



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n° Extra 3, 2018, pp. 73-81
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

De la epistemología a la hermenéutica

From Epistemology to Hermeneutics

Víctor BRAVO

comalameister@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1368-5582>

Universidad de Los Andes, Venezuela

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.2426540>

RESUMEN

El presente trabajo se propone interrogar el nacimiento de la hermenéutica moderna en el horizonte de la "historia del pensamiento" y de los diversos momentos históricos de la noción de "verdad". Se trata de poner en evidencia el paso de la visión de mundo teológica y mítica a la visión epistemológica del mundo que da origen a la modernidad; y de ésta a la visión hermenéutica, en correspondencia con el pensar filosófico y la expresión, y la comprensión estética y literaria. En este trazado la noción de verdad establece sus relaciones con el nacimiento del pensamiento crítico y con la problemática del sentido.

Palabras clave: Hermenéutica; Epistemología; Verdad; Sentido.

ABSTRACT

This work is proposed to interrogate the birth of modern hermeneutics in the horizon of the "history of thought" and of various historical moments of the notion of "truth". It is about make evident the passage from the theological and mythical world vision to the epistemological world vision that gives rise to modernity; and from this to the hermeneutic vision, in correspondance with philosophical thinking and aesthetic and literary expression and understanding. In this path the notion of truth establishes its relations with the birth of critical thinking and with the problematic of meaning.

Keywords: Hermeneutics; Epistemology; Truth; Meaning.

Recibido: 10-05-2018 • Aceptado: 06-06-2018



La hermenéutica es la koyné de nuestro tiempo.
G. Vattimo

LA VERDAD ABSOLUTA/OBJETIVA/SOSPECHOSA

Los “mundos de la vida” solo son posibles en escala de percepciones y hacia esa exigencia del existir concurren el poder de significación de las lenguas y los horizontes de presuposiciones y reconocimientos; concurren los principios y las redes disciplinantes y las construcciones de ámbito de lo real; y los límites de la existencia. Y concurre la tesis de la verdad.

Podría hacerse una comprensión de las culturas, de sus fundamentos y sus historias que sea a la vez la comprensión de los fundamentos y las historias de la verdad.

Gadamer, en su ensayo de 1957, “¿Qué es la verdad?”, refiere el comentario de Nietzsche sobre la escena del Nuevo Testamento en la que los sacerdotes judíos exigen a Pilatos que ajusticie a Jesús en nombre de la verdad; y Pilatos responde “¿Qué es la verdad?”. Para Nietzsche esta respuesta “es la única frase valiosa del Nuevo Testamento”. La contundencia irónica Nietzscheana pone de manifiesto la complejidad de la verdad en una u otra sociedad. La certeza gramatical y lógica que hace posible el acontecimiento de la verdad, se corresponde con “la condición de verdad” necesaria para la comunicación, tal como refiere, John Searly (*Speech acts: An essay in the philosophy of language*). Bertrand Russell señala en este sentido que nadie podría aprender a hablar si la verdad no fuese regla. La lógica ha descrito y estudiado de este modo, como condición de comunicación, a la verdad; la “condición de verdad”, señalada por los lógicos que alcanza sus condiciones de posibilidad en la verificación (determinante, por ejemplo, en la “prueba” del discurso jurídico); y en la confiabilidad sobre todo en el proceso de socialización. Teóricos como Francis Fukuyama (1996) han observado, en la enunciación y percepción de la verdad, en las sociedades de alto nivel de organización una fuerte cohesión de confianza; y en las sociedades en extremo conflictivas y con rasgos de disfuncionalidad un bajo nivel de confianza y un continuo desplazamiento hacia lo veritativo. En este contexto puede interpretarse la frase de Nietzsche: “no el que tú me digas mentiras sino el que ya yo no crea en ti, eso es lo que me hace estremecer”.

En determinados contextos la condición de verdad alcanza un grado cero y entonces la comunicación se hace prácticamente imposible recordemos en este sentido, por ejemplo, el cuento “Solo vine a hablar por teléfono”, de *Doce cuentos peregrinos*, de 1992, de Gabriel García Márquez, donde la demanda de la frase sufre un grado cero de credibilidad y confianza por el contexto en el que se dice.

...

La condición de verdad se hace posible en el desfiladero mismo de la mentira. La doble vertiente “verdad” y “mentira” y la dimensión ética estableciendo interdictos entre la mentira y la verdad pone en evidencia la paradoja de observar, como en Nietzsche, en la mentira “El genio del lenguaje”; a considerar, como Steiner respecto al pensamiento moderno que la mentira o lo falso se constituye en un “Agente dinámico y creador” de las culturas. En este sentido Steiner ha señalado que el concepto mismo de “La verdad integral” -toda la verdad y nada más que la verdad- es un ideal artificial cuyo reino se limita a los tribunales o a los seminarios de los juzgados” (Steiner, 1980: p. 253).

Es claro que verdad y mentira se constituyen como la doble vertiente del lenguaje para la posibilidad del sentido; y que la relación entre esas dos vertientes alcanza un grado de complejidad. Entre verdad y mentira se instala, en el horizonte de las culturas, entes reguladores. El primero de ellos es el del interdicto mítico y religioso: la ley de los dioses y de la sacralidad. Quizá en este sentido pueda entenderse la frase de Dostoievski, en los hermanos Karamasov, de 1880: “si Dios no existe todo está permitido”.

En la sociedad secularizada donde el pacto social sustituye al interdicto divino ese ente regulador es la ética. De allí que cuando aparece el poder político absoluto en las sociedades secularizadas, la primera víctima es la ética que se ausenta en el arrollador proceso del poder de fabricar sus propias verdades y utilizarlas como poderosas armas de control.

La interrogación sobre la verdad, la pregunta formulada por Nietzsche en el eco de las palabras de Pilatos en la escena del Nuevo Testamento, es también la pregunta crítica sobre la ética y sobre el poder. Y es también pregunta sobre las diferentes manifestaciones históricas de la verdad.

La expresión originaria de la verdad es de naturaleza divina. El mito y la religión se encuentran en el origen de la formación de la cultura y de las percepciones del mundo. Dios o los dioses otorgando sentido a la vida, centro de la verdad que baja al Príncipe - el Príncipe que ocupa el trono de Dios - que une en sintaxis la verdad al poder. La visión mítica y religiosa crea una firme red de soberanía y servidumbre, acaso la estructura identitaria más persistente en la historia de la humanidad. Estructura que Enrique Lynch, en su estudio sobre la obra de Hobbes llama "La gramática de la obediencia" y "La ideología de la sumisión" (Lynch, 1983: pp. 7; 11); estructura que Hegel denominara del amo y el esclavo y que Nietzsche describiera al señalar que el primer sentimiento del hombre es el de la obediencia y que donde quiera que mirara veía hombres obedeciendo. El mito y la religión a la par de instaurar la soberanía y una correspondencia entre poder y verdad instauran una condición ética. Emily Durheim, en *Las estructuras elementales de la vida religiosa*, de 1968, describe la religión como hecho moral.

El poder, legitimado por la genealogía divina, extiende sus redes para la constitución y la disciplina de la obediencia; una de sus redes es la moral, pero la vía central de la construcción del orden y la obediencia, es, como lo decíamos, la relación de poder y verdad. El poder, como una inmensa araña, con su red de protección y vigilancia, de exigencia de sumisión y castigo, segrega los hilos fundamentales de su verdad.

Michel Foucault señala: "No hay ejercicio del poder sin cierta economía de los discursos de verdad que funcionan en, a partir y a través de ese poder. El poder nos somete a la producción de la verdad y solo podemos ejercer el poder por la producción de la verdad". (Foucault, 2000: p. 34); y señala: "Desde la Edad Media la elaboración del pensamiento jurídico se hace esencialmente en torno del poder real". Esa producción de la verdad por el poder establece de este modo "...los derechos legítimos de la soberanía y, por la otra, la obligación legal de la obediencia" (*Ibid*: p 35).

Rito y sacrificio le dan cohesión a la relación de los hombres de visión mítica y religiosa con la divinidad. Quizás no haya fuerza de cohesión más firme que el de la servidumbre. El buen siervo como pilar de la soberanía. De este modo resuena la frase que la vecinería al comienzo de *Mío Cid* pronuncia cuando el héroe atraviesa el reino expulsado por el rey: "ah que buen siervo, si tuviera buen señor".

LA VERDAD Y LO HERÉTICO

Los siglos de la Edad Media serán, a la vez, el calvero para la difusión y constitución teológica del cristianismo; y tránsito hacia la secularización.

Es de hacer notar el papel de la Patrística, primero, y la Escolástica después en la especial configuración de una coherente teología religiosa, fundadora del cristianismo: la configuración de la incuestionable verdad divina.

En el Cristianismo primitivo, después de la crucifixión y con el mandato de difundir la doctrina en el mundo, los apóstoles se enfrentarán a infinidad de versiones sobre la doctrina cristiana y el ejemplo de Jesús. La Patrística, en la obra y la enseñanza de Orígenes Tertuliano, Cipriano y otras grandes personalidades, como se sabe, desde el período conocido como los *Hechos de los Apóstoles* (Año 100 dc), y hasta 451 en el Concilio de Caladonia; o hasta el segundo Concilio de Nicia, s VIII se hará el primer magno esfuerzo de configuración doctrinaria; entre los siglos XI y XV, período de las Cruzadas y de afirmación del poder papal, Averroes y Guillermo de Ockhán, Anselmo de Canterbury y Pedro Abelardo, Bernardo de Claraval y Hugo San Víctor, junto a otros importantes escolásticos, partiendo de la herencia de la Patrística, y finalmente, las monumentales obras de Tomas de Aquino y Agustín, van a configurar la doctrina y la dogmática cristiana, acarreado a su seno, primero el platonismo y luego el aristotelismo, creando un lugar a la razón siempre subordinada y apuntalando la fe. La doctrina y la dogmática así configuradas deslindan lo que en adelante se considerará la verdad divina, en absoluta exclusión de lo que no se considera identificado con estas verdades; exclusión hacia el ámbito de lo herético. Es

fascinante leer hoy las múltiples versiones no canónicas de la verdad divina; y es posible observar como estos mundos alimentan hoy textos fundamentales de la literatura. Señalemos a título de ejemplo *La última tentación de Cristo* la novela griega de 1953 de Nikos Kazantzaks (El filme de 1988 de Martín Escorsese); señalemos el relato "Tres versiones de Judas", (en *Ficciones*, de 1944), de Jorge Luis Borges; señalemos el amplio espectro de variaciones heréticas en *Terra Nostra, de 1975*, la novela de Carlos Fuentes.

Establecido el canon divino se implantará la feroz persecución y castigo a las expresiones heréticas, y de allí el nacimiento de la Santa Inquisición, en Francia, en 1184; y en Aragón en 1249.

...

La confluencia de Helenismo y Cristianismo en la baja Edad Media; la confluencia de Atenas e Israel, como diría Habermas (1991), van a sembrar las semillas de lo que siglos después sería el giro epistemológico de la Modernidad.

El helenismo ha sido calificado como una pequeña Modernidad, *Avant la Lettre*: el nacimiento del pensamiento objetivo en la valoración del *kosmos* como armonía y número, tal como lo plantea el pitagorismo; la práctica racional de la medicina, tal como es posible observar, en los tratados hipocráticos; el nacimiento del pensamiento científico, tal como puede observarse en la teoría atómica de Demócrito, para señalar algunos momentos estelares de la racionalidad griega; en confluencia por la inusual lógica de lo divino que propaga el cristianismo (La inversión del sacrificio: el Dios del amor deteniendo el sacrificio de los hombres como en la escena de Abraham e Isaac, sacrificándose él mismo por los hombres, en la escena de la crucifixión, espectacular evento de la muerte de Dios; la duda y la pregunta antes que el acatamiento a lo divino como ocurre en Job y en la desgarradora pregunta de Jesús en la cruz: "¿Padre mío porque me has abandonado?"). Junto a otros elementos, agreguemos la significación del "libre albedrío" ("Siervo albedrío" la llamará Lutero), grietas por donde la razón, que había hecho perder el jardín del Paraíso en el inicio del drama humano y mortal del hombre, brote reclamando la autonomía, instaurando una visión de mundo menos desde el lugar teleológico de la causa final y más desde la causalidad; sustituyendo la imantación identitaria de la fe por la distancia diferencial de la duda y la pregunta; iniciando un indetenible proceso de secularización que se apropia de la metáfora "La muerte de Dios", tal como es enunciada por Nietzsche (1990) en *La Gaya Ciencia*, de 1882 y que dará al hombre la conciencia crítica y que lo sumergirá, ante la pérdida de lo que Kierkegaard llama los escudos de la fe, en los sentimientos modernos de la angustia y la melancolía.

El pasaje de una visión de mundo mítica y religiosa a una visión secularizada, donde, señalará Heidegger, "Dios se sustrae" (1917) es único en la historia de las culturas. Un juego de palabras de Edgar Morín que me he permitido citar en algún otro momento, describe impecablemente este pasaje: "La ley eterna que regula la caída de las manzanas ha suplantado a la Ley de lo Eterno que, por una manzana, hizo caer a Adán" (Morín, 1981: p. 50). Este pasaje, sin embargo, alcanza un reato de la mayor complejidad: la visión mítica y religiosa, en su dominio de siglo, no cederá fácilmente ante una visión racionalista, secularizada, donde brotarían otras manifestaciones de la verdad.

FE Y RAZÓN

Pueden señalarse varios momentos de especial confrontación de verdad religiosa y verdad racional; señalemos por lo menos dos: Colón y su visión del Descubrimiento; y la tríada Galileo-Bruno-Descartes.

Colón es el hombre de visión medieval impulsado sin embargo por el ansia moderna de viajar a lo desconocido, adentrarse en el mar tenebroso, encarar la imaginaria caída de la catarata universal y hacer posible el cauce y la travesía hacia tierras asiáticas. Colón, como se sabe, no ve que ha llegado a un nuevo continente. Se puede oponer la "ceguera" de Colón a la mirada de reconocimiento de Vespucio y, sobre todo, de Humboldt. Imaginemos en este sentido las miradas de Colón y Humboldt en dos momentos históricos distintos, 1498 y 1799, ante el nuevo continente.

En 1498, frente al Golfo de Paria, un hombre, hijo de la imaginación de la Edad Media, mira con los ojos enneguecidos por una enfermedad contraída a bordo, y por un modo, cimentado por siglos, de entender el mundo; y comerciante, ve, una vez más, la posibilidad del oro; hombre de una época que concluye, ve lo desconocido a través del terco cristal de sus certezas y su fe; y, elegido de Dios, como se cree a sí mismo, ve en la desembocadura del Orinoco, uno de los ríos del cercano Paraíso Terrenal. En 1799, frente al Golfo de Paria, un hombre ilustrado, con la lámpara de la razón como guía, mira por encima de tres siglos, aquella primera mirada enneguecida y el espectáculo de lo desconocido que se abre ante ella, y comprende que debe recibir la herencia de aquel hombre afiebrado de visiones, y nombrarla nuevamente.

Colón y Humboldt, en este arco de tres siglos, representarán los límites de dos visiones del mundo, y dos incomparables momentos en la historia de la humanidad en los que la imaginación muestra a la vez los poderes y sus limitaciones para nombrar lo desconocido.

El segundo momento que queremos señalar es el episodio de Galileo y el Santo oficio: obligado, en 1633, a adjuar de la visión heliocéntrica del mundo ante el Tribunal de la Inquisición, la tradición dice que Galileo susurró la frase "Eppur si mouve" ("y sin embargo se mueve") y ese susurro concurre en la brecha entre verdad de la fe y verdad de la razón. La iglesia, 350 años después, por decisión de Juan Pablo II rehabilitará a Galileo y aceptará que la afirmación que la tierra gira alrededor del sol no es blasfemia. En 1600 Giordano Bruno había sido llevado a la hoguera al proponer una especie de panteísmo y afirmar que el sol era solo una estrella y que el universo había de contener un infinito número de mundos habitados. Empiezan a presentarse importantes visiones de mundo que poco a poco se desprenden de la visión de la fe para instalarse en la perspectiva de la razón. Podemos mencionar en este sentido a Baruch Spinoza que en su *Ética* de 1677 va a pensar la divinidad, su "Dios geométrico" desde la razón, creando la expresión moderna del Panteísmo lo que lo lleva a sufrir excomunión y destierro.

Los siglos XVI, XVII y XVIII se constituyen de este modo en campo de batalla de una y otra visión de mundo. En este horizonte es conocida la cautela de Descartes ante la iglesia, en relación a sus propias propuestas: enterado de la adversa suerte galileana, que culmina en la abjuración de junio de 1633, le confesará a Mersenne en abril del año siguiente que "aunque yo pensara que el movimiento de la tierra estuviera sustentado en demostraciones muy ciertas, y muy evidentes, no querría sin embargo por nada del mundo sostenerla contra la autoridad de la iglesia" (Rodríguez, García, 2002: p. 62). Mencionemos las noventa y cinco tesis que, según nos dice la tradición, Lutero clava en las puertas de la iglesia del Palacio de Wittenberg, el 31 de octubre de 1517 y que, con la concurrencia de la difusión de la imprenta se convierte en el acto generador del más importante cisma de la iglesia. Mencionemos la formulación racional y científica de Laplace que, entre otras cosas, señala: "Todos los fenómenos de la naturaleza son solo los resultados matemáticos de un pequeño número de leyes inmutables". Víctor Hugo refiere el famoso diálogo entre Laplace y Napoleón: "Napoleón: ¿Cómo explicáis todo el sistema del mundo, dais las leyes de toda la creación y en todo vuestro libro no habláis una sola vez de la existencia de Dios? Laplace: no tuve necesidad de tal hipótesis." Laplace representa uno de los momentos más altos en la constitución y valoración optimista de la ciencia como el discurso fundamental de la modernidad: Desplazamiento de los misterios teleológicos de la fe hacia los enigmas que serían revelados por el conocimiento de la causación, en la descripción de las leyes objetivas. Para Laplace el conocimiento de todas las causas nos pondría en conocimiento de todos efectos y acontecimientos.

El discurso de la ciencia como el saber fundamental de la modernidad optimista.

Weber dice en este sentido que el progreso y la promesa de felicidad que la ciencia conlleva es calco de la promesa de la tierra prometida del cristianismo. De la complejidad de esa visión optimista nacerá en el horizonte de la modernidad la crítica al presente y los imaginarios de la utopía.

...

En este nuevo horizonte se transforma la naturaleza del poder. Por un lado, por medio de las ideologías y los autoritarismos, el poder se propone mantener su condición de absoluto. Obras como *Leviatán*, de 1651, de Hobbes y *El Príncipe*, de 1532, de Maquiavelo, tratan de restablecer la legitimidad al

poder desde el aparato del Estado y desde el desconocimiento o la subordinación de la ética (una frase atribuida a Maquiavelo recorre los siglos en las prácticas del poder absoluto: “el fin justifica los medios”); siglos después, en pleno siglo XX, Joseph Goebbels, al servicio de Hitler, articulará una estrategia de propaganda para la “colonización de las subjetividades y cohesión de las servidumbres. Los autoritarismos del mundo tienen en las estrategias de Goebbels el más efectivo arsenal de dominación.

Por otro lado, el horizonte de secularización de la modernidad crea las condiciones de posibilidad para un pacto de cohesión social que sea a la vez una radical resistencia al absoluto del poder. En el *Contrato Social*, de 1762, de Jean Jacques Rousseau; en *El Espíritu de las Leyes*, de 1748, de Montesquieu; en la formulación de Los Derechos del Hombre que derivan de la Revolución Francesa se produce la gran resistencia y transformación: la conversión del siervo en ciudadano con derechos ante el poder; y éste, en un espectacular desplazamiento de su condición de absoluto hacia un “debajo de la ley” que, en el helenismo, dará nacimiento a la democracia. Foucault (1973), en *La verdad y las formas jurídicas*, recuerda la escena de *Edipo Rey* de Sófocles, en el que el rey todopoderoso sin verdad, frente al campesino, que había sido testigo de la muerte de Layo, con la verdad, pero sin poder, hace caso omiso al susurro de Tiresias en el sentido de hacer uso de su poder contra el campesino, y decide, por el contrario, permitir que la verdad sin poder prevalezca ante el poder sin verdad. El poder sometido a la verdad; sometido a la ley, como diríamos hoy, y dando lugar a una geometría del poder que los griegos llamaron Democracia. La Modernidad se constituirá en el pasaje del absolutismo a la democracia, creando instituciones de mediación entre poder y ciudadanía (instituciones que hagan posible y legitimen la verdad ciudadana frente al poder y donde el poder permanentemente rinda cuentas al ciudadano en una práctica de transparencia donde la institución de Contraloría regida estrictamente por la ley y lejana de todo compromiso con el poder se constituye en el ojo vigilante sobre los bienes públicos) y colocando en ese pasaje el derecho a diversas formas de libertad.

En el horizonte secularizado de la modernidad el paso del siervo al ciudadano es el brote del valor de la libertad; es la apertura a los mundos de la subjetividad y es la regulación del acceso del poder a los ámbitos de lo privado.

...

La percepción moderna como el pensar gnoseológico sobre el mundo: un pensar metafísico, pero un pensar: el pensar epistemológico que concibe la verdad en términos objetivos y en la posibilidad de “conocimiento de todo”. Para Kant esa actitud frente al saber del hombre de la Edad Media es un “despertar”, el “despertar del sueño dogmático”: el vivir en un sueño que identifica a plenitud la comprensión de mundo con el dogma (“Sociedades encantadas”, la llama Weber); y la vigilia de un pensar “autónomo” donde el sentido es interrogado en su proceso de causación.

Para Heidegger, en la Época Moderna, donde la ciencia es manifestación esencial, “lo importante es que la esencia del hombre se transforma desde el momento en que el hombre se convierte en sujeto” (Heidegger, 1938: p. 87). Sujeto optimista que desplaza la transcendencia teleológica hacia la forma de la utopía.

El pensamiento optimista de la Modernidad, sin embargo, empezará a mostrar su resquebrajadura: la promesa de felicidad se ve desplazada por la amenaza de la destrucción del planeta y del hombre. El pensamiento ecológico se expresa en este sentido como un pensamiento post moderno. Jean Francois Lyotard (1979), en *La condición post moderna*, ha señalado que la post modernidad es el escepticismo ante los relatos optimistas de la modernidad.

La perspectiva escéptica abre un nuevo pasaje, pasaje de la epistemología a la hermenéutica, del pensamiento de las certezas al pensamiento de la duda y la pregunta, de un cuerpo teórico de categorías y definiciones a un discurso nocional e interpretativo. Se observa de este modo el movimiento de dos pasajes: el del misterio, en tanto que verdad divina; y el enigma, posible de comprender mediante la formulación de la ley; y, la perspectiva hermenéutica donde la interpretación del enigma abre zonas de comprensión en el mismo momento en que paradójicamente se hace irreductible.

...

Es posible hacer un registro de los más remotos antecedentes del pensar escéptico. Es posible mencionar Pirrón de Elis (360 - 260 ac), con su célebre frase, "suspende el juicio", como el iniciador del pensamiento escéptico del mundo en la cultura occidental; es posible mencionar la formulación de los "esbozos pirrónicos" de Sexto Empírico (160 - 210 ac) que dará a los siglos la mayoría de las referencias del nacimiento del escepticismo; y podríamos decir que el pensamiento escéptico fluye como un río subterráneo en la cultura; así es posible encontrarlo en Descartes, en Cicerón, en Pascal, en Kant, en Kierkegaard, en Spinoza, en Erasmo; y es posible que en su trasfondo se encuentre el origen del pensamiento irónico de Sócrates a Schlegel, el pensar humorístico desde las primeras comedias de Aristófanes y el pensar melancólico desde Demócrito, el "filósofo que ríe" y Heráclito "el filósofo que llora" y su despliegue como signo de la cultura del Renacimiento, y como rasgo caracterizador del pensamiento crítico y de la expresión estética y literaria de la época moderna.

La evidencia pirrónica de que todo está en duda se va configurando de diversas maneras en Kant, en Berkeley, en Schopenhauer, de manera espectacular en Nietzsche llamado por Habermas la tabla giratoria de la post modernidad.

Pasaje a una distinta modalidad del saber: de la epistemología a la hermenéutica: de la certeza a la duda y la pregunta; de la objetividad a la perspectiva y a la verdad como perspectiva parcial sobre el mundo.

De Kuhn (1971) a K. R. Popper (1983) se han señalado los límites de la verdad objetiva, destacando los horizontes paradigmáticos donde esa verdad es posible y señalando la transformación de esa verdad en un movimiento que Popper llama de conjeturas y refutaciones; podría objetarse que la verdad objetiva está allí, posible de constatar; y en efecto: estamos inmersos en la época moderna y en ella el saber de la ciencia es el de la máxima legitimación, al punto de ser la ciencia modelo de otros posibles saberes, por ejemplo, el saber sobre la sociedad o sobre la cultura se etiquetan a menudo como "Ciencias Sociales", "Ciencias Antropológicas". La ciencia como el modelo del saber. Pero, de manera paralela, otro saber se abre paso, el saber hermenéutico que interroga el objeto desde una inusitada perspectiva de límite: junto a la ley eterna que hace caer a la manzana, es posible pensar desde la indeterminación, como en el famoso principio de incertidumbre de Werner Heisenberg y es posible pensar que el gato está vivo y está muerto como en el famoso experimento del gato de Schrödinger. El pensar epistemológico, metafísico gnoseológico de categorías y conceptos se propone el conocimiento de las redes de causación y, por tanto, excluir todo aquello que perturbe esa objetividad. Es el pensamiento lógico por excelencia. Un momento estelar de este pensamiento se encuentra en "La teoría de los tipos" de Russell que parte de un interdicto causal para impedir que aparezca la paradoja, perturbación extrema, la paradoja, de la normalidad de la causación.

En 1910 y 1913, Russell y Whitehead habían publicado sus *Principia mathematica*, donde habían formulado el cálculo axiomático en términos de pureza y perfección. En esa obra los autores formularon la "teoría de los tipos" que se proponía la imposibilidad del pliegue paradójico en el interior de la lógica. Pues bien, Gödel, hace una formulación que hoy no puede verse sino como la manifestación irónica del pliegue paradójico en el seno mismo de un sistema "perfecto". En su estudio de 1931, "Sobre las proposiciones formalmente indecibles de los *Principia mathematica* y "sistemas conexos", Kurt Gödel desplaza la paradoja de Epiménides, cretense "Todos los cretenses son mentirosos", a la axiomática de los números enteros, produciendo una metamatemática en un mismo nivel, y produciendo de este modo una "recursividad", un "bucle extraño", que harían la proposición indemostrable. En la paradoja de Epiménides, el cretense, el enunciado a propósito de sí mismo, sería verdadero si fuese falso y falso si fuese verdadero. En matemáticas, la "metamatemáticas" es tolerable y coherente si se mantiene a diferentes niveles; así, por ejemplo, una "X" es una variable, es un enunciado metamatemático a dos niveles; en el nivel de los números enteros, "X", y en el de las proposiciones, si "es una variable". Para producir la paradoja, el "bucle extraño" dentro de la matemática, Gödel crea una formulación metamatemática en el mismo nivel, transformando el nivel de los números en proposiciones (o lo contrario: las proposiciones en números) provocando un "pliegue", una "recursividad y, por lo tanto, la incompletud, la indemostrabilidad

matemática. El Teorema de la Incompletud de Gödel es el siguiente (transformando los números en proposiciones):

Esta aseveración de teoría de los números no tiene ninguna demostración en el sistema de los *Principia mathematica*.

El teorema afirma de sí mismo su propia indemostrabilidad: se es falso, tendríamos que decir que es demostrable, más esto entraría en contradicción con el valor de consistencia de los fundamentos matemáticos, tal como se presenta en los *Principia* o en cualquier otra base axiomática; según este valor, las proposiciones falsas no son demostrables en un sistema consistente; si el teorema es verdadero, entonces, como claramente lo expresa, no es demostrable. Gödel demuestra que es posible implantar la paradoja en el corazón mismo de la matemática, y no como una “aberración lógica”, posible de salvar, como lo intentan Russel y Whitehead con la teoría de los tipos.

El imperativo lógico nos da un ordenamiento del mundo, con su previsión y su finitud, pero que, al traspasar los límites por la lógica impuestos, accedemos al mundo de lo imposible, de lo infinito, ¿No son esas las dimensiones que nos abren textos como “la biblioteca de Babel” o El aleph”, como “Tlón, Uqbar, orbis tertius” o “Las ruinas circulares” de Jorge Luis Borges? Hofstadter (1979) ha observado en los dibujos y pinturas de M.C. Escher (1898-1971) una representación cercana al teorema de Gödel, donde los parámetros de la lógica estallan para mostrarnos realidades imposibles. El cuadro de “Una mano pintando a la otra”, revela la recursividad presente como principio de la obra de Escher. Así en “Cascada”, donde el agua fluye produciendo una cascada que revela niveles espaciales en un espacio que, sin embargo, infringe las leyes de la lógica: los pilares de la construcción y el recuadro por donde el agua fluye crean una paradoja espacial, una recursividad; en “Ascendiendo y descendiendo”, los personajes caminan a través de niveles, en un espacio jerarquizado, pero solo para encontrarse de vuelta en el punto de partida.

La famosa respuesta de Gödel refuta de este modo los presupuestos rusebianos que se fundamenta en el interdicto causal que impida la aparición de la paradoja, perturbación extraña a la normalidad de la causación. La respuesta de Gödel refuta de este modo los presupuestos rusebianos y pone en evidencia los límites de las condiciones de posibilidad del pensamiento epistemológico, la metafísica gnoseológica que rige la modernidad optimista: y el pensamiento que Heidegger llama post metafísico, el pensar hermenéutico que incluya entre sus horizontes la paradoja, que convoca para sí los juegos de distanciamiento de la ironía y la explosión y argucias del humorismo.

Gran parte del arte y la literatura de la modernidad parte de la representación de la paradoja como umbral hacia lo que Heidegger llama la diferencia del ser (1938/1939). Pensemos en la paradoja que deriva en humorismo en la narrativa de Carroll; pensemos en los desbordamientos paradjales y humorísticos de la narrativa de Rabelais. Niklas Luhmann (2005) señala en este sentido que en la modernidad “la representación de la paradoja se convierte en tema de la obra de arte: en los grabados de Escher, o en Magritte, o en cierta forma de poesía del siglo XVI/XVII sobre todo el John Donne” (*Ibid*: p. 199).

Junto a la paradoja, y muchas veces como derivación de ésta, el humorismo se convierte en un rasgo moderno fundamental de la representación de las incongruencias y de una visión de mundo de las diferencias que, si atendemos a la reflexión de Heidegger, había tenido una importante clausura a partir de la metafísica platónica y una puesta en evidencia fundamentalmente a partir de la resignificación de la noción de devenir heraclitiano sobre todo a partir de Nietzsche

Mencionemos en este sentido la idea que recorre *El nombre de la Rosa* (*In none della rosa*, 1980), de Umberto Eco (1983): el ocultamiento por siglos y la búsqueda por estrategia de relato policiaco del segundo libro de “La *Poética* de Aristóteles, el que todos consideraban perdido, o jamás escrito, o del que guardas quizás la única copia” (*Ibid*: p. 565). Libro sobre la comedia y la risa que pone en el centro la atribución de la creación del mundo a la risa divina, y donde se dice, por ejemplo: “Apenas Dios rió, nacieron siete dioses que gobernaron el mundo; apenas se echó a reír, apareció la luz; con la segunda

carcajada apareció el agua; y al séptimo día de su risa apareció el alma...” (*Ibid*: p. 566). La formidable intención de la novela de Eco “reescribe” la escena originaria de la creación desde la risa: desde el lugar de la incongruencia donde brota la perspectiva de la diferencia, desde donde brota el saber de la duda y la pregunta, donde se abren las condiciones de posibilidad, en la historia del conocimiento, del saber hermenéutico.

La escena estética y literaria, esa extraña posibilidad de ampliar lo que Nietzsche llama la escala de percepción de lo humano, se constituye en lugar privilegiado para el brote del pensar desde la diferencia. De allí en la expresión estética y literaria de la celebración de la desmesura y los desbordamientos, de la locura y la parodia, de los juegos paradójales y los laberintos del horror y la risa, del absurdo, el extravío y las nuevas rutas alegóricas del sentido; de allí “La puesta en crisis de los fundamentos” de la armonía, del orden y la belleza; de allí el eco afiebrado de lo disonante; de allí lo que no podemos pensar pues está más allá de nuestros imaginarios antropomórficos, más allá de la tranquilidad de nuestros presupuestos, de lo que podemos ver porque lo conocemos, más allá de lo simbolizable y de los límites de las lenguas; lo innombrable que acecha desde el vientre de la materia oscura de nuestra ignorancia. Ese allí que es el situarse en el límite mismo del sentido; abismo que quizás, como advirtiera Nietzsche, no debemos mirar pues entonces ese abismo se mira dentro de nosotros; de allí las ondulaciones distanciadoras de la mirada irónica; de allí la reflexividad y la melancolía.

Como el robusto y desafiante árbol en el jardín del Señor, la hermenéutica extiende sus ramas y muestra la manzana de la melancolía.

Referencias bibliográficas

- Eco, U. (1983). *El nombre de la Rosa*. Trad. cast. de Ricardo Pohstar, Barcelona, Lumen.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. Buenos Aires, FCE.
- Foucault, M. (1973). *La verdad y las formas jurídicas*. México, Gedisa.
- Gadamer, H.G. (1993). *Verdad y método* (I y II). Salamanca, Sígueme
- Gadamer, H.G. (1996). *Estética y hermenéutica*. Madrid, Tecnos.
- Habermas, J. (1991). *Israel o Atenas*, Trotta, Madrid, Trotta.
- Heidegger, M. (1938). La época de la imagen del mundo, en: *Caminos del bosque*. Madrid, Alianza.
- Heidegger, M. (1938/1939). *Reflexiones VII – XI. Cuadernos negros*. Madrid, Trotta.
- Kuhn, T. S. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México, FCE.
- Lynch, E. (1983). La gramática de la obediencia, en: *Hobbes*, Textos cardinales 5, Edición de Enrique Linch, Ediciones 62, Barcelona.
- Liotard, J. F. (1979). *La condición post moderna*. Madrid, Cátedra.
- Luhmann, N. (2005). *El Arte de la sociedad*. México, Herder.
- Morín, E. (1981). *El Método. La naturaleza de la naturaleza*. Madrid, Cátedra.
- Nietzsche, F. (1990). *La ciencia jovial, “La Gaya Scienza”*. Caracas, Monte Ávila.
- Nietzsche, F. (2003). Heráclito, en: *Los filósofos preplatónicos*. Madrid, Trotta.
- Popper. K.R. (1983). *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Barcelona, Paidós.
- Rodríguez García, J.L. (2002). *Mirada, escritura, poder. Una relectura del devenir occidental*. Barcelona, Bellaterra
- Steiner, G. (1980). *Después de Babel*. México, FCE.