



REVISTA DE FILOSOFÍA

...ALEX ESPINOZA V. ... ALEXANDER ÁVILA M., NILSON F. CASTELLANOS R. Y MILTON F. DIONÍSIO L. ... ANDRÉS BETERO-BERNAL, PEDRO A. GARCÍA-OBANDO Y JUAN D. ALMEYDA-SARMIENTO ... GABRIEL ANDRADE Y MARIA S. CAMPO REDONDO ... SANDRO PAREDES DÍAZ ... VÍCTOR M. FIORINO Y ARMANDO ROJAS CLAROS ... JAVIER ROMERO ... VÍCTOR J. MORENO MOSQUERA Y JOHN F. RESTREPO TAMAYO ... JUAN C. BERROCAL DURAN, SANDRA I. VILLA VILLA Y JORGE J. VILLASMIL ESPINOZA ... HÉCTOR SEVILLA GODÍNEZ ... CRHISTIAN P. NARANJO NAVAS ... CLAUDIO CALABRESE Y ETHEL B. JUNCO ... JEFFERSON DIONÍSIO ... ANTONIO ÑAHUINCOPA ARANGO, APARICIO CHANCA FLORES Y RICARDO ARANGO OLARTE ... FERNANDO C. TERREROS CALLE Y HENRY J. DEVIA PERNIA ... GABRIEL A. TORRES DÍAZ, MAROLIN URREA CORRALES Y DERLIS A. VILLADIEGO RINCÓN ... JAIRO E. SOTO MOLINA, MILYS K. RODELO MOLINA Y WITT JAY VANEGAS ... DIOFANOR ACEVEDO-CORREA, PIEDAD MONTERO-CASTILLO Y MARLENE DURAN-LENGUA ... DIEGO A. HOYOS CARDONA, ANDRES F. ROCANCIO BEDOYA Y JOSÉ L. OSPINA AGUDELO ... CARLA G. GUANILO PAREJA, LIDIA Y. PAREJA PERA Y CARLOS E. GUANILO PAREDES ... ROBERTO C. DÁVILA MORÁN, JOSÉ L. RUIZ NIZAMA Y JOSÉ I. GONZÁLEZ GONZÁLEZ ... YICERA FERRER MENDOZA, JANYS C. HERNÁNDEZ Y ANA M. GUZMÁN VALERA ... YULY I. LIÑAN CUELLO, LORELEY MEJIA GONZALEZ Y DIANA E. OSPINO JARABA ... DIANA M. GARCÍA LEYVA ... MERCEDES I. RODRÍGUEZ S., ALEX A. CASTELLAR RODRÍGUEZ Y ORLANDO F. BARRIOS LOZANO ... PEDRO J. PACHECO TORRES Y SANDRA DE LA HOZ-ESCORCIA ... YENIFETH BLANCO TORRES, AMPARO C. VIDAL GÓMEZ Y MELANI C. VASQUEZ MAESTRE ... NANCY MALDONADO CABRERA Y MAIGUALIDA BEJAS MONZANT ... ROBERTO C. DÁVILA MORÁN ...

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

Nº 97
2021-1
Enero - Abril

Revista de Filosofía, N° 97, 2021-1, pp.27-49

La centralidad del objeto o del sujeto en la filosofía de la primera mitad del siglo XX. Una mirada a la analítica, la fenomenología y la hermenéutica y su aplicación a los derechos humanos

The Centrality of the Object or the Subject in the Philosophy of the First Half of the 20TH Century. A Look at Analytics, Phenomenology and Hermeneutics and their Application to Human Rights

Alexander Ávila Martínez

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-7635-062X>

Universidad del Tolima. Ibagué - Colombia

aavilam@ut.edu.co

Nilson Fabián Castellanos Rodríguez

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-6744-5520>

Universidad del Tolima. Ibagué - Colombia

nfcastellanosr@ut.edu.co

Milton Fernando Dionisio Lozano

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-6031-8588>

Universidad del Tolima. Ibagué - Colombia

mfdioniciol@ut.edu.co

Resumen

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.4876296>

En la tradición filosófica, el lenguaje constituye una problemática fundamental. En los últimos años se han dado dos corrientes que han hecho avances substanciales con respecto al entendimiento del lenguaje: la filosofía analítica y la hermenéutica filosófica. En el presente texto se lleva a cabo un examen de estas dos corrientes y se muestra que este examen abre una posibilidad para la comprensión de los derechos

Recibido 19-02-21 – Aceptado 30-03-2021

humanos y la importancia de proteger valores fundamentales como la libertad, la igualdad, la paz, la tolerancia, la justicia y otros, inmersos en la Constitución Política de los países occidentales.

Palabras clave: Lenguaje; Derechos Humanos; Filosofía Analítica; Hermenéutica; Constitución.

Abstract

In the philosophical tradition, language constitutes a fundamental problem. In recent years, there are two philosophical schools that have made substantial progress with respect to the understanding of language, analytic philosophy and philosophical hermeneutics. In the present text an examination of these two currents is carried out and it is shown that this examination opens a possibility for the understanding of human rights and the importance of protecting fundamental values such as freedom, equality, peace, tolerance, justice and others, immersed in the Political Constitution of western countries.

Keywords: Language; Human rights; Analytical Philosophy; Hermeneutics; Constitution.

Introducción

La filosofía, y en especial la filosofía que se genera desde la modernidad, enfrenta a dos hermanos que se disputan una herencia común, los continentales, que centrados en la razón, reconocen en lo real una dimensión dinámica y tenazmente irrepresentable; y los insulares, que centrados en el lenguaje, consideran que lo real es, siquiera en principio, objeto de una representación designativa¹. Estos dos hermanos procuran, por un lado, la constitución del sentido centrado en la razón; por otro, el análisis del significado, centrado en el lenguaje². El origen de esta discusión se remite a los albores mismos de la filosofía y, en especial, a la aparición del *λόγος*. Ferrater en su *Diccionario de filosofía*, estipula que el término *λόγος* debe traducirse así:

- 1 Con respecto a esta idea, véase los trabajos de Quintanilla (2014), p. 31. Baker (2001), p.80. Jaran (2011), p.176.
- 2 Bubner (1991), p. 49. D'Agostini (1997). Quintanilla (2014), p. 31. Jaran (2011), p.172. Phillips (2007), p.167. Baker (2001), p. 80.

“[...] palabra, expresión, [...]. Acerca del origen del término, el verbo *λέγειν* se traduce por pensar, hablar, decir. A este efecto se ha indicado que el sentido primario de *λέγειν* es “recoger” o “reunir”: se “recogen” o se “reúnen” las palabras como se hace al leer y se obtiene entonces la “razón”, la “significación”, el “discurso”, lo “dicho””³.

Lo que sugiere Ferrater es la existencia de dos perspectivas en la filosofía, que se derivan de la comprensión que éstas tienen del *λόγος*, término que indica que a las cosas hay que ponerles “razón”, y, que esa razón debe expresarse mediante el “lenguaje”⁴. Así pues, la historia de la filosofía ha sido la historia del *Logopiteco*, un ser que alejado del dominio de *δόξα* (opinión), que mediante *λόγος* (razón y lenguaje), pretende generar *ἐπιστήμη* (conocimiento), para llegar así a *ἀλήθεια* (verdad). Los hermanos pretendiendo alejarse del dominio de la opinión, mediante la razón (continentales), o el lenguaje (insulares), intentaron generar un conocimiento con pretensión de veracidad; para conseguir tal cometido, tomaron caminos distintos desde la modernidad,⁵ pero es en el inicio del siglo XX, cuando la relación se pone más distante, aunque con un punto en común, la pretensión de rigurosidad⁶. Así las cosas, la filosofía analítica centrada en el lenguaje, ubica la rigurosidad en el objeto, y, en el otro extremo, la fenomenología y la hermenéutica centradas en la razón, ubicaron la rigurosidad en el sujeto⁷.

1. La filosofía analítica, su centralidad en el objeto y su representación mediante el lenguaje

1.1. La visión verificacionista del objetivo

La filosofía analítica tiene como pretensión hacer una filosofía rigurosa que desde el lenguaje permita conocer, explicar y concluir la verdad que se esconde en el objeto. Para conseguir tal propósito es preciso indicar que su visión teórica, metódica

3 Ferrater (2004), p. 2202. Phillips (2007), p.167. Baker (2001), p.80.

4 Con respecto a esta posición véase los trabajos de Jaran (2011), p.172. Phillips (2007), p.167. Baker (2001), p.80.

5 Mosterin (1996).

6 Con respecto al concepto de rigurosidad y precisión del lenguaje al interior de la filosofía analítica clásica, véase los trabajos de Anderson (1990), p. 170. Baldwin (2001), p.30. Beaney (1998), p. 465. Biletzki & Matar (1998), p. 120.

7 Para la relación entre fenomenología y filosofía analítica con respecto al análisis del sujeto, véase Floyd & Shieh (2001), p. 45. Hill (1991), pp. 50-51. Hacker (1997), pp. 52-53. O’Shea (2006), p. 514.

y metodológica es consecuencia del giro lingüístico que se produjo en las primeras décadas del siglo anterior, en el seno la tradición insular de la filosofía europea, que su principal característica es manifestar que los problemas filosóficos se derivan del mal uso del lenguaje y que el autor que permite una construcción y consolidación de tal forma de entender las cosas es L. Wittgenstein⁸. Podríamos identificar dos momentos en la explicación del lenguaje por parte de Wittgenstein. En el primero, se identifica una clara visión verificacionista y, en el segundo, una perspectiva de sentido a partir del uso y de los juegos del lenguaje⁹.

Sobre la visión verificacionista del lenguaje, D'Agostini (2000) en *Analíticos y continentales*, nos sugiere un desarrollo cronológico, que encuentra en el modelo de correspondencia entre el lenguaje y el objeto su primer momento, los autores más importantes de dicho modelo son G. Frege¹⁰ y B. Russell¹¹. Sobre Frege, sugiere D'Agostini, es necesario identificar el vínculo que propone entre filosofía y lógica, no la lógica silogística aristotélica, sino otra que le proporcione a la aritmética un lenguaje simbólico, que permita la distinción entre el sentido y la referencia. A esa explicación sobre el lenguaje simbólico le dio el nombre de lógica extensional y a partir de ésta concluyó, que en la filosofía no existe una relación directa entre la gramática y la lógica, que la lleva a sinsentidos. Para corregir tal problemática, nos propone que el significado de un objeto debe recaer siempre sobre su extensión, permitiendo con esto, que se genere una relación directa entre la cosa (lógica) y el nombre (gramática). Sobre Russell, sostiene D'Agostini, debe revisarse el atomismo lógico, en el que se indica, la necesidad de un lenguaje lógico, que sirva de modelo al lenguaje científico. Bajo esta consideración, el nombre que se le da a los objetos es significativo, si cumple los requisitos de correspondencia, en los que el lenguaje tiene la propiedad de representar y describir al objeto.

El segundo momento que propone D'Agostini es la síntesis que sobre los conceptos de Frege y Russell realiza L. Wittgenstein en el *Tractatus* lógico-

8 Con respecto a este punto, véase: Coffa (1991). Hacker (1996) pp. 8-16). Hanna (2007), p. 143.

9 Cf. Nordmann (2005), pp. 161-163. Phillips (2007), p.167. Baker (2001), p.80. Baker (2003), p.210-215.

10 De la obra de Frege véase particularmente: Frege, G. (1879). *BS, Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Halle: L. Nebert. Frege, G. (1884). *Die Grundlagen der Arithmetik, eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Breslau: W. Koebner. Con referencia a la obra de Frege véase: Beaney (1996). Beaney (2000), p.100. Bermúdez (2001), pp.95-97. Fine (2002).

11 Levine (2001), p.80. Levine (2002), p.395. Levine (2007). Stevens (2003), pp. 230-235. Reck (2007).

philosophicus, en el que se sustenta que el lenguaje debe ser un lenguaje lógicamente perfecto¹². Al respecto Avila afirma:

En el *Tractatus*, Wittgenstein muestra una visión metafísica del mundo que está notoriamente influenciada por la lógica extensional de Frege y el atomismo lógico de Russell. Describe el mundo como la totalidad de hechos y al lenguaje como la totalidad de proposiciones que comparten una estructura lógica común. En el *Tractatus* el lenguaje tiene la capacidad de representar, como en un espejo, la realidad del mundo; el lenguaje es la imagen del mundo porque tiene capacidad pictórica, o capacidad de representación¹³.

El mundo como la totalidad de hechos y el lenguaje como la totalidad de proposiciones, son elementos que se presentan en el *Tractatus* lógico-*philosophicus*. Sobre el mundo sustenta Wittgenstein: “El mundo es todo lo que es el caso. El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas” (2003, p. 107)¹⁴. El primer aforismo del *Tractatus*, nos exige entender que el mundo es la totalidad de las configuraciones de los hechos, en donde los objetos son independientes, pero forman el estado de cosas. Después de presentar que el mundo es lo que acaece, Wittgenstein sustenta, que los elementos de un signo proposicional son signos simples que se denominan nombres, que tienen significado en el contexto de una proposición. Esta aclaración es fundamental para entender al lenguaje. Al respecto escribe Wittgenstein: “La totalidad de las proposiciones es el lenguaje” (2003, p. 145). Con esto sostiene que de la misma forma que el mundo es la totalidad de los hechos y no de las cosas, el lenguaje es la totalidad de las proposiciones y no de los nombres, por lo tanto la filosofía debe entenderse como «crítica del lenguaje», pues desde allí, los problemas de la filosofía, ligados a una mala comprensión de la lógica del lenguaje, pueden solucionarse, al trazar un límite a la expresión de los pensamientos, a partir de la adecuada utilización de un lenguaje lógicamente perfecto. El *Tractatus*, después de hacer todo este recorrido, culmina asegurando que lo que puede decirse, puede decirse claramente. Wittgenstein lo afirma así: “Sobre lo que no se puede hablar, hay que callar” (2003, p. 360)¹⁵. El último aforismo de la primera parte de la comprensión

12 Con respecto a esta tesis que Wittgenstein defiende en el *Tractatus*, véase los trabajos de Nordmann (2005), p. 100. Waismann (1940), p. 267. Proops (2002), pp. 290-291. Priest (2002), pp. 88-89.

13 Avila (2013), p. 69.

14 Véase Wittgenstein, (2003): 1.1 Die Welt ist alles, was der Fall ist. 1.1 Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge. 1.11 Die Welt ist durch die Tatsachen bestimmt und dadurch, daß es alle Tatsachen sind. 1.12 Denn, die Gesamtheit der Tatsachen bestimmt, was der Fall ist und auch, was alles nicht der Fall ist. 1.13 Die Tatsachen im logischen Raum sind die Welt. 1.2 Die Welt zerfällt in Tatsachen. 1.21 Eines kann der Fall sein oder nicht der Fall sein und alles übrige gleich bleiben.

15 Véase Wittgenstein, (2003): 6.53 Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft –also etwas, .was mit Philosophie nichts zu tun hat-, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen,

del lenguaje de Wittgenstein, presenta al lenguaje, como un lenguaje lógicamente perfecto, isomorfo, verificacionista, que tiene como objetivo primordial describir como en un espejo las cosas mediante el lenguaje¹⁶.

El tercer momento que propone D'Agostini obre la visión verificacionista del lenguaje, muestra cómo el Wittgenstein del *Tractatus lógico-philosophicus* impacta la perspectiva del positivismo lógico y su pretensión de analizar al lenguaje de manera científica, mediante un exhaustivo y riguroso análisis, que, presentado a partir de un lenguaje lógico, permita la conceptualización científica del objeto. Bajo esta comprensión, M. Schlick y los otros autores de la denominada Escuela de Viena entendieron que la principal tarea del científico es la de explicar al objeto¹⁷.

Una síntesis sobre esa perspectiva verificacionista del lenguaje se puede encontrar en *Hacer lo explícito*, allí Brandom (2005), sugiere tres dimensiones importantes, en las que se articula la noción del contenido representacional del objeto. La primera es la dimensión referencial, que se inició con Frege y, “[...] desarrolló un análisis muy valioso de la inferencia a partir de la referencia” (p. 218). La segunda dimensión es la de tipo categorial, donde además de explicar la referencia y la representación, se debe explicar la representación de objetos particulares y de propiedades generales. La tercera dimensión, es la objetiva del contenido representacional. En ésta, sostiene Brandom: “Hay que demostrar cómo las bases inferencialistas permiten fundamentar correcciones *objetivas* de inferencias y juicios” (2005, p. 218).

Estas tres dimensiones nos permiten entender que en cuestión de la objetividad, se debe dar una relación entre lo que se dice y aquello sobre lo que se habla y para ello deben tenerse en cuenta elementos de carácter referencial, representacional y categorial, que nos permitan verificar al objeto en su extensión y en su materialidad, a partir del estudio de las ciencias fácticas de la naturaleza. Esta comprensión de la filosofía y de la ciencia, que impactó notoriamente el siglo XX, es una clara expresión

daß er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat. Diese Methode wäre für den anderen unbefriedigend –er hätte nicht das Gefühl, daß wir ihn Philosophie lehrten- aber sie wäre die einzig streng richtige. 6.54 Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie –auf ihnen- über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig. 7 Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.

16 Acerca de la interpretación del *Tractatus*, véase Kripke (1982). Nordmann (2005), pp. 161-163. Phillips (2007), p.167. Baker (2001), p.80. Baker (2003), pp. 210-215. Levine (2001), p.80. Levine (2002), p.395. Waismann (1940), p. 267. Proops (2002), pp. 290-291. Priest (2002), pp. 88-89.

17 Con respecto a la discusión y la influencia de Wittgenstein en el Círculo de Viena, véase Carus (2004), p. 320. Hylton (2001), p. 260. Leitgeb (2007), p. 190. Mormann (2000), p. 100. Ricketts (2004), p. 191. Friedmann (1999), p. 195.

del *λόγος*, bajo la comprensión insular, en la que se considera que lo real es objeto de una representación designativa que se desarrolla a partir del lenguaje.

La visión verificacionista del objeto puede notarse en una comprensión de los derechos humanos, cuando al enfrentarse a la aplicación de los mismos lo que sobresale es la objetividad de la norma, que le estipula a los sujetos y a sus intérpretes, que lo más importante es lo que estipulen la normatividad y específicamente las sanciones que en ella se encuentran, de esta manera, la visión verificacionista del objeto puede entenderse como una de las posibles teoría y método, de los que se vale el iuspositivismo para sustentar que válido en el Derecho son las obligaciones estipuladas por el Estado o conjunto de Estados con las que se pretende el cumplimiento irrestricto de lo que el Derecho objetivo prescribe en sus normas y sanciones¹⁸. Evidentemente esta forma de entender el Derecho y a los derechos humanos es tan importante como cualquier otra y su despliegue puede notarse de manera directa en escenarios de tipo nacional e internacional¹⁹; sin embargo, no es la única forma de entender a los derechos humanos, que encuentran en otros enfoques y posibilidades de comprensión alternativas distintas que permiten ampliar el horizonte de su comprensión²⁰.

1.2 El lenguaje como uso, una visión del sentido del objeto

Sobre la visión del sentido del objeto, Santamaría (2007) en *Nombres significados y mundos*, sugiere que el cambio en la perspectiva verificacionista del lenguaje surge con el advenimiento de las *Investigaciones Filosóficas*, pues allí Wittgenstein sustenta que las palabras tienen significado sólo en el flujo de la vida, permitiendo así entender que el lenguaje tiene una configuración social y pragmática. Lo que sugiere Santamaría es una recusación de Wittgenstein a su antigua forma de entender el lenguaje. El prólogo de las *Investigaciones* lo dice así: “Hace cuatro años tuve ocasión de volver a leer mi primer libro (el *Tractatus lógico-philosophicus*) [...] hube de reconocer graves errores en lo que había suscrito” (1998, p. 13). Wittgenstein evidentemente se está recusando, y nos sugiere que lo dicho en el *Tractatus* debe revisarse, pero sobre todo resituarse, pues ya no es necesaria la extensión de las cosas para poder decir con el lenguaje algo sobre ellas, ya que el lenguaje es un acto y no una representación²¹. Esta

18 Con referencia al concepto de norma, pueden verse las obras de Kaufmann (1988), (1999), (2009), (2013), (2016).

19 Cf. Kaufmann (2016).

20 Cf. Kaufmann (2016), Wischke (2004).

21 Nordmann (2005), pp. 161-163. Phillips (2007), p.167. Baker (2001), p.80. Baker (2003), p.210-215.

abdicación nos permitiría hoy hacer analítica a elementos formales y abstractos, esa nueva visión permitirá que se solucionen varios problemas filosóficos. Al respecto Ávila en *Wittgenstein, una perspectiva para el análisis filosófico desde los juegos del lenguaje* afirma:

El principal propósito de Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas* es mostrar que el lenguaje debe pasar de condiciones de verdad [...], a condiciones de justificación de carácter lingüístico-pragmático. [...] La propuesta de Wittgenstein muestra una concepción del lenguaje basada en condiciones de aseverabilidad, donde las palabras, los enunciados o los términos deben ser parte del entramado lingüístico en donde el uso va a ser criterio válido para su significatividad²².

Lo anterior sugiere un cambio en la comprensión del lenguaje de Wittgenstein, que pasó de una perspectiva en la que defendía el lenguaje lógicamente perfecto a otra que reivindica un lenguaje sencillo, cotidiano, que se desarrolla a partir de reglas claras establecidas a partir del uso²³. Aunque pareciera que se está realizando una escisión, es preciso mencionar que en el prólogo de las *Investigaciones*, Wittgenstein propone: “[...] publicar juntos esos viejos pensamientos y los nuevos: que éstos sólo podían recibir su correcta iluminación con el contraste y en el trasfondo de mi antiguo modo de pensar” (1998, p. 13). Con ello nos sugiere la utilización de las dos teorías del lenguaje, la verificacionista y la de sentido y la aplicación de sus perspectivas metódicas a partir de los objetos que se pretendan investigar sean estos concretos o abstractos.

A propósito de los objetos abstractos, Wittgenstein sugiere utilizar el uso, como criterio válido para hallar su significatividad, ya que la visión verificacionista del lenguaje al centrarse en la extensión, no lo puede hacer. Por esta razón se propone una nueva tarea en la filosofía; al respecto Wittgenstein afirma: “¿Cuál es tu objeto en la filosofía? –Mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas” (1998 p. 36). Para mostrarle a la filosofía cómo salir de esa botella cazamoscas, Wittgenstein sostiene, que el significado de un nombre propio no lo da el objeto al que se refiere, sino el uso del contexto donde funcionan las palabras. El lenguaje, en esta comprensión, no tiene que ver con la verdad que se esconde en el objeto, sino con el uso mediante el cual los seres humanos encuentran la verdad del objeto, en el contexto donde se genera el lenguaje. Para que se gestione ese proceso, se requiere que una comunidad de hablantes de un universo discursivo desarrolle un conjunto de reglas y juegos, que

22 Ávila (2013), p. 70.

23 Con respecto al concepto de “uso” y su importancia en la filosofía del segundo Wittgenstein, pueden verse Stroll (2000). Thomasson (2007), p. 273. Urmson (1956), p. 40. Warnock (1989), p. 30. White (1975), p. 105.

les permitan hallar el sentido a los objetos. Para entender el uso se requiere según Wittgenstein de los juegos del lenguaje, sobre éstos afirma: “[...] La expresión juego del lenguaje debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o una forma de vida” (1998, p. 129). El lenguaje por ello es un instrumento de la vida, por lo que habrá tantos tipos de lenguaje como esferas fundamentales de la realidad, por ejemplo existe un lenguaje científico, otro que es propio de la sociología, también existe uno que es propio de la historia, o de la política, o del derecho, o de la medicina, o de la comunicación social y otros muchos más. Los juegos de lenguaje son los diferentes tipos de lenguaje que se dan en la cultura y mediante ellos podemos no sólo entender sino también participar en distintos universos lingüísticos.

Revisando el lenguaje como uso y los juegos del lenguaje, Santamaría (2007) sostiene que Wittgenstein genera una visión del sentido que sigue centrándose en el objeto y tendrá repercusiones en la tradición anglo norteamericana. Las repercusiones pueden verse reflejadas en la escuela de Oxford y en la escuela norteamericana, en la primera se desarrolla un estudio del lenguaje ordinario con autores como G. Ryle, J. L. Austin y P. F. Strawson, que dirigieron su atención al estudio de una teoría sistemática del lenguaje y del problema del significado²⁴. La escuela norteamericana, desarrolla sus postulados a partir del análisis del sentido y la referencia, allí el autor más importante es J. Searle, que desarrolla la teoría de los actos de habla, que luego, nutrirá la teoría causal de los nombres o filosofías del sentido con autores como H. Putman y S. Kripke²⁵.

Una síntesis sobre la visión del sentido del objeto también puede hallarse en *Hacer lo explícito*. Allí Robert Brandom asegura que la tradición de la filosofía analítica posterior a las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein entiende como una necesidad latente que la semántica responda a la pragmática. Al respecto afirma: “El propósito teórico de atribuir contenidos semánticos a estados, actitudes y actuaciones intencionales tiene como intención el poder determinar la significación pragmática de su ocurrencia en diversos contextos (2005, p.147).

Con esto quiere mostrar que la tradición analítica genera la posibilidad de establecer cómo las expresiones lingüísticas que no tienen un objeto presente en su extensión pueden emplear adecuadamente el lenguaje a partir de una postulación centrada en el uso y en los juegos del lenguaje, ya que sólo en el uso se puede hallar el

24 Con respecto a los planteamientos fundamentales de la filosofía del lenguaje ordinario, que tuvo como epicentro a Oxford en el siglo XX, es adecuado examinar los estudios de: Thomasson (2007), p. 273. Urmson (1956), p. 40. Dummett (1991), 1993.

25 Para un acercamiento a las posiciones centrales de la filosofía analítica en Norteamérica, véase Bennett (1995), pp. 20-25. Blackburn (2000), p. 120. Braddon-Mitchell & Nola (2009). Brandom (2000), p. 40. Sellars (1956). Strawson (1969), p. 170.

sentido. Sin embargo, es preciso aclarar que el sentido seguirá siendo objetivista, ya que el sujeto debe generar los usos, los juegos y las reglas para referirse y estudiar al objeto científicamente. El estudiar el objeto en su sentido permite superar la extensión pero no al objeto, ya que éste seguirá siendo el criterio final de la veracidad del conocimiento, ya no solo de las ciencias fácticas de la naturaleza, sino también de las ciencias formales y las ciencias fácticas de la cultura. Por ello esta comprensión de la filosofía y de la ciencia sigue siendo una clara expresión del *λόγος*; bajo la comprensión anglo-norteamericana, en la que se considera que lo real es objeto de una representación designativa, en la que los objetos, incluso los abstractos, pueden conocerse a partir del lenguaje.

La posibilidad de hallar nuevos enfoques y medios de comprensión de los derechos humanos encuentran en el lenguaje como uso una posibilidad clara, pues aunque se sigue presentando la necesidad de tener un conjunto objetivo de normas que establecen obligaciones se puede generar nuevos sentidos, ya no es necesaria la relación isomorfa entre la norma y el comportamiento, el uso permite la utilización del contexto y en éste las actuaciones humanas encuentran su sentido, abriéndose así la posibilidad de nuevas interpretaciones al Derecho y a los derechos humanos que aunque tan válidas como otras no se sustentan como verdades últimas. De esta manera el lenguaje como uso le permite al Derecho de los derechos humanos interpretaciones distintas a las del normativismo sancionatorio, que encuentran en el sentido y en el contexto posibilidades de aplicación a la defensa y protección de los derechos humanos²⁶.

2. La fenomenología y la hermenéutica: horizontes de comprensión que reivindican al sujeto

2.1 La fenomenología y la reconstrucción de la filosofía a partir del sujeto (conciencia intencional)

Después de revisar cómo el *λόγος* es defendido por la tradición filosófica insular a partir de una representación designativa de los objetos que se da mediante el lenguaje, el texto dirige su atención, al horizonte que ubica en la razón y en el sujeto las características principales de la realidad. A propósito de la palabra horizonte es necesario insinuar una gran perspectiva fenomenológica en ella e iniciar desde allí la segunda parte del texto. Para la mayoría de las personas el horizonte tiene que

26 Kaufmann (1996). Wischke (2004).

ver con lo que se deja ver, es decir, con lo que el objeto nos permite evidenciar. La fenomenología tiene una visión que va más allá, pues para el fenomenólogo, el horizonte tiene que ver con lo que se esconde, con lo que el objeto no deja ver, dicho de otra manera, con la verdad que el sujeto racional debe desentrañar del objeto, generando así un nuevo conocimiento. Lo que se quiere insinuar, es que la fenomenología permitió el paso de la verdad objetiva a la verdad subjetiva a partir de las postulaciones de E. Husserl²⁷.

Se tienen entonces que revisar cómo la obra de Husserl genera un cambio en los desarrollos epistemológicos, pues sin dejar de reflexionar sobre el objeto, considera que la principal función del conocimiento la tiene el sujeto. Basados en Daniel Herrera (2009), se intuye que tres son las principales características de la fenomenología: la primera, una pretensión de reconstruir la filosofía, la segunda una correlación entre el hombre y el mundo, y, la tercera, la visión del mundo de la vida como verdadero a priori universal. Bajo estas tres características Husserl hace una crítica feroz a la perspectiva positivista de su tiempo, que en su comprensión era una mixtura entre positivismo, historicismo y psicología²⁸.

Para alejarse de esa perspectiva positivista de la filosofía, sugiere Herrera que Husserl consideró necesario volver sobre las cosas mismas y realizar de éstas las descripciones más exhaustivas posibles. Husserl lo dice así: “[...] la concepción de la idea de una totalidad de ser infinita sistemáticamente dominada por una ciencia racional es lo radicalmente nuevo” (1991, p. 14). La aparición de esa ciencia racional permite en primera instancia, evitar la continua recaída sobre puntos comunes y en segundo lugar, enriquecer cada hecho con una multiplicidad de situaciones significativas. Sobre la reconstrucción de la filosofía Husserl afirma: “[...] Hemos sido llevados hacia las profundidades, y en las profundidades se encuentran las oscuridades y en las oscuridades, los problemas” (1982, p. 101). Salir de las profundidades, de la oscuridad y de los problemas está mediado por la aparición de la fenomenología. Una definición de fenomenología es presentada así por Herrera: “La fenomenología es un método descriptivo cuyo objetivo es un saber sobre el mundo de la vida, como el verdadero a priori universal concreto de nuestra experiencia, sobre cuyo suelo nos es dado construir muchos mundos especializados” (2009 p. 12).

27 Álvarez (2010). Bell (1990). Bernet (1989).

28 Véase los trabajos de Husserl: *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke (Kritische Edition)*. Auf Grund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl-Archiv Leuven. Nijhoff, Den Haag, bzw. Dordrecht / Boston / Lancaster, 1950 ff., jetzt: Springer, Berlin 2008: 42 Bände. Husserl *Hua IV: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. von Marly Biemel. Nachdruck. 1991,

A esta síntesis de la fenomenología se hace necesario agregarle otro elemento, el que le exige al hombre pensar en primera persona. Husserl lo afirma así: “Empezamos nuestras meditaciones como hombres de la vida natural, representándonos, juzgando, sintiendo, queriendo en actitud natural. Lo que esto quiere decir nos lo ponemos en claro en sencillas consideraciones, que como mejor las llevamos a cabo es en primera persona” (1982, p. 65). Esta posibilidad de llevar a cabo las cosas en primera persona, requiere de una perspectiva metódica, pues la pretensión de Husserl es demostrar, que lo que es real es la vivencia. Por ello la fenomenología y su método pretenden describir y omiten explicar. Es decir, la fenomenología pretende llegar a las cosas mismas partiendo de la propia subjetividad, en cuanto las cosas se experimentan primariamente como hechos de conciencia. Esos hechos de conciencia, están ligados al mundo de la vida y como sostiene Gualteros (2011), permiten la aparición del yo como un torrente de vivencias que cada quien experimenta en su mundo de la vida, que permite una relación directa entre conciencia y objeto, a la que Husserl denomina conciencia intencional, donde el ver cumple un papel fundamental en el método. Husserl lo mostrará así: “[...] el método es visión en el sentido de un aprender a ver, analizar, distinguir y describir” (1986, p. 9).

Si hay oscuridad y la oscuridad es el problema, la solución está directamente relacionada con el ver, y el ver se relaciona con la evidencia. Para Husserl los seres humanos carecen de un conocimiento absoluto de la verdad, y por ello necesitan guiarse por la evidencia, todo conocimiento con pretensión de autenticidad descansa en la evidencia y necesariamente hasta donde llega la evidencia llega el conocimiento; sin embargo, la tradición no indagó mucho al respecto y el trabajo se lo dejó a la psicología, que realizó solo unas pesquisas subjetivas, por ello Husserl muestra que cuando se habla de evidencia se pretende mostrar que en el ver por sí mismo se encuentra la labor no solo del fenomenólogo sino también del filósofo.

El aprender a ver es entonces la propuesta metódica de Husserl, eso nos permite mostrarles una nueva intuición. Ella tiene que ver con que los seres humanos somos altamente fenomenólogos, pues, al querer encontrar la *verdad*, la mayoría de las veces acudimos de manera exclusiva al *ver*, sólo falta revisar la etimología del sustantivo *verdad*, para identificar que nuestra comprensión de la realidad está mediada por el *ver*. La metodología de la investigación sugiere que lo primero que se debe hacer, es *observer*, encontrar las *evidencias*, para generar así una perspectiva, una óptica, una visión, un dictamen, una *veracidad*. Los verbos *dilucidar*, *elucidar*, se refieren a dar luz. Incluso la tradición oral, hace alusión a esta perspectiva con frases como: “Hasta no *ver* no creer”, o, “Ojos que no *ven* corazón que no siente”, u otras que se mencionan a continuación sin carga negativa como: “Un ciego no puede guiar a otro ciego”, o, “En país de ciegos el tuerto es rey”; lo que se quiere mostrar, es que en la mayoría de los casos, hacemos lo que sugiere Husserl, introducimos en la profundidad

y en la oscuridad de la realidad, como sujetos pensantes para llevar luz y elucidar sobre la realidad²⁹.

A manera de conclusión de este apartado sobre la fenomenología, es pertinente mostrar con Daniel Herrera el momento específico de la intuición husserliana fundamental, sobre ésta Herrera afirma: “Husserl, en el año 1898, tuvo la intuición de que entre el hombre y el mundo existe una correlación, es decir, que yo no puedo comprender al hombre sin su relación con el mundo ni al mundo sin su relación con el hombre” (2009, p. 25). Así pues, la primacía del objeto, con la fenomenología no desaparece, pero sí disminuye, ya que es el hombre, el sujeto, la conciencia intencional para decirlo fenomenológicamente, quien tiene la posibilidad de conocer los objetos presentes en el mundo, a partir de un claro proceso de relación. El *λόγος* en la perspectiva fenomenológica es razón y su pretensión es llegar a la *ἀλήθεια* (verdad) ubicando la rigurosidad en el sujeto.

La posibilidad de hallar nuevos enfoques y medios de comprensión de los derechos humanos, encuentran en las intuiciones fenomenológicas implicaciones importantísimas. La más significativa de todas, la posibilidad de encontrar en el sujeto la verdad que se esconde en el objeto, de esta manera la fenomenología le exige al Derecho y a los derechos humanos indagar la verdad del objeto desde las evidencias y sólo desde ellas encontrar interpretaciones adecuadas sobre las normas, la dignidad humana, las sanciones y los comportamientos humanos. El Derecho de los derechos humanos sigue teniendo una perspectiva de orden objetivo, pero a esta consideración se le suma una nueva, una comprensión de la dignidad desde la óptica de los derechos subjetivos propios de la naturaleza humana, que aunque no deben reñir con el normativismo, si deben indicar algunas características sobre lo humano y lo social; de esta manera la combinación entre -Derecho objetivo y su pretensión de generar obligaciones- y los -derechos subjetivos y su pretensión de generar prerrogativas a la condición humana-, permita que se generen normas e interpretaciones de las mismas que respondan a la realidad espacio-temporal que pretende regular³⁰.

2.2 La hermenéutica filosófica y su centralidad en el sujeto

Después de revisar el *λόγος* en la perspectiva fenomenológica, es pretensión adentrarse en la hermenéutica y de manera específica a la gadameriana, para identificar

29 Acerca de este punto al interior de la filosofía de Husserl, véase los trabajos de Alvarez (2010). Bell (1990). Bernet (1989).

30 Kaufmann (2017). Wischke (2004).

cómo el sujeto se convierte en el elemento principal del conocimiento. Grondin (1999) es claro al mostrar que la característica fundamental de la hermenéutica gadameriana es su pretensión de relacionar al sujeto con el mundo a partir de un universalismo filosófico. También sugiere que en la introducción a *Verdad y método I*, Gadamer expone que su trabajo consiste en realizar, de forma análoga al trabajo realizado por Kant, una crítica de lo que podría llamarse la razón hermenéutica. Es preciso señalar en este momento que Kant (2011) en la *Crítica de la razón pura*, estipula que la elaboración de una crítica supone esclarecer los diferentes elementos propios de una realidad específica, para explicitar las relaciones que estos elementos sostienen entre sí. Desde tal perspectiva es posible precisar sus límites exactos, ya que se evidencian aquellas empresas que es posible emprender con rigor, dada su propia naturaleza y aquéllas a las que no les es lícito acceder. Sin embargo, es también preciso señalar que la pretensión de Gadamer es distinta a la de Kant y, por ello se considera necesario esclarecer lo que se entiende por razón hermenéutica. Para conseguir tal fin, es indispensable establecer una diferencia fundamental entre Kant y Gadamer.

Para Kant, la razón posee dos usos, uno teórico con el que se puede conocer la naturaleza, y otro práctico, con el que se puede conocer a los seres humanos. Cuando Gadamer hace referencia a la razón hermenéutica no se está centrando en una facultad específica de la razón, sino que parado en los hombros de Heidegger piensa en su naturaleza misma, en su [ahí] *da-sein* [ser]. Gadamer (2007), en la introducción a *Verdad y método I*, sintetizará la influencia de su horizonte hermenéutico así: “La meticulosidad de la descripción fenomenológica, que Husserl convirtió en un deber, la amplitud del horizonte histórico en el que Dilthey ha colocado todo filosofar, así como la interpretación de ambos impulsos en la orientación recibida de Heidegger” (p. 27). La descripción del mundo de la vida, la historia y la idea del ser ahí le permiten a Gadamer superar la visión de ἐρμηνευτικός [hermēneutikós], centrada en τέχνη [techne], que propone a la hermenéutica como una técnica de la interpretación, para convertirla en πνεῦμα, en aire, hálito, que permite que la comprensión sea un milagro. En otras palabras, lo que propone Gadamer es que un acto de conocimiento es siempre un acto de interpretación, que será a la vez un acto de comprensión y que culminará siendo siempre un acto de aplicación. Interpretar es, inherentemente, comprender; así como comprender es, inherentemente, aplicar³¹.

Un ejemplo permite generar comprensión. Un cristiano que va a un culto religioso y *escucha* (lee) la lectura del pasaje de Lucas 10:25-37, en el que se relata la parábola del buen samaritano, al que luego se le da una *interpretación* (traducción) del texto, que le genere una *comprensión* (del contexto), sólo le queda una tarea, un proceso de *aplicación* en la experiencia humana del mundo, de lo que en la

31 Wischke (2004). Krämer (2007)

interpretación y la comprensión se le mostró. Si no hay aplicación, es decir, si el sujeto no lleva a la práctica lo que la interpretación y la comprensión, en este caso específico del texto bíblico le ofrecieron, no se presentó un adecuado proceso de interpretación, ni de comprensión; si no hay aplicación no se escuchó (leer) bien el texto. Lo mismo acontece en la vida humana cuando se lee la realidad para luego interpretarla, comprenderla, sino se hace un adecuado proceso de aplicación, los procesos anteriores fueron deficientes, de nada sirve la teoría si no se acompaña de un adecuado proceso metódico, de nada sirve el conocer si con lo que conocemos no se sabe hacer algo que aplicado a la realidad pretenda transformarla³².

Volviendo a Grondin, el autor muestra en su *Introducción a la hermenéutica filosófica*, la exposición sistemática que hace Gadamer de la historia de la hermenéutica hasta llegar a mostrar su comprensión. El primer desarrollo que sugiere Grondin es la hermenéutica clásica, allí los textos objeto de interpretación son la Biblia y los textos literarios clásicos. El método de esta hermenéutica, en sus líneas generales, consiste en entender el todo a partir de sus partes y, posteriormente, entender las partes a partir del todo. En un segundo lugar, Grondin muestra la manera en que Gadamer expone la hermenéutica al estilo de Schleiermacher, la cual supone dos diferentes procesos, una interpretación del carácter literal, discursiva, lingüística, o, si se quiere, objetiva, en la cual se entiende lo que el texto dice. Un ejemplo permite mostrar en qué consiste esta hermenéutica. Aquí el nivel de interpretación se da cuando las reglas son claras, como cuando uno revisa la piscina en la que pretende nadar, la piscina está demarcada brindándole al nadador información hasta de su profundidad. Lo que supone Schleiermacher de la interpretación literal, es que el sujeto sólo debe interpretar lo que el objeto le indique; sin embargo, cabe la posibilidad del mal entendido, como cuando se ve en la piscina una camilla, pero usted pretende nadar sólo y no hay nadie que le pueda brindar ayuda, abriéndose la posibilidad del mal entendido.

Por ello se hace necesario en la comprensión de Schleiermacher otro nivel de interpretación, en este nivel, se entiende todo discurso como nacido de una persona concreta, en un contexto concreto, que habla a través del discurso. Lo que presenta Schleiermacher es que todo texto es el texto de alguien y debe entenderse como el texto de ese alguien. Tal claridad lleva a Schleiermacher a afirmar que es posible que un lector, que se ubique a cierta distancia del escritor, podría entender al escritor

32 A propósito de la transformación es evidente la influencia de Gadamer en Habermas, recuerden que éste fue su secretario antes de hacer parte de la escuela de Frankfurt. La influencia se verá reflejada en el concepto habermasiano del mundo de la vida, dividido en i. *el mundo objetivo*, cuya pretensión es explicar la naturaleza mediante las ciencias naturales, con la utilización del método analítico; ii. *el mundo subjetivo*, cuya pretensión es comprender al ser humano mediante las ciencias humanas con la utilización del método histórico-hermenéutico, y, iii. *el mundo intersubjetivo*, cuya pretensión es transformar la sociedad mediante las ciencias sociales, con la utilización del método crítico-social.

mejor de lo que él se entendió a sí mismo, pues al no encontrarse embotado también por el aire y la tormenta de su tiempo podría reconocer sus elementos específicos e interpretarlo a la luz de ellos. Aún más, el texto que ahora se leería correspondería al autor en sí mismo, al autor entendido como la suma de todos sus textos y de su historia particular. Este proceso de interpretación es evidentemente más complicado que el primero, ya no hay piscina que dé indicaciones, ahora el sujeto está frente a un océano y no se puede quedar en la playa, debe ir a la profundidad del mar para hallar el contexto, el sentido y entender el texto mejor de lo que lo entendió su propio autor³³.

En un tercer momento, que señala Grondin, es el estudio que hace Gadamer a la hermenéutica histórica de Dilthey. Leído de manera atenta, el esfuerzo de Dilthey puede entenderse como una aplicación de los dos procesos antes señalados, aunque, en esta ocasión, a la historia. También la historia puede ser leída como una totalidad que se aborda a través de sus partes y la comprensión de sus partes arroja nuevas luces que permitirían entenderla de otra manera en su totalidad. El círculo hermenéutico se reiniciaría una y otra vez. En su conjunto, la historia sería el nuevo libro por ser leído, y al igual que es posible descubrir la intencionalidad de un autor mediante una lectura cruzada de sus obras y de su particular contexto histórico, la historia también podría leerse como un proceso teleológico: la historia cobra vida, en este caso, una especie de vida psicológica.

Dejando de lado el recorrido histórico que nos presenta Grondin, es pertinente volver al horizonte hermenéutico de Gadamer, intentando sintetizar lo que de manera suelta se escribió en los párrafos anteriores. Lo más importante es señalar que la hermenéutica en Gadamer es un proceso de interpretación, comprensión y aplicación, que los seres humanos realizamos siempre en primera persona. Gadamer en la Introducción a *Verdad y método I*, lo afirma así:

De este modo ya desde su origen histórico el problema de la hermenéutica va más allá de las fronteras impuestas por el concepto de método de la ciencia moderna. Comprender e interpretar textos no es sólo una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo (2007, p. 23).

Por experiencia humana debe entenderse el ejercicio de la aplicación; pero además de la aplicación, la cita de Gadamer introduce una frase de vital importancia para su horizonte hermenéutico, la de comprender e interpretar *textos*. Pero ¿qué es un texto? Un *texto* es una novela, un cuento, una norma, una imagen, una película, un vídeo, una canción, un retrato, etc., un partido de fútbol, un edificio, un cuadro, una obra artística, una jurisprudencia, un monumento, una ciudad, una política pública, un

33 Grodin (1999), Wischke (2004), Krämer (2007).

archivo histórico, un texto es todo lo que puede llegar a la comprensión humana, que quiere decir algo y que está ahí, como estipula Gadamer en *Estética y Hermenéutica*, “[...] para ser visto y comprendido en primera persona” (2001, p. 57). El comprender en primera persona nos exige ser nuestros propios traductores y por traducción, Gadamer en *Arte y verdad de la palabra* entiende:

La traducción es, por así decir, un puente entre dos lenguas como el que está tendido entre dos orillas de un mismo país. Esos puentes están transitados permanentemente y con fluidez. Esto es lo que distingue al traductor: no hay que esperar a ningún barquero que le traduzca a uno. Naturalmente, alguien necesitará ayuda para encontrar el camino que conduce al otro lado, pero después seguirá siendo un caminante solitario. Quizá más adelante de nuevo, encuentre a uno que le ayude a leer y a comprender (1998, p. 93).

La traducción es hacer comprensible para nosotros mismos lo que los textos dicen. Si recuerdan en este momento, la última canción que les dio algo en qué pensar, seguramente tendrán claro, no fue la primera vez que escuchó esa canción, tal vez las otras ocasiones en las que la escuchó pudo haberla cantado, pero no le dijo nada. Traducir no es entonces, el acto de tomar de un idioma un texto para ponerlo en otro, traducir es hacer comprensible para mí lo que los textos dicen. Por ello Gadamer en *Poema y diálogo*, escribe: “[...] una impresión artística parece situarse en el instante intemporal, pues nosotros nunca somos los mismos de antes” (1993, p. 64). Es pertinente volver al contexto anterior, a la última canción que le dio algo que pensar, le dijo algo para un momento específico, para su alegría o su tristeza, para su esperanza o la falta de ella, para su nuevo enamoramiento o su desenamoramiento. La canción no cambió, siguió diciendo lo mismo, el objeto del conocimiento no se modificó, lo que cambió, fue su comprensión de ella, por ello, el conocimiento en la hermenéutica filosófica es subjetivo, está mediado por un aquí y por un ahora, no hay verdades absolutas, ni dogmas³⁴.

Las implicaciones de esta nueva forma de entender la realidad son varias. Se anotarán algunas de ellas. En primer lugar, se destruye la posibilidad de un conocimiento absolutamente cierto, en el sentido en el cual se penetra la esencia misma de las cosas. El mundo de las certezas es remplazado por un mundo de probabilidades y el de los hechos por el de las interpretaciones. En segundo lugar, se recupera desde una posición particular la centralidad del lenguaje. Es el lenguaje el lugar en el que acontecemos, es el lenguaje el lugar en el cual se construyen los sentidos, es el lenguaje, por lo tanto, el hogar del hombre; y, en tercer lugar, ya no se vive en un universo de objetividades sino en un mundo de interpretaciones subjetivas. Gadamer en *La razón en la época de la ciencia* lo dice así:

34 Wischke (2004).

Una interpretación definitiva parece ser una contradicción en sí misma. La interpretación es algo que siempre está en marcha, que no concluye nunca. La palabra interpretación hace pues referencia a la finitud del ser humano y a la finitud del conocimiento humano (1981, p. 75).

Lo que presenta Gadamer es que el sujeto es el protagonista de la realidad, pues él tiene la capacidad de pensarla, interpretarla, comprenderla, transformarla, criticarla, pues sólo el ser humano puede leerla³⁵.

Con la hermenéutica se abre una nueva posibilidad para la comprensión de los derechos humanos, una que se centra de manera clara en el sujeto y que le permite a los seres humanos, aislarse incluso de la visión normativista del derecho sustentada en las obligaciones, por otra, que entiende los derechos como elementos propios de la naturaleza humana, que a partir de la generación de políticas satisfagan sus necesidades básicas y el cumplimiento de valores fundamentales como la libertad, la igualdad, la paz, la tolerancia, la justicia y otros, que deben ser protegidos por una Constitución Política, que al generar principios garantice la defensa individual y colectiva de los derechos humanos y la protección de la dignidad que se merecen todos los seres humanos sin importar raza, religión, género, edad, condición social y otros. Los principios de la constitución no podrán entenderse como eternos, pues, bajo tal tamiz serían inmodificables dogmas que en algún momento y lugar atentarían contra la dignidad de los seres humanos, los principios deben ir modificándose de manera tan vertiginosa como cambian la sociedad y las actuaciones humanas. Por otro lado, la protección del sujeto y sus derechos exige también un proceso de interpretación-comprensión-aplicación, es decir, de un proceso hermenéutico de los principios constitucionales, que intenten poner en un contexto y en un aquí y un ahora lo que los principios quieren defender.

Referencias Bibliográficas

Álvarez-Vázquez, J. (2010). *Frühentwicklungsgeschichte der phänomenologischen Reduktion: Untersuchungen zur erkenntnistheoretischen Phänomenologie Edmund Husserls*. FreiDok, Freiburg.

Anderson, C. (1990). 'Logical Analysis and Natural Language: The Problem of Multiple Analyses', in Peter Klein, (ed.), *Praktische Logik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 169-179.

35 Wischke (2004). Krämer (2007). Grodin (1999).

Ávila, A. (2013). *Wittgenstein, una perspectiva para el análisis filosófico desde los juegos del lenguaje*. *Revista, Diálectica libertadora* (6), (63-73).

Baker, G. (2001), 'Wittgenstein's "Depth Grammar"', *Language and Communication* 21, 303-19; repr. in Baker 2004, 73-91.

Baker, G. (2003), 'Wittgenstein's Method and Psychoanalysis', in Baker 2004, 205-22; orig. publ. 2003.

Baldwin, T. (2001). *Contemporary Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

Beaney, M. (1996). *Frege: Making Sense*, London: Duckworth.

Beaney, M. (1998). 'What is Analytic Philosophy? Recent Work on the History of Analytic Philosophy', *British Journal for the History of Philosophy* 6, 463-72.

Beaney, M. (2000). 'Conceptions of Analysis in Early Analytic Philosophy', *Acta Analytica* 15, 97-115.

Bell, D. (1990) *Husserl*. Routledge, London.

Bennett, J. (1995). *The Act Itself*, Oxford: Oxford University Press.

Bermúdez, J. (2001). 'Frege on Thoughts and Their Structure', *Logical Analysis and the History of Philosophy* 4, 87-105.

Bernet, R. Kern, I. Marbach, E. (1989). *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Felix Meiner, Hamburg.

Biletzki, A. & Matar, A. (1998). *The Story of Analytic Philosophy*, London: Routledge.

Blackburn, S. (2000). 'Critical Notice of Frank Jackson, *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*', *Aust. J. Phil.* 78, 119-24.

Braddon-Mitchell, D. and Nola, R. (eds.). (2009). *Conceptual Analysis and Philosophical Naturalism*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Brandom, B. (2000). *Articulating Reasons*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

— (1993). *Origins of Analytical Philosophy*, London: Duckworth.

Brandom, R. (2005). *Hacer lo explícito. Razonamiento, representación y compromiso discursivo*. Barcelona: Herder.

Bubner, R. (1991). *Wozu Philosophie?* Berlin: De Gruyter.

Carus, A. (2004). 'Sellars, Carnap, and the Logical Space of Reasons', in Awodey and Klein 2004, 317-55.

Coffa, J. (1991). *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*, Cambridge: Cambridge University Press.

D'Agostini, G. (2000). *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía en los últimos treinta años*. Madrid: Cátedra.

Dummett, M. (1991a). *Frege: Philosophy of Mathematics*, London: Duckworth.

— (1993). *Origins of Analytical Philosophy*, London: Duckworth.

Ferrater, J. (2004). *Diccionario de filosofía. Tomo II*. Barcelona: Ariel.

Fine, K. (2002). *The Limits of Abstraction*, Oxford: Oxford University Press.

Floyd, J. & Shieh, S. (2001). *Future Pasts: The Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy*, New York: Oxford University Press.

Frege, G. (1879). *BS, Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Halle: L. Nebert.

Frege, G. (1884). *Die Grundlagen der Arithmetik, eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Breslau: W. Koebner.

Friedman, M. (1999). *Reconsidering Logical Positivism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Gadamer, H. G. (1981). *La razón en la época de la ciencia*. Barcelona: Alfa.

Gadamer, H. G. (1993). *Poema y dialogo. Ensayo sobre los poetas alemanes más significativos del siglo XIX*. Barcelona: Gedisa.

Gadamer, H. G. (1998). *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona: Paidós.

Gadamer, H. G. (2001). *Estética y hermenéutica*. Madrid: Tecnos.

Gadamer, H. G. (2007). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.

Grondin, J. (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.

Gualteros, E. (2011). *Descripción fenomenológica del yo en Husserl*. *Revista, Anuario colombiano de fenomenología*, (5), (9-22).

Hacker, P. (1996). *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Oxford: Blackwell.

Hacker, P. (1997). 'The Rise of Twentieth Century Analytic Philosophy', in Glock 1997, 51-76.

Hanna, R. (2007). 'Kant, Wittgenstein, and the Fate of Analysis', in Beaney 2007a, 142-63.

Herrera, D. (2009). *Por los senderos del filosofar*. Bogotá: Bonaventuriana.

Hill, C. (1991). *Word and Object in Husserl, Frege and Russell: The Roots of Twentieth-Century Philosophy*, Ohio University Press.

Husserl, E. (1982). *La idea de la fenomenología*. México: Fondo de Cultura Económica.

Husserl, E. (1986), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Husserl, E. (1991). *Hua IV: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. von Marly Biemel. Nachdruck.

Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología Transcendental*. Barcelona: Crítica.

Husserl, E. (2008). *Gesammelte Werke (Kritische Edition)*. Auf Grund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl-Archiv Leuven. Nijhoff, Den Haag, bzw. Dordrecht / Boston / Lancaster, 1950 ff., jetzt: Springer, Berlin: 42 Bände.

Hylton, P. (2001). "'The Defensible Province of Philosophy': Quine's 1934 Lectures on Carnap", in Floyd and Shieh 2001, 257-75.

Jaran, F. (2011). *Como la tradición continental y la tradición analítica se enfrentan con la tradición filosófica*. *Revista de filosofía*, (1), (171-192).

Kant, I. (2011). *Crítica de la razón pura*. México: Fondo de Cultura Económica.

Kaufmann, M. (1988). Recht ohne Regel? Die philosophischen Prinzipien in Carl Schmitts Staats- und Rechtslehre, Freiburg/München.

---- (2013) Em defesa dos direitos humanos – *considerações históricas e de princípio*. (herausgegeben von Soraya Nour, ed. Unisinos) São Leopoldo, Brasilien.

---- (2016) Recht (de Gruyter, Reihe: Grundthemen der Philosophie) Berlin/Boston.

---- (1999). *Aufgeklärte Anarchie. Eine Einführung in die politische Philosophie*, Berlin: (Akademie-Verlag).

---- (2009) Diritti umani, in der Reihe: Parole chiave della filosofia (ed. Guida) Napoli.

Krämer, H. (2007). *Kritik der Hermeneutik. Interpretationsphilosophie und Realismus*. Beck, München.

Leitgeb, H. (2007). 'A New Analysis of Quasianalysis', *J. Phil. Logic* 36, 181-226

Levine, J. (2001). 'Logical Form, General Sentences, and Russell's Path to "On Denoting"', in Gaskin 2001, 74-115.

Levine, J. (2002). 'Analysis and Decomposition in Frege and Russell', *Phil. Quar.* 52, 195-216; repr. in Beaney and Reck 2005, Vol. IV, 392-413.

Levine, J. (2007). 'Analysis and Abstraction Principles in Russell and Frege', in Beaney 2007a.

Mormann, Th. (2000). *Rudolf Carnap*, München: C.H. Beck.

Mosterín, J. (1996). *Grandeza y miseria de la filosofía analítica*. en *Filosofía Moral, Educación e Historia: Homenaje a Fernando Salmerón*. L. Olive y L. Villoro (eds.) México: UNAM.

Nordmann, A. (2005). *Wittgenstein's Tractatus: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.

O'Shea, J. (2006). 'Conceptual Connections: Kant and the Twentieth-Century Analytic Tradition', in Bird 2006, 513-26.

Phillips, D. (2007). 'Complete Analysis and Clarificatory Analysis in Wittgenstein's Tractatus', in Beaney 2007a, 164-77.

Priest, G. (2002). *Beyond the Limits of Thought*, Oxford: Oxford University Press.

Proops, I. (2002). 'The Tractatus on Inference and Entailment', in Reck 2002, 283-307.

Quintanilla, P. (2014). *Filosofía analítica y filosofía continental: La apropiación de un debate por la filosofía peruana*. *Revista, Solar*, (2), (31-42).

Reck, H. (2007). 'Frege-Russell Numbers: Analysis or Explication', in Beaney 2007a.

Ricketts, Th. (2004). 'Frege, Carnap, and Quine: Continuities and Discontinuities', in Awodey and Klein 2004, 181-202.

Santamaría, F. (2007). *Nombres significados y mundos*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

Sellars, W. (1956). *Empiricism and the Philosophy of Mind*, with an introd. by Richard Rorty and a study guide by Robert Brandom, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997, orig. publ. 1956.

Soames, S. (2003). *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, Volume 2: *The Age of Meaning*, New Jersey: Princeton University Press.

Stevens, G. (2003). 'The Truth and Nothing but the Truth, Yet Never the Whole Truth: Frege, Russell and the Analysis of Unities', *History and Philosophy of Logic* 24, 221-40.

Stich, S.P. and Weinberg, J. (2001). 'Jackson's Empirical Assumptions', *Philosophy and Phenomenological Research* 62, 637-43.

Strawson, P.F. (1969) 'Meaning and Truth', in Strawson 1971, 170-89.

Stroll, A. (2000). *Twentieth-Century Analytic Philosophy*, New York: Columbia University Press.

Thomasson, L. (2007). 'Conceptual Analysis in Phenomenology and Ordinary Language Philosophy', in Beaney 2007a, 270-84.

Urmson, J.O. (1956). *Philosophical Analysis: Its Development between the Two World Wars*, Oxford: Oxford University Press.

Waismann, F. (1940). 'Was ist logische Analyse?', *Erkenntnis* 8 (1939-40), 265-89.

Warnock, G. (1989). *J.L. Austin*, London: Routledge.

White, R. (1975). 'Conceptual Analysis', in C. J. Bontempo and S. J. Odell, (eds.), *The Owl of Minerva: Philosophers on Philosophy*, New York: McGraw-Hill, 103-17.

Wischke, M. (Hrsg.) (2004): *Gadamer verstehen – understanding Gadamer*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Wittgenstein, L. (1998). *Investigaciones filosóficas*. México: Universidad Autónoma de México.

Wittgenstein, L. (2003). *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid: Tecnos.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA

REVISTA DE FILOSOFÍA

Nº 97-1 _____

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada
en abril de 2021, por el Fondo Editorial Serbiluz,
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
www.produccioncientificaluz.org