originan en la propia naturaleza del hombre<sup>56</sup>. En esa medida la crítica cobijaría también, al menos en parte, a los *idola specus*, en cuanto se refieren a los errores de la naturaleza particular de cada individuo en consideración a elementos tales como su formación o educación, es decir, elementos que provienen de fuera. Sin embargo, la crítica histórica es insuficiente en el caso de los *idola tribus* y de los *idola fori*, ya que estos tienen su origen en la propia naturaleza humana. Pero antes de considerar en detalle este último asunto quisiera retomar rápidamente el problema de la “objetividad” en Bacon a la luz del cual, según dijimos antes, hay que evaluar el sentido y alcance últimos de la teoría general de los ídolos. En efecto, afirmamos que tanto en el caso de los *idola specus* como en el caso de los *idola theatri*, lo que Bacon cuestiona es la capacidad que tienen, cuando no se los ha hecho conscientes y no se han tomado las medidas pertinentes, de impedir que los rayos provenientes de las cosas se reflejen en nosotros según su verdadera naturaleza. Pues la mente es como un espejo encantado, lleno de supersticiones e imposturas, si no se lo libera y corrige. Parece claro, pues, que la investigación científica, tal y como la concibe nuestro filósofo, depende en gran medida de la capacidad que permite al investigador de la naturaleza superar los prejuicios que lo condicionan y que impiden un conocimiento objetivo de la verdad. No cuestiona que este conocimiento sea posible y

---

<sup>56</sup> En efecto, para conseguir la purificación de la mente que se requiere para la correcta aplicación del nuevo método inductivo no bastan, dice Rossi, “los preceptos [teóricos], sino que además es necesario el conocimiento de la realidad (*rerum notitia*). En una pizarra no se puede escribir nada si antes no se ha borrado lo que estaba escrito, en la mente sucede lo contrario: no se puede borrar nada si antes no se ha escrito algo. Sin tal conocimiento los *idola hospitii* dejarían el puesto a los *idola viae*, es decir, a los errores hacia los que los hombres caminarían si se abandonaran sin más a los tortuosos laberintos de la experiencia” (Rossi 1990: 250).



descalifica las formas de escepticismo que ha habido ya que según él solo promueven una desesperación deliberada y artificial en relación con la adquisición de conocimientos. No se pregunta si es posible conocer la verdad e ignora lo que denomina fundamentos metafísicos del conocimiento, antes bien, acude al juicio de los primeros filósofos o filósofos de la naturaleza que, aunque también se quejaron de la dificultad de sus investigaciones, como caballos ávidos mordiendo el bocado, prosiguieron con su objetivo y lucharon con la naturaleza, pensando sin duda que la cuestión de si el conocimiento es posible o no, debía resolverse, no discutiendo, sino probando (*Cf.* Prólogo al *Novum Organum*). No considera al relativismo cognitivo, entonces, como un principio epistemológico válido y defiende el postulado de la objetividad universal como el único patrón o ideal legítimo en la investigación científica.

Sin embargo, no hay que olvidar que la noción de objetividad está determinada por el significado que en su filosofía natural se le otorga a los hechos, es decir, algo por completo independiente de las teorías o las *anticipaciones*. Por “anticipaciones de la naturaleza” Bacon entiende el procedimiento de la razón humana del que se ha valido hasta el momento la filosofía para el estudio de la naturaleza. Se distingue del verdadero método de investigación científica, al que denomina *interpretatio naturae*, en que no opera a partir de las cosas sino de pocos ejemplos que se presentan vulgarmente, y que se apoderan inmediatamente del entendimiento y llenan la imaginación; de allí que sean útiles sobre todo en las ciencias que están fundadas en opiniones y dogmas, pues lo que éstas buscan es conquistar el asentimiento y no la cosa misma (*cf.* Bacon 1961: 26, 29). Pero en la medida en que lo que cuestiona Bacon de las anticipaciones de la naturaleza es su carácter “temerario y prematuro”, esto es, la incapacidad de la mente que de ellas se sirve para acceder al verdadero ser de la naturaleza, puede Bacon hablar también -en la parte final del *prefacio* a la obra de 1620- de anticipaciones de la mente (*anticipatio mentis*) (*op. Cit.*, p. 69). Tomando nota de la convicción de Bacon de que es la “historia natural” como colección de hechos particulares, la que debe proporcionar la base indispensable de una “filosofía natural”, Daston va más lejos y sostiene que Bacon es la figura principal en la rehabilitación de los hechos en cuanto datos principales del conocimiento. La comprensión de la objetividad que reinó con gran fuerza en las ciencias durante todo el siglo XVII, en la medida en que se puede utilizar la noción en este periodo sin caer en anacronismos, fue sobre los hechos y nada más que sobre los hechos. Así pues, los hechos son los primeros “objetos” del conocimiento y en ese sentido han servido para definir, después de Bacon, la relación entre objetividad e *imparcialidad* del

investigador, según las entiende la ciencia -sobre todo- de finales del siglo XVII (citado por Zagorin, *op. Cit.*, 382, 383).

Ahora bien, si la crítica de carácter histórico no es suficiente en el caso de los ídolos de la tribu y de los ídolos del foro, pues no se ve de qué forma una refutación de los diversos sistemas filosóficos y de los malos métodos de demostración, puede valer para superar los errores que derivan de la “debilidad de los sentidos” y la “limitación del entendimiento” (ídolos de la tribu) o de las falsas nociones que llenan el pensamiento al no ser abstraídas rigurosamente desde la efectiva realidad de las cosas (ídolos del foro), ello no niega que su necesaria refutación obedezca (como en los casos anteriores) a los criterios de verdad y objetividad. De hecho, la posibilidad misma de realizar operaciones en la naturaleza se apoya, según Bacon, en el reconocimiento preliminar de su objetividad. La diferencia estaría en que en el caso de los *idola tribus* y de los *idola fori* no es la crítica histórica, sino el desarrollo mismo del método inductivo el que servirá como correctivo o mecanismo de rectificación. En este sentido, el nuevo método de la ciencia no es simplemente, como se suele creer, el medio que hace posible la comprensión verdadera de la naturaleza sino un instrumento de apoyo y corrección de las limitaciones e imperfecciones inherentes a la mente humana<sup>57</sup>. Con ello se muestran insuficientes también las interpretaciones que, sobre la base de la distinción que Bacon hace en el *Novum organum* entre una parte destructiva (la de los *idola*) y otra parte constructiva (la del nuevo método inductivo) de la obra, han creído ver en la teoría de los *idola* una simple estrategia propedéutica cuyo único fin sería preparar el terreno para la ulterior aplicación del método, el cual por tanto poco o nada tendría que ver con la labor refutatoria de todo el primer libro. Más que una relación de simple “preparación”, habría entonces una relación de complementación entre ambas partes. Empecemos, pues, por los ídolos de la tribu.

Éstos, según el autor, tienen su fundamento en la misma naturaleza humana. Derivan principalmente de la debilidad de los sentidos, las limitaciones inherentes al entendimiento, la influencia de la voluntad y de los afectos, la forma en que la mente recibe las representaciones de los objetos y las actitudes mostradas ante concepciones que se han

---

<sup>57</sup> En un sentido similar, dice Briggs que “to advance in learning is to *mortify* the minds of inquirers so that they see and perform the Works of truth”. John C. Briggs (1989), *Francis Bacon and the Rhetoric of Nature*, Cambridge, MA., p. 15.

aceptado con anterioridad. La fuente más grande de errores proviene sin embargo de la “grosería, la imbecilidad y las aberraciones de los sentidos, que dan a las cosas que les llama la atención más importancia que a aquellas que no se la llaman inmediatamente, aunque las últimas la tengan en realidad mayor que las otras” (Bacon 1961: 50). De allí que a los sentidos se les escape las operaciones de los “espíritus” que están encerrados en los cuerpos y toda transformación o metasquematismo sutil de las partes en los cuerpos más densos. Precisamente lo que más importa para la ciencia de la naturaleza. Otro problema es el que surge de la influencia de la voluntad y de los afectos en el conocimiento, pues ellos son causa de que el entendimiento se incline a creer con mayor facilidad en lo que desea que sea verdadero que en lo que en efecto lo es. La arrogancia, el orgullo y el temor de ocuparse de cosas que no se corresponden con la dignidad de su inteligencia le llevan a desdeñar la experiencia; así como lo que llega más rápida o afecta más directamente al entendimiento, es causa de que crea que todo lo demás se comporta de igual modo. Cuando el entendimiento está satisfecho con alguna opinión o teoría, hace que todo lo demás esté de acuerdo o coincida con ella. A lo que conlleva esto es a que la teoría aceptada se imponga siempre, incluso cuando el número de casos contrarios o negativos es mayor. Pero esto se explica siempre que se tenga en cuenta que la naturaleza misma del entendimiento lo lleva a suponer un orden y regularidad en las cosas, mucho mayor que el que en realidad presentan. El entendimiento, finalmente, prefiere las abstracciones hechas con arbitrariedad que el análisis o seccionamiento riguroso de la naturaleza, el cual, como se verá, es de suma importancia para la nueva concepción de la lógica. Son precisamente estos ídolos los que llevan a Bacon a pensar que la ciencia, abandonada como está al azar, lo arbitrario, las síntesis precipitadas etc... se ha erigido siguiendo un modelo *ex analogía hominis* y no *ex analogía universi*<sup>58</sup>.

Los ídolos del foro, por el contrario, son aquellos que se imponen al entendimiento por medio de la fuerza que ejercen en él las palabras. En la raíz misma de este tipo de ídolos, sin duda alguna unos de los más difíciles de controlar y superar, está la creencia por parte de Bacon de que el lenguaje, como producto humano que es, representa en el estado en el que él encuentra a la ciencia un obstáculo para la comprensión de la verdadera naturaleza de las cosas. Su complejidad estriba en la doble condición del lenguaje que lo hace ser, de una parte, una herramienta indispensable para la comprensión humana y, de otra, un verdadero obstáculo

---

<sup>58</sup> “Los ídolos de la tribu tienen su fundamento en la misma naturaleza humana, y en la tribu o estirpe misma de los hombres, pues se afirma erróneamente que los sentidos del hombre son la medida de las cosas; más bien al contrario, todas las percepciones tanto de los sentidos como de la mente, están en analogía con el hombre, no con el universo” (Id., 41).

para acceder a la realidad efectiva del mundo. Según esta dificultad, Bacon consideraría indispensable por parte del investigador de la naturaleza una sorprendente habilidad no solo para rechazar los nombres que no sean propiamente objetivos, que no representen verdaderos estados de cosas, sino para construir palabras que respondan y se adecuen a la efectiva realidad de los hechos. Cuando la verdad es que generalmente las palabras toman forma, las más de las veces, a medida de la capacidad del vulgo, quienes “dividen las cosas siguiendo las líneas que resultan más visibles a la percepción” (*Id.*, 59). Estos ídolos, según la caracterización que de ellos se hace en el *Novum organum*, pueden ser de dos clases: o son nombres de cosas inexistentes o son nombres de cosas que existen, pero que son confusos y están mal definidos, ya que han sido sacados de la realidad de un modo precipitado e incompleto. Al primer género pertenecen las expresiones “fortuna”, “primer inmóvil”, “órbitas de los planetas” y otras fantasías por el estilo. Este género de *ídolos* es más fácil de desterrar, pues a través de la refutación de los sistemas filosóficos o teorías es posible liberarse de ellos. El segundo género de ídolos es más complejo y está más profundamente arraigado, pues lo que aquí tiene lugar es una abstracción viciosa y torpe (*Id.*, 60). Bacon aclara su postura a través de la noción de “húmedo”, ya que según él esta noción ha sido abstraída hasta ahora superficialmente y sin tener en cuenta las instancias de verificación correspondientes, y atendiendo solo al agua y los líquidos comunes y vulgares. De allí que la palabra húmedo, que no es más que la representación de la noción, tenga en igual proporción la ambigüedad de la noción de húmedo. De cualquier forma, las nociones se deben abstraer rigurosamente de las cosas y corresponderse completamente con ellas, pues la palabra o símbolo es el nombre de la noción y la representa; una noción que ha sido construida de forma vaga e imprecisa termina por afectar la construcción del nombre ya que éste resiente necesariamente la imprecisión de aquélla. El rechazo del lenguaje que se ha configurado siguiendo los parámetros del vulgo tiene sentido toda vez que se entienda que “la realidad material que el lenguaje tiene el deber de describir no es en absoluto idéntica (siempre que se abandone el plano de la opinión vulgar, por el de la ciencia) a la así llamada realidad del sentido común. La primera consta de una serie de estructuras de tipo geométrico-mecánico, pero para Bacon es esta realidad material, y no otra cosa, el único criterio posible de verificación o falsación de cualquier enunciado lingüístico” (Rossi 1990: 294).

Con esto arribamos al lugar que deseábamos. Pues, según creo, la exposición general de algunos aspectos relevantes de la configuración baconiana del nuevo método de la ciencia o método inductivo será suficiente para mostrar que el vínculo que hay entre él y la refutación

de los *ídola* que tiene lugar en el *Novum organum*, aunque no solo en esta obra<sup>59</sup>, es en realidad mucho más complejo de lo que se suele pensar. En concreto, se verá que a no ser por obstinada necesidad resulta equivocado situar la doctrina de los ídolos solamente en el terreno de “las labores que deben anteceder a la correcta aplicación del método inductivo” (Fronzizi, 1961: 17), como si éste no tuviera otro designio diferente al de completar la tarea que aquélla ha preparado. Por el contrario, además de ayudarnos a restaurar el connubio entre la mente y la naturaleza de las cosas, el método debería cumplir la tarea de concluir la reforma completa del entendimiento que la crítica histórica o teórica ha dejado incompleta. Sin un trabajo de esta índole, y aunque la mente lograra liberarse de las equivocaciones que provienen de concederle demasiada autoridad a los textos de la tradición, estaríamos abocados al error que consiste en mezclar nuestra naturaleza con la naturaleza de las cosas, lo que obstruiría por completo la realización del dominio del hombre sobre las cosas. Pero no es así, ya que la nueva lógica se presenta como la doctrina del mejor y más perfecto uso de la razón la cual tiende a aumentar, en la corrección de sus múltiples imperfecciones, las posibilidades del entendimiento humano y ampliar sus facultades con el fin de superar la oscuridad de la naturaleza. Aumentar sus poderes quiere decir aquí garantizar una completa comprensión de la realidad a través de un riguroso y sistemático proceso de exclusiones y eliminaciones, en el que se puedan controlar las nociones primeras de la mente o anticipaciones. Pues si bien es cierto que el verdadero fin del conocimiento no es otro que producir nuevas obras para el progreso de las condiciones materiales del hombre sobre la tierra, también lo es el hecho de que esa producción depende menos de la interferencia de la voluntad y de los afectos que del contacto directo con las formas de cuya combinación depende la existencia de las distintas realidades naturales. Es por eso que en el primer aforismo del segundo libro del *Novum organum*, cuando Bacon afirma que el poder humano consiste en “engendrar” o “superinducir” una nueva naturaleza en un cuerpo dado, inmediatamente explica la naturaleza de ese poder diciendo que consiste no en un acto de posición o de afirmación creativos sino en el descubrimiento de la forma o diferencia específica. Obrar no es más que conocer la forma “o la verdadera diferencia específica o la naturaleza naturante (*naturam naturantem*) o la fuente de emanación, pues estos son los vocablos que más se aproximan a la descripción de la cosa” (Bacon 1961: II, 1). Generar una naturaleza en un cuerpo dado tiene aquí un sentido básicamente práctico pues en realidad, según afirmación de Farrington, la empresa no se

---

<sup>59</sup> Fronzizi hace un completo recorrido por la doctrina de los *ídola* atendiendo a las variaciones que la doctrina adoptó a lo largo de la extensa obra de Bacon a partir de 1603, fecha probable de redacción de la obra *Valerius Terminus*. Cf. *Op. Cit.*, 22.

extiende más allá de la tarea, que se puede hallar en diversos escritos suyos, de alear diferentes metales para propósitos que van desde hacer del cristal algo más claro hasta convertirlo en algo incorruptible (*op. Cit.*, 123). Pero la posibilidad de sobreinducir nuevas naturalezas en un cuerpo dado depende del conocimiento de la forma. Las formas o naturalezas simples son las cualidades ocultas e irreductibles que están presentes en cualquier cuerpo sensible y de cuya mezcla está constituido ese cuerpo; de allí que de su conocimiento dependa en general la transformación de la realidad natural que se esté considerando. Solo un hombre que conozca las formas podrá producir efectos nunca antes vistos, efectos que, de otro modo, jamás hubieran acudido a la mente humana. No se trata, entonces, simplemente de perseguir la producción de cosas concretas, ya que éstas son transitorias y finitas en número, sino de acercarse cada vez más a través de un riguroso sistema de exclusiones y eliminaciones a la investigación de las formas o naturalezas abstractas que son pocas y permanentes, como las letras del alfabeto o los colores de la paleta del pintor, y de cuya mezcla deriva una variedad infinita de rostros y figuras (Rossi 1990: 323). A diferencia del método inductivo tradicional o por enumeración, cuyas líneas divisorias generales corresponden a la apariencia superficial de las cosas (pues se configura a partir de las informaciones parciales de los sentidos, los cuales dejan escapar gran parte de la realidad y por ello brindan un modelo *ex analogia hominis* y no *ex analogia universi*), el nuevo modelo inductivo nos permite comprender los procesos invisibles que determinan el aspecto visible de los fenómenos. La realización de determinados efectos resulta precisamente de la reducción de lo concreto a lo abstracto, pues todo fenómeno que produce un efecto es una cosa compuesta de diversas naturalezas simples y no se ve a cuál de estas naturalezas se debe atribuir el efecto. El método exige, por tanto, que se proceda a un análisis o seccionamiento de los fenómenos de forma que mediante exclusiones cuidadosas se puedan reducir a un punto definido. Esto quiere decir hallar la relación de correspondencia entre una determinada naturaleza y el efecto que se busca obtener, ya que a la presencia de una determinada naturaleza corresponde necesariamente la presencia del efecto que se desea producir, así como la ausencia de la naturaleza equivale a la ausencia del efecto (cf. *Op. Cit.*, 328). Como es de esperarse aquí el acierto en la teoría, en el conocimiento de la naturaleza simple, asegura el éxito en la práctica (la obtención del efecto), así como el acierto en la práctica es la mejor prueba de la verdad en la teoría. El *Novum organum* no cuestiona la posibilidad de alcanzar la verdadera naturaleza de las cosas, la cual está constituida de procesos mecánicos de elementos dotados de propiedades geométricas, pero en la medida en que estos procesos escapan al plano de la sensibilidad y de las apariencias inmediatas, se puede ver que a través

de las exclusiones lo que pretende Bacon es limitar la injerencia de los sentidos en el proceso de comprensión por considerar que ellos ofrecen una imagen de las cosas según una analogía con el hombre y no con las cosas mismas. Es significativo que esta búsqueda de una objetividad radical que garantice el paso del plano de la experiencia común (que se funda en los sentidos) al de la experiencia científica (referida a propiedad geométricas invisibles) se haga en el marco de una investigación que tiende a establecer una *técnica de control de los sentidos, la memoria y la razón*; y que tiende a excluir como elementos válidos para la interpretación de la naturaleza, los afectos y la voluntad humanos, los cuales son rebajados a la categoría de anticipaciones que son frutos del arbitrio y de la aversión por la experiencia. El nuevo método inductivo, finalmente, en la medida en que supera las apariencias inmediatas y alcanza una realidad material constituida de estructuras de tipo geométrico-mecánico, satisface el ideal de un lenguaje universal fundado según el criterio de la verificación y la falsificación. La distancia que el investigador debe tomar respecto del objeto de conocimiento es así, tan solo la consecuencia directa de asumir a los hechos como los primeros y auténticos objetos de conocimiento.

### Capítulo III.

#### Rehabilitación gadameriana de los prejuicios

En este último capítulo pretendió analizar la doctrina de los prejuicios en la teoría hermenéutica gadameriana, a partir de los impulsos que a esta doctrina da el análisis heideggeriano de la estructura de la pre comprensión y de la crítica que desde ella se dirige a la interpretación moderna del comprender en términos epistemológicos. El comprender se entiende ahora como un rasgo ontológico de la vida humana. Se muestra el desarrollo que ha tenido la noción de prejuicio en el pensamiento de Gadamer y su productividad hermenéutica, en confrontación con la visión negativa que la ilustración ha hecho de los prejuicios. Se plantea la verdadera tarea crítica de la hermenéutica en los términos de una labor encaminada a diferenciar entre los prejuicios positivos y los prejuicios negativos (que impiden la comprensión); y se intenta superar la crítica que ve en esta tarea un “enredo” planteamientos de tipo epistemológicos, a través de la solución que ofrecen la experiencia hermenéutica y el diálogo con la tradición.

#### 1. La estructura de la pre comprensión en Heidegger

La importancia de Heidegger para la hermenéutica de Gadamer tiene que ver en principio con la idea de una hermenéutica de la facticidad, pues es ella la que hace cuestionable la idea de una fundamentación última del conocimiento. No dudó Heidegger en reconocer en esta pretensión, el desconocimiento de la finitud humana y de la radical temporalidad de nuestra existencia. Su crítica a la idea de fundamentación le permitió ganar cada vez mayor conciencia de la necesidad de radicalizar hasta el extremo el presupuesto de la historicidad humana (objetivada y mantenida por lo tanto al margen en las consideraciones del historicismo del siglo XIX) y poner al descubierto los presupuestos metafísicos y subjetivistas de tal pretensión. La concepción instrumentalista del pensamiento, de la que la escuela histórica e incluso la temprana hermenéutica de Schleiermacher no pudieron separarse, nos recuerda Gadamer, descansa en el principio de la subjetividad que gobierna la mentalidad moderna<sup>60</sup>. La importante noción de “arrojamiento” (*Geworfenheit*), que Heidegger tiene presente desde el mismo inicio de su hermenéutica, debe entenderse en contraposición al *subiectum* moderno, pues a sólo partir de ella es posible elaborar una

---

<sup>60</sup> Heidegger asocia el pensamiento de la subjetividad con la ontología de la permanencia. Según él, la modernidad tuvo el desacierto de poner al hombre como sujeto (*Subiectum* o *hypokeimenon*) como lo fundante hacia lo cual todo se refiere, que en el pensamiento de Aristóteles estaba asociado tan solo con la idea de un “sujeto gramatical” como fundamento de toda predicación.



hermenéutica del comprender humano que no se basa en ningún principio metodológico y que es irreductible a la idea del saber como procedimiento cognitivo. Más precisamente, aclara Gadamer en referencia a esta importante noción heideggeriana, el comprender “es la *forma originaria de realización del estar ahí*, del ser-en-el-mundo. Antes de toda diferenciación de la comprensión en las diversas direcciones del interés pragmático o teórico, la comprensión es el modo de ser del estar ahí en cuanto que es poder y posibilidad”<sup>61</sup>. El comprender que Heidegger desarrolla en su fenomenología hermenéutica del *Dasein*, por lo tanto, se refiere al “cuidado” como la dimensión fundamental de nuestra existencia que se despliega antes de cualquier explicitación temática y que señala el entorno de orientación actuante en el que siempre estamos. Rompiendo los estrechos límites del metodologismo imperante en la ilustración, *el comprender comienza a entenderse como un rasgo ontológico de la vida humana*. El giro de Heidegger en la concepción del comprender queda perfectamente señalado en la fórmula alemana *sich auf etwas verstehen*, “entender de algo”, ser capaz de algo, “expresión que gracias a su forma reflexiva tiene una valencia más ontológica que cognitiva y apunta, por tanto, menos a un saber de información teórica que a una habilidad o capacidad”<sup>62</sup>.

La forma reflexiva del giro permite captar que este entender de algo es asimismo un entenderse en relación con ese algo: refiere siempre una posibilidad de mí mismo. Estos dos elementos, su carácter autorreferencial y su dimensión de *poder hacer*, permiten medir la distancia de Heidegger con respecto a toda aproximación epistemológica moderna del entender (fundada en la idea del proceder y del conocimiento puro). Comprender es la forma de realización del *Dasein* (*ser ahí*) en general, que se determina según su carácter específico de proyecto. No podemos disponer libre y voluntariamente de estos proyectos, ya que están determinados por la situación respectiva en la que siempre estamos anclados. Existe entonces una pre-estructura del comprender que desde siempre está determinando las expectativas hacia las que se orienta toda búsqueda de sentido. En todo entender se oculta, pues, una anticipación de lo entendido. Desde aquí adquiere claridad el llamado de Heidegger a un despertar del *Dasein* desde sus propias posibilidades, de las que se desentiende cuando (por comodidad y costumbre) se interpreta a partir de posibilidades inauténticas. Pero tal vez hemos ido demasiado lejos. En el contexto de nuestra discusión, la estructura anticipativa de

---

<sup>61</sup> Hans-Georg Gadamer (2007), *Verdad y Método*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, p. 325.

<sup>62</sup> Carlos B. Gutiérrez (2002), *Temas de filosofía hermenéutica: conferencias y ensayos*, Bogotá, Universidad de los Andes, p. 179.

la comprensión tiene importancia tan solo en la medida en que aclara la postura crítica de Heidegger en relación con el planteamiento epistemológico todavía dominante en el historicismo del siglo XIX, y esclarece el influjo que tiene en la hermenéutica gadameriana: la “estructura existencial del estar ahí tiene que hallar su expresión también en la comprensión de la tradición histórica, y por eso seguiremos en primer lugar a Heidegger” (Gadamer 2007: 330).

Puesto que el *Dasein* se entiende a sí mismo partiendo siempre de anticipaciones que solo llegan a ser expresadas en la interpretación, esto es, en la apropiación comprensora y en la articulación explícita de lo comprendido<sup>63</sup>, puede Heidegger (no sin cierta reticencia) hablar del círculo de la comprensión. Pues en cuanto se mueve en un “comprensor estar vuelto hacia una totalidad respectiva ya comprendida”, la interpretación tiene lugar en la circularidad. No se trata, claro está, del círculo vicioso que la lógica asocia con la tendencia a dar por supuesto lo que debe probarse (*petitio principii*) –cuya validez, por demás, no cuestionarán ni Heidegger ni Gadamer–, sino del círculo fenomenológico –referido al contenido puramente descriptible del círculo del entender–, según el cual resulta evidente que nuestras interpretaciones están determinadas por la “posición” (*Vorhabe*), la “previsión” (*Vorsicht*) y la “anticipación” (*Vorgriff*) de las que se parte siempre.

La circularidad del comprender y de la interpretación, así descrita, puede no obstante ser objeto de una crítica quizá más radical que la de la comprensión lógica, que suele entenderla al modo de una simple falacia lógica. Se trata sin duda de la crítica relativista que equipara la estructura de la pre-comprensión heideggeriana con el burdo principio del “todo vale”. Frente a ella, Gadamer insiste en que,

Se comprende realmente cuando la interpretación ha comprendido que su tarea *primera, última y constante* consiste en no dejarse imponer nunca por ocurrencias propias o por conceptos populares ni la posición, ni la previsión ni la anticipación, sino en asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma (Gadamer 2007: 332. Cursiva mía).

La noción de interpretación hermenéutica se relaciona entonces con un concepto interpretativo crítico<sup>64</sup> que se preocupa siempre por una demostración a partir de las cosas

---

<sup>63</sup> Martin Heidegger (2003). *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, p. 172.

<sup>64</sup> En este contexto conviene recordar, como lo hace Ipperciel, que el rechazo de Gadamer por una comprensión metódica del entendimiento (con la que asocia este el trabajo del historicismo en general) no implica un rechazo de la necesidad de rigor, de disciplina, o la atención esmerada en nuestros esfuerzos intelectuales: “Gadamer’s defence of prejudice should not be construed as a relinquishment of the idea of critique, or as the adoption of philosophical conservatism —with which many commentators are eager to associate him— but as the response to what Gadamer perceives to be lacking in the Enlightenment’s concepts of reason and agency”. Donald Ipperciel (2002). *Descartes and Gadamer on prejudice*, Association Canadienne of philosophie, University of Alberta, pp. 636-637.

mismas<sup>65</sup>. Frente a esta posición Gadamer no expresa ningún inconformismo, pero espera que la estructura previa del entender (asumida por Heidegger como rasgo ontológico del ser humano) pueda ser fructífera para una hermenéutica propia de las ciencias humanas. Gadamer considera que la estructura de la pre-comprensión o comprensión previa ha iluminado el carácter ontológico de tal pertenencia: “La pertenencia del intérprete a su objeto, que no lograba una legitimación correcta en la reflexión de la escuela histórica, obtiene ahora [en Heidegger] por fin un sentido correcto y perceptible, y es tarea de la hermenéutica mostrar ese sentido” (*Id.*, 332). Al inicio de la segunda sección de *Verdad y método*, en la que provocadoramente se eleva la historicidad de la comprensión a principio hermenéutico, lo que interesa a Gadamer es, sin embargo, limitar el problema de la interpretación que en Heidegger se entiende como la tematización de las anticipaciones existenciales previamente entendidas, a la interpretación de textos en el ámbito de las ciencias humanas. De allí que, al menos en principio, la circularidad de la comprensión esté asociada en él a la elaboración de las expectativas o proyecto previos que, como elementos posibilitadores del sentido del texto, tienen que ser elaborados o revisados de manera permanente con base en lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración del sentido del texto. La tarea constante de la comprensión no consiste en otra cosa que en “elaborar los proyectos correctos y adecuados a las cosas, que como proyectos son anticipaciones que deben confirmarse en las cosas” (*Id.*, 333)<sup>66</sup>.

Gadamer reconoce que la retórica y la hermenéutica del siglo XIX ya habían señalado la estructura circular de la comprensión, solo que lo habían hecho, según él, en el marco de una relación formal entre lo individual y el todo. Scheleirmacher y la ciencia del siglo XIX habrían concebido la tarea de la hermenéutica conforme a los ideales de objetividad de las ciencias naturales, pero “al precio de renunciar a hacer valer la concreción de la conciencia

---

<sup>65</sup> Según este principio, en el que ambos pensadores coinciden, es necesario protegerse de la arbitrariedad de las ideas preconcebidas y dirigir la mirada hacia las cosas. No hay duda - señala Grondin-, “lo mismo que Heidegger, por tanto, Gadamer no es enemigo de la idea de adecuación”. Jean Grondin (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Trad. Antonio Martínez Riu, Barcelona, Herder, p. 78. Sorprenderá por ello que la temática del círculo tenga matices tan distintos en ambos filósofos. Antes que del círculo del entender y de la interpretación como el caso de Heidegger, para Gadamer lo importante es el aspecto puramente descriptivo del círculo y de sus partes. Según un precepto de la hermenéutica tradicional, “el criterio para la corrección de la comprensión es siempre la congruencia de cada detalle con el todo”, y del todo con cada parte (Gadamer 2007: 361).

<sup>66</sup> “Comprender significa primariamente entenderse en la cosa y solo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro como tal” (Gadamer 2007: 364), dice una de las sentencias con las que Gadamer espera dar por terminada la disputa en la que se mantuvo enredado el historicismo con su predilección por el método comparativo, psicológico e histórico. Pero esto solo es posible si la cosa representa “una unidad perfecta de sentido”, pues solo es comprensible lo que constituye un todo coherente: “El *prejuicio de la perfección* contiene pues no sólo la formalidad de que un texto debe expresar perfectamente su opinión [la del autor], sino también de que lo que dice es una perfecta verdad” (*Id.* Énfasis mío).

histórica dentro de la teoría hermenéutica” (*Id.*, 362)<sup>67</sup>. De allí que el avance en el decisivo giro heideggeriano lo vea Gadamer en que no es un “círculo metodológico”, sino uno tal que describe un momento estructural ontológico de la comprensión.

Contra la idea metodológica de un dominio de sentido en virtud de una cadena lineal del entender, según la cual este progresa de evidencia en evidencia siguiendo el ideal cartesiano, Heidegger y Gadamer desarrollan una concepción holística del entender como participación en el sentido, según la cual el entender se realiza en un contexto global, al cual pertenece el entender mismo<sup>68</sup>. El tratamiento del círculo hermenéutico aportado por Heidegger, entonces, tiene un alcance decisivo en la hermenéutica de Gadamer, pues implica que la comprensión deja de pensarse desde principios metodológicos y pasa a ser un modo de ser originario del *Dasein*. A partir de la estructura de la pre-comprensión de Heidegger, que determina cualquier apertura al ser y por tanto cualquier entendimiento, Gadamer deriva la importante noción de prejuicio (*Vor-Urteil*)<sup>69</sup> y con ella “el carácter esencialmente prejuicioso de toda comprensión” (Gadamer 2007: 337).

Esta noción gadameriana de prejuicio cuestiona la caracterización del historicismo (sobre todo de Dilthey) según la cual la conciencia histórica puede interrogar las fuentes y los testimonios de la historia con absoluta objetividad. Dado que el pasado solo resulta accesible para nosotros si compartimos con él prejuicios acerca de lo que las cosas son, en lugar de tratar de superar nuestros prejuicios en busca de una garantía de conocimiento objetivo y atemporal, deberíamos aceptarlos como el único medio de preservar la vitalidad de nuestra herencia y de nuestra tradición. Ajustar la comprensión al ideal del conocimiento objetivo y metodológico de la ciencias naturales, evitando la presencia de todo prejuicio, piensa Gadamer, sería desconocer el carácter inevitable del círculo. Salvaguardar la estructura previa (*Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff*) de las “ocurrencias” y de los “conceptos populares” y asegurar

---

<sup>67</sup> En la medida en que la comprensión se limita en Schleiermacher a la penetración de sentido en la intención individual del otro, cree Gadamer, la base sobre la que reposa su pensamiento es la metafísica romántica de la individualidad, y eso tiene consecuencias importantes para la comprensión del círculo entendido a partir de la regla hermenéutica del todo y las partes. En efecto, el juego entre la anticipación de sentido que precede a (y procede de) la comprensión de las partes se convierte ahora en otro que toma cada obra, cada texto, como un momento en el contexto total (*Totalzusammenhang*) de la vida de un hombre. Este modelo, en cuanto que determina el proceso de la comprensión como acto adivinatorio, limita la comprensión a la recreación del acto creador que dio origen a la obra en cuestión. Por el contrario, el movimiento anticipatorio de la precomprensión en Gadamer no se cancela de forma definitiva, pues representa justamente la realización de la comprensión. Cf. José F. Zúñiga (1995). *El diálogo como juego: La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*, Granada, Universidad de Granada, pp. 92, 101.

<sup>68</sup> Cf. Jean Grondin (2003), *Introducción a Gadamer*. Trad. Constantino Ruiz-Garrido, España, Herder.

<sup>69</sup> Puesto que la noción de prejuicio que se tiene en cuenta aquí, en tanto estructura previa del comprender, es diametralmente opuesta a la acepción que el término recibe en la ilustración a partir de Descartes, cuyo sentido es en esencia negativo, he seguido la recomendación de Ipperciel de usar *Vor-Urteil* para referirme al sentido que le da Gadamer, y no el tradicional *Vorurteil*, con el que se designará la acepción peyorativa y más corriente del término (la que utiliza Descartes) (Cf. Ipperciel 2002: 637).

el tema científico “desde las cosas mismas”, consiste no en “salir del círculo, sino [en] entrar en él del modo justo” (Heidegger 2003: 171). La cosa misma es el texto al que tiene que volver constantemente el intérprete para corroborar su interpretación. Según esto, la comprensión consiste en un continuo movimiento de vaivén que va desde la pre-comprensión del interprete, a lo que el texto dice: “Y es todo este constante re-proyectar, en el cual consiste el movimiento de sentido del comprender e interpretar, lo que constituye el proceso que describe Heidegger” (Gadamer 2007: 333). No hay más objetividad que la que resulta de la continua convalidación de las opiniones previas con el texto. Aunque esto no siempre se dé explícitamente, cree Gadamer, en realidad es esto lo que sucede siempre que comprendemos.

Esta descripción del círculo hermenéutico permite entender la respuesta de Gadamer al ideal objetivista de la comprensión en el historicismo, todavía aquejado por premisas epistemológicas de origen ilustrado; además, permite señalar con claridad el sentido que tiene la reivindicación de los prejuicios para la comprensión hermenéutica tal y como Gadamer la entiende. Sin embargo, se trata de una rehabilitación no exenta de problemas. Pues si no es posible salir del círculo, ¿cómo puede evitarse el malentendido (sobre el que Schleiermacher fundamenta su hermenéutica) que se puede dar en la comprensión? A partir de la circularidad de la comprensión, no habría modo de distinguir, según parece, las interpretaciones correctas de las incorrectas. La acusación de relativismo, al menos a primera vista, no carece de fundamentos razonables: “El círculo hermenéutico parece implicar que lo que dice un texto siempre es lo que el intérprete ha sido capaz de leer en él a partir de sus propias opiniones previas” (Zúñiga 1995: 100) Y si no es posible distinguir entre lo dice el texto y lo que pone el lector a partir de su precomprensión, ¿cómo establecer con claridad el “sentido verdadero” que tiene las cosas?

Pero esta manera de hablar ya induce a algunos malentendidos. Indagar por la posibilidad que tienen los textos de mostrar algún sentido propio, con independencia de lo que el intérprete, al leerlos, piensa que dicen, nos sacaría del círculo y nos devolvería, con Schleiermacher, al ámbito del desciframiento de las intenciones del autor. En vez de buscar un “punto arquimédico” que nos garantice una objetividad por completo exenta de prejuicios, lo que debemos hacer es entrar al círculo de “modo justo”, dejándonos confrontar por el sentido que tienen los textos: “El que quiere comprender un texto [dice enfáticamente Gadamer] tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él” (Gadamer 2007: 335). Sería un grave error suponer que la estructura circular de la comprensión implica carta blanca para todas

nuestras opiniones, pues dentro de toda la multiplicidad de lo opinable y de nuestros prejuicios “*no todo es posible*, y el que pasa de largo por lo que el otro está diciendo realmente tampoco podrá en último extremo integrar por entero lo que entendió mal en sus propias y variadas expectativas de sentido. Por eso también *operan unos ciertos patrones*” (*Ibd.*). El círculo exige de la interpretación que se hagan conscientes los propios prejuicios, a fin de que la cosa misma, el objeto que hay que entender, hable por sí misma. Hay que “*hacerse cargo* de las propias anticipaciones (o prejuicios) [dice la problemática sentencia de *Verdad y método*], con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad” (*Ibd.*).

Ahora bien, la nítida conciencia de los límites de una concepción puramente epistemológica de la verdad, que en la primera parte de *Verdad y método* conducían a Gadamer tanto a una extensa disputa con el historicismo como a la recuperación de una experiencia de la verdad en el arte, *parece* difuminarse en el análisis gadameriano de un control racional de nuestros prejuicios. De hecho, este análisis induce a creer que el planteamiento de los prejuicios no se libera totalmente de la perspectiva epistemológica y que, en ese sentido, podemos ver allí una dificultad esencial en el proyecto de *Verdad y método*<sup>70</sup>. Gadamer no haría sino confirmar esta dificultad en la formulación de lo que, sin duda de manera paradójica, considera “el problema epistemológico clave” de una hermenéutica verdaderamente histórica: “¿En qué puede basarse la legitimidad de los prejuicios? ¿En qué se distinguen los prejuicios legítimos de todos los innumerables prejuicios cuya superación representa la incuestionable tarea de toda razón crítica?” (*Id.*, 344). Esta dificultad no es circunstancial, sino que por el contrario afecta la coherencia interna de la exposición de la estructura circular de la comprensión sobre la que se asienta en gran medida la decisiva crítica al modelo epistemológico de la comprensión. Pues si, de una parte, resulta suficientemente claro que los prejuicios se refieren a las determinaciones implícitas que acompañan nuestra comprensión del mundo y que, debido a su carácter habitual y sobreentendido, no suelen ser aprehendidas por la conciencia<sup>71</sup>; de otra, resulta confusa la exigencia gadameriana (elevada incluso a “problema epistemológico” clave) de hacer una separación consciente entre prejuicios legítimos e ilegítimos. A esto nos referiremos en el siguiente apartado.

---

<sup>70</sup> Que, por lo demás, Grondin no se cansa en destacar. Cf. Grondin 2003: 136, 142.

<sup>71</sup> No se debe olvidar la insistencia de *Verdad y método* en el hecho evidente de que los prejuicios y opiniones previas que ocupan la conciencia del intérprete no están a su disposición: “En realidad [dice Gadamer] no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella (...) La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser” (*op. Cit.*, p. 344).

## 2. Gadamer y la valoración ilustrada del prejuicio

A partir del esquema que hemos seguido hasta el momento, pareciera que en la aceptación de la comprensión como rasgo ontológico de la vida humana Gadamer no hubiera hecho más que describir el círculo hermenéutico tal y como lo presenta Heidegger. Se sugirió que la estructura previa del entender es asumida por Gadamer de tal modo que pueda ser fructífera para una hermenéutica propia de las Ciencias del Espíritu, pero todavía no se ha hecho visible el sentido de tal aseveración. Gadamer da un paso decisivo en esta orientación cuando, en *Verdad y método*, sostiene que:

El círculo no es, pues, de naturaleza formal, no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición (*Id.*, 363).

La configuración ontológica del círculo en Heidegger es fundamental porque hace posible pensar la circularidad de la comprensión como concreta “interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete”. El movimiento del intérprete se refiere precisamente a la puesta en juego de sus prejuicios (cuya rehabilitación –como vimos– deduce Gadamer de la estructura previa heideggeriana); el movimiento de la tradición (que Gadamer sitúa en el otro polo del círculo de la comprensión) hay que entenderlo desde el rodeo que Gadamer hace en su crítica a la comprensión ilustrada y romántica de la tradición. Esta comprensión, como cabe esperar, está dominada por una valoración negativa del prejuicio<sup>72</sup>. La ilustración es la culpable del matiz peyorativo con el que ahora se asocia a los prejuicios. Esta crítica de la ilustración es consecuencia, según nuestro autor, de la aplicación del método cartesiano a la comprensión. Descartes sería el fundador de una manera de pensar, seguida por la tradición ilustrada y la ciencia moderna, para la cual la noción de prejuicio se identifica sin más con la de un “juicio sin fundamento”, es decir, con el juicio que no ha sido formado según las reglas del método racional. Siguiendo la etimología del término, la estrategia de Gadamer consiste en recordar que, antes que “juicio falso”, prejuicio indicaba “juicio previo”, es decir, un juicio que se forma “antes de que se hayan tenido en cuenta todos los elementos que pueden servir para la elaboración de un juicio” (*Id.*, 337). La crítica ilustrada del prejuicio es consecuencia del tratamiento metódico que le da Descartes, por eso, cree Gadamer, se hace necesario un nuevo tratamiento del asunto que logre elucidar

---

<sup>72</sup> Esta asimilación de prejuicio y tradición es clara: “Existe [según la conocida fórmula de *Verdad y método*] realmente un prejuicio de la Ilustración, que es el que soporta y determina su esencia: este prejuicio básico de la ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición” (*Id.*, 337).

su productividad para el conocimiento histórico. Esto es importante porque, según Gadamer, la crítica ilustrada del prejuicio tuvo como consecuencia (entre muchas otras) que la investigación histórica solo hiciera valer, en nuestra relación con el pasado y con la tradición, lo estrictamente supeditado a parámetros racionales. Conviene entonces que aclaremos esta singular relación que establece Gadamer entre ilustración e historicismo:

Los patrones de la Ilustración moderna siguen determinando la autocomprensión del historicismo, por supuesto no inmediatamente, sino a través de una ruptura peculiar originada por el romanticismo. Esto se advierte muy claramente en el esquema básico de la filosofía de la historia que el romanticismo comparte con la ilustración y que llega a ser premisa intocable precisamente por la reacción romántica contra la ilustración: el esquema de la superación del mythos por el logos (*Id.*, 340).

La conexión que a través del romanticismo se establece aquí entre la ilustración y historicismo se entiende solo si se acepta (como ya lo habían hecho Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*), como lo afirma Gadamer, que el romanticismo comparte los presupuestos de la ilustración. Por supuesto que al valorar negativamente la progresiva racionalización del mundo en la historia, el romanticismo invierte el esquema de la ilustración, pues ahora el pasado es superior al presente, pero en la medida en que perpetúa la oposición de mito y razón, acepta el esquema ilustrado como incommoviblemente evidente (Gadamer, 2007). El historicismo, que bebe de las fuentes del romanticismo, no entiende el pasado en función de su papel en la progresiva instauración de la razón en el mundo sino que intenta valorar cada época desde sí misma. Igual que el romanticismo, el historicismo invierte el esquema; pero, en la inversión, lo mantiene. De allí que, a pesar de la herencia romántica, el historicismo se considere a sí mismo como la realización de la ilustración histórica. El historicismo representa la posibilidad más alta del conocimiento objetivo de la historia<sup>73</sup>.

La asimilación que de este modo realiza Gadamer entre ilustración, romanticismo e historicismo, a primera vista un poco precipitada, tiene pleno sentido para él en la medida en que todos ellos comparten la misma “ruptura con la continuidad de sentido de la tradición”. La tradición sólo tiene sentido si es efectiva, actuante en el presente. Si se instaura un patrón exterior a ella para juzgarla, cosa que la ilustración no se ha cansado de hacer, es porque se piensa que ella misma no puede ofrecer criterios para su valoración; si se mantiene, como sostiene el romanticismo, que el presente no tiene ningún valor y que es preciso volver al

---

<sup>73</sup> “La conexión de la escuela histórica con el romanticismo confirma así que la recuperación romántica de lo originario se asienta ella misma sobre el suelo de la ilustración. La ciencia histórica del siglo XIX es su fruto más soberbio, y se entiende a sí misma precisamente como realización de la ilustración, como el último paso en la liberación del espíritu de sus cadenas dogmáticas, como el paso al conocimiento objetivo del mundo histórico, capaz de igualar en dignidad al conocimiento de la naturaleza de la ciencia moderna” (*Id.*, 342).



pasado, es porque se ha perdido en el transcurso de la historia el sentido de ese pasado; si, finalmente, como hace el historicismo, el pasado se convierte en objeto de investigación, es porque se lo considera precisamente como algo pasado, sin relación con el presente. Los tres planteamientos implican una ruptura del sentido de la tradición. Frente a todos ellos, la hermenéutica se propone recuperar el prejuicio como único punto de contacto real, efectivo, de nuestro ser con la tradición. La estructura previa del comprender heideggeriana a partir de la cual se deduce para la hermenéutica de Gadamer la importante noción de prejuicio, adquiere sentido para un proyecto filosófico comprometido con la comprensión del ser del hombre a partir de su radical temporalidad.

Aceptar que la razón está condicionada de múltiples modos es solo una consecuencia directa del círculo hermenéutico, pero fue esto lo que la ilustración olvidó sistemáticamente, según Gadamer, con su teoría de una razón libre de prejuicios. El prejuicio de la ilustración (en su sentido negativo y corriente), según el cual sería posible una razón cuyos principios solo proviniesen de ella misma, al margen de lo consagrado por la autoridad y la tradición, habría favorecido la idea equivocada de una racionalidad capaz de flotar por encima de la historia y del tiempo, en otras palabras, la idea de una racionalidad absoluta. Pero “la idea de una razón absoluta no es una posibilidad de la humanidad histórica. Para nosotros [insiste Gadamer] la razón solo existe como real e histórica, esto es la razón no es dueña de sí misma sino que está referida a lo dado en lo cual se ejerce” (*Id.*, 343).

La finitud en el ejercicio de nuestra razón, que Gadamer relaciona con los condicionamientos históricos o prejuicios que siempre están determinando nuestra comprensión del mundo, tiene en principio una aparente connotación negativa: no hay una razón que se pueda elevar por encima de la historia para ver lo que ella es, esto es, una razón imparcial que pueda comprender los diferentes momentos históricos con la objetividad con la que un juez enfrenta los casos legales. Contrario a esto, la conciencia hermenéutica se ve siempre involucrada en aquello que comprende y se deja afectar por ello<sup>74</sup>. Esto presupone que la cosa que queremos comprender nos concierne. No es posible comprender sin que uno mismo entre en el juego con la cosa comprendida, es decir, sin que uno se ponga a dialogar con la cosa. “Este modelo dialogal de entender [dice Grodin] se halla orientado, indudablemente, en contra del paradigma epistemológico de un sujeto del entender que se halle desconectado de su objeto”

---

<sup>74</sup> Según Gadamer, la experiencia hermenéutica en general se entiende, en relación con la experiencia trágica, como suceso o padecimiento, según el *pathei matos* de Esquilo (*Id.*, 432); contrario a Descartes para el que la razón, entendida como el “poder de juzgar bien”, constituye -como reconoce Leibniz- (monadología §§ 29-30), un acto reflexivo de la subjetividad. (Cf. Ipperciel, 2002: 642).

(Grondin 2003: 139). Pero si esto es así, la aparente connotación negativa que tendría el señalamiento de la finitud de nuestra razón, es en realidad positiva. Decir que nuestra razón solo existe como real e histórica, o que es finita, es la mejor garantía de que podamos llegar a conocer. A partir de la estructura del prejuicio, de hecho, lo que busca Gadamer es establecer las condiciones de posibilidad históricas del ejercicio de la razón y bajo estas condiciones excluir como ilegítimo el principio de la reflexión según el cual la razón es clara y transparente para sí misma (como sucede en Descartes).

Que la razón no se pueda elevar por encima de la historia, significa que no existe un sujeto que mediante la reflexión pueda deshacerse de todos los prejuicios que le permiten juzgar. Pero eso no implica que deshacerse de algunos no sea necesario ni deseable, pues en caso contrario la hermenéutica difícilmente podría distinguirse de un romanticismo pre-crítico o de un conservadurismo dócil (Cf. Ipperciel: 638). Por paradójico que parezca, Gadamer fue hijo legítimo de la ilustración. El impulso que de ella heredó, se echa de ver en la cuestión verdaderamente *crítica* de la hermenéutica: la de distinguir los prejuicios falsos de los perjuicios verdaderos. Todavía no podemos resolver este asunto; baste por ahora con recordar que Gadamer rehabilita dos prejuicios que habían sido desacreditados de manera radical por la ilustración: la autoridad y la tradición. Tal y como sucede con los prejuicios, el rechazo de la autoridad por parte de la ilustración, cree Gadamer, radica en un desconocimiento de su verdadera naturaleza. Este desconocimiento lleva a que la ilustración oponga arbitrariamente los conceptos de autoridad, razón y libertad. La autoridad solo es ejercida, bajo el modelo ilustrado, en la medida en que aquel sobre el que se ejerce obedece de manera ciega y sumisa, sin atender razones. Contrario a esto, Gadamer sostiene que la autoridad no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y de conocimiento. La autoridad proviene de un acto de la razón por medio del cual se reconoce que la perspectiva del otro es superior a la propia. El suelo sobre el que se asienta la crítica gadameriana es claro: la creencia de la ilustración reside en que tanto la tradición como la autoridad implican ausencia de legitimación racional. En la medida en que hace reposar el sentido de la tradición en un poder que se ejerce de manera imperceptible, más allá de nuestro querer o hacer racional, el romanticismo realmente no ha hecho nada diferente en consideración de Gadamer. En la inversión el romanticismo ha mantenido el esquema ilustrado: la oposición abstracta de tradición y libertad racional.

Por el contrario, la conciencia hermenéutica se reconoce sustentada por la tradición y sabe

que no tiene el poder de fundamentar explícitamente su saber: “Las costumbres se adoptan libremente, pero ni se crean por libre determinación ni su validez se fundamenta en ésta. Precisamente es esto lo que llamamos tradición: el fundamento de su validez” (*Id.*, 348). Esto no tiene nada que ver con un poder autoritario o irracional de la tradición. La razón adopta la tradición, pero lo hace por libre determinación y no por imposición ciega o sumisa. No se trata de una apropiación consciente y expresa, lo que haría del principio de la “historia efectual” un manifiesto contrasentido<sup>75</sup>, sino de la racionalidad de la tradición que se continúa pues se ha acreditado por convencer a la conciencia. De hecho,

Aún la tradición más auténtica y venerable no se realiza, naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo ya está dado, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada. La tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos. Sin embargo, la conservación es un acto de la razón, aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí. Esta es la razón de que sean las innovaciones, los nuevos planes, lo que aparece como única acción y resultado de la razón” (*Id.*, 349).

### 3. Prejuicio, “historia efectual” y distancia en el tiempo

Lo anterior permite observar el modo como Gadamer sustenta su postura acerca de la productividad de los prejuicios en la comprensión histórica, pero también el modo como ha conseguido elaborar una teoría capaz de mediar en la disputa signada entre la ilustración y el romanticismo, superando la oposición excluyente entre razón y tradición como lo más distintivo de ambas. De este trabado vínculo da perfecta cuenta el importante principio de la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*). En *Verdad y método* el concepto tiene su origen en el contexto de discusión sobre el comprender en las ciencias humanas, precisamente en el momento en el que Gadamer quiere contraponer la conciencia de la historia efectual con la conciencia puramente histórica, preocupada por un conocimiento metódico y objetivo de la tradición. Esta última conciencia olvida, cree Gadamer, el principio hermenéutico de la “historicidad del comprender”, a partir del cual se hace visible que son justamente los prejuicios los que posibilitan toda comprensión del pasado. Esta historicidad, neutralizada y puesta al margen en el historicismo, es el rasgo distintivo de la conciencia de la historia efectual y por eso resulta central para la elaboración del problema de los prejuicios que en este trabajo nos hemos propuesto. Por un lado, el término alude al hecho de que la

---

<sup>75</sup> “El sentido de mis propias indicaciones es evidentemente que la determinación por la historia efectual domina también a la moderna conciencia histórica y científica (...) más allá de cualquier posible saber sobre este dominio. La conciencia de la historia efectual es finita en un sentido tan radical que nuestro ser, tal como se ha configurado en el conjunto de nuestro destinos, desborda esencialmente su propio saber de sí mismo” (*Id.*, pp. 16, 17).

comprensión de la tradición está gobernada por la correspondiente situación hermenéutica en la que se encuentra el intérprete, de donde resulta que “cuando intentamos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de la historia efectual. Ella es la que determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación (...)” (*Id.*, 371). Por el otro, la noción de historia efectual se refiere a la exigencia de todo conocimiento histórico de reconocer su propia determinación hermenéutica, cuando, tras haber desistido de toda pretensión metodológica, “se aprende a comprender mejor a sí mismo” y reconoce que “en todo comprender, se tenga o no conciencia expresa de ello, operan los efectos de la historia efectual” (*Ibd.*)<sup>76</sup>. Esta ambigüedad de la conciencia de la historia efectual no obedece a una falta de rigor o precisión conceptual, sino que refleja la naturaleza misma del saber histórico, de toda pretensión de conocimiento con respecto al pasado. Supone que el que quiere comprender una tradición ya se halla en la particular situación de pertenecer a ella, a una constelación de prejuicios que siempre y necesariamente determinan su comprensión, sin que pueda, al mismo tiempo, entender por completo el contenido y los efectos de esa determinación. Por eso Gadamer habla aquí, en relación al encuentro con la tradición, de una “polaridad de familiaridad y extrañeza” (*Id.*, 365).

Esta polaridad constitutiva de la conciencia de la historia efectual tiene un significado importante para nosotros no solo porque los prejuicios que garantizan nuestro conocimiento del pasado son en buena parte trasuntos de esta historia efectual, sino porque Gadamer extiende esta estructura ambigua de la historia efectual a una esfera general del comprender humano en la que la hermenéutica adquiere una dimensión universal. En el contexto de *Verdad y método* esta dimensión universal se aclara toda vez que el movimiento de la conciencia de la historia efectual dentro de una tradición extraña y familiar a la vez, se realiza como una dialéctica llevada a cabo en el horizonte del lenguaje, como dialéctica de preguntas y respuestas<sup>77</sup>. En esta medida el problema epistemológico de la relación del historiador con el pasado, que fue en gran medida la discusión central de la hermenéutica del siglo XIX, se transforma en Gadamer en un problema de carácter moral: “En la medida en que en este caso el objeto de la experiencia [la tradición] tiene él mismo carácter de persona, esta experiencia

---

<sup>76</sup> En más de una ocasión ha querido Gadamer identificar este principio con el eje argumentativo de *Verdad y método*: “La tesis de mi libro es que –dice en el prólogo a la segunda edición de su obra capital- en toda comprensión de la tradición opera el momento de la historia efectual, y que sigue siendo operante allí donde se ha afirmado ya la metodología de la moderna ciencia histórica” (*Id.*, 16).

<sup>77</sup> Cf. Luis E. Gama (2002). “Una tensa cercanía: H, Gadamer y el concepto de experiencia”. En: *Ideas y Valores*, No. 120, Bogotá, Universidad Nacional, p. 61.

es un fenómeno moral, y lo es también el saber adquirido en esta experiencia, la comprensión del otro” (*Id.*, 434). Aunque la teoría de una estructura prejuiciosa de la comprensión resulta en primera instancia de la disputa entre la hermenéutica histórica de Gadamer y la hermenéutica romántica del siglo XIX, todavía comprometida con principios metodológicos, al abrir la noción de experiencia hermenéutica al ámbito más amplio de una dialéctica de preguntas y respuestas, Gadamer convierte la noción de prejuicio en un problema moral. Ya veremos esto. Por ahora, veamos cuál es la pertinencia del principio hermenéutico de la “distancia temporal”, con el que en *Verdad y método* se pretende resolver (al menos en una primera instancia) la tarea crítica de la hermenéutica a la que antes nos referíamos.

Pero antes de entrar en este último punto quizá convenga revisar con más detalle el principio de la historia efectual, para determinar con mayor precisión su rendimiento en el tema de los prejuicios y los límites que impone a nuestra investigación. Como se sabe, la noción de historia efectual no es originaria de Gadamer: en el siglo XIX el término comenzó a cobrar cada vez mayor importancia, sobre todo entre aquellos que practicaban una disciplina interesada en la continuada influencia de la recepción de las obras y de los acontecimientos. Se trataba, en todos los casos, de desarrollar una conciencia histórica que estuviera en condiciones de reconocer la inexcusable influencia de la tradición que, de manera silenciosa, determina nuestra comprensión de obras y acontecimientos, con el fin de emanciparse de la acción continuada de la efectividad de la historia y de sus efectos en el aseguramiento de un saber objetivo y libre de prejuicios (*Cf.* Grondin 2003: 146). Gadamer señala la complicidad en la que se encuentra este tipo especial de conciencia con el pensamiento de la ilustración. Por eso, dice en *Verdad y método*, “este es precisamente el punto con el que debe enlazar críticamente el intento de una hermenéutica histórica” (*Id.*, 343). El desarrollo de una conciencia de la historia efectual (*wirkungsgeschichte Bewußtsein*) como la que propone nuestro autor, deberá por tanto reconocer la historia de la recepción que destaca la conciencia histórica y a la vez renunciar a todo intento por substraerse a dicha historia. La historia efectual representa el poder de la historia que de manera inadvertida nos sigue determinando, incluso por encima de nuestros intentos por liberarnos de esa determinación. En el segundo tomo de *Verdad y método* Gadamer hace una explícita declaración de intenciones cuando afirma que “se trata de delimitar la conciencia mediante la historia efectual que a todos nos implica. Esta historia es algo que nunca podremos escudriñar del todo. La conciencia

histórico-efectual es, como dije entonces, <más ser que conciencia>”<sup>78</sup>. Esta eficacia se refiere entonces a la manera especial de actuar sobre nosotros que tiene la historia incluso donde ni siquiera sospechamos que lo está haciendo<sup>79</sup>. En relación con esta descripción de la conciencia de la historia efectual lo importante parece ser entonces el señalamiento de los límites que determinan nuestro ser. La noción de historia efectual tiene sentido para Gadamer solo en la medida en que permite señalar la finitud constitutiva de nuestra existencia. Pero precisamente porque la historia efectual es más “ser” que “conciencia”, Gadamer ve necesario desarrollar una. En un primer nivel<sup>80</sup>, sin embargo, esta conciencia se refiere a la necesidad que se le asigna de explicitar su propia situación hermenéutica. Claro está, no con la intención de objetivar la historia efectual que en cada caso opera en la comprensión, sino de favorecer un diálogo con ella desde los propios presupuestos que se han elaborado para tal fin. Resulta evidente entonces que, según Gadamer, esta conciencia debe entenderse menos como una ilustración completa en la que desaparecen todos los prejuicios que como una interpretación, según la comprensión heideggeriana de la hermenéutica, en la que de cierto modo se aclara la situación que en cada caso rige el comprender. De la conciencia de la historia efectual, finalmente, extrae Gadamer una consecuencia hermenéutica importante: el reconocimiento de nuestra finitud a partir de la cual se produce la apertura para todo lo que es diferente. De lo contrario, la pertenencia a la comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores, en la que se asienta nuestro vínculo con las tradiciones, no dejaría de ser “soliloquio obsesivo de la finitud” (Cf. Gutiérrez 2002: 177, 195).

Es momento de retomar la discusión en torno a una posible solución al problema de la distinción fundamental entre los prejuicios verdaderos que permiten comprender y los prejuicios falsos que solo producen malentendidos. Gadamer comienza indicando que el principio hermenéutico de la distancia temporal es el único en condiciones de dirimir el asunto: “Sólo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica” (Gadamer 2007: 369). Sorprende el radicalismo de esta postura, tanto más

---

<sup>78</sup> Hans-Georg Gadamer (2010), *Verdad y método II*, trad. Manuel Olasagasti, Salamanca, Sígueme, p. 18.

<sup>79</sup> En este sentido conviene recordar la significación del término *Wirkungsgeschichte*, descrito de manera sugerente por Grondin: “Lo de *Wirkungsgeschichte* (<eficacia histórica>) es un bonito término, porque en alemán designa no sólo el proceso de acción (*Wirkungsprozeß*), es decir, la acción de la historia, sino también el producto de ese proceso (la <historia>, e igualmente nuestra <conciencia>). Los prejuicios del individuo, que constituyen <mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser> [WM1, 344], son la obra realizada por la <eficacia histórica>” (Grondin 2003: 147).

<sup>80</sup> Grondin sugiere al menos cuatro niveles diferentes para el análisis de la conciencia de la historia efectual (Cf. Grondin 2003: 148-150).

cuanto que Gadamer mismo desistió de ella en una edición posterior de *Verdad y método*<sup>81</sup>; y llama más la atención el hecho de que en el curso posterior de su obra capital el tema si acaso aparezca de nuevo. ¿Significa esto que Gadamer desistió de la empresa y que, de manera sin duda desconcertante, dejó sin resolver la “verdadera tarea crítica” de su hermenéutica? En efecto, la productividad hermenéutica de la distancia en el tiempo para diferenciar los prejuicios que siempre, aunque la mayoría de las veces de forma imperceptible, determinan nuestra comprensión, no está exenta de problemas.

Gadamer pretende otorgarle una valoración positiva a esta distancia histórica, precisamente la que no le confirió el historicismo, el cual estaba empeñado en reconocer en el paso del tiempo tan solo un abismo devorador que dificulta la comprensión. Empero, en este punto, según creo, conviene ser mucho menos optimistas que el propio Gadamer. Para empezar, como tiene a bien reconocer el mismo autor, la distancia en el tiempo no cumple ninguna función cuando se trata de enjuiciar las obras o acontecimientos contemporáneos. No se trata en este caso de guardar silencio frente a ello, pero en cambio sí de reconocer que en este tipo de obras nuestro juicio reviste una desesperante inseguridad. La razón de esto es que “cuando nos acercamos a este tipo de creaciones lo hacemos evidentemente desde prejuicios incontrolables, desde presupuestos que tienen demasiado poder sobre nosotros como para poder conocerlos, y que confieren a la creación contemporánea una especie de hiperresonancia que no corresponde con su verdadero contenido y significado” (*Id.*, 367, 368). Por otro lado, “Gadamer desconoce la circunstancia de que la distancia en el tiempo puede tener también un efecto encubridor cuando ayuda -de manera inconsciente o bien por imposiciones del poder- a que se consoliden aquellas interpretaciones que posiblemente sean inadecuadas” (Grondin 2003: 144)<sup>82</sup>. No es fácil entender la razón de este olvido en Gadamer, máxime cuando resulta indudable que es precisamente el paso del tiempo el principal responsable de que se asienten cada vez más nuestras propias opiniones, y el que con mayor resonancia, por lo tanto, nos lleva a convertirnos, en nombre de una auto-referencialidad casi insuperable, en torpes guardianes de posiciones que descalifican como yerro toda idea que difiere de las nuestras (*Cf.* Gutiérrez 2002: 185) No pretendo desconocer, en todo caso, la seguridad que la distancia en el tiempo, aunque solo sea de manera ocasional,

---

<sup>81</sup> En la quinta edición alemana de la obra, como se sabe, Gadamer modificó este pasaje: lo de <sólo> fue sustituido por <a menudo>, una expresión de carácter más prudente. Dicha modificación no quedó reflejada en la traducción española, realizada sobre la cuarta edición alemana.

<sup>82</sup> “Esta labor encubridora de la tradición -continúa Grondin- la tuvo bien presente Heidegger; ¡cuando exhortaba a una destrucción de la tradición ontológica! De donde resulta que si bien la distancia en el tiempo puede ser de gran ayuda para el entender, puede ser también una distancia encubridora” (*Ibd.*).

puede conferirle a muchos de nuestros juicios; por ejemplo cuando la cosa de la que se trata ha demostrado ser rotundamente catastrófica. Tomemos por caso los fallidos intentos de Europa por establecer sistemas socialistas en el último siglo. En este caso concreto tengo mayores razones para creer que mi juicio condenatorio a este tipo de sistema político y económico es acertado, o cuando menos razonable. La causa de ello no admite mayores discusiones “cuando [una obra o acontecimiento] está suficientemente muerto como para que ya sólo interese históricamente. Sólo entonces parece posible desconectar la participación subjetiva del observador” (Gadamer 2007: 368), lo que no sin razón favorece, aunque no asegura, mayores posibilidades de alcanzar un “conocimiento objetivo” (*Ibd.*). Pero, como lo atestigua la reciente historia de América Latina y sus intentos por restaurar un sistema político con tales características, estaríamos de acuerdo en que ni siquiera en este caso puedo estar seguro y que, en contra de Gadamer, *también* aquí mi juicio está rodeado de una desesperante inseguridad.

Así las cosas, sugiero que en la tercera parte de la obra (precisamente en el giro ontológico de la hermenéutica, el cual tiene al lenguaje como hilo conductor), es posible hallar una solución al asunto. A partir de la conciencia de la historia efectual, a la que antes nos referimos, deducíamos la imposibilidad de una aclaración completa de todos los prejuicios que determinan nuestra comprensión de la tradición. Sin embargo, en el diálogo con la tradición, en el cual consiste la verdadera experiencia hermenéutica, dice Gadamer, es posible iluminar nuestras propias determinaciones previas: “Poner ante sí un prejuicio es imposible mientras él continúe su obra imperceptible; *sólo se logra cuando de algún modo se lo <estimula>*. Este estímulo procede precisamente del encuentro [del diálogo] con la tradición” (*Id.*, 369. La cursiva es mía). Gadamer no cuestiona la posibilidad de conocer los propios prejuicios, evitando que su acción imperceptible nos impida comprender, pero no cree que dicha comprensión se dé sin condiciones: “La comprensión comienza allí donde algo nos interpela. Esta es la condición hermenéutica suprema. Ahora sabemos cuál es su exigencia: poner en suspenso por completo los propios prejuicios. Sin embargo, la suspensión de todo juicio, y, *a fortiori*, la de todo prejuicio, tiene la estructura lógica de la *pregunta*” (*Id.*).

Si la tarea de iluminar o “conocer” nuestros prejuicios fundamentales, implica hasta cierto punto poner en suspenso su validez, pues de cualquier otro modo continuarían obrando más allá de nuestro poder consciente, entonces esa suspensión de la validez de nuestros prejuicios debe pasar por una *estimulación* de los mismos en el encuentro con la tradición, ya que “lo



que incita a la comprensión tiene que haberse hecho valer en su propia alteridad” (*Id.*, 369). Pues bien, creo que lo que le falta a la distancia temporal, eso mismo que la excluye tajantemente de ser un “criterio” definitivo para reconocer y distinguir los prejuicios que determinan nuestra comprensión, es precisamente ese estímulo que resulta del encuentro permanente con la tradición. El juicio de Gadamer según el cual “la distancia temporal es la *única* que permite una expresión completa del verdadero sentido [objetivo] que hay en las cosas” (*Id.*, 368), como hemos pretendido mostrar antes, resulta por los menos cuestionable, pero pretender, como sostiene también, que puede promover además nuevas fuentes de comprensión que hacen patentes relaciones de sentido insospechadas en las que van a la vez apareciendo los prejuicios verdaderos en condiciones de guiar una comprensión correcta (*Cf. Id.*, 369), da muestras de un optimismo claramente desbordado. En este caso concreto, lo único que se puede esperar es que la historia sea lo suficientemente “benévola” como para que con el transcurrir del tiempo no se filtren –de manera inconsciente o por imposiciones del poder, por ejemplo- determinaciones que acaben por consolidar interpretaciones inadecuadas de las cosas, pero esperar que con el paso del tiempo no solo no haya encubrimiento sino que además se produzcan espontáneamente los prejuicios positivos que han de guiar una comprensión verdadera, es (por decir lo menos) injustificado. Esto no contradice el principio según el cual “determinados requisitos hermenéuticos se satisfacen sin dificultad allí donde un nexo histórico ya sólo interesa históricamente”, pues en tal caso algunas “fuentes de error se desconectan por sí solas” (*Id.*, 368). Pero no se debe olvidar que, aún en este caso, las fuentes del error, como podrían ser algunos de nuestros prejuicios, no tendrían por qué desaparecer en su totalidad. Tratándose además de una de las fuentes del error más recurrentes en nuestra comprensión, no parece muy razonable esperar que el tiempo transcurra, en la expectativa de que nuestros *falsos* prejuicios se “desconecten” por sí solos. De cualquier modo, se hace necesario el estímulo constante de los mismos a través de un encuentro permanente renovado con la tradición. Este encuentro de la conciencia con la tradición, en el que consiste la auténtica experiencia hermenéutica, comenzará a aclararse si volvemos de nuevo sobre el análisis de la conciencia de la historia efectual, ya descrita antes en los términos de una “polaridad de familiaridad y extrañeza”. Dicho carácter escindido, entre dos polos, de la conciencia hermenéutica, constituye el rasgo fundamental de su estructura. Con esto llegamos a donde pretendíamos, pues Gadamer denomina a esta estructura *experiencia*: “Esto es exactamente lo que importa retener para el análisis de la conciencia de la historia efectual: que tiene la estructura de la experiencia” (*Ib.*, 421). Pero, ¿en qué sentido la experiencia hermenéutica es productiva para el reconocimiento de nuestros

prejuicios? En lo que sigue, pretendo examinar esta cuestión.

#### 4. Historia efectual, escisión de la conciencia y experiencia hermenéutica

Recapitulemos brevemente el camino que nos condujo hasta aquí. El análisis del carácter prejuicioso de nuestra comprensión, siguiendo el hilo argumentativo de Gadamer en *Verdad y método*, nos situó ante el problema de establecer la distinción entre los prejuicios verdaderos y los prejuicios falsos, en palabras de nuestro autor, la “verdadera tarea crítica de la hermenéutica”. En un primer intento por dirimir el asunto, revisamos la hipótesis gadameriana de la “distancia temporal”, y documentamos las insuficiencias de su propuesta. La razón de esa insuficiencia era la ausencia de una confrontación o *estímulo* de nuestros prejuicios; estímulo que, por el contrario, veíamos con claridad en el encuentro de la conciencia con la tradición. En el fondo, propusimos allí, el asunto de los prejuicios tiene un carácter eminente moral. Esto hay que entenderlo en un doble sentido: por un lado, significa que la tradición con la que entramos en diálogo es entendida como un tú (la tradición que nos hace frente no se nos presenta como un objeto simplemente dado, sino que nos interpela como algo vivo); por el otro, se trata del carácter “edificante” de esta caracterización del encuentro con la tradición (*Id.*, 434); pues, en la medida en que a través de todo comprender de la tradición iluminamos los prejuicios que constituyen nuestro ser histórico, comprendemos a la vez las propias posibilidades de nuestra existencia, en últimas, nos comprendemos a nosotros mismos (*cf.* Gama 2002: 46). Pero, según hemos visto también, este encuentro con la tradición debe analizarse a la luz de la ambigüedad que es constitutiva de la conciencia de la historia efectual; más concretamente, a la luz de la estructura de la experiencia. Ahora bien, ¿cómo hay que entender esta experiencia? ¿Cómo medir su rendimiento en relación con la verdadera tarea crítica de la hermenéutica?

La experiencia hermenéutica aspira a dar cuenta de las circunstancias involucradas en general en la relación que tienen los hombres con el mundo (*cf.* Zúñiga 1995: 159). Y en esta experiencia del mundo importa más lo que acontece, lo que ocurre con nosotros cada vez que comprendemos, que lo que podemos controlar bajo presupuestos relativos a la epistemología o al método científico. Según Gadamer, el problema de la epistemología científica está precisamente en que sesga el proceso que *acontece* en la experiencia. Tenemos que ver esto con más detenimiento, ya que resulta decisivo para el análisis de los prejuicios. La afirmación de Grondin según la cual la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, esto es, la de

distinguir entre los prejuicios verdaderos y los ilegítimos, en la medida en que *parece* presuponer la aplicación de un *criterio* seleccionador externo a la comprensión misma, permanece todavía dentro del “planteamiento metodológico” (cf. Grondin 2003: 145), me parece acertada solo de manera parcial. Pues, como sugeríamos con anterioridad, aunque es cierto que la formulación del problema se da en los términos de una distinción tajante de nuestros prejuicios, también lo es el que Gadamer desistió del intento de resolver la tarea crítica de su hermenéutica apelando a principios epistemológicos o divisas de corte metodológico, como parece presuponer Grondin. En el transcurso de *Verdad y método* no es fácil encontrar un momento en el que se apele a criterios externos a la conciencia o al *acontecer* mismo de la comprensión. La experiencia hermenéutica, por principio ajena al método y al discurso científico, es un buen ejemplo de esto. Dicho en otras palabras, aunque en gran medida la formulación gadameriana de la cuestión crítica de la hermenéutica permaneció encerrada en una terminología marcadamente epistemológica, no sucede lo mismo con los distintos intentos que hace Gadamer por zanjar la cuestión.

Empecemos recordando el significado originario de la palabra “experiencia” (*Erfahrung*). “*Erfahren* [dice Gama] proviene del término del alto alemán medio *ervan* que significa viajar (*Reisen*), recorrer (*durchfahren*), o alcanzar (*erreichen*). Experiencia (*Erfahrung*) significa por ello primariamente algo como “paso”, “travesía” o “recorrido”, señala en todos los casos un movimiento, o mejor, un “alcanzar algo a través de un recorrido” (*Id.*, 50). Aquel que tiene experiencias, se encuentra en movimiento, se sitúa en el camino hacia una meta. La conciencia de la historia efectual, la conciencia escindida, experimenta en un sentido semejante: ella está siempre en camino, se hace a la marcha para alcanzar su meta. En la medida en que la escisión constitutiva de la conciencia de la historia efectual es la que le permite moverse, es preciso decir que ambos elementos se hallan en una profunda conexión; en ningún caso se trata de rasgos independientes de la conciencia. En esa medida, la experiencia se asimila con un movimiento en el sentido de un proceso que transcurre a lo largo del tiempo, o, para decirlo de otro modo, la experiencia es un proceso histórico (*Ibd*)<sup>83</sup>.

---

<sup>83</sup> A partir de aquí es posible entender mejor la crítica de Gadamer al modelo reduccionista de la experiencia que encontramos en la ciencia, “which he finds too much oriented toward knowing as a perceptual act and knowledge as a body of conceptual data”. Esta orientación hacia el conocimiento científico muestra por qué la explicación moderna de la experiencia generalmente desatiende el momento interno de su historicidad. “Through rigorous methodical arrangement, the scientific experiment takes the object out of its historical moment and restructures it to suit the method”. El método histórico crítico de la teología y la psicología, según lo entiende Gadamer, no sería más que un reflejo del espíritu científico y de su pretensión por hacer del objeto de estudio algo objetivo y verificable (*Id.* 421). “Insofar as this spirit prevails, only what is verifiable is real: no place is left for the nonobjectifiable and historical side of experience”. Richard Palmer (1969), *Hermeneutics*, Evanston: Northwestern University Press, p. 194.

Antes de mostrar en qué consiste este movimiento de la experiencia de la conciencia, a partir del cual puede establecerse el rendimiento de la experiencia hermenéutica para la dilucidación de los prejuicios que guían nuestra comprensión, conviene que, aunque sea rápidamente, aclaremos un poco más el sentido histórico de la experiencia que Gadamer describe, y en el que Hegel es el referente obligado. En la *Fenomenología*, la experiencia de la conciencia es descrita desde el inicio como un proceso histórico, en el cual importa retener tanto el desarrollo como el resultado al que aquél conduce. En contra del sentido usual del término, derivado de las ciencias naturales, según el cual solo vale como experiencia el resultado del proceso, a despecho del momento del movimiento<sup>84</sup>, Hegel refrenda una concepción a partir la cual la experiencia se entiende como un momento de la verdad en la que desde siempre está la conciencia, y forma parte de su devenir: “Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo”<sup>85</sup>. “La cosa no se agota en su *fin*, sino en su desarrollo, ni el *resultado* es el todo *real*, sino que lo es en unión con su devenir” (*Id.*, 8). El conocimiento humano se corresponde entonces con un proceso más abarcante del que participa la conciencia fenomenológica, en el que la verdad no se reduce a un resultado metódicamente controlado, sino que forma parte constitutiva del saber y se manifiesta en tanto que accede a la historicidad de la experiencia de la conciencia, aunque en grados crecientes de desarrollo. Es en este sentido preciso que Hegel representa el punto en el que el concepto de experiencia gana su aspecto histórico esencial, y en consecuencia, queda superado el modelo procedimental matemático con el que las ciencias reducen la experiencia a experimentación en cuanto simple representación externa del mundo: “Over against the myth of purely conceptual and verifiable knowing, Gadamer places his carefully enunciated historical and dialectical concept of “experience”, where knowing is not simply a stream of perceptions but a happening, an event, and encounter” (Palmer 1988: 194, 195).

Antes que el modelo de la experiencia científica, entonces, en el que la objetividad de la experimentación controlada asegura una experiencia de carácter universal, lo que interesa a Gadamer es una comprensión más amplia de la esencia de la experiencia en la que ésta no se

---

<sup>84</sup> El experimento científico garantiza presuntamente un saber objetivo que se hace impenetrable al paso del tiempo, y en tal medida acredita la validez universal de toda experiencia. Según su propia naturaleza, las ciencias naturales buscan alcanzar este terreno ahistórico, y persiguen con esto el principio *teleológico* según el cual la experiencia debe ser medida exclusivamente con el criterio de su rendimiento para el conocimiento, es decir de su ganancia de verdad.

<sup>85</sup> G. W. F Hegel (1995), *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de cultura económica, p. 16.

vea reducida a su simple momento teleológico<sup>86</sup>, y llamativamente es la experiencia de la vida cotidiana la que le sirve de modelo. A diferencia del aseguramiento metódico del conocimiento por el que propende la ciencia, en la experiencia cotidiana existe un elemento de aleatoriedad que se debe conservar so pena de desvirtuar su verdadera esencia. De ahí que, según la descripción gadameriana, la experiencia cotidiana tenga lugar “como un *acontecer* del que *nadie es dueño*, que no está determinada por el peso propio de una u otra observación sino que en ella todo viene a ordenarse de una manera realmente impenetrable” (*Id.*, 428. Cursiva mía). Esta descripción de la experiencia en los términos de un acontecer que desborda todo intento de control metodológico, ilumina, aunque por ahora solo de manera lateral, un aspecto nuevo de la cuestión crítica de la hermenéutica que estamos analizando. Pues además de favorecer el encuentro con la tradición, en el que se produce el estímulo e iluminación de los prejuicios que de manera inconsciente pero permanente determinan nuestra comprensión, la experiencia hermenéutica lo hace *sin recurrir* al método científico. La distinción crítica de nuestros prejuicios, al menos en lo que a la experiencia hermenéutica se refiere, y contrario a lo que sostiene Grondin, logra liberarse de su “estrecho marco epistemológico” y resolverse como asunto de carácter hermenéutico<sup>87</sup>.

La delimitación de la experiencia hermenéutica en relación con la experimentación que encontramos en el ámbito de las ciencias naturales, no excluye, sin embargo, la presencia de algunas similitudes. De hecho, la experiencia científica y su referencia a la adquisición de la verdad, según Gadamer, señala un aspecto que de uno u otro modo es siempre el objetivo de cualquier experiencia (*Id.*, 421). A partir del análisis comparativo entre ambos tipos de experiencia, entonces, es posible extraer un elemento que pertenece a la estructura misma de la experiencia, sea esta científica o cotidiana. Según esta estructura “una experiencia sólo es válida en la medida en que se confirma; en este sentido su dignidad reposa por principio en su reproductibilidad” (*Ibd.*). Este aspecto sugiere que la validez de la experiencia depende siempre de su capacidad para resistir la prueba a la que la someten nuevas experiencias posibles. La validez y la dignidad de la experiencia se conservan tan solo en la medida en que

---

<sup>86</sup> Aunque convenga anotar que este momento no queda excluido en la descripción que hace Gadamer de la experiencia. “A la hora de analizar el concepto de la experiencia [dice] no podremos dejarnos guiar por estos modelos [de la ciencia], pues no deseamos limitarnos al aspecto teleológico que ha venido dominando hasta ahora el planteamiento del problema. Esto no quiere decir que bajo este aspecto no se haya comprendido correctamente un momento verdadero de la estructura de la experiencia” (Gadamer 2007: 425).

<sup>87</sup> La distinción entre prejuicios verdaderos y prejuicios falsos, reconoce Grondin, sigue siendo legítima y es decisiva para una elaboración adecuada de la comprensión hermenéutica, pero en la medida en que, según él, no logra liberarse del “tratamiento epistemológico” que le confiere *Verdad y método*, hay que asumir que el problema queda sin resolverse o que, por lo menos, no recibe una “solución definitivamente satisfactoria” (*Cf.* Grondin 2003: 145, 146).

ésta no se vea refutada por una nueva experiencia u observación. En el caso de la experiencia cotidiana esta determinación no debe resultar desconcertante, por más que el principio de la refutabilidad sirva sobre todo para describir el modelo de comprensión de las ciencias naturales. Pues también en el caso del hombre experimentado, en el sentido corriente del término, hay un momento de la experiencia en el que ciertas expectativas se ven truncadas, y se ve en la necesidad de ampliar su comprensión de las cosas. Aunque en este caso lo común no es hablar tanto de la refutación que se da en la experiencia como de la *decepción* que se presenta cuando algo nuevo defrauda nuestras opiniones típicas, cuando los *prejuicios* que determinan nuestra comprensión han perdido su capacidad de orientar nuestro actuar en el mundo.

Esta condición de la experiencia según la cual es posible ampliar nuestro saber de las cosas sobre la base de una “contrastación” entre ciertos sucesos particulares y las expectativas con las que los enfrentamos, representa un aspecto universal de la experiencia. Pues, ya sea que se realice en la vida cotidiana o como proceso metódico, en la experiencia, partiendo de observaciones individuales, siempre se puede acceder a un horizonte de comprensión cada vez mayor, el cual vale provisionalmente como verdad mientras no tenga lugar una observación nueva que lo refute (*cf.* Gama 2002: 53).

Gadamer quiere conservar un momento de historicidad en la experiencia hermenéutica, precisamente el que queda cancelado en la descripción de la experiencia científica. Ahora bien, este vínculo entre la experiencia y su historicidad se realiza de manera significativa con la noción de negatividad que Gadamer extrae de la experiencia que Hegel describe en la *Fenomenología*. Allí se afirma que: “Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto surge ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará experiencia” (*Id.*, 58). Esto significa que los sucesivos cambios de objeto que la conciencia sufre a través de su largo vía crucis fenomenológico, no logran comprenderse sino tan solo en la medida que resultan de un proceso realizado por la misma conciencia; lo cual se cumple tan solo en cuanto que la experiencia de la conciencia tenga lugar como movimiento negativo. Esta negatividad constitutiva de la experiencia fenomenológica por medio de la cual la conciencia ve cambiar constantemente el objeto de su saber, implica que el nuevo objeto de la experiencia es cada vez el resultado de la negación del saber del objeto anterior. No se trata entonces de una negatividad pura y abstracta cuyo resultado no podría ser otro que la disolución de la verdad

en un absoluto vacío, sino de una tal que permite la aparición de un nuevo objeto y de un nuevo saber, es decir, de una negatividad *determinada*<sup>88</sup>. A juicio de Gadamer es en este momento negativo donde se manifiesta la verdad de la experiencia, pues aunque el momento positivo, como señalábamos antes, también forma parte esencial de la experiencia, Gadamer considera que solo a partir de la negatividad llega aquélla realmente a producirse. Este momento negativo entonces se corresponde con la historia propia de la experiencia, por eso concentrarse en el resultado o en la mera adquisición de saber (como sucede en la inducción científica –Aristóteles- o en la epistemología de la ciencia) implicaría eliminar lo que en la realización de cada experiencia hay de irrepetible, a saber, su historicidad: “Cuando se considera la experiencia sólo por referencia a su resultado [dice Gadamer] se pasa por encima el verdadero proceso de la experiencia; pues éste es esencialmente negativo. No se lo puede describir simplemente como la formación, sin rupturas, de generalidades típicas. Esta formación ocurre más bien porque generalizaciones falsas son constantemente refutadas por la experiencia, y cosas tenidas por típicas han de ser destipificadas” (*Id.*, 428).

Bajo esta concepción de la experiencia se hace justicia al verdadero ser histórico y finito del hombre. La apelación recurrente al pensamiento de Hegel, como la que se produce en el caso de la negatividad, no conduce sin embargo a una identificación plena de ambas teorías. Pues la dimensión histórica del saber que éste pensó hasta el final y en la que, según Gadamer, “tiene sus raíces el problema de la hermenéutica” (*Id.*, 420) no conduce en el caso de este último a una mediación total de historia y presente en un saber absoluto, sino a una historicidad radical e insuperable. De hecho, en la descripción del proceso en los términos de una dialéctica absoluta, en la que sujeto y objeto llegan a identificarse en un saber sin fisuras, Gadamer reconoce la misma parcialidad que rechaza en la teoría de la experiencia en tanto inducción científica. Tanto aquí como allí, la experiencia es concebida tan solo en función de su resultado: la ciencia<sup>89</sup>. Gadamer, por el contrario, no se cansará de recordar que la

---

<sup>88</sup> Esto es claro si el movimiento por el que la conciencia que experimenta y a través del cual supera el saber del objeto que hasta el momento tenía por verdadero para alcanzar uno nuevo, se entiende como una inversión de la conciencia sobre sí misma. Esto significa que el movimiento de la conciencia por medio del cual tiene lugar la experiencia no consiste en un *abandonar* simplemente la verdad del objeto anterior en la consecución de uno totalmente distinto, sino que al reflejarse o invertirse sobre sí, reconoce que su anterior concepción ha perdido sentido y que debe cambiarla; aunque este nuevo objeto que surge, esta nueva concepción del mundo, no excluye por completo a la anterior, pues en su nueva consideración realmente la conciencia la incluye en la reflexión sobre sí misma. A esta superación y conservación (*Aufhebung*) a la vez de los objetos a lo largo de la serie total de formas es a lo que Hegel llama negación determinada.

<sup>89</sup> Klaus Von Bormann, según nos recuerda Zúñiga, fue uno de los que mejor ha expresado las objeciones que se le pueden hacer a una teoría que, como la de Gadamer, acepta y rechaza a la vez el pensamiento de Hegel. Pero quizá sea muy arriesgado adoptar de manera irrestricta, como hace Zúñiga, la orientación que el mismo Von Bormann le dio a sus objeciones, cuando sostuvo la incoherencia del proyecto de Gadamer al rechazar la salida de un saber absoluto en el que las contradicciones se cancelan. Las preguntas de Von Bormann delatan un enfrentamiento, en el interior

experiencia no puede ser ella misma ciencia, que la experiencia no culmina en la adquisición de un saber total, sino en la apertura a nuevas experiencias: “La dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma” (*Id.*, 432). La verdadera experiencia es la experiencia de nuestra propia finitud, de nuestra incapacidad para tener certezas definitivas, en otras palabras, es la experiencia de nuestra propia historicidad<sup>90</sup>.

La historicidad de la experiencia que hemos obtenido a través de las consideraciones sobre la negatividad en la *Fenomenología* de Hegel, se hace patente en la categoría de *dialéctica*. Es necesario que aclaremos un poco más este punto. Gadamer lo expone del siguiente modo:

La negatividad de la experiencia posee en consecuencia un particular sentido productivo. No es simplemente un engaño que se vuelve visible y en consecuencia una corrección, sino que lo que se adquiere es un saber abarcante. En consecuencia el objeto con el que se hace una experiencia no puede ser uno cualquiera sino que tiene que ser tal que con él pueda accederse a un mejor saber, no solo sobre él sino también sobre aquello que antes se creía saber, esto es, sobre una generalidad. La negación, en virtud de la cual la experiencia logra esto, es una negación determinada. A esta forma de la experiencia le damos el nombre de *dialéctica* (*Id.*, 429).

Que el movimiento constitutivo de la conciencia de la historia efectual sea descrito aquí en los términos de un movimiento dialéctico, tiene consecuencias importantes para el análisis crítico de nuestros prejuicios. El movimiento dialéctico de la experiencia que, siguiendo a Hegel, nuestro autor expone en *Verdad y método*, supone que el que tiene una experiencia recorre un camino a lo largo del cual gana un saber cada vez más rico y abarcante. En este recorrido entonces la conciencia no abandona las opiniones que antes tomaba por verdaderas, sino que les otorga su lugar correcto al integrarlas en una verdad más amplia. Todo lo cual tiene lugar en tanto que la conciencia en su experiencia, poniendo a prueba permanentemente su “sistema de opiniones y prejuicios”, se invierte sobre sí (*cf.* Gama 2002: 58).

En este punto se puede medir con mayor precisión el alcance y productividad de la experiencia hermenéutica para la “resolución” de lo que Gadamer ha denominado la “verdadera cuestión crítica de la hermenéutica”. Este asunto, en cuanto está planteado en

---

mismo de la hermenéutica, entre los motivos hegelianos y los heideggerianos (*Cf.* Zúñiga 1995: 167, 168). Quizá sea este el precio que, por lo demás, Gadamer debe pagar por hacer un uso parcial de Hegel, es decir, “por utilizar sus conceptos y su manera de analizar los problemas, y al mismo tiempo encausarlos en otra dirección, a saber, hacia aquella del reconocimiento moral” (Gama 2002: 77). Pero es que el rendimiento del diálogo hermenéutico entre Hegel y Gadamer, no puede ser medido con el criterio de “la ausencia de contradicciones en sus resultados”; y, además, “la auténtica productividad de este diálogo debe evaluarse en la ontología hermenéutica del lenguaje que de aquí resulta” (*Ibd.*).

<sup>90</sup> No sorprenderá por ello, recuerda Palmer, que Gadamer recurra aquí a la fascinante fórmula de Esquilo *pathei mathos*: se aprende sufriendo. La cual, según Palmer, “does not mean that one acquires a scientific kind of knowledge, nor even merely the kind of knowledge which will enable one to “know better next time” in some similar situation: rather, through suffering one learns the boundaries of human existence itself (*Id.*, 196).



*Verdad y método* en los términos de una distinción consciente entre los prejuicios legítimos y los ilegítimos, parece estar enredado todavía (como algunos han creído ver) en criterios de carácter epistemológico, precisamente los que Gadamer tanto critica en la hermenéutica clásica. Es probable incluso que la forma de plantear el problema por parte de Gadamer haya contribuido en gran medida a que el malentendido permanezca. Pero esto no significa en absoluto “que la distinción sea absurda o que no resuelva nada, sino únicamente que ha de liberarse de su estrecho margen epistemológico para llegar a ser una cuestión hermenéutica” (Grondin 2003: 146). Pero ¿acaso no es justamente esto lo que ocurre en la experiencia dialéctica que acabamos de exponer? ¿Acude la conciencia que tiene una experiencia hermenéutica a principios epistemológicos positivos, y con ello a un criterio externo que se da al margen de la realización misma de la experiencia? ¿No es precisamente esto lo que se pone en cuestión cuando se describe la experiencia en los términos de una *inversión de la conciencia sobre sí misma*, sobre su anterior comportamiento, su viejo objeto o su primera concepción del mundo, de tal modo que de esta inversión surge un nuevo objeto, una nueva imagen de la realidad en la que no se descarta a la anterior?

La cuestión se plantea de modo tanto más apremiante en la medida en que el desconocimiento de esta “solución” de la cuestión crítica de la hermenéutica, en la que una distinción entre los prejuicios legítimos y los ilegítimos se realiza en el interior de la experiencia hermenéutica misma, y sin necesidad de acudir a un “criterio positivo supremo” de diferenciación, habría inducido la creencia equivocada de que la hermenéutica de Gadamer se limita a un planteamiento “metafísico del problema epistemológico” (*Id.*, 144), que por lo demás *Verdad y método* no logra resolver. La descripción de la experiencia que hemos hecho debería servir, por el contrario, para abordar el problema desde una nueva luz. La experiencia hermenéutica tiene lugar cuando nuestra familiaridad inmediata con el mundo se quiebra, es decir, cuando nuestro sistema habitual de creencias o prejuicios, heredado de la tradición, resulta insuficiente de cara a un aspecto de la realidad que desconocíamos hasta el momento y que lo hace fracasar en su pretensión de orientar nuestra acción. La legitimidad de los prejuicios, presupuesta en la formulación gadameriana de la cuestión crítica de la hermenéutica, se limita en este caso a la capacidad que puedan llegar a tener en un momento determinado de la vida para estructurar con sentido nuestra realidad y el eje de coordenadas a partir del cual orientamos nuestro actuar. Pero no se presupone que dicha legitimidad pueda valer para siempre. Se objetará quizá la insuficiencia de la experiencia hermenéutica para establecer un patrón diferenciador de nuestros prejuicios que tenga validez universal. Dicha

insuficiencia obedece, sin embargo, al consecuente esfuerzo de Gadamer por resolver el problema desde una perspectiva hermenéutica antes que epistemológica, en la que la distinción de los prejuicios que hacen posible el comprender no se realiza al margen de la historicidad humana. Una selección *a priori* de los prejuicios, a partir de criterios absolutos, no haría sino desconocer la temporalidad radical que determina al ser humano.

De lo anterior resulta que es solo a través del estímulo que representa el encuentro con una realidad que no se corresponde del todo con nuestras expectativas iniciales, como nuestros prejuicios pueden hacerse conscientes a la vez que ser “corregidos”, al ser integrados en unidades de sentido cada vez más generales y abarcales. Esto no quiere decir, por supuesto, que puedan erradicarse todos los prejuicios que se han apoderado de nosotros o que los que llegan a hacerse conscientes alguna vez sean realmente los que nos determinan (o lo hacen con mayor fuerza), lo que iría en contravía de la conciencia de la historia efectual (*Wirkungsgeschichte Bewußtsein*) desarrollada por nuestro autor. Más acorde con el espíritu de la hermenéutica, la concepción de una experiencia dialéctica serviría para mostrar cómo un esclarecimiento total es imposible para nosotros. Todo aquel que haya tomado alguna vez la decisión de liberarse de sus prejuicios en algún sentido reconocerá fácilmente la cuestión que se trata aquí, pues la experiencia que se hace en estos casos es más bien la de la persistencia de los prejuicios que se resisten a abandonarnos, la experiencia de que nuestros prejuicios no están a nuestra disposición, y de que, en lo que a la experiencia hermenéutica se refiere, tan solo algunos llegan a modificarse, al lograr ser integrados en un marco mayor de comprensión. El principio de refutabilidad que le sirve a Gadamer para describir el proceso hermenéutico mediante el cual un momento de la experiencia en el que ciertas expectativas se ven truncadas, y nos vemos en la necesidad de ampliar nuestro saber de las cosas, se debe entender así menos como un *criterio epistemológico* de la comprensión que como el modo adecuado de describir una verdadera experiencia.

Retomar los alcances logrados hasta ahora nos permitirá perfilar mejor la parte final de esta primera parte del texto. El análisis de la conciencia de la historia efectual nos permitió ver que tiene la forma de una “polaridad de familiaridad y extrañeza”. Se estableció que este carácter escindido de la conciencia de la historia efectual, así como de la conciencia que experimenta de la *Fenomenología*, constituye el “rasgo fundamental de su estructura”, y observamos que esa estructura es denominada por Gadamer “experiencia”. Se trataba de comprobar si en la experiencia la conciencia de la historia efectual encontrábamos un

estímulo suficiente para el desocultamiento de nuestros prejuicios, que permitiera una clasificación de los mismos (en la que consiste de hecho la tarea crítica de la hermenéutica de Gadamer), imposibilitada en el principio hermenéutico de la distancia en el tiempo. La estructura ambigua de la conciencia de la historia efectual, el pertenecer a una tradición que es familiar y extraña a la vez, es lo que garantiza su movimiento, según dijimos también. Ahora bien, el movimiento de la conciencia de la historia efectual, como forma privilegiada de la experiencia hermenéutica, se realiza como una dialéctica llevada a cabo en el horizonte del lenguaje, como una dialéctica de preguntas y respuestas. Es en esta dialéctica en donde debemos medir ahora el verdadero alcance de la experiencia hermenéutica para el análisis crítico de nuestro prejuicios.

### 5. Análisis crítico de los prejuicios a la luz de la experiencia dialógica

Evitar la lectura ingenua que pretende ver en la hermenéutica alemana un acervo monolítico, congenial y acumulativo que se da sin fisura alguna en la continuidad de Heidegger a Gadamer (*cf.* Gutiérrez 2002: 177) implica que nos hagamos alguna idea de la impresión que causó en éste el encuentro con aquél. De ella da cuenta Gadamer mismo en un breve escrito de carácter autobiográfico, en el que además de desenmascarar el engaño que a los ojos de Heidegger y Nietzsche representaban los intentos de toda fundamentación de la realidad en principios alejados del horizonte de toda experiencia humana (como por ejemplo el Dios personal de la tradición judeo cristiana), ya marcaba el derrotero que habría de seguir su propio pensamiento. Dice Gadamer:

Lo que nos fascinó sobre todo fue la intensidad con que Heidegger hacía revivir la filosofía griega. Apenas éramos conscientes de que esa filosofía era más un contrapunto que un modelo de su propio preguntar. Pero la destrucción de la metafísica por Heidegger no era aplicable sólo al idealismo de la conciencia de la época moderna, sino también de los orígenes de la metafísica griega. Su crítica radical cuestionó tanto el carácter cristiano de la teología como la cientificidad de la filosofía (...) Platón y Aristóteles aparecían de pronto como aliados de todo el que había perdido la fe en los juegos de sistema de la filosofía académica (...), nos enseñaban que el pensamiento de la filosofía no puede seguir la idea sistemática de una fundamentación última en un principio supremo para poder dar cuenta de la realidad (...) para pensar hasta el fin la virtualidad conceptual e intuitiva del lenguaje en el cual vivimos. Me pareció que el secreto del diálogo platónico consistía en esta enseñanza (Gadamer 2010: 280).

El problema de la destrucción de la metafísica esbozado en este pasaje, con el que desde *Ser y Tiempo* simpatiza permanentemente el pensamiento heideggeriano, entronca muy poco con la dialéctica platónica que desde muy temprano erige Gadamer como su horizonte propio de reflexión. Para éste se trata de abrir una vía a la comprensión del hombre en la que, sin tener

que renunciar a la finitud e historicidad de la ontología heideggeriana, la dialéctica socrático-platónica y la filosofía práctica de Aristóteles ocupen un lugar privilegiado. Este giro lingüístico de la hermenéutica que poco tiene que ver con la analítica existencial, terminará por separar a Gadamer de su maestro mucho más de lo que él imaginó. Pues en tanto que la analítica existencial del primer Heidegger no se ha liberado suficientemente del punto de vista del ego trascendental, que ha heredado de la fenomenología de Husserl, se hace imperativo poner en el centro de las reflexiones la experiencia del otro<sup>91</sup>. La determinación con la que *Ser y tiempo* asume la responsabilidad de ofrecer una vía a la existencia humana en la que se haga transparente para sí misma y, como se prefigura ya en la hermenéutica de los tempranos años veinte, pueda escoger una posibilidad propia que la aleje de su tendencia cadente e inauténtica, contrasta fuertemente con la incapacidad que manifiesta esta obra para pensar el altísimo potencial de alteridad que representan los demás seres humanos (Cf. Gutiérrez 2002: 184). En nada contribuye a desvirtuar esta interpretación, ya hecha corriente, el análisis del ser-con (*Mit-Sein*) que Heidegger hace en *Ser y tiempo*, pues se trata de una cierta convalidación en la que el ser de lo otro aparece más bien desdibujado. La esencial incapacidad que Gadamer reconoce en el hombre para determinar su ser al margen de los demás, lo lleva a sostener de manera taxativa que el “ser-con” heideggeriano se reduce a una afirmación del ser-ahí en la que se deja que el otro sea, si se quiere, tan solo un hacer valer al otro, y no un auténtico ser de cara al otro. Este elemento de apertura al otro en el que se concretizan los aspectos de la experiencia esbozados con anterioridad, en el caso de Gadamer, tiene lugar por medio del lenguaje, momento decisivo en *Verdad y método* por cuanto señala el tránsito de una hermenéutica histórica, enredada todavía en una disputa epistemológica con el historicismo, hacia una hermenéutica universal que tiene al lenguaje como hilo conductor. No sorprenderá por ello que Gadamer sostenga, a propósito de la tradición en relación con la cual la conciencia de la historia efectual se sitúa en una polaridad entre familiaridad y extrañeza, que sea “lenguaje” y no “un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia” (Gadamer 2007: 434). El movimiento de la conciencia de la historia efectual en el interior de una tradición extraña y familiar a la vez tiene lugar en el horizonte del lenguaje; de allí que se realice como dialéctica de preguntas y respuestas. En relación con la experiencia dialéctica que ya se desarrolló, ¿cuál es la determinación que la experiencia adquiere como concreción mediada lenguajícamente? ¿De qué manera contribuye la realización de la experiencia dialógica entre la conciencia de la

---

<sup>91</sup> cf. Francisco Fernández (2006). “Conversación, diálogo y lenguaje en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer”. En: Anuario Filosófico, XXXIX, p. 59.

historia efectual y la tradición en la que aquella se sostiene para el análisis crítico de los prejuicios que nos hemos propuesto? Para entrar de lleno en estas cuestiones, convendrá que aclaremos un poco más el nuevo aspecto que la hermenéutica gadameriana alcanza través de una ontología del lenguaje.

La centralidad que Gadamer le concede al lenguaje en su teoría de la comprensión interpretativa<sup>92</sup> no se explica a partir de un mero capricho personal; obedece, por el contrario, al papel central que a sus ojos llegó a ocupar el fenómeno del lenguaje en la filosofía a partir de la segunda mitad del siglo XX. Primacía que, según él, había sido desatendida cuando el punto de partida de la indagación y la voluntad de saber se desplazó desde la experiencia de mundo sedimentada lenguájicamente en la cotidianidad hacia el ideal de conocimiento científico que parte del proyecto matemático de la naturaleza; en este desplazamiento el ideal del lenguaje se vio sustituido, en la lógica y en la teoría de la ciencia, por el ideal de la significación unívoca<sup>93</sup>. Ganar conciencia de los límites de un acercamiento científico al mundo, en consecuencia, hizo que el lenguaje pasará de nuevo al centro de la reflexión filosófica. El ocuparse científicamente con los textos de la tradición, en el que consistió en buena medida la teoría del conocimiento de la hermenéutica del siglo XIX, se deja de lado para dar paso a una hermenéutica universal en condiciones de explicar la relación del hombre con el mundo en general. No se trata tanto de los presupuestos y tareas del saber histórico, como de un “determinado entendimiento del ser” y “de las concepciones sobre el comprender y el actuar humano que de éste resulta (cf. Gama 2002: 44). Esta delimitación, empero, de la comprensión interpretativa que hace Gadamer de la realidad a través del medio universal del lenguaje presupone una comprensión del mismo para la que –paradójicamente- Platón no nos deja bien preparados, pues lo reduce a la categoría de mero signo. Contrario a esto “el lenguaje no debe concebirse como un diseño previo del mundo que es producto de la subjetividad, ni como diseño de una conciencia individual ni de un espíritu colectivo” (Gadamer 2010: 79); antes bien, constituye la dimensión en la que se da toda conciencia. No conviene tampoco entender el lenguaje como una capacidad o talento especial ya que “está en un plano superior a toda conciencia subjetiva. Estamos como quien dice entretejidos en el lenguaje, y es él el que, sin que nosotros lo supiéramos, nos ha venido moldeando e

---

<sup>92</sup> Aunque la inseparabilidad de comprensión e interpretación ya estaba presente en *Ser y tiempo*, allí se trata de una relación secuencial en la medida en que la interpretación es solo desarrollo o explicitación de lo ya comprendido de forma ante-predicativa. En Gadamer se trata de una esencial unidad en la diferencia, en la que la interpretación se asocia con la mediación lenguájica de lo dado en la que los contextos de tradición se articulan en la renovación permanente en que consiste el verdadero comprender.

<sup>93</sup> cf. Carlos B. Gutiérrez (2005). “Gadamer y Nietzsche”. En: Ideas y Valores, No. 127, Bogotá, p. 62.

inspirando por medio de su modulación y articulación”<sup>94</sup>. Frente a las ilusiones de la autoconciencia y frente a la ingenuidad de un concepto positivista de los hechos el “mundo intermedio del lenguaje” aparece de hecho como la “verdadera dimensión de la realidad” (Gadamer 2010: 327). El lenguaje se constituye así en el punto de referencia absoluto, en la medida en que es a través de él como el sujeto y el objeto llegan a identificarse superando la escisión característica de la teoría del conocimiento moderno; en el lenguaje, de hecho, yo y mundo aparecen en su unidad originaria (Cf. Gadamer 2007: 567).

La articulación lenguájicamente mediada de la totalidad tiene lugar como unidad especular de lenguaje y realidad, pues se trata de una distinción en sí que es al mismo tiempo indistinción de ser y representación: lo que accede al lenguaje es algo distinto de la palabra misma y sin embargo la palabra solo es tal en virtud de lo que en ella accede al lenguaje, sólo está ahí en su ser sensible para cancelarse en lo dicho. Y a la inversa, lo que accede al lenguaje no es tampoco algo dado con anterioridad al lenguaje e independiente de él sino algo que en la palabra recibe su determinación (*Id.*, 568). No es sólo que el mundo sea tal *en cuanto accede* al lenguaje, sino que el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. En cuanto medio natural de mediación especular de todo lo que es, el lenguaje es la dimensión a la que tiene que acceder el ser de lo que es para que pueda llegar a entenderse. Por eso “*el ser que puede ser comprendido es lenguaje*” (*Id.*, 567). La interpretación en la que se realiza la comprensión tiene lugar en el lenguaje que el intérprete encuentra como estando a la altura de la situación hermenéutica respectiva, el cual permite que el tema de que se trata pueda hablar o expresar algún sentido. Sin embargo, el texto o asunto de que se trata no puede reducirse a una única interpretación, pues al hablar a través de un lenguaje que siempre es distinto se entiende bien que el sentido de lo interpretado viva cambiando. La interpretación cambiante de las cosas no se propone, según Gadamer, sustituir al texto interpretado, pues los conceptos interpretativos desaparecen más bien tras lo que ellos hacen que hable en la interpretación; de lo contrario, sería nugatoria la pretensión de verdad inherente a toda interpretación. Pero si la comprensión de lo humano tiene que ver con lo radicalmente temporal, se entiende que esta ontología especular en la que se nos presenta lo que es como siendo siempre distinto, no pueda congraciarse con el modelo de una objetividad científica universal: “En la mediación del lenguaje, la especularidad de todo lo que es permite rebasar la unilateralidad de las nociones correlativas de objetividad y de subjetividad y captar su mutua pertenencia en la trabazón de acontecer y comprender”

---

<sup>94</sup> Hans-Georg Gadamer (1998). *El giro hermenéutico*, Trad. Arturo Parada, Madrid, Cátedra, p. 204.

(Gutiérrez 2005: 66).

Conviene recordar, sin embargo, que en esta ontología especular desarrollada por Gadamer se trata de un acontecer en el cual el lenguaje no está a nuestra disposición, pues son las palabras las que nos alcanzan desde la tradición y nos envuelven en una dialéctica impostergable de preguntas y respuestas. Asumido desde el espectro de esta pertenencia recíproca, el lenguaje no es otra cosa que diálogo. Este horizonte ya nos prepara para desarrollar la experiencia dialógica que tiene lugar entre la conciencia de la historia efectual y la tradición, y en la que, según dijimos, consiste la verdadera experiencia hermenéutica. Gadamer anuncia este paso decisivo así: “La experiencia hermenéutica tiene que ver con la *tradición*. Es ésta la que tiene que acceder a la experiencia. Sin embargo, la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es *lenguaje*, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú” (Gadamer 2007: 434). Esta asimilación de la tradición con un tú introduce una modificación fundamental en la exposición de la experiencia que ya esbozamos con anterioridad; se trata ahora de una caracterización de la experiencia como “fenómeno moral” (*Ibd*). Es en el ámbito moral de la experiencia en donde, según dijimos, puede aclararse el asunto de los prejuicios, pues es solo a partir del estímulo que representa la tradición entendida como un tú que nos interpela en donde pueden aclararse muchos de nuestros prejuicios al llegar (algunos de ellos) a hacerse conscientes. Entendida como un tú, la tradición que nos interpela deja de pensarse como un objeto simplemente dado y pasa a concebirse como algo que se comporta respecto a uno, que nos interpela o nos sale al paso como algo vivo. Como en primera instancia pudiera parecer, sin embargo, conviene – dice Gadamer inmediatamente después- evitar una equiparación directa entre el tú de la tradición con la representación de una subjetividad cualquiera: “La comprensión de la tradición [por el contrario] no entiende el texto transmitido como la manifestación vital de un tú, sino como un contenido de sentido libre de toda atadura a los que opinan, al yo y al tú” (*Ibd*). Se fija de este modo la distancia que separa la concepción hermenéutica del diálogo y de la comprensión histórica, de la que determinó el ideal de la conciencia histórica del siglo XIX que reduce este tipo de comprensión a la idea de una *apropiación* de la tradición, o de la idea de una comunicación intersubjetiva que llega a realizarse solo como intelección de la intencionalidad de los interlocutores, pues se trata, para Gadamer, de un diálogo que no tiene fin. No hay que desestimar entonces el alcance de esta, en ocasiones desconcertante, asimilación de la tradición con un tú. De un lado, asegura el carácter vivo e interpelante de la tradición; del otro, además, garantiza la reserva de sentido inagotable que a ésta le acompaña

(Cf. Gama 2002: 64).

El que la realidad esté articulada lenguajicamente es lo que nos ha permitido resaltar el aspecto universal y ontológico de la comprensión dialógica según la entiende Gadamer, ahora es momento de que desarrollemos con cierto cuidado los momentos de esta misma estructura, con el propósito de resaltar el carácter decisivo de lo que Gadamer llama “conversación lograda”, es decir, aquella en la que verdaderamente se lleva a cabo la apertura al otro. Conservar el potencial de alteridad que representa lo otro es lo único que puede liberarnos de la cárcel de lo propio y de lo mismo, al permitirnos reconocer la alta determinación que constituye para nosotros el conjunto de nuestros prejuicios y opiniones. Una vez más nuestro referente aquí debe ser Hegel, pues quizá como ningún otro supo él de la importancia crucial de la alteridad como principio dinámico de la experiencia humana. Es a través de lo otro como la conciencia que experimenta avanza por el camino de conocerse mejor a sí misma al ir elevando o ampliando su conocimiento, una vez que capta la no verdad de los objetos que va superando por ese camino. Se trata del movimiento dialéctico de la experiencia que ya fue descrito antes. Para Gadamer el procedimiento consiste en “enfocar la descripción hegeliana del concepto de experiencia dialéctica de la conciencia hacia el sentido más amplio de la experiencia”<sup>95</sup> (Gadamer 2010: 261), ya que en Hegel prima sobre todo el patrón de un saber que no conoce nada diferente de la unidad del sí mismo. El movimiento reflexivo de la experiencia fenomenológica según el cual lo otro es pensado desde la perspectiva de la unidad, como puesto por ésta misma, y como lo otro necesario pero necesariamente superable a través de la reflexión, cede su lugar a una concepción experiencial del comprender que se realiza en nosotros en vez de ser nosotros quienes lo realizamos intencionalmente y en el que se conserva un potencial irreductible de alteridad.

La descripción de la experiencia hermenéutica en los términos de un hacer consciente el carácter provisional de nuestras convicciones y patrones de conducta, en la que consiste la finitud de nuestra existencia, ya había sido caracterizada como “experiencia de la propia historicidad” (*Id.*, 434). Sin embargo, la descripción de la misma en el terreno de la experiencia dialógica, que ahora tiene lugar, entre la conciencia de la historia efectual y la tradición en la que aquélla se encuentra, supone una modificación en la descripción de la

---

<sup>95</sup> El punto crítico de Gadamer frente a Hegel queda claramente perfilado en tanto que el primero acepta la negatividad determinada que es constitutiva de la descripción que hace Hegel de la experiencia, pero le confiere el carácter de una apertura constitutiva que con claridad es ajeno al proceder de éste.



experiencia que se suele pasar por alto. Dice Gama:

En la transición que va desde la caracterización general de la experiencia hasta la forma concreta del diálogo con la tradición ha desaparecido un elemento importante de la apertura. En el primer caso se trata de una apertura hacia un acontecer sin fundamento en el cual nos encontramos conscientes de nuestra finitud. Se trata por ello de una situación trágica que podemos llamar con Heidegger *Geworfenheit*. Frente a ésta, la apertura del diálogo concreto hermenéutico es más bien la apertura hacia la tradición, es decir, hacia una dimensión histórica fundada en el medio del lenguaje, bastante alejada del carácter de impredecibilidad propio de un acontecer sin fondo (Gama 2002: 75).

De este tránsito da cuenta el mismo Gadamer cuando describe la experiencia en cuestión en los términos de un “fenómeno moral”. Pues si antes nos ocupábamos de la defraudación de algunas de las certezas que fundaban nuestras acciones al comprobar que los objetos no se correspondían con nuestras expectativas iniciales; ahora ocurre más bien que la instancia falseadora sea la misma tradición, asumida como un “tú”. En este sentido es razonable sostener, como hace Gama, una modificación en la determinación de la apertura de que aquí se trata, pues en el caso de la tradición se habla de una “dimensión histórica fundada en el medio del lenguaje” y no, como ocurría antes, de la apertura a un “acontecer sin fondo”. Pero quizá ha ido demasiado lejos cuando en la descripción de la experiencia por la que Gadamer muestra preferencia, es decir, en el reconocimiento del tú, que se realiza en la forma de una fusión de horizontes, afirma que los elementos de sorpresa y defraudación de expectativas, involucrados en la determinación del concepto (experiencia), “emergen de una manera tan suave, apacible y armonizante, que el lado doloroso y desagradable de la experiencia, ya no se deja reconocer más” (*Id.*, 76). La razón de ello es que en la determinación de la experiencia bajo la óptica del reconocimiento de la tradición y de la fusión de horizontes que en él tiene lugar, Gadamer ha tenido en cuenta una ontología de clara raigambre hegeliana en la que el ser debe entenderse como “unidad de un proceso”<sup>96</sup> (*Ibd.*). Pero si “en el comprender se trata siempre de la presunción o anticipación de una completitud de sentido que aúna la tradición en su totalidad”<sup>97</sup>, se termina por desconocer la aperturidad fundamental de la experiencia que tiene lugar como diálogo hermenéutico.

La determinación de la experiencia como diálogo con la tradición, en la medida en que

---

<sup>96</sup> Esta interpretación de las tradiciones que hace Gama desde la perspectiva de una “unidad totalizante de sentido” que siempre hay que alcanzar resulta, como acierta a decir Gutiérrez, de una “lectura parcializada del gran horizonte único”, con el que Gadamer “trata de abarcar tendencialmente la profusión de horizontes, siempre en movimiento y en continua fusión unos con otros”. Pero las tradiciones no son cuerpos cerrados de verdades, sino la transmisión viva de algo siempre distinto, que se vive articulando desde momentos y situaciones diferentes. (*Cf.* Gutiérrez 2005: 69).

<sup>97</sup> Luis E. Gama (2004). “Muchas perspectivas o un único horizonte. El problema de la interpretación en Nietzsche y Gadamer”. En: Gutiérrez, C.B. (ed.), *No hay hechos, sólo interpretaciones*, Bogotá, p. 33.

pretende sentar distancia con respecto a una concepción para la cual el comprender de la historia se realiza como acto reflexivo de apropiación, debe caracterizarse fundamentalmente por conservar un resto de irreductible alteridad. Gadamer establece la calidad moral de una relación dialógica según su capacidad para mantener la capacidad de sorprender del otro. Llega a establecer, incluso, que podemos llamar conversación *stricto sensu* a la conversación lograda, es decir, aquella en la que realmente se lleva a cabo la apertura al otro. Pero en la medida en que lo otro de la tradición se sitúa con respecto a nosotros en una polaridad entre familiaridad y extrañeza, evita igualmente una identificación de lo otro con lo absoluto otro, simple y totalmente incomprensible. Se trata siempre de un otro de nosotros mismos, por eso debe haber un acuerdo mutuo inicial que garantice la coparticipación de ser. Este acuerdo inicial viene confirmado por el lenguaje común, gracias al cual los interlocutores están situados *a priori* en la misma constelación hermenéutica, en un horizonte de sentido compartido<sup>98</sup>. Aperturidad es así la particular forma de relación de dos sujetos que se reconocen pre-reflexivamente vinculados hasta el punto de dejar valer la opinión del otro como objeción contra sí mismo: “Sólo en la conversación (y en la risa común, que es como un consenso desbordante sin palabras) pueden encontrarse los amigos y crear ese género de comunidad en el que cada cual es él mismo para el otro porque ambos encuentran al otro y se encuentran a sí mismos en el otro” (Gadamer 2010: 207).

No es casual la alusión de Gadamer a la categoría de amistad. Gadamer inició su actividad docente en 1928, bueno es recordarlo, con una conferencia sobre de papel de la amistad en la ética filosófica. En contra de la certeza de la autoconciencia, develada tanto por la crítica de la subjetividad heideggeriana como por la crítica neokantiana al idealismo trascendental, Gadamer ve en el prodigio de la amistad una manifestación de la existencia como pertenencia del ser común. Esta pertenencia en común, sin embargo, no significa identificación plena o adecuación cabal de intereses, sino más bien manifestación de los límites de los que ganamos conciencia en nuestra incapacidad para entender y asumir las pretensiones de los otros. Manifestación, en últimas, de nuestra propia finitud. Gadamer apunta a la apertura al tú que tenemos delante para llegar a un acuerdo con él sobre la cosa de la que estamos hablando, como el modo adecuado de vivir la propia finitud. Esta apertura frente al otro, que no es solo disposición a dejarse interpelar por él, sino disposición a hacer “valer en mí algo contra mi,

---

<sup>98</sup> cf. Núria Miras Boronat (2005). “Comprensión, diálogo y finitud: sobre un humanismo pluralista en Gadamer”. En: *ÉNDOXA: Series filosóficas*, No. 20, pp. 487.

aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí” (Gadamer 2007: 438), garantiza que el proceso comprensivo no se limite a una identidad reflexivamente producida y sea más bien ilimitada ampliación y fusión de horizontes. Esta fusión no es simple subsunción ni empatía entre individualidades sino “ascenso hacia una generalidad superior que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro” (*Id.*, 375). La apertura al otro tiene connotación moral en la medida en que representa la negatividad propia de la experiencia dialógica y permite la formación que el ser humano hace de sí mismo. La noción de horizonte cobra especial relevancia aquí, pues “ganar un horizonte quiere decir aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos” (*Ibid*). La formación consiste, según esto, en la tarea esencial de ir ascendiendo a un saber que incluya cada vez más puntos de vista distintos, ascenso que es a la vez ampliación del propio horizonte a raíz del encuentro con lo otro que así se torna familiar<sup>99</sup>. La condición de que ampliemos nuestro horizonte es el reconocimiento de la limitación que implica nuestro propio marco de interpretación y el conjunto de los prejuicios fundamentales y sustentadores de la comprensión, en el encuentro y estímulo que representa lo otro para nosotros, y no la potencia de una razón absoluta que desconoce sus propias limitantes. Al mismo tiempo, dejar valer al otro es la única posibilidad, desde un punto de vista temporal y hermenéutico, de que se estimulen nuestros prejuicios y de que se hagan conscientes, incluso hasta el punto de poder controlarlos en la asunción de un saber cada vez más general y abarcante, precisamente el que viene representado en los puntos de vista de posibles otros. Desde aquí es que puede tener lugar un análisis crítico de nuestro propios prejuicios determinantes. La tarea crítica de la hermenéutica se resuelve, entonces, únicamente en tanto problema moral.

Desde el punto de vista de la aperturidad que representa para los interlocutores del diálogo el tener que dejar valer al otro contra ellos mismo, la alteridad –ese reducto de inamovible identidad de todo lo que se nos enfrenta - no puede reducirse a un algo que podamos entender por completo, ni tampoco a una experiencia que podamos adecuar sin problemas a nuestra propia comprensión. Sobre la doble tentación de asimilar lo otro a lo mismo y de rechazarlo

---

<sup>99</sup> “Téngase en cuenta que [según la conocida expresión de Gadamer] una conversación no se limita a intercambiar información, sino que sirve también para aproximarse. Allí donde se logra realmente una conversación, los interlocutores ya no son exactamente los mismos cuando se separan. Están más cerca el uno del otro. Hablar es un hablar conjunto, y esto crea algo común” (Gadamer 1998: 232).

como espurio o peligroso, erige Gadamer una teoría de la finitud humana en la que la alteridad de lo otro no se agota ni destruye: “El arte de comprender consiste seguramente y ante todo en el arte de escuchar (...) A ellos hay que añadir la posibilidad de que el otro pueda tener razón” (Gadamer 1998: 227). El saber escuchar no obstante es más una virtud que un don del propio carácter, pues el desinteresado interés por el otro requiere un esfuerzo intencionado (Cf. Fernández 2006: 67); tal es la razón por la que “la incapacidad de escuchar es un fenómeno tan familiar que no es preciso imaginar otros individuos que presenten esta incapacidad en un grado especial”. Por lo demás, “¿no es una de nuestras experiencias humanas fundamentales el no saber percibir a tiempo lo que sucede en el otro, el no tener oído lo bastante fino para “oír” su silencio y su endurecimiento? O también oír mal (...) Sólo no oye, o en su caso oye mal aquel que permanentemente se escucha a sí mismo, aquel cuyo oído está, por así decir, tan lleno del aliento que constantemente se infunde a sí mismo al seguir sus impulsos e intereses, que no es capaz de oír al otro” (Gadamer 2010: 209). Pero incluso la mera presencia del otro a quien encontramos nos ayuda, antes de que abra la boca, a des-cubrir y a abandonar la propia clausura ¿quién no conoce, además, la facilidad con la que uno expone las razones en contra del otro?! Tan lejos está el lenguaje de ser una mera explicitación y acreditación de nuestros prejuicios que más bien los pone a prueba: los expone a la duda y al contraste de lo otro (Cf. Gadamer 2010: 324). La conversación lograda, en la que verdaderamente se lleva a cabo la apertura a lo otro en la realización de un saber cada vez más general, tiene así la capacidad como ninguna otra dimensión de la experiencia humana de permitir la revisión crítica de nuestros prejuicios. En la medida, finalmente, en que esta experiencia de la irreductible alteridad en el diálogo no tiene que ver con la mera aplicación de una regla general del saber, conviene advertir sin embargo que se trata siempre de una experiencia riesgosa e impredecible; pero si se la reconoce como la aventura que es, se reconocerán las oportunidades que abre por su capacidad de contribuir a ampliar y enriquecer nuestro horizonte de mundo y nuestro auto-conocimiento (cf. Gutiérrez 2005: 67).

## Conclusiones

Lo primero que podemos concluir de este trabajo sobre la doctrina de los prejuicios desde la perspectiva de la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer y los filósofos “modernos” René Descartes y Francis Bacon, es que este es un tema tanto extenso como complejo. Basta revisar el tratamiento del asunto que hace Gadamer en *Verdad y método* para comprobar que es un problema transversal a su pensamiento, pues aunque solo aparece formulado explícitamente en la parte final de la segunda sección de la obra, el tema aparece asociado a temas centrales de la hermenéutica gadameriana, tales como son “la historia efectual”, “la distancia en el tiempo”, “el problema crítico de la hermenéutica”, “el lenguaje”, etc... En la obra de René Descartes y de Francis Bacon, como vimos también, el tema es de especial importancia en la medida en que la doctrina de los prejuicios, *Idola* en el caso del segundo, son un elemento central en la disputa que tienen ambos pensadores con la tradición antigua y medieval. En el caso del primero, aunque inicialmente el problema está relacionado con los planteamientos epistemológicos de su filosofía, los prejuicios terminan por involucrarse incluso con sus reflexiones de carácter moral. En el caso del segundo, la teoría de los ídolos, que es planteada desde sus primeras obras, ocupa una parte extensa del *Novum organum* y es fundamental para entender la noción baconiana de objetividad y el nuevo método inductivo (sin lugar a dudas, uno de los temas principales de su obra). A esta primera circunstancia hay que añadir una segunda. Es un tema de fundamental importancia en la disputa que hay entre la hermenéutica gadameriana y la filosofía moderna. Quisiera terminar, entonces, señalando algunas relaciones entre sus propuestas que nos permitan valorar mejor la crítica que Gadamer les dirigió a los otros dos con el fin de establecer, según mi punto de vista, el verdadero sentido y orientación que esta tiene.

Lo primero que podemos ver es que la doctrina de los prejuicios ocupa un lugar muy distinto en cada una de las teorías filosóficas que estudiamos. En el caso de Gadamer, fue el círculo hermenéutico diseñado por Heidegger el que le permitió elaborar un modelo de la comprensión en la que esta deja de pensarse a partir de principios metodológicos, pues se entiende como un modo de ser originario del *Dasein*. A partir de la estructura de la precomprensión de Heidegger, la cual determina –como vimos- cualquier apertura al ser y por tanto cualquier entendimiento, Gadamer pudo derivar la importante noción de prejuicio, y con ella, el carácter prejuicioso de toda comprensión. Esta ya no se entiende a partir de divisas metodológicas, ni está gobernada por el principio de la subjetividad moderna. De

hecho, se comprende como la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. Los prejuicios no solo no son un obstáculo, sino que son la mejor garantía de que podamos conocer. Gadamer considera, sin embargo, que es necesario diferenciar entre los prejuicios válidos y los prejuicios inválidos, pues la rehabilitación de los prejuicios no representa carta blanca para las ocurrencias o las ideas precipitadas. Se trata, según él, de elaborar los proyectos correctos y adecuados a las cosas. Entiende por objetividad la convalidación que obtienen las opiniones previas a lo largo de su elaboración. A la tarea de distinguir entre los prejuicios que hacen posible la comprensión de aquellos que la impiden, la denomina la tarea *crítica* de la hermenéutica. Según esto, no pretende en ningún caso negar la deuda que tiene con la modernidad. A pesar de sus reparos, Gadamer es hijo legítimo de la ilustración. El problema está en resolver la tarea crítica de la hermenéutica sin recaer en los presupuestos metodológicos que cuestiona en la hermenéutica romántica del siglo XIX y en la ilustración.

En el primer precepto del método, por otra parte, Descartes consume su voluntad de rechazar cualquier influjo de los prejuicios en la comprensión cuando dice que no se debe admitir nunca alguna cosa sin conocer con evidencia que lo es. Puesto que decide no aceptar nada que su espíritu no haya comprendido de manera clara y distinta, evita cuidadosamente la precipitación y la prevención. La prevención hace referencia al equipaje de opiniones que adquirimos y acumulamos desde nuestra infancia debido a la autoridad que los otros ejercen sobre nosotros, y a las cuales damos por lo general nuestro asentimiento sin evaluarlas a la luz de la razón. El concepto indica también, como vimos, la resistencia que suelen tener los hombres a la hora de examinar los dictámenes adquiridos al haber necesitado por largo tiempo que los gobernasen sus apetitos y sus preceptores. Entonces la prevención no se refiere solamente a la autoridad de los otros, sino también a la propensión con la que nuestro espíritu sigue las ideas preconcebidas. La precipitación, fuente de la segunda modalidad de prejuicios que admite Descartes, no es más que el defecto que proviene de nuestra inclinación a emitir juicios antes de que el entendimiento haya alcanzado una evidencia completa. Siempre que evitemos los estudios desordenados y las meditaciones oscuras, la autoridad externa y arbitraria de nuestros maestros y el influjo de la tradición, en definitiva, la totalidad de los prejuicios que turban la luz natural y ciegan el espíritu, la razón, a partir de su propia luz natural, podrá extender sus conocimientos ilimitadamente.

Bacon, a su vez, hace una clasificación de los prejuicios que nublan la mente humana, a los

que denomina ídolos, con un rigor que no encontramos ni en Gadamer ni en Descartes. Distingue 4 tipos distintos de prejuicios y los clasifica según su procedencia. Unos provienen de fuera y otros tiene su origen en la propia naturaleza del hombre. A estos últimos los divide en dos categorías: unos son los *idola tribus* y otros los *idola fori*. No cree que este tipo de prejuicios pueda ser corregidos si no es a través de la implementación de un método, al que denomina *interpretatio naturae*, que sea capaz de corregir las imperfecciones de las facultades humanas: dadas por lo general a mezclar su naturaleza con la naturaleza de las cosas. Establece dos nuevas categorías para referirse a los ídolos que provienen del exterior, a unos los denomina *idola theatri* a los otros *idola specus*. Si se estudian bien, puede verse que algunos de estos últimos también son inherentes a la naturaleza del hombre. Cree que esta última clase de ídolos, aunque sobre todo los *idola theatri*, pueden corregirse a través de una refutación de tipo histórico que muestre las deficiencias de los sistemas de filosofía y de los mecanismos tradicionales de demostración. Una vez hayamos superado todos los ídolos que nublan la mente humana estaremos preparados, según él, para restaurar un “fecundo connubio entre la mente y la naturaleza de las cosas”. El propósito que tiene su crítica a la doctrina de los *idola* es garantizar que el hombre tenga un completo dominio sobre el universo.

Esto comprueba que tanto Descartes como Bacon, a pesar de ser contemporáneos y de tener una actitud fundamentalmente crítica hacia los prejuicios, tienen diferencias notorias y ello hace difícil valorarlos –como generalmente se hace- a la luz de un mismo esquema interpretativo. Las diferencias son varias. Sorprende, para empezar, el altísimo sentido histórico de Bacon. A diferencia de Descartes, que despacha a la tradición con gran facilidad, el Barón de Verulamio traza los perfiles de un complejo e interesante mapa histórico a la luz del cual evalúa la imperfección de los diversos sistemas filosóficos. Esto tiene pleno sentido pues, según él, la imperfección de las teorías filosóficas tradicionales no obedece tanto a criterios teóricos como a circunstancias históricas y culturales bien determinadas. Los dos piensan, sin lugar a dudas, que la filosofía que se enseña en las escuelas debe ser modificada por una que sea de verdadera utilidad y provecho para los hombres y ambos entienden que la alteración del curso general de la historia humana depende radicalmente de la instauración de un nuevo método de la ciencia, pero no hay duda tampoco de que las diferencias que hay entre el modo en que cada uno concibe este método, son radicales. En el caso de Descartes el método está vinculado con la singular interpretación que hace de las matemáticas. Éstas, según dice, no le interesan en la medida en que permiten resolver problemas insustanciales

de cálculo o geometría. Su interés se funda en que ellas se ocupan de un objeto “tan puro y simple que ninguna experiencia ha podido desmentir” y porque “consisten en una serie de consecuencias que deben deducirse por *vía racional*”. La certeza del conocimiento que otorgan las matemáticas depende así de lo que la inteligencia hace con los objetos de las matemáticas, es decir, concebirlos, concatenarlos, jerarquizarlos, en últimas, *ordenarlos*. Las operaciones a que sometemos a los objetos matemáticos son operaciones de la razón y no propiedades intrínsecas de las cosas. Pero si el entendimiento es el que “ilumina” las cosas, entonces éstas dependen de aquél, de modo que lo dado lo es solo en tanto dato de conciencia, es decir, representación o idea para un sujeto. Con ello “se transforma el significado mismo del término “subjectum”, que ya no designa, como tradicionalmente lo hacía, a cualquier ente, sino a ese ente peculiar y especial que otorga entidad a todos los demás en el momento en que los objetiva” (Garber, 1996). Las dudas baconianas respecto a la matemática son, desde este punto de vista, bastante significativas. Bacon nunca consideró las matemáticas como un método, sino que tendió a reducirlas a un simple cálculo, “mostrándose indeciso incluso a la hora de darles un determinado lugar en el ámbito de la enciclopedia del saber, pues unas veces las consideró como una parte de la metafísica (ciencia de la cantidad) y otras como un simple apéndice de la filosofía natural (Rossi, 1990). Su método, al que denominó nueva inducción, parte de los sentidos y les presta ayuda para alcanzar obras provechosas para la humanidad. No se trata, eso sí, simplemente de perseguir la producción de cosas concretas, ya que éstas son transitorias y finitas en número, sino de acercarse cada vez más a través de un riguroso sistema de exclusiones y eliminaciones a la investigación de las formas o naturalezas abstractas que son pocas y permanentes, como las letras del alfabeto o los colores de la paleta del pintor, y de cuya mezcla deriva una variedad infinita de rostros y figuras. A esta diferencia en los principios, corresponde una diferencia radical en los resultados.

El yo que Descartes establece como principio del saber no podrá atestiguar su valor de certeza metafísica, sino al precio de afirmar una radical contraposición respecto de los otros yo. Descartes ha alcanzado un yo verdaderamente absoluto, que es al mismo tiempo simple e *individual*, pues consta de representaciones mentales únicamente accesibles a su dueño y que son por completo incomunicables a los otros. Las motivaciones prácticas que animan las intenciones baconianas de investigación y a la luz de las cuales revalora la función de las artes mecánicas en un contexto histórico todavía impregnado del espíritu de la magia, hace que tome cada vez mayor conciencia de la necesidad de una nueva organización del saber



científico en el que son indispensables la división del trabajo, la comunicación entre los científicos, la fundación de diversas instituciones que tengan el apoyo del Estado y en la que haya recompensas y firmeza en la decisión de unir todos los esfuerzos.

No sorprenderá por ello que entre cada uno de ellos y Gadamer también existan diferencias profundas, aunque también algunas relaciones interesantes. Para empezar, llama la atención ver algunas similitudes entre Descartes y el padre de la hermenéutica. La doctrina de los prejuicios, aunque abordada desde puntos de vista e intereses muy distintos en ambos pensadores, está acompañada tanto en el uno como en el otro por un claro rechazo de la precipitación como criterio válido para el conocimiento. En el primero, la precipitación es la principal responsable de que no podamos hacernos un juicio claro y distinto de las cosas que bajo el dominio de nuestro saber. En el segundo, la precipitación hace que nos abandonemos indiscriminadamente al ciego dominio de las interpretaciones obstinadas, olvidando que “la tarea hermenéutica se convierte por sí misma en un planteamiento objetivo, y está siempre determinada por él”. Tanto como en aquél, entonces, el planteamiento hermenéutico está gobernado por una intención crítica. Además, como hace bien en reconocer Gadamer, “pese a todo el radicalismo de su pensamiento metódico es sabido que Descartes excluye las cosas de la moral de la pretensión de una reconstrucción completa de todas las verdades desde la razón” (*op. Cit.*, 347). En efecto, como vimos, la moral cartesiana es esencialmente “prejuiciosa”. Las diferencias, que también las hay, están en que Descartes no les asigna a los prejuicios morales ningún estatuto epistemológico y los reconoce tan solo en la medida en que nos permiten enfrentar los retos de una vida que no se detiene y que nos obliga a actuar, aún sin contar con la certeza correspondiente.

La diferencia más clara está en que Gadamer se opone de forma radical a una reforma del saber que se funde en la pretensión de una reconstrucción de todas las verdades desde principios completamente racionales. La idea de una fundamentación última del conocimiento parece olvidar que hay prejuicios que nos siguen determinando inconscientemente y que la historicidad efectiva de la comprensión está siempre por encima de nuestro poder y saber. El resultado de esta diferencia es, principalmente, que mientras que Gadamer desarrolla una concepción holística del entender como participación en el sentido, según la cual el entender se realiza en un contexto global, al cual pertenece el entender mismo, Descartes, según vimos, establece la idea metodológica de un dominio de sentido en virtud de una cadena lineal del entender, según la cual este progresa de evidencia en

evidencia, según el ideal de un bloque de certeza con carácter intemporal.

Entre Bacon y Gadamer la diferencia más importante está en que la teoría de los *ídola* de aquél se hace bajo el parámetro de una búsqueda insaciable de objetividad. En efecto, hay en Bacon una innegable voluntad de adaptación a los mandatos de la naturaleza, regida por una estricta observación de los hechos. Mientras que los prejuicios de Gadamer impiden una objetividad diferente de la convalidación temporal de opiniones o juicios previos a lo largo de su continua revisión. Según Bacon, el hombre se hace dueño de la naturaleza solo cuando llega a concebirse como *ministro e intérprete* de esa misma naturaleza. Esta concepción exige sumisión y voluntad de adaptación a las propias leyes de la naturaleza, pues fuera de ellas el hombre nada sabe ni nada puede. Se entiende lo lejos que su noción de *interpretación* está respecto a la de la hermenéutica de Gadamer, que la concibe como la “mediación nunca perfecta entre hombre y mundo”. Bacon no cuestiona que una mediación de este tipo pueda darse, solo exige que los medios indicados sean suministrados de forma oportuna. Estaba convencido de que todos los impedimentos para el conocimiento, incluso los que derivan de las debilidades de los sentidos, pueden ser superados por el intelecto cuando se les suministra la ayuda adecuada y un método que haga frente a las sutilezas de la naturaleza. En la época de Bacon el ideal lógico de una terminología científica unívoca, así como la universalidad del acceso científico al mundo permanecieron como pilares incuestionables. Pero en Gadamer la interpretación cobra un valor central, toda vez que frente a las ilusiones de la autoconciencia y frente a la ingenuidad de la noción positivista de hechos, el mundo mediador o intermedio del lenguaje se muestra como la genuina dimensión de la realidad. “Desde el momento en que el mundo intermedio del lenguaje se presenta a la conciencia filosófica en su significación predeterminante, la interpretación ha de ocupar también una posición clave” (Gadamer 2010: 327).

Finalmente, Gadamer no cree en el ideologema de Descartes y de Bacon de que para comprender algo o a alguien haya que dejar enteramente de lado los propios prejuicios y opiniones, “la apertura a lo que dice el otro o un texto consiste en relacionarlo con el conjunto de nuestras propias opiniones y de lo que previamente hemos juzgado, ya que comprender lo otro en su alteridad sólo es posible contrastándolo con lo propio y haciendo conscientes para ello los prejuicios que inconscientemente no nos dejan oír al otro e impiden, por tanto, la confrontación con él” (Gutiérrez 2004: 119). Esto implica romper con la dicotomía entre sujeto y objeto que desde siempre la epistemología moderna instaló en la

base del conocimiento. Implica asumir, como lo hizo Heidegger, que el comprender no ocurre linealmente desde una conciencia hacia un objeto por conocer, sino que tiene el movimiento de un círculo en el que el ser humano está indisolublemente unido al mundo que quiere conocer. En oposición a la ilustración que siempre se preocupó por instaurar un patrón exterior a la tradición que le permitiera juzgarla y mantenerse al margen de sus efectos; y del historicismo, que convirtió el pasado y la tradición en objeto de investigación científica, la reflexión hermenéutica pretende recuperar la continuidad de las tradiciones y del sentido que se nos transmite a través de ellas, por medio de una revalorización radical y consecuente del sistema total de los prejuicios fundamentales y sustentadores que garantizan la comprensión humana. Pero esta revalorización solo tiene sentido en un proyecto filosófico que, como el de Gadamer, esté comprometido con la comprensión del hombre a partir de su radical e insuperable temporalidad. Aceptar que la razón está condicionada de múltiples modos, en realidad, es solo la consecuencia directa del círculo hermenéutico que Gadamer desarrolla siguiendo importantes atisbos del pensamiento heideggeriano, pero fue esto precisamente lo que la ilustración olvidó de manera sistemática con su teoría de una razón libre de prejuicios. La idea ilustrada de que sería posible una razón cuyos principios solo provinieren de ella misma, al margen de lo consagrado por la autoridad y la tradición, según Gadamer, habría favorecido la idea equivocada de una racionalidad capaz de flotar por encima de la historia y del tiempo; para decirlo de otro modo, habría favorecido la idea de una racionalidad absoluta. Cuando la verdad es que “la idea de una razón absoluta no es una posibilidad de la humanidad histórica. Para nosotros [insiste Gadamer] la razón solo existe como real e histórica, esto es, la razón no es dueña de sí misma sino que está referida a lo dado en lo cual se ejerce” (2007: 343). Pero lejos de querer designar un impedimento o imposibilidad para el ejercicio de la propia razón, decir que ella solo existe como real e histórica, o que es *finita*, es de hecho la mejor garantía para la hermenéutica de que podamos llegar a conocer. En efecto, a partir de la estructura del prejuicio lo que busca Gadamer es establecer las condiciones de posibilidad históricas del ejercicio de la razón y bajo estas condiciones excluir como ilegítimo el principio de la reflexión según el cual la razón puede ser clara y transparente para sí misma (como en Descartes).

El sentido de la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*), a partir del cual Gadamer cuestiona los principios de una conciencia puramente histórica interesada por un conocimiento metódico y objetivo de la tradición, debe interpretarse en este mismo sentido: pues en la medida en que nuestra comprensión de un fenómeno histórico desde la distancia histórica que

determina nuestra situación hermenéutica está determinada por los efectos de la historia efectual, siendo ella la que determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación, *se tenga o no conciencia de ello*, puede Gadamer afirmar que la conciencia histórico-efectual es “más ser que conciencia” (2010: 18). *Razón suficiente como para afirmar que los prejuicios, en buena parte trasuntos de esta historia efectual, no deben interpretarse como un rechazo de la idea de crítica, como vimos, sino como respuesta a lo que Gadamer considera falta en el concepto ilustrado de razón, esto es, una verdadera conciencia de sus propios límites y condicionamientos históricos.* Consecuencia de lo cual serían la búsqueda insaciable de una objetividad universal por medio del nuevo método inductivo y de la destrucción de los *idola*, en el caso de Bacon, y la pretensión del sujeto (*subiertum*) de convertirse en fundamentación y medida para todo saber cierto, así como para la totalidad de lo real que así es determinada por la razón, en el caso de Descartes.

La idea de una fundamentación última del saber, la cual es según Gadamer el rasgo principal del pensamiento moderno, desconoce que en la experiencia que los hombres tienen con el mundo importa más lo que *acontece*, lo que ocurre con nosotros cada vez que comprendemos, que lo que podemos controlar y fundamentar según los criterios relativos a la epistemología o al método de la moderna teoría de la ciencia. Desconoce que en la mediación del lenguaje y de la especularidad de todo lo que es, estamos “como quien dice entretejidos en el lenguaje y que es él el que, sin que nosotros lo supiéramos, nos ha venido moldeando e inspirando por medio de su modulación y articulación” (Gadamer 1998: 204). Por eso la evidencia de los límites de un acceso científico al mundo y de un lenguaje unívoco de la naturaleza, afín a la simbolización matemática en la que se formula la ciencia con validez universal, ha hecho que el interés se vuelva a concentrar en la mediación lingüística de mundo (Gutiérrez 2004: 118). Frente a las ilusiones de la autoconciencia y frente a la ingenuidad de la noción positivista de hechos, el mundo intermedio del lenguaje se muestra como la genuina dimensión de la realidad y con ello gana la interpretación un papel central. Siendo la interpretación la mediación lingüística en la que se hace patente la pertenencia a contextos de tradición que se van articulando en la renovación de todo comprender, la interpretación acoge toda la *movilidad y temporalidad* de la finita existencia humana. En la medida, finalmente, en que esta experiencia de la interpretación no tiene que ver con la mera aplicación de una regla general del saber, conviene advertir que se trata siempre de una experiencia riesgosa e impredecible; pero si se la reconoce como la aventura que es, se reconocerán las oportunidades que abre por su capacidad de contribuir a ampliar y enriquecer

nuestro horizonte de mundo y nuestro auto-conocimiento (2005: 67).

---

## **Bibliografía**

### **Obras de Gadamer**

Hans-Georg Gadamer (1998). *El giro hermenéutico*, Trad. Arturo Parada, Madrid, Cátedra.

\_\_\_\_\_ Gadamer (2007). *Verdad y método I*. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Ediciones Sígueme.

\_\_\_\_\_ Gadamer (2010). *Verdad y método II*, Trad. Manuel Olasagasti, Salamanca, Ediciones Sígueme

### **Bibliografía sobre Gadamer**

Boronat, Núria (2005). “Comprensión, diálogo y finitud: sobre un humanismo pluralista en Gadamer”. En: *ÉNDOXA: Series filosóficas*, No. 20.

Fernández, Francisco (2006). “Conversación, diálogo y lenguaje en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer”. En: *Anuario Filosófico*, XXXIX.

Gama, Luis E. (2004). “Muchas perspectivas o un único horizonte. El problema de la interpretación en Nietzsche y Gadamer”. En: Gutiérrez, C.B. (ed.), *No hay hechos, sólo interpretaciones*, Bogotá.

\_\_\_\_\_ (2002). “Una tensa cercanía: H, Gadamer y el concepto de experiencia”. En: *Ideas y Valores*, No. 120, Bogotá, Universidad Nacional.

Grondin, Jean (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Trad. Antonio Martínez Riu, Barcelona, Herder.

Grondin, Jean (2003), *Introducción a Gadamer*. Trad. Constantino Ruiz-Garrido, España, Herder.

Gutiérrez, Carlos B. (2002), *Temas de filosofía hermenéutica: conferencias y ensayos*, Bogotá, Universidad de los Andes.

\_\_\_\_\_ (2005). “Gadamer y Nietzsche”. En: *Ideas y Valores*, No. 127, Bogotá.

\_\_\_\_\_ (2004) “No hay hechos, sólo interpretaciones. La universalidad de la interpretación”, en: *No hay hechos, sólo interpretaciones*, Carlos B. Gutiérrez (Editor), Bogotá, Universidad de los Andes.

Ipperciel, Donald (2002). *Descartes and Gadamer on prejudice*, Association Canadienne of philosophie, University of Alberta.

Palmer, Richard (1969), *Hermeneutics*, Evaston: Northwestern University Press.

Zúñiga, José F. (1995). *El diálogo como juego: La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*, Granada, Universidad de Granada.

### **Obras de Descartes**

Descartes, René. (1988), *Discurso del método*, Valencia, El Áncora.

\_\_\_\_\_ (2009), *Meditaciones acerca de la filosofía primera. Seguida de las objeciones y respuestas*. Trad. Jorge Aurelio 1997, Bogotá, Universidad Nacional.

\_\_\_\_\_ (1996), *Reglas para la dirección del espíritu*, Trad. Juan Manuel Navarro, Madrid, Alianza.

\_\_\_\_\_ (1980), *Obras escogidas*, trad. Ezequiel de Olaso, Buenos Aires, Charcas.

### **Bibliografía sobre Descartes**

Ariew, Roger. (2006), “Descartes and scholasticism: the intellectual background to Descartes’ thought”, en: John Cottingham (ed), *The cambridge companion to Descartes*, Cambridge University Press, United States of America.

Cardona, Carlos. (1975), *René Descartes: Discurso del método*, Madrid, Magisterio español.

Cottingham, John. (1998), *Descartes*, trad. Ángela Calvo de Saavedra, Santa Fe de Bogotá, Norma.

Díaz, Jorge A. (1997), Conocimiento y libertad, en: “*Memorias del seminario en conmemoración de los 400 años del nacimiento de René Descartes*”, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Garber, Dinu. (1997), *Descartes: método y revolución*, en: Aleph No. 100, Manizales, Universidad Nacional.

Gilson, Étienne. (1973), *La unidad de la experiencia filosófica*, Madrid, Rialp.

Gilson, Cf. Étienne. (1988), “Introducción y notas”, en: René, Descartes, *Discurso del método*, Bogotá, Áncora.

Gueroult, Martial. (2005), *Descartes según el orden de las razones*, Trad. Francisco Bravo, Caracas, Monte Ávila.

Juan Manuel, Navarro, “Introducción”, en: René, Descartes (1996), *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza.

Morgan, Vance. (1994), *Foundations of Cartesian Ethics*, New Jersey, Humanities Press.

Quintás, Guillermo. “Introducción”, en: René Descartes (1981), *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*, Madrid, Alfaguara, XIX

Ramírez, Rubiel. (2010), *El pensamiento moral en Descartes*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.

Serrano, Gonzalo. (1997), ¿Qué nos importa Descartes todavía?, en: “*Memorias del seminario en conmemoración de los 400 años del nacimiento de René Descartes*”, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Smith, Norman. (1902), *Studies in the cartesian philosophy*, Glasgow, University press.

### **Obras de Bacon**

Bacon, Francis (1961), *Novum organum*, Buenos Aires, Losada.

\_\_\_\_\_ (1988), *El avance del saber*, Madrid, Alianza.

### **Bibliografía sobre Bacon**

Briggs, John C. (1989), *Francis Bacon and the Rhetoric of Nature*, Cambridge, MA.

Farrington, Benjamin. (1971), *Francis Bacon: filósofo de la revolución industrial*, Madrid, Ayuso.

González, Catalina. (2005), *Vico y Bacon: la historia de una reconciliación entre los antiguos y los modernos*, Sevilla, Cuadernos sobre Vico.

Rossi, Paolo. (1990), *Francis Bacon: De la magia a la ciencia*, Madrid, Alianza.

Solomon, Julie. (1998), *Objectivity in the Making: Francis Bacon and the Politics of Inquiry*, Baltimore.

Zagorin, Perez. (2001), “Francis Bacon’s concept of objectivity and the idols of the mind”, *The British Journal for the History of Science*, Cambridge University Press.

### **Otras Obras**

Hegel, G. W. F (1995), *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de cultura económica.

Heidegger, Martin (2003). *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta.

Kant, Immanuel. (1959), *Prolegómenos*, Trad. Julián Besteiro, Buenos Aires, Aguilar, pp. 196, 197 (§ 59).



