

## ¿FE SIN CREENCIA?

Louis Pojman\*

*University of Mississippi*

Vale la pena hacer notar, a modo de conclusión, que el creyente maduro, el teísta maduro, no suele aceptar la creencia en Dios con vacilación, o hipotéticamente, o hasta que llegue algo mejor. Tampoco, pienso yo, la acepta como conclusión de otras cosas que ya cree; la acepta como básica, como parte de los fundamentos de su estructura noética. El teísta maduro *se compromete* consigo mismo a creer en Dios –esto quiere decir que acepta la creencia en Dios como básica<sup>1</sup>.

Encerrados en una prisión de máxima seguridad, pensando en nuestra situación sin esperanzas, podemos encontrar un gozo indescriptible en la información que hay, a pesar de todo, una pequeñísima posibilidad de escapar. La esperanza nos proporciona confort, y la esperanza no siempre requiere probabilidad. Pero debemos creer que lo que esperamos es al menos posible<sup>2</sup>.

Muchas personas religiosas tienen el problema de dudar del credo de sus religiones. Se considera a menudo que las creencias proposicionales son condiciones necesarias, aunque no suficientes, para la Salvación. Esto causa gran ansiedad en aquellos que tienen dudas, y suscita la pregunta de qué importancia tiene la creencia en la religión y en la vida en general. Ésta es una pregunta olvidada en filosofía de la religión y en teología. En este artículo exploraré la importancia de la creencia como actitud religiosa, y sugeriré que hay al menos otra actitud que puede ser adecuada para la fe religiosa incluso en la ausencia de creencia. Desarrollaré un concepto de fe en términos de esperanza, como alternativa a la noción común que, tal y como Plantinga

\* El texto original en inglés fue publicado el año 1986 con el título “Faith Without Belief?” en la revista *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, vol. 3, no. 2, pp. 157–176. La traducción al castellano es publicada aquí con el permiso de *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*. La traducción es de Alberto Oya.

<sup>1</sup> Alvin PLANTINGA, “Is Belief in God Rational?”, en *Rationality and Religious Belief*, ed. C. F. Delaney, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1979, p. 27.

<sup>2</sup> John PERRY, *A Dialogue on Personal Identity and Immortality*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1978, p. 2.

implica en la cita anterior, hace de la creencia proposicional que Dios existe una condición necesaria para la fe. Por último, responderé a las objeciones a esta posición expuestas por Gary Gutting en su libro *Religious Belief and Religious Skepticism*. Por razones de simplicidad, me centraré en las proposiciones más importantes de los credos religiosos occidentales, aquellas que afirman que Dios existe –definido, a grandes rasgos, como un Ser supremo y benevolente, que es responsable de la Creación del universo–, pero el análisis puede aplicarse *mutatis mutandis* a muchas otras proposiciones importantes en religión –por ejemplo, la Encarnación y la Doctrina de la Trinidad.

En un momento u otro, muchas personas religiosas dadas a la reflexión se encuentran dudando de la existencia de Dios. Puede que, si han estudiado las supuestas pruebas para la existencia de Dios, lleguen a convencerse de que estas “pruebas” no son probativas, sino que, en el mejor de los casos, simplemente señalan la posibilidad de una fuerza inteligente que influye en el universo. Para muchas de estas personas la existencia de Dios no es autoevidente, ni tampoco es propiamente básica. Están preocupadas por la falta de evidencias que prueben la existencia de Dios y no creen que sea aceptable la maniobra que hacen algunos filósofos de situar la existencia de Dios en los fundamentos de la estructura noética del individuo. Su rezo es “Dios, si existes, muéstrame mejor evidencia”. Aunque querrían creer sin vacilación que Dios existe, y a pesar de que sienten la tentación de seguir la línea pascaliana-jamesiana de adquirir la creencia de que Dios existe situándose en un contexto en el que pudieran tener en cuenta solo aquella evidencia que les haría creer, resisten esta tentación por considerarla poco ética. Se adhieren a una ética de la creencia que les impide manipular su estructura noética con el propósito de obtener una creencia que la evidencia por sí misma no garantiza. Una maniobra así contrariaría su preocupación por tener las creencias mejor justificadas, preocupación que atribuye una elevada importancia a la evaluación imparcial de la evidencia. Tienen también el prudente interés de preocuparse por los posibles efectos negativos que este tipo de manipulaciones podrían tener en sus mecanismos de formación de creencias. Puede que incluso algunos hayan intentado creer, pero no lo hayan logrado, usando la autosugestión o situándose en un contexto favorable tal y como sugiere Pascal.

## I. LA IMPORTANCIA DE LA CREENCIA

Al ser incapaces de creer, ya sea por la falta de evidencias o por reparos morales frente a la adquisición de creencias de forma voluntaria, estas personas tienen la indeseable expectativa de que se les nieguen completamente los beneficios de la fe religiosa o, al menos, de ser considerados “teístas inmaduros”, pues la ortodoxia suele considerar la fe con creencia como la única manera de ser un creyente genuino con los beneficios de la Salvación. La pregunta

surge de inmediato. ¿Qué hay tan importante en creer? ¿Puede haber otras actitudes proposicionales igual de efectivas que creer o, al menos, que sean igual de adecuadas para obtener los beneficios esenciales de la religión?

Las virtudes tradicionales de la actitud de creer han sido (1) su capacidad para poner fin, intelectual y emocionalmente, al dolor y la inseguridad de la duda, y (2) su función para guiar la acción. Ambas virtudes son hábilmente discutidas en el ensayo "The Fixation of Belief", de C. S. Peirce. De acuerdo con Peirce, la duda es un tipo de dolor y, como tal, es necesaria, pues es un mecanismo de alerta que nos hace conscientes de la necesidad de evidencia. Es, como todo dolor, algo indeseable en sí mismo, y un estado del que buscamos liberarnos. "La duda es un estado de inquietud e insatisfacción del que luchamos por liberarnos y pasar así al estado de creencia; este último es un estado de calma y satisfacción que no deseamos evitar, ni tampoco deseamos cambiar una creencia por otra cosa distinta. Al contrario, nos aferramos tenazmente, no solamente a creer, sino a creer lo que [ya] creemos"<sup>3</sup>.

Además, argumenta Peirce, las creencias guían la acción, dirigiendo nuestros deseos y modelando nuestras acciones. Es importante que lleguemos a las creencias porque, de lo contrario, no podremos actuar. Las creencias son condiciones necesarias para las acciones. Veamos con un poco más de atención estas dos tesis.

Respecto a la primera tesis, ¿por qué la creencia es relajante y aliviadora, mientras que la duda está cargada de ansiedad y estrés? Quizás sea porque en muchos casos, salvo que tengamos una convicción, no podemos actuar con firmeza y determinación. Si dudamos de nuestro camino, la duda puede desviarnos de alcanzar nuestro objetivo. El corredor que cree que no es seguro que sea el primero en alcanzar la meta puede flaquear en su esfuerzo. Es más, parecería que hay algo de inestable y poco fiable en aquel que duda. Aquel que duda ondea en sus creencias y "es como las olas del mar, que el viento agita y lleva de un lado a otro. [...] [Q]uienes titubean son inconsistentes en todo lo que hacen" (Santiago 1: 6-8). No puede imaginarse –sigue la objeción– un amante que dude de su amada, un guerrillero que dude de su causa, un exitoso hombre de negocios que dude de la libre empresa, un habilidoso jugador de apuestas que dude de su suerte, o un músico exitoso que cuestione su talento mientras está interpretando. La duda es el duende malvado que impide todo proyecto exitoso.

Comparen la persona que duda con el "creyente maduro", que afirma sin vacilación: "Yo sé a quién creo", o "el testimonio del Espíritu es superior a toda razón. [...] [E]s una verdad innegable que aquellos que han sido instruidos interiormente por el Espíritu sienten una total aquiescencia con las

<sup>3</sup> C. S. PEIRCE, "The Fixation of Belief", en *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. V, eds. Charles Hartshorne y Paul Weiss, Cambridge, Belknap Press of Harvard University, 1962.

Escrituras, que se legitiman a sí mismas, llevando consigo mismas su propia evidencia, y que no deben estar sujetas a la demostración y los argumentos de la razón. [...] Sentimos la más firme convicción de poseer una verdad invencible<sup>4</sup>. Ciertamente, una confianza así de absoluta ofrece una agradable sensación de seguridad, así como una sensación de descanso al no tener que seguir indagando sobre la verdad del asunto.

Si bien la duda puede ser dolorosa, también puede ser un sufrimiento saludable que nos lleve a revisar nuestros estados proposicionales, lo que a su vez puede conducirnos a una aproximación más precisa a la verdad. Es cierto que el corredor que tiene dudas puede flaquear en su esfuerzo, pero también es cierto que las dudas pueden apartarle de tomar el camino equivocado. En cualquier caso, podemos aprender a convivir en gracia con el dolor necesario, y puede que sea necesario para muchas personas religiosas aprender a convivir en gracia con la duda, usándola para profundizar en cuestiones fundamentales. Puede que el sufrimiento de la duda sea la cruz que el discípulo debe aprender a cargar.

Respecto a la segunda razón que da Peirce para tener creencias –esto es: que son guías para la acción–, podemos estar de acuerdo en que este es un aspecto importante en la fijación de la creencia. Sin embargo, no necesitamos estar de acuerdo con Peirce en que la creencia es una condición necesaria para la acción –no es necesario creer que una proposición es verdadera para actuar de acuerdo con ella–. Para muchas acciones, la creencia de que ocurrirá el estado de cosas en cuestión no es una condición necesaria. Puedo actuar de acuerdo con la mera posibilidad de que algo ocurra sin creer realmente que ocurrirá. Puedo creer que una hipótesis es la mejor entre un conjunto de otras hipótesis más débiles y que vale la pena actuar de acuerdo con ella, sin creer por ello que sea cierta. Puedo creer que vale la pena apostar por un caballo que está infravalorado con una probabilidad de 10 contra 1 cuando solo tengo 10 dólares y necesito 100 dólares con urgencia y no tengo otra forma de conseguirlos. Puedo apostar por el caballo y arriesgarlo todo, y aun así no creer que vaya a ganar. Solo necesito creer que, dado mi conjunto total de metas y de creencias sobre cómo alcanzarlas, la apuesta vale la pena. Del mismo modo, puedo intentar nadar cinco millas después de que mi barco haya naufragado con la esperanza de llegar a la orilla, sin creer que yo sea capaz de nadar esa distancia o que finalmente alcanzaré la orilla. Por último, los marineros de Colón no necesitaron creer que la tierra era redonda para navegar desde España hacia el Nuevo Mundo –simplemente tenían que creer que valía la pena correr el riesgo–.

---

<sup>4</sup> John CALVIN, *Institutes of the Christian Religion*, Philadelphia, Westminster Press, 1960, Libro I, cap. 7, pp. 79-80.

Cuando se percibe que la evidencia es débil, demasiado débil para producir una creencia en la persona sincera, y la ética de la creencia prohíbe las manipulaciones mentales o la adquisición de creencias voluntariamente, pero las consecuencias son importantes, lo mejor que una persona puede hacer es vivir de acuerdo con la hipótesis sin tener la creencia. Es decir, podemos estar justificados a hacer un análisis de costes y beneficios para determinar si vale la pena actuar de acuerdo con una proposición dadas sus posibles consecuencias. Por ejemplo, es posible que en un momento dado tenga dos objetivos incompatibles y necesite decidir cuál seguir. Supongamos que determino que el objetivo A tiene un índice de probabilidad de 0.4, mientras que el objetivo B tiene un índice de 0.6, lo que lo hace positivamente probable. Aunque B tiene más posibilidades de ocurrir que A, aún podría estar justificado a seguir el objetivo A en lugar de B. Estaría justificado a hacerlo solo en caso de que deseara A más que B de una manera suficiente –si, por ejemplo, diera a A un valor de preferencia de 0.7 y a B un valor de sólo 0.4–. Por supuesto, normalmente no damos índices cuantificados exactos y valores de preferencia a los posibles cursos de acción, pero muy a menudo hacemos estimaciones aproximadas de este tipo. Cuando un estudiante de doctorado acepta un trabajo exigente con un futuro incierto en lugar de un trabajo más seguro con menos exigencias, esto suele ser fruto de un proceso de decisión en el cual se han sopesado las probabilidades subjetivas y la fuerza de los deseos. No necesito hacer una evaluación formal de la relación entre costes y beneficios para actuar con rapidez si creo que existe una pequeña posibilidad de que haya una bomba en el maletín que se encuentra en el otro lado de la habitación. Salgo de la habitación porque hay mucho en juego, aunque puede que no esté convencido de que haya realmente una bomba en el maletín. Ante las diferentes situaciones que afrontamos, nuestro subconsciente parece estar realizando constantemente evaluaciones aproximadas de costes y beneficios, maximizando la utilidad esperada<sup>5</sup>.

Si mi análisis es correcto, es posible que creer positivamente en la existencia de dichos objetos no sea algo tan importante como a veces se nos ha hecho suponer. Podemos guiarnos por probabilidades débiles, y la angustiada duda que sentimos puede ser a menudo redentora, haciéndonos comprobar nuestras evidencias, justificar nuestras creencias y obtener creencias más precisas.

## II. FE COMO ESPERANZA

He argumentado que no es necesario creer que una proposición es positivamente probable para actuar de acuerdo con ella. La percepción de su posibilidad suele ser suficiente para incitar a la actividad. Una actitud proposicional

<sup>5</sup> John ELSTER, *Ulysses and the Sirens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. Los capítulos uno y dos contienen una enérgica defensa de este punto.

alternativa a creer es la esperanza (o, su contrario, el miedo). En la siguiente sección (A) examinaré el concepto de esperanza. En la sección (B) compararé el concepto de esperanza con sus parientes más cercanos, “creencia-en”, “confianza”, “vivir-como-si” y “optimismo”. Tras ello, en la tercera parte de este artículo, aplicaré mi análisis del concepto de esperanza a la fe religiosa, mostrando así que la fe no necesita ser creencia, sino que puede ser una expresión de esperanza<sup>6</sup>.

#### A. *Análisis de esperanza*

Empecemos con algunos ejemplos de expresiones de esperanza:

1. María tiene la esperanza de conseguir un sobresaliente en la asignatura de historia.
2. Juan tiene la esperanza de que María se case con él.
3. María tiene la esperanza de que *Happy Dancer* gane el Derby de Kentucky la semana que viene.
4. Juan tiene la esperanza de que los *Yankees* ganaran el partido de ayer.
5. María tiene la esperanza de que el sol brille esta tarde en Dallas para la boda de su hermana.
6. A pesar de que Juan desea un cigarrillo, tiene la esperanza de no ceder a este deseo.

Si observamos con atención estos ejemplos, podemos distinguir algunas características necesarias del concepto de esperanza. En primer lugar, la esperanza involucra la creencia en la posibilidad de que se dé un estado de cosas. No podemos esperar aquello que creemos que es imposible. Si María tiene la esperanza de conseguir un sobresaliente en la asignatura de historia, debe creer que es posible conseguirlo; y si María tiene la esperanza de que *Happy Dancer* gane el Derby de Kentucky, entonces debe creer que es posible que lo gane. El *Oxford English Dictionary* define “esperanza” como la “expectativa de algo deseado”, pero esto parece demasiado fuerte. La expectativa implica la creencia de que algo va a ocurrir, pero podemos tener esperanza incluso cuando no tenemos la expectativa de que el objeto de nuestro deseo se dé, como cuando Juan tiene la esperanza de que María se case con él pero se da cuenta de que las probabilidades de que ello ocurra son realmente bajas, o cuando María tiene la esperanza de que *Happy Dancer* gane el Derby de Kentucky aunque acepte que las probabilidades objetivas son contrarias a que ello ocurra. Del mismo modo, puedo tener la esperanza de ganar la lotería, pero no tener ninguna expectativa de que ello vaya a ocurrir. La creencia que el objeto de deseo se dará no es necesaria para la esperanza. Es suficiente que quien

---

<sup>6</sup> El análisis de la esperanza en esta y en la siguiente parte de este artículo ha sido influido en gran medida por el excelente estudio de James Muyskens, *The Sufficiency of Hope*, Philadelphia, Temple University Press, 1979.

tiene esperanza crea que la proposición en cuestión no es imposible. Lo que distingue la esperanza de la creencia es que al creer uno necesariamente cree que la proposición es verdadera (es decir, que tiene un índice de probabilidad subjetiva mayor que 0.5), mientras que esto no es necesario cuando se tiene esperanza<sup>7</sup>.

En segundo lugar, la esperanza excluye la certeza. Juan no tiene la certeza de que María se casará con él, o de que los *Yankees* ganasen el partido de ayer. Tiene que haber una posibilidad evidente de que el estado de cosas no se dé. Sería extraño decir "Juan sabe que los *Yankees* ganaron el partido de ayer, pues estuvo en el estadio, pero aun así tiene la esperanza de que los *Yankees* ganasen el partido de ayer". "La esperanza que se ve, ya no es esperanza, porque ¿quién espera lo que ya está viendo?" (Romanos 8: 24). La esperanza conlleva incertidumbre –es decir, un índice de probabilidad subjetiva mayor que 0 pero inferior a 1.

En tercer lugar, la esperanza implica el deseo de que el estado de cosas en cuestión se dé o que la proposición sea verdadera. En todos los ejemplos anteriores el objeto de deseo es un contenido proposicional. El estado de cosas que se imagina evoca una actitud favorable ("*pro-attitude*"). El sujeto quiere que la proposición *p* sea verdadera. No importa si el estado de cosas es pasado (ejemplo 4), presente (ejemplos 5 y 6) o futuro (ejemplos 1-3), aunque generalmente ocurre –debido al papel que la esperanza juega en la orientación hacia el objetivo– que el estado de cosas es una situación futura.

La esperanza debe distinguirse de sus parientes más cercanos, otras actitudes favorables, especialmente del desear. Cuando se desea algo, ni siquiera es necesario creer que sea posible. Puede que María desee no haber nacido, pero no puede tener la esperanza de no haber nacido. Puede que yo desee ser más inteligente de lo que soy, pero no puedo tener la esperanza de que ello sea ahora mismo así. Tras descubrir que los *Yankees* perdieron el partido de ayer, Juan puede desear que su equipo favorito hubiera ganado, pero ya no puede tener esperanzas de que hayan ganado. También podemos desear cosas que son posibles, pero respecto a las cuales no estamos dispuestos a hacer nada para que se den porque el análisis de costes y beneficios muestra que su posible beneficio no merece el riesgo que involucra. Puede que desee ganar 100 dólares extras esta semana, pero que concluya que la pérdida de mi tiempo libre trabajando horas extras no compensa el dinero extra. En este caso no puedo decir que tenga la esperanza de ganar 100 dólares extras, aunque aun así podría desear que fuera de algún modo posible disponer del tiempo extra necesario para ganarlos.

<sup>7</sup> Véase J. P. DAY, "The Anatomy of Hope and Fear", *Mind*, vol. LXXIX (1970) 369-384.

Esto nos lleva a la cuarta característica de la esperanza. Si uno espera que  $p$ , uno está dispuesto a hacer todo lo que esté en sus manos para hacer que se dé  $p$ . En la esperanza, a diferencia del desear, hay una tendencia a intentar que se dé el estado de cosas, siempre y cuando haya alguna manera de hacer que el estado de cosas se dé. Los ejemplos anteriores 1, 2 y 6 son situaciones en las que quien tiene esperanza puede marcar una diferencia; mientras que en los ejemplos 3, 4 y 5, el sujeto no puede hacer nada para que se dé el resultado deseado. En este aspecto, la esperanza parece más reflexiva que el desear o que simplemente tener un deseo. Es más cercana a un balance de voluntades, una vez se han considerado las alternativas, como en el ejemplo 6, donde Juan tiene tres deseos pero sólo una esperanza. (1) Quiere fumar; (2) quiere dejar de fumar; y (3) tiene un deseo de segundo orden, en tanto que quiere que su deseo de segundo orden triunfe sobre el primero. Juan intentará tener éxito en ello. En este caso, sería extraño que Juan dijera que tiene dos esperanzas, la de fumar un cigarrillo y la de no fumar. La verdadera esperanza de Juan es abandonar el hábito, empezando por abstenerse de prender el cigarrillo.

Este sentido de esperanza (donde algo puede hacerse para que se dé el estado de cosas) es similar a la intención (“*intending*”), donde el agente desea que se dé un estado de cosas y procura hacer que se dé. La diferencia entre la esperanza y la intención es que, cuando se tiene la intención de realizar la acción  $A$ , el sujeto debe creer que va a tener éxito, mientras que este requisito no es necesario en la esperanza. Si tengo la intención de conseguir un sobresaliente en la asignatura de historia, debo creer que lo lograré, pero puedo tener la esperanza de conseguir un sobresaliente sin creer que lo vaya a lograr<sup>8</sup>. La esperanza se encuentra a medio camino entre el deseo y la intención. En el deseo puede que no crea que  $p$  es posible, mientras que en la intención debo creer que probablemente haré que se dé  $p$ . En la esperanza debo creer que es posible, pero no necesito creer que seré capaz de hacer que se dé.

Una pregunta más difícil de responder es si pueden tenerse esperanzas incompatibles. Muyskens, en su importante estudio *The Sufficiency of Hope*, sigue a Tomás de Aquino cuando éste niega que podamos tener preferencias contradictorias en equilibrio. Podemos tener deseos contradictorios, pero no podemos tener esperanzas contradictorias.

Si  $S$  tiene la esperanza de que  $p$ , o bien  $S$  prefiere  $p$  en conjunto, o  $S$  cree que no prefiere nada que se oponga a su deseo de  $p$ . La siguiente formulación de esta condición necesaria es más clara: no puede darse el caso que  $S$  no prefiera  $p$  en conjunto, o que  $S$  crea que  $q$  (que  $S$  prefiere en conjunto) es incompatible con  $p$ . (p. 18)

---

<sup>8</sup> Véase Robert Audi, “Intending”, en *Journal of Philosophy* LXX, n. 13 (1973) para una interesante discusión sobre este punto.



Pero, ¿por qué no podemos tener esperanzas incompatibles del mismo modo que tenemos deseos incompatibles? Puede que no sea racional tenerlas, pero no estamos hablando de tener esperanzas justificadas sino simplemente de tener esperanzas. ¿Puedo tener la esperanza de viajar a Grecia este verano y tener también la esperanza de terminar mi manuscrito, cosa que solo puedo hacer si me quedo en casa y no viajo a Grecia? Quizás el análisis completo de este estado es algo parecido a lo siguiente. Deseo ambas cosas, viajar a Grecia y terminar mi manuscrito, pero dado que hay muchas otras contingencias que pueden hacer que ninguna de estas dos cosas ocurra (por ejemplo, puede que tenga que dar clases en la escuela de verano para ganar algo de dinero o puede que tenga que operarme; y cualquiera de estas contingencias me impediría satisfacer cualquiera de mis dos deseos, tanto el de viajar a Grecia como el de terminar mi manuscrito) o evitar que una de ellas ocurra (por ejemplo, puede que no tenga suficiente dinero para viajar a Grecia, o puede que mi contrato sea cancelado y que con ello pierda la motivación para terminar mi manuscrito), puedo decir que tengo una esperanza disyuntiva (“*disjunctive hope*”): tengo la esperanza de, o bien viajar a Grecia este verano, o bien terminar mi manuscrito. Sería extraño decir, en estas circunstancias, “Tengo la esperanza de terminar mi manuscrito y de viajar a Grecia este verano, pero sé que no puedo hacer ambas cosas”.

Es posible que exista la tendencia a enfatizar el aspecto desiderativo de la esperanza, y por ello se afirme que las esperanzas incompatibles son posibles del mismo modo que son posibles los deseos incompatibles. La esperanza no implica creencia, sino una mera actitud favorable. No puedo creer que  $p$  y  $q$  cuando estas son incompatibles (y yo soy consciente de ello), pero puedo desear ambas. Dado que la esperanza no necesita creencia, puede parecer que existe la posibilidad de esperanzas incompatibles. Sin embargo, la frase clave aquí es “deseando en conjunto”, la cual connota una postura más reflexiva o intencional. Si, como he argumentado, la esperanza está estrechamente vinculada a la intención, entonces parece que no existe la posibilidad de esperanzas incompatibles, en el sentido de que, si alguien es consciente de que espera dos estados de cosas distintos, entonces debe renunciar a uno de ellos para intentar hacer que el otro se dé. Yo diría que esta actitud está presente en situaciones en las que uno es incapaz de alterar el resultado. María puede, de un modo irreflexivo, tener la esperanza de que *Happy Dancer* y *Slippery Heels* ganen la misma carrera, pero cuando sea consciente de que estos dos caballos compiten en la misma carrera, deberá renunciar a una de sus esperanzas o, al menos, tener la esperanza de algo parecido a lo siguiente: o bien que ganará la carrera uno de los dos, ya sea *Happy Dancer* o *Slippery Heels*, o bien que si *Happy Dancer* no gana la carrera, entonces *Slippery Heels* la ganará.

Puede objetarse que podemos tener esperanzas incompatibles pero que estas son vanas, imprudentes, estúpidas, o cualquier otro epíteto similar. Esto

parece una noción normativa de esperanza que separa las esperanzas racionales de las irracionales –donde las esperanzas son incompatibles cuando al menos una de las esperanzas es irracional–. María puede creer que tiene la esperanza de conseguir un sobresaliente en la asignatura de historia, pero también tener la esperanza de salir de fiesta las dos noches previas al examen. Quisiéramos decir que una esperanza así es irracional o imprudente. María debería darse cuenta de que es virtualmente imposible que consiga un sobresaliente si no estudia las dos noches previas al examen. Si María fuera más racional, reflexionaría sobre sus esperanzas contradictorias y se decidiría por una de ellas, excluyendo así a la otra. Si la esperanza está constituida por un factor estimativo y desiderativo, entonces podemos considerar una esperanza injustificada o irracional solo en caso de que podamos considerar algunos de sus componentes injustificados o irracionales. Si Juan tiene la esperanza de cuadrar el círculo, podemos decir que, dado que la creencia en cuestión es irracional, la esperanza también lo es. Si María tiene la esperanza de salir de fiesta en lugar de estudiar, pero tiene objetivos a largo plazo que requieren un buen expediente académico, que a su vez exige estudiar en lugar de salir de fiesta, entonces podemos decir que María tiene esperanzas irracionales.

Puede responderse que lo que es irracional en María no es su esperanza en sí, sino su creencia de que existe la posibilidad de conseguir un sobresaliente sin estudiar. O puede decirse que en realidad María no tiene la esperanza de conseguir un sobresaliente. Se autoengaña sobre su actitud, y en realidad sólo desea conseguir un sobresaliente. Si la esperanza tiene la dimensión intencional que he defendido, cualquiera de estas redefiniciones parece preferible a decir que María tiene, de una manera consciente aunque irracional, esperanzas incompatibles. Este asunto es difícil de resolver, pero me inclino a mantener la distinción entre esperanzas racionales e irracionales. Dado que la esperanza tiene un componente desiderativo y (doxástico) estimativo, si uno de estos es irracional, entonces el total (es decir, la esperanza en sí) es irracional. Podemos decir, al menos, que una esperanza es irracional si el agente debería saber si el objeto que espera es seguro o imposible. Si Juan tiene la esperanza de ser Dios, o María tiene la esperanza de ser perdonada por Juan después de que Juan haya dejado claro que ya la ha perdonado, sus esperanzas son irracionales. Está también el fenómeno de algo que es tan probable que sea seguro o imposible que pueda ser irracional tener esperanzas de que se dé, como cuando alguien tiene la esperanza de vivir hasta los doscientos años, o cuando un jugador de fútbol promedio de escuela secundaria, con escasas expectativas de éxito, tiene la esperanza de convertirse en un jugador profesional y renuncia a todo lo demás para conseguirlo<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Los comentarios de William Alston y de un lector anónimo a una versión anterior de este artículo me hicieron pensar y cambiar mi opinión sobre este punto.

Si podemos aplicar la distinción entre esperanzas racionales e irracionales, ¿podemos también distinguir entre esperanzas moralmente justificadas y no justificadas? ¿Hay restricciones morales para la esperanza? Day niega que haya restricciones morales, mientras que Muyskens afirma que las hay<sup>10</sup>. Podemos tener esperanzas moralmente inaceptables de un modo en que no podemos tener creencias inmorales. Esto es así porque la esperanza involucra el deseo de un modo que no lo hace la creencia. Consideren la diferencia entre:

1. Creo que los Estados Unidos de América y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas aniquilarán el mundo en una guerra nuclear.

y

2. Tengo la esperanza de que los Estados Unidos de América y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas aniquilarán el mundo en una guerra nuclear.

Las creencias pueden formarse como resultado de una falta de atención de la que es responsable el propio sujeto y tener así una dimensión moral, pero la creencia en sí misma no puede ser juzgada moral o inmoral. Las esperanzas pueden ser juzgadas morales o inmorales. Tener ciertas esperanzas, como tener ciertos deseos, muestra un mal carácter de un modo más fundamental que la adquisición de creencias. Pero la diferencia más importante es que la creencia puede ser una creencia evidencial y justificada, y el estado afectivo de la esperanza ser aun así inapropiado. No debemos permitir ceder a deseos maliciosos.

#### B. Esperanza y otras actitudes proposicionales

He argumentado que no es necesario que la esperanza involucre un sujeto que de hecho crea una proposición, sino solo que crea que la proposición puede ser verdadera o que puede llegar a serlo. Cuando se cree una proposición, el estado doxástico tiene un índice de probabilidad subjetiva mayor que 0.5, pero cuando se tiene la esperanza de que  $p$  es verdad, no es necesario creer que la proposición tenga un índice así de elevado<sup>11</sup>. Juan no necesita creer

<sup>10</sup> J. P. DAY, *op. cit.*, y James MUYSKENS, *op. cit.*, p. 44f.

<sup>11</sup> Si bien es controvertido que los enunciados del tipo "creer que" involucren estimaciones de probabilidad, pienso que puede ofrecerse un argumento plausible en favor de ello basado en el hecho de que creemos proposiciones en varios grados. Si establecemos números del 0 al 1, donde 0 señala una total falta de creencia y 1 señala una absoluta convicción, y 0.5 marca el aplazamiento de creer o la suspensión del juicio, podemos fijar a grandes rasgos el grado de otros estados doxásticos ("*belief-states*") en el intervalo entre estos puntos. Sólo se necesita una medida arbitraria y la noción de "creer que  $p$  en un mayor grado que creer que  $q$ ". El contraejemplo de Muyskens de que un jugador de apuestas puede creer que las posibilidades

que María se casará con él para tener la esperanza de que lo hará, tampoco necesita creer que los *Yankees* han ganado el partido de baloncesto para tener la esperanza de que hayan ganado.

Pero si la esperanza no implica creer-que tal y cual cosa se da, ¿implica al menos creer-en, una relación de confianza? Creer-en, o confiar, es una actitud relacional. “S confía en X” o “S cree en X” muestran un sentido de dependencia, y una disposición a correr un riesgo (por pequeño que sea) dada la evaluación positiva del objeto al que refieren. Consideren el ejemplo 3 (“María tiene la esperanza de que *Happy Dancer* gane el Derby de Kentucky la semana que viene”). ¿Qué significa en este contexto decir que María cree-en *Happy Dancer*? María debe de actuar o estar dispuesta a actuar de algún modo que manifieste su confianza en *Happy Dancer*. Puede apostar por *Happy Dancer* sin creer que ganará la carrera, pero no puede tener la esperanza de que *Happy Dancer* ganará la carrera sin tener la disposición a realizar alguna acción si se dan las circunstancias apropiadas. La acción más probable es apostar por *Happy Dancer*, si tiene la posibilidad de hacerlo, y hasta qué punto tiene esperanzas en *Happy Dancer* puede medirse en cierta medida por la cantidad de dinero que apostaría por *Happy Dancer*. María puede, por supuesto, no apostar por *Happy Dancer* –en caso de que su deseo sea demasiado débil, o que tenga reparos contra apostar, o que estime que las posibilidades de *Happy Dancer* para ganar la carrera son demasiado bajas y no compensan el riesgo–. Podemos tener esperanza de un modo débil y no actuar de acuerdo con dicha esperanza cuando tenemos deseos que la contrarrestan (por ejemplo, el deseo de no arriesgar de una sola vez el dinero que tanto esfuerzo nos ha costado ganar). Hay una delgada línea donde nuestro deseo por algo deja de ser una esperanza débil (con alguna disposición a actuar) y se torna un mero deseo.

A pesar de que, debido a la naturaleza desiderativa de la esperanza, el sujeto tendrá alguna disposición o tendencia a confiar o creer-en el objeto de la esperanza, hay casos en los que no hay nada que uno pueda hacer (por ejemplo, cuando tengo la esperanza de que los *Yankees* hayan ganado el partido de ayer, o cuando espero que el sol brille esta tarde en Dallas para la boda de mi hermana), o casos en los que la esperanza es tan débil que otras consideraciones se anteponen con facilidad (por ejemplo, cuando diversifico mis apuestas, o cuando tengo la esperanza de que esté soleado pero aun así llevo un paraguas, o cuando tengo la esperanza de vivir una vida larga pero aun así contrato un seguro de vida caro, o cuando tengo la esperanza de que el enemigo no atacará pero aun así mantengo mi pólvora seca).

---

son 100 a 1 en su contra, y aun así cree que podrá ganar, puede responderse haciendo una distinción entre evidencia inductiva objetiva y probabilidad subjetiva, que es simplemente una función de un estado doxástico. Véase James MUYSKENS, *op. cit.*, p. 38.

Es necesario distinguir entre esperanza ordinaria o débil y esperanza profunda. Consideren la situación de María cuando tiene esperanzas en *Happy Dancer*. Puede que solamente crea que *Happy Dancer* tiene una posibilidad de 1 contra 10 de ganar el Derby de Kentucky, pero puede que juzgue que esto es significativamente mejor que la apuesta oficial de 100 a 1 en su contra. Supongamos que sólo tiene 10 dólares pero que quiere desesperadamente ingresar la semana que viene en un programa de formación profesional que cuesta 1000 dólares. No tiene esperanzas de conseguir el dinero en otro lugar, pero se da cuenta que, si gana *Happy Dancer*, obtendrá la cantidad de dinero que necesita. Dado que cree que las posibilidades reales son más favorables que las oficiales y que ganar la apuesta le permitiría ingresar en el programa de formación, apuesta sus 10 dólares por el caballo. María espera y confía en *Happy Dancer*, aunque nunca cree realmente que vaya a ganar. Podríamos llamar esperanza “honda” o “profunda” a estos casos en los que uno está dispuesto a arriesgar algo significativo por la posibilidad de que una proposición sea o llegue a ser verdadera; y podemos llamar “esperanza desesperada” a aquellos casos en los que la persona tiene esperanzas en contra de sus creencias –es decir, en contra de la evidencia de la que dispone– y está dispuesta a arriesgar algo significativo. La esperanza desesperada es una especie de esperanza honda o profunda. En todos los casos de esperanza profunda, tener esperanzas implica confiar en el objeto de la esperanza. Hay esperanzas profundas racionales e irracionales, morales e inmorales. Un ejemplo clásico de esperanza desesperada que es moralmente aceptable, racional y profunda, es la versión del alpinista de William James, quien no puede creer, sino solamente tener la esperanza de saltar con éxito el desfiladero<sup>12</sup>.

A veces se piensa que los enunciados del tipo creer-en implican enunciados existenciales del tipo creer-que. Es decir, se piensa que la creencia-en algún objeto  $x$  presupone que uno cree-que  $x$  existe o existirá<sup>13</sup>. Pero esto parece incorrecto. El objeto no tiene que ser realizable, tampoco es necesario que el sujeto crea que el objeto se realizará. Todo lo que se necesita es que el individuo crea que hay alguna posibilidad de que se realice. Un científico puede arriesgar su reputación y perder un tiempo y una energía enormes en una hipótesis que implica la posible existencia de una entidad que puede realmente no existir o ser muy diferente a como en un primer momento la describió.

<sup>12</sup> William JAMES, “The Sentiment of Rationality”, en *Essays in Pragmatism*, ed., Albury Castell, New York, Hafners Publishing Company, 1948.

<sup>13</sup> Véase, por ejemplo, Richard SWINBURNE, *Faith and Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1979, p. 105 [traducción española: *Fe y razón*, Salamanca, San Esteban, 2012]. Nicholas Wolterstorff en la introducción a *Faith and Rationality* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983), p. 14, escribe: “Uno no puede, por ejemplo, confiar en Dios si ni siquiera cree que Dios existe”. Plantinga, en su artículo, “Reason and Belief in God”, en la página 18 de ese mismo libro, escribe: “Tampoco puede creerse en Dios y comprometerse con Él sin creer que Él existe; tal y como dice el autor de la Epístola a los Hebreos: ‘es necesario que el que se acerca a Dios crea que Él existe, y que sabe recompensar a quienes lo buscan’ (Hebreos 11: 6)”.

Si creer-en, o confiar, puede analizarse como una disposición a actuar, en términos de un compromiso con un curso de acción, entonces no es necesario creer-que  $x$  existe para creer-en, o esperar profundamente, la existencia de  $x$ . Podemos vivir en esperanza profunda, confiando en el objeto de la esperanza. Como he señalado anteriormente, es posible que en la esperanza ordinaria no actuemos de acuerdo con dicha proposición, sino que diversifiquemos nuestras apuestas. Pero en la esperanza profunda (y especialmente en la esperanza desesperada) el deseo por el objeto es tan grande que el sujeto está dispuesto a actuar incluso sobre la base de muy pocas evidencias –es decir, a partir de una escasa probabilidad subjetiva de que el objeto en cuestión sea realizable–. En este tipo de esperanza, la fuerza del deseo y de la necesidad sentida compensan el enorme riesgo. La persona vive *como si* la proposición fuera cierta o fuera a serlo en un futuro. Los marineros de Colón vivieron de acuerdo con la hipótesis de que el mundo era redondo, aunque dudaran de su verdad. El explorador tiene la esperanza de encontrar la Fuente de la Juventud, aunque tiene dudas de que esa fuente exista. Una mujer que esté seriamente enferma puede actuar desesperadamente, escribiendo a una persona desconocida (que puede que no exista) para conseguir un medicamento maravilloso que en realidad no existe, pero sobre el que ha oído hablar a amigos desinformados.

Imaginemos que María ha oído solamente el rumor de que un caballo va a correr en el Derby de Kentucky con unas apuestas a su favor realmente ridículas. No está segura de saber el nombre correcto, pero acude desesperada a la casa de apuestas local para apostar por *Happy Dancer*. Puede que dude de la existencia de *Happy Dancer* y puede también que, dada la mala reputación del corredor de apuestas, dude de este cuando le asegura que existe este caballo (supongamos que tiene buenos motivos para sus dudas). Podemos decir, sin embargo, que María confía en que el caballo existe, que vive como si existiera tal caballo. Vive en una esperanza profunda y desesperada.

El genuino vivir *como si* debe distinguirse del fingimiento (“*pretending*”). Puedes fingir y actuar como si amases a tus vecinos porque crees que es conveniente dar esa impresión; pero en una esperanza genuinamente profunda, el estado intencional es diferente al de fingir.

Por último, debemos examinar la relación entre esperanza y optimismo. Si Juan tiene la esperanza de casarse con María, ¿debe ser optimista respecto a esta posibilidad? ¿Podemos imaginar que Juan tenga la esperanza de casarse con María y aun así sea pesimista respecto a que esto ocurra? Podemos imaginar que Juan tiene una esperanza desesperada –en contra de la propia esperanza, por así decirlo–, y podemos imaginar una alternativa a la esperanza y la desesperación (distinguiendo la desesperación (“*desperation*”) de la desesperanza (“*despair*”) por el hecho de que la desesperanza tiende a paralizar o causar inacción, mientras que la desesperación tiende a causar acción). Si entendemos por pesimista “una baja estimación de las posibilidades de que el

estado de cosas se dé”, entonces es cierto que podemos tener esperanzas y ser pesimistas, pero si con pesimista queremos decir “un estado psicológico de resignación o desesperanza frente al estado de cosas”, entonces no podemos tener esperanzas y ser pesimistas. La resignación, la desesperanza y el miedo, como ha demostrado Day, son contrarios a la esperanza. Creo, de hecho, que los términos “optimista” y “pesimista” son ambiguos en este aspecto, y por eso podemos unir pesimismo y esperanza si estamos enfatizando el aspecto estimativo del pesimismo o el optimismo. Es posible, pues, ser un pesimista esperanzado, viviendo como si una proposición fuera verdadera. De hecho, es posible vivir como si una proposición fuera verdadera sin esperanza, de una manera desesperada –confiando, pero sin aceptar que el resultado sea significativamente posible–. La esperanza profunda es, pues, una especie de fe, pero no es idéntica a ella. Sin embargo, quien tiene esperanzas profundas normalmente tiende a visualizar el mejor resultado, incluso cuando es consciente de los factores objetivos que cuentan en su contra. El valor objetivamente bajo de las probabilidades de éxito no le domina.

La conclusión es, pues, que la esperanza se distingue de la creencia en tanto que esta involucra un fuerte aspecto volitivo o afectivo de un modo que no lo hace la creencia, y que, como tal, está sujeta a la evaluación moral de un modo que la creencia no lo está. La esperanza es desiderativa, pero es más cercana a la acción que al mero deseo. La esperanza profunda se distingue de la esperanza ordinaria por la intensidad del deseo y la disposición a asumir un gran riesgo para obtener el objetivo, y la esperanza desesperada es un tipo de esperanza profunda donde el valor estimativo es bajo. La esperanza no es idéntica al optimismo, si el optimismo se define en términos estimativos. Es posible que quien tiene esperanza sea consciente que las probabilidades son objetivamente bajas, y aun así intente profundamente que se dé el estado de cosas. Sin embargo, y a pesar de la intensidad de su deseo, el esperanzado moral seguirá manteniendo su mente abierta a nuevos argumentos y evidencias, los cuales podrían llevarle, o bien a adoptar una esperanza creyente, o bien a abandonar una esperanza por otra distinta.

### III. ESPERANZA PROFUNDA Y FE RELIGIOSA

¿Podemos aplicar este mismo análisis de la esperanza profunda a la fe religiosa? ¿Podemos tener fe religiosa en una religión como la cristiana sin creer que el objeto de nuestra fe existe? Déjenme explicar una historia para tener así algunos datos concretos para nuestro análisis. Supongamos que Aarón y Moisés tienen la obligación de defender Israel de los cananeos, que son considerados como un peligro inminente. Surge la pregunta de si Israel debe lanzar un ataque preventivo o si aún hay tiempo para una solución diplomática. Una mañana, Moisés cuenta con total sinceridad que se le ha aparecido Dios

y le ha ordenado aniquilar los cananeos por su maldad e idolatría. Moisés no duda de la realidad de la aparición, dice que es legítima en sí misma, e intenta convencer a Aarón para que así pueda prepararse para la guerra. Aarón debe decidir si respalda el testimonio de Moisés, pues duda de que Dios exista, y duda aún más de que se haya revelado a su hermano. Sin embargo, sólo duda débilmente, pues considera posible que Yahvé exista y que se haya aparecido a Moisés. Contempla las nubes durante el día y el fuego distante durante la noche, que Moisés dice que son los instrumentos de Dios para dirigir a su pueblo a su destino. Aarón es agnóstico, tanto acerca de la existencia de Yahvé como respecto a la revelación de Moisés. Dado que le gustaría que existiera un guía benevolente para Israel, es posible que Aarón se sienta tentado a seguir el consejo de William James de creer las proposiciones requeridas mediante su propia voluntad de creerlas; pero supongamos que Aarón no cree que creer a voluntad sea algo posible o moralmente aceptable para él. Su única opción es vivir *como si* la proposición en cuestión fuera verdad. Aarón ayuda en todo lo que puede a Moisés en dirigir la campaña contra los cananeos. Proclama que es necesario que su pueblo luche contra el enemigo, y si suena más convencido de lo que realmente está, juzga que su engaño está justificado. Es cierto que no puede actuar tan espontáneamente como lo hace Moisés. Pero, por otro lado, su escrupulosa duda puede ayudarle a darse cuenta de problemas y evidencias que de otro modo podrían pasarle por alto –problemas y evidencias respecto a las cuales el verdadero creyente es insensible–. Su duda puede alertarle de peligros que es posible evitar, salvando así a la tribu del desastre. La duda puede tener tantas virtudes como la creencia, aunque éstas sean diferentes.

Moisés y Aarón no representan estructuras noéticas completamente diferentes. Moisés cree completamente lo que Aarón sólo espera. Moisés actúa porque cree que  $p$  y que es una buena cosa que  $p$ . Aarón actúa porque cree que sería una buena cosa si  $p$ , cree que  $p$  es posible, y cree que es racional y moralmente permisible tener esperanzas de que  $p$ . Ejemplifica lo que hemos llamado vivir *como si* Dios existiera y se hubiera revelado al pueblo de Israel. Vive en una esperanza profunda (y si estima que la probabilidad que Dios exista es muy baja, también vive en una esperanza desesperada). Identifica cuál es el estado de cosas ideal, cree que este es posible, aunque no probable, y, siendo una persona esperanzada, se decide por el mejor escenario. Vive experimentalmente con el teísmo, en una fe experimental en la que sigue teniendo su mente abierta y sigue buscando nuevas evidencias que podrían llevarle a confirmar o negar la hipótesis en la que se basa su fe esperanzada. Quien tiene esperanza puede vivir en una esperanza profunda o incluso desesperada, pero si se adhiere a una ética de la esperanza, está siempre observando la evidencia –y por ello puede llegar el día en el que la evidencia disponible (o su estimación subjetiva de probabilidad) se torne demasiado baja para sustentar su fe–.



Mi análisis sugiere que la diferencia entre fe y creencia es más radical de lo que comúnmente se supone. Es común asumir que la fe es un tipo especial de creencia, uno en que, además de la creencia en la existencia del objeto religioso, el sujeto confía en dicho objeto y permite que le influya y domine su vida. Tener fe en Dios es creer que Dios existe y comprometer nuestra vida a Dios. Esto tiene el respaldo del Nuevo Testamento, especialmente de la Epístola a los Hebreos (Capítulo 11), donde leemos que, a menos que creamos que Dios existe, no podremos llegar a Dios ni tampoco agradarle. Sin embargo, aunque esta sea la postura predominante en el pensamiento occidental (nótese su presencia en la cita de Plantinga al inicio de este artículo), yo sugiero que ésta es una implicación ilícita, y que quien escribió la Epístola a los Hebreos, o bien tenía una interpretación de la creencia abiertamente conductual, o bien estaba enredado en retórica religiosa, pues no veo ninguna buena razón para excluir la posibilidad de llegar a Dios mediante la esperanza. De acuerdo a mi análisis, se puede reescribir el fragmento “¡Creo, Señor, ayuda mi incredulidad!” (Marcos 9: 24) para que lea así: “Señor, tengo esperanzas en ti; si existes, por favor, dame mejor evidencia”. Creer que Dios existe es creer que existe un Ser que tiene ciertas propiedades de forma necesaria, como la omnipotencia, la omnisciencia y la omnibenevolencia, y que es el Creador del cielo y la tierra. Pero creer-en Dios sólo implica considerar que es posible que un Ser así exista, y tener el compromiso de vivir *como si* un ser así existiera. Que este compromiso sea racional depende del resultado que se obtenga en el análisis de los valores comparativos en relación con las consecuencias probables. Es este tipo de evaluación lo que ocurre en cualquier análisis de costes y beneficios.

Es posible que normalmente sea el caso que aquellos que creen *en* Dios también creen *que* Dios existe, pero no hay ninguna implicación entre ambos estados. Puede creerse que Dios existe sin creer en Dios, y puede creerse en Dios sin creer que Dios existe, ya sea como un ateo (que encuentra la proposición “Dios existe” posible y decide vivir de acuerdo con ella) o como un agnóstico (que encuentra que merece la pena vivir de acuerdo con la hipótesis que Dios existe). Con frecuencia se ha supuesto que no puede haber ningún elemento hipotético en el compromiso religioso, y que tratar la existencia de Dios de un modo hipotético es violar la propia esencia de la fe religiosa<sup>14</sup>. Se ha supuesto que una postura hipotética es inadecuada para el compromiso y la veneración sin reservas que exige la religión. Pero, aunque esto sea cierto respecto a las creencias religiosas tradicionales, no veo la necesidad de aceptar que es el único tipo válido de fe. Una *fe experimental*, abierta a nuevas evidencias, es también una opción. A este respecto, mi análisis tiene en común con William James considerar el teísmo como una opción viva (es decir, como una hipótesis que es trascendente y que el sujeto ve que requiere una decisión de

<sup>14</sup> Véase Ludwig WITTGENSTEIN, *Lectures and Conversations*, Berkeley: University of California, 1966, para un ejemplo de este punto de vista.

su parte). Mi análisis está de acuerdo con el de James en que sería una buena cosa que el teísmo y el cristianismo fueran verdad, y es compatible con el rechazo del propio James a la afirmación de que es necesario tener evidencia suficiente para creer que la proposición que el cristianismo es verdad antes de que podamos tener fe. "Si la religión fuera verdadera y su evidencia fuera aún insuficiente, no deseo, poniendo vuestro freno sobre mi naturaleza [...] renunciar a la única oportunidad en la vida de sentarme en el lado vencedor"<sup>15</sup>. También está de acuerdo con la crítica que hace James a Pascal de que hay un aspecto psicológico en la decisión de escoger religión que debe complementar el aspecto meramente probabilístico. La lógica de la apuesta de Pascal puede persuadir a un ateo que no descarta la posibilidad de que Dios existe, pero no lo conmoviera. James está en lo cierto cuando dice que la hipótesis religiosa tiene que ser una hipótesis psicológicamente "viva". Mi análisis difiere del de James en que yo no pienso que sea necesario que uno mismo se mueva a creer que la hipótesis es verdad para escogerla de una manera profunda. Es posible tener fe en Dios y en el cristianismo sin tener creencia. Aarón tiene tanta fe como Moisés. Son diferentes tipos de fe.

Es posible que creer-que esté sobrevalorado cuando refiere a hipótesis explicativas que involucran cosmovisiones distintas, como son las religiones, las teorías políticas y los sistemas metafísicos. Es importante que, tanto como sea posible, se llegue a un ajuste entre la mejor evidencia objetiva y el grado en el que uno cree proposiciones, pero es cierto que esto es una experiencia relativa a cada persona. Mi análisis presupone que tiene sentido hablar de ajustar la fuerza de las creencias a la evidencia de la que se dispone (que es algo que separo del valor de las creencias para el individuo), pero mi análisis acepta que las creencias intuitivas constituyen *prima facie* evidencia para sí mismas y para lo que estas implican. Si alguien toma sus intuiciones como si tuvieran un mayor valor evidencial del que nosotros consideramos, todo lo que podemos hacer llegados a este punto es intentar hacerle ver que él mismo tiene, de hecho, evidencias o intuiciones contrarias que deberían de reducir la fuerza de sus aparentes creencias intuitivas. Es posible que haya una noción más objetiva de ajustar las creencias a la evidencia, pero a mi análisis le basta con esta formulación más débil. Es posible que la creencia de que Dios existe sea propiamente básica para alguna gente pero, bajo este mismo criterio, también es posible que la creencia que el Diablo es realmente Dios sea una creencia propiamente básica para otra gente dada su estructura noética. Para muchos de nosotros, ninguna de las dos es propiamente una creencia básica.

Si mi análisis es correcto, el agnosticismo e incluso un tipo interesado de ateísmo son posiciones religiosas posibles. Es posible que las dudas acerca

---

<sup>15</sup> William JAMES, *The Will to Believe*, New York, Dover, 1897; p. 19.

de la existencia de Dios, la inmortalidad, la Encarnación o la Trinidad, aunque en ocasiones sean extremadamente angustiosas, sean necesarias para algunas personas intelectualmente honestas. Si tenemos la obligación de procurar formarnos creencias verdaderas o justificadas, entonces lo que Dios desea no es una sicofanta agonía consistente en manipular nuestra propia mente para así conseguir creer lo que parece implausible a partir de la evidencia, sino una moralidad doxástica que permita que la mente sea moldeada de un modo imparcial por la evidencia.

Si esto es así, se sigue una consecuencia interesante. A veces, como en el Credo de Atanasio o en las teologías y sermones evangélicos, la gente religiosa ha afirmado que creer que ciertas proposiciones son verdad es una condición necesaria para la Salvación eterna. Seremos juzgados sobre la base de si hemos creído o no estas proposiciones (por ejemplo, aquellas contenidas en la doctrina de la Trinidad, la Encarnación, etcétera). Pascal y otros creyeron esto con tal firmeza que defendieron que uno debía “pretender creer” para así obligarse a sí mismo a creer aquello que no creía tras haber analizado la evidencia de un modo imparcial. Pero si tenemos el deber ético de formarnos la creencia mejor justificada posible, entonces parece que no podemos ser justamente juzgados por no creer en estas proposiciones, si es cierto que tenemos justificación para encontrar inadecuada su evidencia. De esto se sigue que incluso la creencia religiosa tiene una base moral, así que un Dios moral no podría juzgarnos solamente sobre la base de las creencias que tenemos. Por lo que podemos ser juzgados es por lo bien que hemos respondido a las críticas hacia nuestras creencias, incluyendo nuestras creencias religiosas –es decir, lo fieles que hemos sido a la verdad tal y como nosotros la hemos conocido–. De acuerdo con esto, podría darse el caso de que en el Cielo (o el Purgatorio) Calvino, Barth, Billy Graham y Jerry Falwell tuvieran que ser rehabilitados tomando lecciones de catecismo en la ética de la creencia impartidas por arcángeles como David Hume y Bertrand Russell.

#### IV. ¿ES LA FE EXPERIMENTAL ADECUADA PARA LA CREENCIA RELIGIOSA?

Solo conozco un conjunto serio de objeciones a la posición que he expuesto. Estas objeciones tienen que ver con la afirmación de que es inadecuada cualquier tipo de vacilación o falta de tenacidad en las creencias religiosas. La fe experimental carece del compromiso último que es necesario para una fe religiosa adecuada. La mejor formulación de esta objeción la da Gary Gutting en su incisiva obra *Religious Belief and Religious Skepticism*, en la que distingue entre “asentimiento interino” (“*interim assent*”) y “asentimiento decisivo” (“*decisive assent*”). El asentimiento decisivo termina el proceso de investigación acerca de la verdad de las proposiciones fundamentales, mientras que el asentimiento interino mantiene abierta la

investigación<sup>16</sup>. En el asentimiento decisivo, se pone fin a la búsqueda de razones que justifiquen las creencias y la única preocupación es comprender las implicaciones de estas. En el asentimiento interino, se aceptan las proposiciones sin terminar la búsqueda de su verdad. Si bien es posible que haya alguna diferencia entre la noción de asentimiento interino de Gutting y lo que yo he llamado fe experimental o compromiso esperanzador –a diferencia de la fe experimental, el asentimiento interno presupone, al menos, una creencia débil–, gran parte de su crítica al asentimiento interino se aplica también a mi análisis. Según Gutting, una fe así es inadecuada para la vida religiosa.

El asentimiento interino es inadecuado para la creencia religiosa genuina debido, fundamentalmente, a la forma en que la creencia religiosa opera en la vida del creyente. Gutting da tres razones para pensar que la fe religiosa requiere de un asentimiento decisivo, y que esta prohíbe el asentimiento interino. (1) La creencia religiosa es el (relativo) final de la búsqueda de “satisfacción emocional e intelectual”. “Cualquier creencia religiosa que sea digna de tal nombre debe postular y legitimar el anhelo de Dios como el anhelo dominante en la vida del creyente, la ‘pasión maestra’ del creyente. En cambio, la vida del creyente que solo da asentimiento interino a la realidad de Dios [...] no está dominada por el anhelo de Dios sino, en el mejor de los casos, solo por el anhelo de saber si Dios existe o no”<sup>17</sup>. (2) La creencia religiosa requiere de un compromiso total con las implicaciones de aquello que se cree, y esto es incompatible con la reflexión continua sobre su verdad. A menudo los creyentes deben hacer sacrificios fundamentales, sacrificios que sólo permite un asentimiento decisivo. (3) El consentimiento meramente interino es incompatible con la actitud típicamente religiosa hacia la falta de creencia, que considera la falta de creencia algo intrínsecamente malo. El asentimiento interino no tiene la determinación del asentimiento decisivo y no puede “proclamar el ideal de su creencia como ‘la única cosa necesaria’”<sup>18</sup>.

Ante la insistencia de Gutting de que la fe decisiva es una condición necesaria para la creencia religiosa adecuada, mi primera reacción es responder que tal vez haya algo moralmente repugnante en la noción de “adecuada”, pues parece exigir el fin prematuro de la investigación. Si hubiera buenas bases objetivas para el teísmo, este mandato sería comprensible. Dado que no parece haber este tipo de evidencia, el fin de la investigación parece injustificado. Incluso si la fe experimental no ofreciera las condiciones que Gutting

---

<sup>16</sup> Gary GUTTING, *Religious Belief and Religious Skepticism*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1982, p. 105. En carta, Gutting dice que siente simpatía por mi propuesta y que “solamente estoy señalando la incompatibilidad del asentimiento interino con la fe tal y como ésta se ha entendido tradicionalmente” (carta fechada el 6 de octubre de 1983).

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 108.

considera necesarias para una creencia religiosa adecuada, esto no quiere decir que la fe experimental sea una posición menos válida. Esto podría señalar que las creencias religiosas tradicionales no son la única posibilidad significativa para las personas inteligentes. Quizás las condiciones que se han considerado necesarias tradicionalmente no son las condiciones necesarias que queramos utilizar a día de hoy para definir una fe adecuada. Podría ser, por ejemplo, que las religiones tradicionales hayan minusvalorado el papel de la ética de la creencia y hayan asumido que un conjunto rígido de creencias es necesario para una fe genuina. Si mi análisis es correcto, es posible que en el pasado se haya puesto demasiado énfasis en las afirmaciones del credo.

El análisis de Gutting para defender la inferioridad del asentimiento interino tiene otros problemas. Con respecto a su primer punto de que “cualquier creencia religiosa que sea digna de tal nombre debe postular y legitimar el anhelo de Dios como el anhelo dominante en la vida del creyente”, y que el asentimiento interino falla aquí, podemos señalar dos objeciones. (a) No todas las religiones hacen de este anhelo la pasión dominante. El budismo no lo hace. Tampoco el sijismo o el cuaquerismo. ¿En base a qué razones independientes excluye Gutting estas religiones de ser “creencias religiosas dignas”, si no es presuponiendo de antemano que no lo son? (b) Sin embargo, incluso si Gutting estuviera en lo cierto, no veo ninguna razón para concluir que la persona que tiene esperanza en Dios no pueda verse dominada por esta pasión, incluso mientras busca la verdad. Tener fe en Dios, en el sentido que he descrito, es anhelar a Dios apasionadamente, vivir *como si* Dios existiera. Pero, ¿por qué es esto incompatible con buscar la mejor evidencia, con admitir que uno solo cree débilmente (o es agnóstico sobre este asunto)? ¿No es cierto que el estudioso de los textos bíblicos, siendo creyente, debe investigar con imparcialidad la evidencia de importantes eventos en los que se basa su fe? Creo que esta noción de “anhelo apasionado” que excluye la investigación imparcial es una noción bastante restrictiva. Aquel que tiene esperanzas en Dios venera con pasión y compromiso; solo él reconoce y se compromete a la integridad doxástica, a continuar dialogando con aquellos que difieren, y considera que participar en este diálogo es un aspecto de su veneración. Si no fuera así, ¿cómo sería posible que la persona de fe encontrase una honesta “satisfacción intelectual”, algo que Gutting reconoce como una de las condiciones necesarias para una religión adecuada?

La segunda crítica de Gutting al asentimiento interino es que éste excluye el tipo de compromiso incondicional que es necesario para la acción decisiva y para los sacrificios fundamentales. Es cierto, tal y como he mostrado en la discusión sobre Peirce y la parábola de Aarón y Moisés, que el camino del dudoso está plagado de obstáculos que el verdadero creyente esquivo con facilidad. La pregunta es si este tipo de compromiso es la esencia de la religión genuina. Esta misma insensibilidad a la dificultad ha traído algunos de los

más grandes fanatismos e intolerancias que el mundo ha conocido. Podemos reconocer lo malo de esta insensibilidad en el fanatismo de los nazis o en los musulmanes chiitas seguidores del ayatolá Jomeini, pero a veces no la reconocemos en nosotros mismos. Puede que Gutting tenga en mente los mártires que están dispuestos a morir por la creencia en la Encarnación o en la existencia de Dios, y quizás sea cierto que aquel que tiene esperanzas en Dios no está tan dispuesto a morir como el creyente. Pero aquel que tiene esperanzas en Dios puede, no obstante, estar dispuesto a vivir y a morir por los principios morales que él ve ligados a la esencia de la fe religiosa y que expresan mucha de la importancia originaria de creer en Dios. Aquel que tiene esperanzas en Dios puede cuestionar si tenemos alguna razón para creer que una religión moralmente adecuada, o la voluntad de Dios, requiere que la gente dé sus vidas por la proposición de que Dios existe. Si Dios es omnipotente y benevolente, es seguro que Dios es capaz de asegurar que el testimonio de su existencia no se pierda.

La tercera crítica de Gutting al asentimiento interino es que este no permite la profunda convicción de que la creencia en Dios es “la única cosa necesaria”, que es algo indeciblemente triste no creer que Dios existe. Gutting está diciendo aquí que es la relación con Dios, la confianza en Él, lo que es necesario; pero está suponiendo que esto conlleva creer que Dios existe. “Para el creyente, el mundo sería un lugar mejor si todos pudieran adoptar su manera de aceptar la fe creyente”, pero el asentimiento interino debe permitir que creencias opuestas tengan un “valor igual” –esto es un elemento esencial en la discusión continuada–. Pero esta objeción olvida que el *modo* en que sostenemos una creencia puede ser tan importante como la propia creencia. Si todas las personas en el mundo llegaran a creer que Dios existe tras someterse a una manipulación de sus mentes, bien podría decirse que estos estados de creencias están desconectados del resto de sus estructuras noéticas y que representan un profundo defecto de carácter. No está claro que la duda honesta sea un estado de menos reverencia a Dios que la terrible prohibición de la duda.

Gutting y yo estamos de acuerdo en que la creencia en Dios conlleva profundas diferencias en la manera en que vivimos, y que el teísmo, que es la base del judaísmo y el cristianismo, es enormemente inspirador y puede motivar a una acción moral elevada. Mi objetivo aquí ha sido mostrar que no es necesario creer *que* Dios existe para que esta intuición nos inspire. Puede vivirse imaginativamente en la esperanza, dejando que el pensamiento en la posibilidad de un Ser benevolente nos motive a una vida moral más entregada y venerable<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> El trabajo para este artículo empezó durante el *N. E. H. Summer Seminar for College Teachers in Philosophy* (“Reasons, Justification, and Knowledge”) en la Universidad de Nebraska/Lincoln bajo la dirección de Robert Audi. Los comentarios de William Alston y de un lector anónimo a una versión anterior de este artículo fueron de mucha ayuda para escribir la presente versión.

## EL GIRO DE LA RAZÓN: HERMENÉUTICA FILOSÓFICA Y CRISIS DE LA METAFÍSICA

THE TURN OF REASON: PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS  
AND THE CRISIS OF METAPHYSICS

Edickson Minaya

*Universidad Autónoma de Santo Domingo*

**Resumen:** *Uno de los temas más disputados de la filosofía contemporánea y actual es la crisis y renovación de la razón, cuestión que ha generado innumerables propuestas. En ese camino encontramos a la filosofía hermenéutica que aboga por un giro dialógico, lingüístico, comunicativo y plural, contrario a como hemos entendido los conceptos de razón y racionalidad desde la metafísica clásica y moderna. El presente ensayo procura dar cuenta de cómo la hermenéutica, bajo diversas propuestas, ha renovado considerablemente la idea de la racionalidad humana y el concepto mismo de razón.*

**Palabras clave:** *hermenéutica filosófica, crisis de la metafísica, modernidad, razón, ser, interpretación, comprensión.*

**Abstract:** *One of the most disputed issues in contemporary and current philosophy is the crisis and renewal of reason. It is a matter that has generated countless proposals. On this path we find the hermeneutical philosophy advocating for a dialogical, linguistic, communicative, and plural turn, contrary to how we have understood the concepts of reason and rationality from classical and modern metaphysics. The present essay tries to give an account of how hermeneutics, under different proposals, has considerably renewed the idea of human rationality and the concept of reason.*

**Keywords:** *philosophical hermeneutics, crisis of metaphysics, modernity, reason, being, interpretation, understanding.*

En la filosofía actual, el debate de la crisis de la razón parece definir dos tradiciones de pensamiento. Una de ellas entiende la filosofía como *saber de lo eterno*, de lo estable. Por ende, busca una *fundamentación inequívoca*, última y normativa, reduciendo todo a una esfera o dimensión única, sea esta sustancia, espíritu, naturaleza o materia. A partir de este procedimiento de reducción se construyen los grandes sistemas metafísicos de la filosofía antigua y moderna. Este saber se delimita, también, como un *saber de la unidad*. Frente a esta, la otra tradición se caracteriza por la voluntad de disolver el espíritu de la metafísica que encarna la modernidad. Esta línea de pensamiento pretende el debilitamiento del fundamento y las supuestas estructuras invariables de la razón, formuladas desde la metafísica. Este saber –como ya indicó Franco Rella<sup>1</sup>– es de la *caducidad*, y, contrario al primero, no procura fundamento alguno; más bien se aproxima al fenómeno de la historicidad al no entender la verdad y la razón como “entidades absolutas” que están por encima de la experiencia humana, la vida y su devenir.

En conexión con esto, la tesis que quiero defender es que la filosofía hermenéutica se construye a partir de esta última comprensión. Este saber se define como un saber de la multiplicidad, de «la diferencia», que muestra su gusto por las “apariencias” frente a las *esencias*. En definitiva, es un reconocimiento de la mortandad, de la “evidencia” de la caducidad, la finitud, el límite, lo relacional. Esta práctica filosófica reflexiona sobre la crisis de la metafísica y de su espacio: la modernidad. Así, el rol del filósofo en la actualidad parece modificarse y la actitud que suele tomar en sus abordajes teóricos es más prudente. Gadamer, sobre esta problemática, afirma:

[Al filósofo,] por mucho que se sienta llamado a ser el que extraiga las consecuencias más radicales de todo, el papel de profeta, de amonestador, de predicador o simplemente de sabelotodo no le va.

Lo que necesita el hombre no es sólo un planteamiento inapelable de las cuestiones íntimas, sino también un sentido para lo hacedero, lo posible, lo que está bien aquí y ahora, y el que filosofa me parece que es justamente el que debiera ser consciente de la tensión entre sus pretensiones y la realidad en la que se encuentra<sup>2</sup>.

La hermenéutica contribuye a la crisis de la metafísica tradicional, lo que no significa que la excluya o rechace del todo. Lo que se da es una revisión y una confrontación ante sus propios límites, apostando por su renovación.

---

<sup>1</sup> Cf. Franco RELLA, *El silencio y las palabras. El pensamiento en tiempo de crisis*, Barcelona, Paidós, 1998.

<sup>2</sup> Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método*, Vol.1, Salamanca, Sígueme, 1996, p. 21. Lo que aquí se impone es una “autoconciencia” de las pretensiones de la filosofía como saber. De su limitación en el mundo tecno-científico y la era digital. En esta época aparecen cuestionados todos los sistemas metafísicos de la modernidad.



Desde mi punto de vista, en ese proceso de actualización, la hermenéutica filosófica “deconstruye” conceptos claves como razón, substancia, esencia, conocimiento y mundo, transformando la *Filosofía Primera* en una *filosofía de la caducidad*, en un *pensamiento rememorador*<sup>3</sup>. Esta propuesta acoge la historicidad, el devenir y las distintas cristalizaciones del sentido que, en forma de textos o discursos, orientan la existencia humana.

A partir de aquí, la hermenéutica filosófica plantea el problema de una *racionalidad*<sup>4</sup> desde un contexto social definido por las tecnologías de punta, los desarrollos científicos, los medios de comunicación masivos y la saturación de la información. Así pues, intenta redefinir un “nuevo” concepto de “razón” más cerca del lenguaje, la historicidad de la existencia y la pluralidad de las culturas, resituando a su vez el tema de la “verdad”, lo que obliga al filósofo tener que reconocer los condicionamientos previos de cualquier fundamentación teórica. Una vez más, Gadamer subraya este compromiso diciendo:

Se trata de una nueva conciencia crítica que desde entonces debe acompañar a todo filosofar responsable, y que coloca a los hábitos de lenguaje y pensamiento, que cristalizan en el individuo a través de su comunicación con el entorno, ante el foro de la tradición histórica a la que todos pertenecemos comunitariamente<sup>5</sup>.

Para la hermenéutica, los procesos interpretativos y discursivos son elementos básicos para hablar, con “nuevos aires”, de la relación entre hombre, mundo y lenguaje; lo local y lo global; lo particular y lo universal; las diferencias y las multiplicidades culturales<sup>6</sup>. Resulta claro que la racionalidad ya no es entendida como cálculo, como “capacidad” de dominar a los entes o como proceso draconiano que establece severas demarcaciones a la realidad. Por el contrario, se destaca su estatus lingüístico y comunicativo. Además, invierte el concepto tradicional de “razón” hacia la praxis axiológica o ética y, por consiguiente, redefine la noción de racionalidad vinculada al *éthos* o a la vida concreta, a sus consecuencias prácticas en el ejercicio de la toma de decisiones<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Gianni VATTIMO ha sido uno de los filósofos actuales que más ha insistido en esto, retoma la filosofía de Heidegger para volver a plantear la cuestión de un pensamiento que rememora las épocas del ser. Cf. Gianni VATTIMO, *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 37-52; del mismo autor, *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 27-35.

<sup>4</sup> Cf. Gianni VATTIMO, *Más allá de la interpretación*, pp.147-161. También desde la hermenéutica simbólica, la razón se encuentra replanteada en una línea que sigue a Blaise Pascal, quien establece los sentimientos como límite de la razón, cf. Andrés ORTIZ-OSÉS, *La razón afectiva. Arte, religión y cultura*, Salamanca, San Esteban, 2000, pp. 17-21; 119-123.

<sup>5</sup> Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método*, vol.1, p. 27. Las cursivas son del autor.

<sup>6</sup> Cf. Edickson MINAYA, *Ser-en-(la)-relación. Ensayos para una hermenéutica relacionista*, Oviedo, Eikasía, 2018.

<sup>7</sup> Esto explica el hecho de por qué la hermenéutica, desde Gadamer, retoma la obra de arte o propiamente la experiencia estética, la ética y la axiología como modelos de dicha racionalidad. Así lo vemos también en Vattimo y Ortiz-Osés.

Vamos a detenernos en este punto, importante a la hora de argumentar cómo se desarrolla la filosofía hermenéutica al tomar en cuenta la crisis de la metafísica. Nuestras referencias clave son Gadamer, Vattimo y Andrés Ortiz-Osés.

Gadamer asigna una doble perspectiva a la hermenéutica, que es teórica y práctica a la vez<sup>8</sup>. Para ampliar esta última, Gadamer se dispone a rehabilitar la noción de filosofía práctica en Aristóteles y restaura el concepto de *phrónesis* frente a un saber esencialmente teorético. Aquí se descubre que el ejercicio racional de la toma de decisiones posee una estructura hermenéutica y viceversa: en el proceso de interpretación y comprensión, el intérprete debe aprender a decidir qué es lo correcto para que su interpretación sea justa. Por lo anterior, en la hermenéutica está implícita la propuesta de un ideal de razón que supera el puro formalismo y la abstracción reductora. En este sentido se explica cómo ella se abre a una perspectiva que tiene que ver con una “ética de la interpretación”<sup>9</sup>, que ofrece argumentos sobre el sentido de la construcción del *éthos* y la función del bien para vida humana. Gadamer justifica este accionar diciendo:

Hay algo que acompaña incluso hoy a la reflexión de los filósofos: que la filosofía no puede renunciar por entero a la pretensión de no sólo saber, sino de tener también influencia práctica, esto es, a la pretensión de promover, como «ciencia del bien en la vida humana», este mismo bien<sup>10</sup>.

Se plantea entonces el problema de que, si la comprensión y la interpretación son actividades prácticas, necesitan ser *ejercitadas* para mejorarse. Así pasa con la práctica lectora, la lectura comprensiva, la interpretación y el comentario de textos. En efecto, interpretación y comprensión son un «hacer» del sujeto que involucra no solo valoraciones de la cosa, sino también tomar decisiones respecto a lo que se comprende e interpreta. Esta reivindicación de la práctica quiere decir que la hermenéutica filosófica se sustrae a cualquier determinación puramente técnica, para constituirse como arte de la comprensión<sup>11</sup>. Desde aquí se yergue la problemática relación que Gadamer establece entre retórica y hermenéutica, cuya intención es extraer las consecuencias prácticas que aporta:

La capacidad lingüística y la capacidad de comprensión poseen obviamente la misma amplitud y universalidad. Se puede hablar de todo, y lo que alguien dice se puede entender en principio. La retórica y la hermenéutica

---

<sup>8</sup> Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método*, vol. 2, Salamanca, Sígueme, 2000, pp. 293-308.

<sup>9</sup> La idea ha sido sugerida por Vattimo. Cf. Gianni VATTIMO, *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 205-224.

<sup>10</sup> Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método*, vol. 2, p. 297.

<sup>11</sup> *Id.*

guardan aquí una relación muy estrecha. El dominio técnico de esa capacidad de hablar y de comprender se manifiesta plenamente en la escritura, en la redacción de discursos y en la comprensión de lo escrito. La hermenéutica se puede definir justamente como el arte de comentar lo dicho o lo escrito<sup>12</sup>.

Y luego:

Un verdadero experto en el hablar es únicamente el que ha conocido como bueno y justo aquello que sabe comunicar de modo convincente y por tanto puede hacerse responsable de ello. Pero este saber de lo bueno y esta capacidad retórica no designan un saber general «del bien», sino el saber de aquello que debe ser aquí y ahora objeto de persuasión, y también de cómo hay que obrar y frente a quién<sup>13</sup>.

Con esto se entiende que el “giro hermenéutico”, que ha transformado profundamente la filosofía contemporánea, resalta la interacción comunicacional que suponen aquellas actividades humanas en las que el lenguaje está presente para concretarse. De ahí la ponderación de la universalidad del fenómeno del comprender e interpretar ligado al de la lingüística<sup>14</sup>, además de la necesidad de reflexionar sobre su sentido, puesto que son posibilitadores de nuestro encuentro con el mundo. En dicho encuentro, el lenguaje funge como mediador originario. Esta conceptualización se separa de cualquier visión instrumental de la razón para acercarse, en cambio, a un modelo de racionalidad más histórico, narrativo e interpretativo.

Con el propósito de articular y “fundamentar” una concepción más amplia de racionalidad, que tome en cuenta el contexto de una sociedad tecnológica, postmoderna y multicultural, pero más afín a nuestras experiencias cotidianas, Vattimo defiende la teoría de corte nietzscheano-heideggeriano acerca de la crisis de la metafísica tradicional y la modernidad<sup>15</sup>. Para el filósofo italiano, ambas suponen la defensa de cierto autoritarismo de la razón que motiva los fundamentalismos modernos y contemporáneos, pretendiendo “eternizar” unos valores que más bien obstaculizan la libertad y los ideales de justicia, de la “vida buena” y la realización personal, como pasa, por ejemplo, con el puritanismo, la concepción de una sociedad científica a lo Comte, el racismo, el fascismo, el machismo y algunos feminismos que pretenden un “poder femenino” a costa de aplastar todo “lo masculino”.

<sup>12</sup> *Id.*

<sup>13</sup> *Id.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 451-585.

<sup>15</sup> Cf. Gianni VATTIMO, *El fin de la modernidad. Nihilismo, hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 101-114.

En esta línea de investigación, Ortiz-Osés defiende la tesis de una «razón axiológica posmoderna»<sup>16</sup> apoyada en sus argumentaciones de lo que él denomina *hermenéutica simbólica*. Según sus planteamientos, la hermenéutica filosófica ha de llevar a cabo la constitución de un *lenguaje comunitario*, esto es, un lenguaje que dé razón del sentido de las interpretaciones que yacen y subyacen en nuestro mundo, tomando en cuenta una condición esencial: que “la fundación hermenéutica de un lenguaje comunitario solo es válida en cuanto fundación de un lenguaje crítico”<sup>17</sup>. Esta invitación supone la negación de reglas dogmáticas que pretendan dirigir el entender humano. En ese caso, el giro hermenéutico de la razón desplaza la idea de un intérprete que, guiado por un canon metódico, dice ser capaz de captar la verdad y el sentido, cuando la cuestión estriba en que las nociones de método y verdad que se sostienen desde la metafísica tradicional tienen unos límites que hay que reconocer.

Así, tanto en el *pensamiento debolista* de Vattimo como en la hermenéutica simbólica de Ortiz-Osés se cuestiona toda representación absoluta o totalitaria de los valores, sean estos de la esfera ética, epistemológica o cultural. Consideran, por el contrario, que los distintos ámbitos de manifestación del ser humano deben someterse a otros parámetros, como los del diálogo, la interpretación de los valores que heredamos de la tradición y el análisis de sus presupuestos. Estos exámenes hacen énfasis en la noción de interpretación como fenómeno inherente al existir<sup>18</sup>.

Resulta claro que, si tomamos los planteamientos de estos autores, una de las tareas fundamentales de la hermenéutica consiste en integrar razón y lenguaje. Se espera que dicha integración nos permita formular una “nueva teoría” de la razón más tolerante, que acoja sin temores la experiencia de la *fragmentación* y la *pluralidad* que vivimos en la sociedad globalizada, pero no imponiendo criterios, sino *persuadiendo* sobre la importancia de asimilar, críticamente, el cambio histórico que transforma los distintos modos de existir.

Uno de los tantos aportes de la hermenéutica contemporánea fue evidenciar el “hecho” de que hemos asistido a una especie de *conciencia de la disolución* respecto a las aspiraciones de un “sistema filosófico unitario”. Desde este contexto, hay dos preguntas fundamentales que la actual ontología de la interpretación debe responder: primero, ¿cómo deberíamos validar la tesis del “ocaso de la racionalidad” de la metafísica tradicional? Y segundo, ¿en

---

<sup>16</sup> Cf. Andrés ORTIZ-OSÉS, *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, Barcelona, Ánthropos, 1986.

<sup>17</sup> Andrés ORTIZ-OSÉS, *Hombre, mundo y lenguaje*, Salamanca, Sígueme, 1976, p. 18.

<sup>18</sup> Así es como lo planteó en su momento Heidegger. Recordemos que Heidegger retoma la interpretación como un fenómeno propiamente humano, propio del existir y no un amasijo de técnicas que pertenecen a una ciencia especial, como la filología, por ejemplo. Cf. Martin HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 166-171.

nombre de qué hablamos al plantear que ya no podemos seguir justificando la metafísica en términos de “fundamentación” o de un “saber absoluto”?

A nuestro modo de ver, es en la rehabilitación del concepto de ser desarrollado por Heidegger en *Ser y tiempo*<sup>19</sup> donde la nueva filosofía hermenéutica se inspira para reconstruir la racionalidad tal como se expone en *Verdad y método* de Gadamer, abriendo con esto el camino filosófico hacia la “destrucción” de la idea de razón que heredamos de la metafísica habitual. En efecto, frente a ella la filosofía hermenéutica hace énfasis en la construcción de un nuevo paradigma de filosofar centrado en el lenguaje y el “juego interpretativo”, que no busca certeza apodíctica pero que se mantiene en las fronteras de una racionalidad dialógica como límite de los lenguajes especializados producidos por las ciencias.

En ese horizonte, la filosofía hermenéutica es un filosofar que está más atento a la vida –o al mundo de la vida– y a la experiencia que se manifiesta desde los distintos ámbitos del saber: hacia aquellas producciones humanas logradas con un acervo de conocimiento aprendido, enseñado y transmitido<sup>20</sup>. En este “filosofar viviente”, lo constructivo, el debilitamiento de posturas sesgadas y la desconstrucción de todo abordaje que empobrece la propia experiencia humana juegan un papel fundamental como estrategias para trabajar con los contenidos que la tradición y la cultura nos aportan, enriqueciendo y ensanchando con ello el sentido de nuestra experiencia, preparando una nueva criticidad de las esferas de dominio y manipulación que se encarnan en la ideología del consumo, en los fanatismos religiosos, políticos y en los fundamentalismos diversos.

Dentro de este marco, esta “nueva criticidad” no se constituye sobre la base de los «metarrelatos», como ocurría con los discursos metafísicos y políticos hasta mediados del siglo XX<sup>21</sup>. Más que fundamentos absolutos por establecer, se trata de entender que la filosofía esboza lo que bien podría denominarse una «reflexión situada y crítica», para enfrentar los anónimos mecanismos alienantes que está ofreciendo la sociedad de la era digital, construida sobre el culto y el fetichismo de la imagen, la propaganda publicitaria, la manipulación en las redes sociales y el caos de la información.

<sup>19</sup> Para una crítica a la concepción heideggeriana del sentido del ser remitimos al artículo de Ernest TUGENDHAT, “La pregunta de Heidegger por el ser”, en *Revista de Filosofía* VII, n. 11 (1994) 3-26.

<sup>20</sup> No es de extrañar que Heidegger, Gadamer, Vattimo, Ricoeur y Ortiz-Osés hayan realizado importantes análisis y exploraciones de esas producciones humanas donde se incluyen la experiencia con los textos, el arte, la religión, la ciencia, el saber cotidiano.

<sup>21</sup> Cf. Jean François LYOTARD, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1996. Cabe aclarar que en este siglo XXI que corre todavía tenemos actitudes, discursos, prácticas políticas que expresan fundamentalismos o entumecimientos metafísicos que perturban la paz universal y la vida pública e íntima de los seres humanos.

La filosofía hermenéutica nos conduce a un diálogo genuino en el camino de nuestra propia autocomprensión. En la medida en que la hermenéutica asume su vocación por debilitar las estructuras de la metafísica se relaciona asimismo con la posmodernidad, en el sentido de que se transmuta en una ontología que evalúa nuestra actual condición histórica, en relación con el proyecto de la modernidad. Es decir, elabora un cuestionamiento de la metafísica que configura el tipo de legitimación moderna. Gianni Vattimo ha expresado que si “la modernidad es la época de la legitimación metafísico-historicista, la posmodernidad es la puesta en cuestión explícita de este modo de legitimación”<sup>22</sup>. En consonancia con esta idea, la hermenéutica contribuye a dislocar esta forma de legitimación o concepción de la verdad, trazando a modo de estrategia una nueva idea de emancipación que no tiene nada que ver con la violencia revolucionaria y terrorista, las habladurías de los partidos políticos mayoritarios y las falsedades de las instituciones burocráticas, ya que la hermenéutica se sustrae a la lógica de esa racionalidad instrumental.

En continuidad con estas ideas, la filosofía hermenéutica encarna un nuevo “proyecto de emancipación” que tiene que ver con *liberar lo simbólico y la tradición*<sup>23</sup> de los prejuicios negativos heredados que circulan a modo de redes de discurso. Misión de la hermenéutica filosófica es posibilitar la producción de interpretaciones para alcanzar la comprensión de nuestra existencia y entender su arraigo en el mundo. Visto de esta forma, este trabajo busca encaminarnos hacia un “pluralismo interpretativo” pero no banal, el cual no debe confundirse tampoco con ningún relativismo, pues desde ella se prepara una “nueva universalidad” de valores referidos a nuestra pertenencia histórico-cultural<sup>24</sup>, además de proponer criterios que nos permitan evaluar y valorar, desde la propia situación en el mundo, tanto las acciones como las producciones humanas<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Gianni VATTIMO, *Ética de la interpretación*, p. 20.

<sup>23</sup> Esta expresión surge en el contexto de la obra filosófica de Nietzsche. También es importante observar, como la llamada Antropología y hermenéutica simbólica se mueve en este horizonte de la necesidad de dar a conocer las distintas formas simbólicas producidas por culturas distintas, que nos sirven de referencia en la evaluación y el contraste de valores.

<sup>24</sup> Teresa Oñate ha sido una de las filosofas españolas que más ha defendido este argumento pluralista y de defensa de las culturas minoritarias que se encarna en los llamados *logos*. Puede consultarse de esta autora y traductora de los textos de Vattimo, su bellissimo libro *El retorno griego de lo divino en la posmodernidad. Una discusión con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Madrid, Alderabán, 2000.

<sup>25</sup> Sin embargo, el interés que tiene la hermenéutica por desarticular a la modernidad y su metafísica no es sólo labor suya. En la trayectoria de la filosofía contemporánea, incluso en el siglo XIX, existe un manifiesto interés por “superar”, cada vez más, tanto la metafísica como la modernidad. En esta línea debemos colocar corrientes tan dispares como la fenomenología y el estructuralismo, incluyendo muchas vanguardias artísticas que se produjeron desde el ámbito de la poética, el teatro y las artes visuales. Cf. Rom HARRÉ y José Miguel SAGÜILLO, *El movimiento anti-metafísico del siglo veinte*, Madrid, Akal, 2000.

Desde esta dimensión histórica, observamos que en la filosofía se ha desplegado una perspectiva donde la modernidad es leída como la época en que se pone de manifiesto un “pensamiento objetivante” y cosificado del ser, que arrastra las dimensiones humanas en ese mismo horizonte comprensivo<sup>26</sup>. No obstante, algunas tendencias filosóficas empiezan a tomar nota de las fisuras de la modernidad, sin que esto sea obstáculo para replantear muchas de sus problemáticas. Sin embargo, lo que diferencia la hermenéutica de otras posturas es quizá su radicalidad respecto a la *historicidad del ser*, puesta al servicio de la disolución de la metafísica. Como consecuencia de esta crítica, la ontología hermenéutica ya no ve al ser –diatriba de la conciencia histórica occidental– como fundamento, sino como *evento, mensaje, interpretación*, siendo esta tesis una de las reformas más importantes para la filosofía actual, a saber, la de realizar una nueva mirada distinta sobre el ser.

En relación con este tema, D’Agostini afirma que cuando, desde coordenadas hermenéuticas, hablamos del ser nos referimos siempre a “realidades históricamente determinadas, de entidades que se desarrollan, mutan y se acaban”; pero, además, “de cosas que hemos referido o narrado, palabras que nos han sido transmitidas” y que “pertenecen íntimamente a nuestra visión de la realidad y la fundamentan”<sup>27</sup>. Con ello podemos afirmar que tras esta crisis –la *crisis* de la metafísica tradicional– nos queda la posibilidad de un tipo de filosofar que acoge al ser como lenguaje y a este como *mediación* de toda interpretación del mundo o la realidad. Entonces, en la hermenéutica se expresa la *filosofía de la crisis de la modernidad*. Es más, la hermenéutica tiene que realizarse también en una filosofía que hable sobre el final de la modernidad como experiencia histórica. De hecho, la hermenéutica inicia su vuelo cuando los valores de la metafísica moderna empiezan a tornarse sospechosos. Por eso, no es casual que en Heidegger se inaugure la aproximación a una hermenéutica ontológica de la existencia o hermenéutica de la facticidad haciendo una crítica a la filosofía moderna. Si esta busca un fundamento seguro e indubitable, la facticidad que expone Heidegger es lo opaco frente a aquel proyecto de fundamentación. En este caso, *hermenéutica es interpretación del ser* diferenciado *del ente*, pero que además construye un discurso que prepara el “rebasamiento” de toda metafísica, fundando así una nueva época de pensamiento que se reconoce como *postmetafísico*.

En esta perspectiva, la hermenéutica aparece como «pensamiento-interpretador» de la comprensión metafísica que había situado la noción del ser como “objeto puro” o lo entitativo. Empero, para la hermenéutica se trata de

<sup>26</sup> Los reduccionismos ofrecen una visión empobrecedora de lo que es el ser humano. Muchos de ellos lo reducen, valga la redundancia, a naturaleza, cultura, cerebro, lo mental, etc., obviando con ello una interpretación integral de los distintos aspectos de lo humano. En ese punto, la hermenéutica ha venido haciendo una extraordinaria labor.

<sup>27</sup> Franca D’AGOSTINI, *Analíticos y continentales*, Madrid, Cátedra, 2000, pp. 330-331.

hacer “girar” dicha visión metafísica hacia otro sentido del preguntar por el propio ser, anulando una fundamentación supuesta y conocida de antemano, que suele imponérsele al conocimiento: “Ahora, –dice Heidegger– el ente ya no es sencillamente lo existente, sino que comienza a oscilar”<sup>28</sup>.

¿Qué significa esta “oscilación”? Un devenir: un ir y venir *entre* el ser y la nada que pone en cuestionamiento el fundamento de la metafísica:

El fundamento en cuestión es interrogado entonces en tanto fundamento de la decisión a favor del ente y contra la nada o, más precisamente, en tanto fundamento de la oscilación del ser que nos sostiene y nos separa de sí, a medias siendo y a medias no siendo, razón por la cual no podemos pertenecer enteramente a ninguna cosa, ni siquiera a nosotros mismos.

El fundamento queda desfondado en virtud de esta “experiencia de la oscilación”: en la medida en que el ente comienza a oscilar entre los extremos más rigurosos del «o bien el ente –o bien nada», el preguntar mismo pierde toda base firme. También nuestra ex-sistencia interrogada comienza a quedar por sí misma en esta suspensión<sup>29</sup>.

¿Qué abre la “oscilación”? ¿La oscilación puede explicar qué sucede con el ser en nuestra época actual?<sup>30</sup> Precisamente, es la comprensión del “ser-posible” de las cosas. Aquí se “des-cubre” el sentido del ser: el horizonte que posibilita “abrirse” el ente. ¿Dónde está el ser del ente? Al ser no lo encontramos (u observamos) “dentro” del ente. No es “algo”, ya que no se equipará con el ente. Y, sin embargo, al ente “sólo podemos encontrarlo porque ya es”<sup>31</sup>.

A propósito de esto, D’Agostini observa que, para la hermenéutica, el ser es no solo lenguaje sino a la vez tiempo; es una radicalización de la tesis heideggeriana “según la cual el ser es evento”<sup>32</sup>. En esa perspectiva, sólo podemos *narrar la experiencia* que se construye cuando queremos aprehender el ser:

Cuando queremos aprehender el ser, siempre terminamos *como si asistiéramos el (al) vacío*. El ser por el que aquí preguntamos casi es como la nada, cuando lo que queríamos era defendernos en todo momento y precavernos contra la exigencia de tener que decir que todo lo que es, *no es*<sup>33</sup>.

---

<sup>28</sup> Martin HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 34.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>30</sup> Para una argumentación sobre esta “experiencia de la oscilación” desde la experiencia estética y que podemos apreciar en el mundo posmoderno, véase Gianni VATTIMO, *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 133-154.

<sup>31</sup> Martin HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, p. 39.

<sup>32</sup> Franca D’AGOSTINI, *op. cit.*, p. 331.

<sup>33</sup> Martin HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, p. 41. Cursivas nuestras.



Pensar el ser es experimentar un tránsito: es como si experimentáramos la nada. Lo que muestra este “transito” es el esclarecimiento de que el ser no debe pensarse como “presencia”, es decir, bajo el esquema de “lo entitativo”. En relación con esto, la alternativa de la filosofía actual queda resuelta así: o admitimos el esquema de la metafísica tradicional o concluimos con Nietzsche: “es el «ser», vapor y error”<sup>34</sup>. Aquí nos asalta una pregunta fundamental: “¿es el «ser» meramente una palabra de un significado evanescente o es el destino (*Ge-schick*) espiritual de Occidente?”<sup>35</sup>.

Esta pregunta encierra la historicidad de una cultura. Pero no de una localidad específica, sino la de un todo universal. *Ser e historicidad* van de la mano y en ello se da un recorrido, un despliegue de la existencia. La historia/destino de la metafísica es también la historia/destino del ser. La hermenéutica se hace cargo de esta, asumiendo la tradición como lenguaje. Pero la tradición no es simplemente el pasado ni esta solo conformada por éste; es también *presente* en tanto la consideramos un acto de ese destinarse, de las voces y narraciones que cristalizan en la cultura, de una actualidad que tiene una procedencia. En su archivarse, en su constituirse como monumento se vuelve “una compleja configuración, narrativamente articulada”<sup>36</sup>. Este ejercicio pretende “recuperar el arraigamiento de la existencia histórica”<sup>37</sup>, pues, el hecho de que la palabra “ser” nos resuene como algo “fofo” se debe a que no hemos encontrado un camino de “retorno” a él. Este “retorno”, sin embargo, lo prepara la hermenéutica y, con ello, asistimos al “olvido” del pensamiento que piensa al ser como ente: la metafísica.

Así pues, este “retorno” no se produce hacia el “ser como fundamento”, sino como *evento de sentido*. Con esto, también, se echa a andar una nueva forma de ver ontológico que revaloriza el fenómeno de la *precomprensión* como «inmersión anticipada» en la cultura a la cual pertenecemos:

El ser-lenguaje en el cual nos encontramos inmersos (nosotros mismos y las cosas) provoca que en la comprensión nos encontremos ya orientados por condicionamientos de tipo lingüístico-cultural; existe una *precomprensión* de las cosas que anticipa nuestro conocimiento de la realidad. Esta *precomprensión*, si por un lado nos obliga a poner seriamente en duda la idea de un conocimiento «neutral», «objetivo» de las cosas, por otro lado, es lo que nos ayuda a conocer la realidad, ya que nos predispone a la misma<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> *Id.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>36</sup> Franca D’AGOSTINI, *op. cit.*, p. 332.

<sup>37</sup> Martín HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, p. 44.

<sup>38</sup> Franca D’AGOSTINI, *op. cit.*, p. 332.

Pasemos a comprender, con ayuda de Heidegger, este *retorno hermenéutico al sentido del ser* como clave de la ontología de la interpretación. Se trata de ver cómo desde esta postura se va desplegando un giro hermenéutico de la razón que implicará, por todo ello, una puesta en crisis de la metafísica.

La relevancia que da Heidegger a la pregunta que interroga por el ser nos conduce directamente a la ontología hermenéutica, que se caracteriza además porque es una filosofía que no se deja atrapar por el ideal de objetividad que se había fundado en la modernidad. Es cuando surge un conjunto de interrogantes que nos invita a responder: ¿cuál es la relación de la pregunta que interroga por el ser y la “desfundamentación” de la metafísica con la hermenéutica del ser? ¿Qué papel desempeña la “destrucción” de la historia de la ontología para la hermenéutica y las nuevas tareas de la filosofía? ¿Cómo influye la fenomenología que trabaja Heidegger en la formación del giro hermenéutico de la razón? ¿Es la hermenéutica el camino hacia «otro pensar»?

En *Ser y tiempo*, Heidegger descubre que el «olvido del ser» ha sido el hilo-conductor de la interpretación metafísica del mundo. Este motivo abarca todas sus épocas, razón por la cual hay que revisar esta tradición. El modelo de filosofar que se propone desde la hermenéutica es consciente de que, si el ente se puede definir, no sucede lo mismo con el ser. El ser se identifica, respecto al ente, más bien con la nada, lo vacío, con lo indefinible y lo irrepresentable. Por el contrario, la ontología tradicional llega a pensar que, si se comprende el ente, se comprende el ser. Con esta afirmación se cae, según Heidegger, en *lo típico*: ya no es necesario indagar el sentido del ser, pues lo dicho hasta ahora del ente es suficiente para entenderlo. De ahí la necesidad de realizar un análisis de los «prejuicios» que llevan a la tradición a no formularse la pregunta por el sentido del ser. Nuestra tesis es que la *reiteración de esta pregunta* se encuentra en la hermenéutica, que dilata la ruptura con la metafísica. Más adelante se constatará que estos prejuicios “tienen su raíz en la misma ontología tradicional”<sup>39</sup>. Los prejuicios que señala Heidegger son los siguientes:

- a. El ser es el más universal de los conceptos: Aristóteles.
- b. El ser es *trascendens*: Santo Tomas de Aquino.
- c. El ser es lo “inmediato indeterminado”: Hegel.

Antigüedad, medioevo y modernidad se encuentran atravesados por este declarado “olvido del ser”. Esta indagación hermenéutica sugiere una “arqueología del olvido”, intentando captar la manera en que estas conceptualizaciones lo provocan. Lo que se investiga, pues, es una «huella» en tanto *signo* que ha marcado el curso de una interpretación del mundo. Por eso, la reiteración de la pregunta supone la supresión del preguntar metafísico en

---

<sup>39</sup> Martín HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, p. 12.

esta dirección. Lo que se obtiene de inmediato en esta exégesis es un sentido negativo: lo que comprendemos primero es *lo que no es el ser*. Por esta razón:

- a. El ser no puede concebirse como un ente.
- b. El ser no puede ser objeto de determinación, predicando de él un ente.
- c. "El ser no es susceptible de una definición que lo derive de conceptos más altos o lo explique por más bajos"<sup>40</sup>.

Siendo las cosas así, Heidegger concluye que "el ser no es lo que se *dice* un ente". Asimismo, se plantea que "en todo conocer, enunciar, en todo conducirse relativamente a un ente, en todo conducirse relativamente a sí mismo, se hace uso del término y el término es comprensible sin más"<sup>41</sup>. Esto quiere decir que la "incomprensión" se "hace presente" a través del uso del discurso y de la praxis cotidiana. En este *uso* constante, se cree descubrir su supuesta comprensibilidad. Esta dilucidación, que funciona como punto de partida, permite "hacer visible" que la pregunta por el ser sea, con cierta seguridad, "una pregunta señalada", pues nos lleva a captar la irreductibilidad del ser a un mero objeto.

"Hacer visible" es *hacer comprensible* bajo la mirada intencionada, la mirada que interroga, que intenta captar el sentido del ser. De ahí, que todo preguntar sea un buscar, puesto que lleva al intérprete a recoger lo necesario para satisfacer toda formulación. Significa, además, que el acto de la pregunta nos abre al entendimiento. La estrategia implementada por Heidegger puede ser detallada como sigue:

- a. Todo buscar es *buscar conocer*.
- b. Buscar conocer es *conocer qué es y cómo es* un ente.
- c. Buscar *este* conocer es investigar.
- d. Investigar es *poner* en libertad.

Desatemos el sentido de esos enunciados, manteniendo la idea de que el giro hermenéutico de la filosofía entra en consonancia también con una forma de abordar los problemas, donde la indagación filosófica es ese "poner en libertad".

La pregunta es aquel acto que abre la búsqueda de un armazón de sentido para que dé razón o explique aquello que se indaga. Pero lo que conduce a preguntar es el «extrañamiento» ante el *modo de darse* del ente, que deviene en «lo extraño» para el intérprete. Al abordarlo desde el preguntar filosófico se produce un «encuentro» distinto con el mundo. Si para la ontología antigua la pregunta proviene del *asombro* y la *perplejidad* que brota desde el sujeto, en

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>41</sup> *Id.*

Heidegger depende también del «arrojamiento» del *Dasein* y su extrañamiento ante el “hecho” de existir. Por esta razón, preguntar es un *acontecer*, pues, *la pregunta acaece en el arrojamiento del hombre en su mundo*. Sin embargo, si el *Dasein* se “encuentra-con-los-entes”, esto significa que estos no poseen una esencia predeterminada que a la vez lo determine; lo que podría ser su “esencia” estaría más bien en una determinación que el *Dasein* provoca al encontrarse con el ente<sup>42</sup>, comprendiendo su uso o *πρᾶγμα* e interpretando sus condiciones. Por esa razón, al preguntar por las cosas lo que hacemos es buscar *en el qué y cómo* de este «encuentro» como lugar en que se produce el extrañamiento, y al “obtener” ese «qué» y ese «cómo» ocasiona una experiencia distinta a la que teníamos con anterioridad.

La fenomenología del “acto de preguntar” que Heidegger elabora en la primera parte introductoria de *Ser y tiempo*<sup>43</sup>, intenta aclarar el sentido de ese «captar algo» a través de este acto. Este «captar algo» es lo buscado en la pregunta, que deja en libertad el horizonte con el que se va a responder. Así, pues, el verdadero preguntar “ve a través” de todas las direcciones, los caracteres constitutivos de la cosa misma<sup>44</sup>. De esta forma:

- a. Preguntar *por x* es equivalente a preguntar *a x*.
- b. En el preguntar se encuentra «el aquello» por lo que se pregunta.
- c. El «aquello» es liberado del ocultamiento (*Verbergung*), o sea, abre un espacio de cuestionamiento que supone desde ya el «aquello».
- d. El «aquello» es el ente indagado e interpretado.
- e. «Aquello» por lo que se pregunta motiva o afecta al intérprete, y lo lleva a “des-ocultar” (*unverbergen*) lo que ha caído en el olvido.
- f. «Aquello» a que se pregunta es *la cosa* misma cuestionada. Aquí se revela cierta circularidad, que Heidegger llama el círculo del comprender determinado por la precomprensión.

Pero ¿de dónde viene la motivación que interroga por el sentido del ser? En opinión de Heidegger, esta surge motivada de cierta comprensión vaga que tenemos de él:

No sabemos lo que quiere decir “ser”. Pero ya cuando preguntamos “¿Qué es “ser”?”, nos mantenemos en cierta comprensión del ser, sin que podamos fijar en conceptos lo que el “es” significa. Ni siquiera tenemos noción del horizonte desde el cual debamos apresar y fijar el sentido. Esta comprensión del ser, “del término medio” y vaga, es un *factum*<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> Javier BENGUA RUIZ DE AZÚA, *De Heidegger a Habermas: fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Barcelona, Herder, 1992, pp. 51-53.

<sup>43</sup> Cf., *Ibid.*, pp. 11-29.

<sup>44</sup> Martín HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, p. 14.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 15.

Pero si el significado de “ser” está envuelto en oscuridades, ¿de dónde habrá que “sacar” lo que quiere decir la comprensión del ser? Heidegger se propone, metodológicamente, dilucidar la cuestión del siguiente modo. En primer lugar, la aclaración del concepto de «ser»; y, segundo, de esta aclaración Heidegger pasará a estudiar “los modos de comprenderlo”.

Cuando revisamos la historia de la filosofía, esos *modos de comprender* son expuestos en teorías metafísicas que devienen «fuentes» que son empleadas para las reflexiones. Según Heidegger, esas «fuentes» han realizado la ocultación del sentido del ser y han provocado los “modos de comprender” que se expresan en diversas filosofías. Detengámonos a analizar, brevemente, el concepto de «fuente» que suponemos emplea Heidegger, porque en la operatividad de ésta se anuncia cierta dimensión ontológica del lenguaje que impacta en la manera en que se ejercita el pensamiento.

La «fuente» está conformada, en primer lugar, por los textos filosóficos clásicos y, en segundo lugar, por las opiniones cotidianas que se transmiten en torno al concepto de «ser». Heidegger muestra su *lugar* y su *función*. Entiende el término «fuente» de manera operativa: por un lado, como *material disponible por la tradición* (los textos que *hablan* de *x*); por otro, *las teorías y prejuicios en general* que se manejan en la cotidianidad, a través del uso de la lengua.

Heidegger muestra cómo funcionan tales concepciones del ser, y la «comprensión dominante» la interpreta bajo el término de *influencias por la fuente*, donde el espíritu es la ontología antigua. La historia de la filosofía, al entrar en contacto con sus fuentes, las proyecta en su comprensión del ser. Ellas ayudan a configurar una *asunción acrítica* de su sentido.

Con ayuda de la herencia heideggeriana, la hermenéutica traducirá la idea del ser a los términos que antes referíamos: como *lenguaje, tradición, historia*, pues tienen la forma de ese horizonte posibilitador que Heidegger enuncia acerca del ser. Además:

Si es verdad que ser-lenguaje se encuentra constituido por mensajes que se mueven en el tiempo, se transmiten y se interpretan, entonces también nuestro interpretar es un evento que sucede en el tiempo y a partir de lo que se nos ofrece en el tiempo; por tanto, se encuentra condicionado por el contexto histórico, es relativo, es transitorio. Además, como hemos visto, nosotros pertenecemos a ese horizonte histórico-lingüístico sobre el cual se ejercita nuestro interpretar, por tanto, no podemos nunca poseer una comprensión exhaustiva de él, ni podemos pretender conocerlo en toda su totalidad<sup>46</sup>.

<sup>46</sup> Franca D’AGOSTINI, *op. cit.*, p. 334.

Y porque el ser *no tiene* el carácter de un posible ente, “el ser (...) requiere una forma peculiar de mostrarlo, que se diferencia esencialmente del descubrimiento de los entes”<sup>47</sup>. Luego, el ser no podrá ser explicado a través de la metafísica tradicional, porque es incapaz de reconocer dicha historicidad, lo cual implica otra filosofía que pueda dar con esa tarea, y esta es la filosofía hermenéutica. No obstante,

la hermenéutica no pretende describir objetivamente el ser, o el lenguaje, sino que se limita a interpretarlo, es decir, a ofrecer una imagen fatalmente incompleta, y esto no solo porque el ser es lenguaje-tiempo (y, por tanto, plural, ya que muchos son los lenguajes, y transitorio, ya que a cada una de las épocas le corresponden distintas interpretaciones, narraciones, mitos), sino también porque el propio intérprete se encuentra implicado y envuelto en el ser del cual da cuenta<sup>48</sup>.

Pero si nosotros mismos somos entes, ¿cómo tal ente puede estar con otros y a su vez, *diferenciarse* de él? En la filosofía moderna se intenta responder con la fundamentación de la subjetividad a partir de la teoría del sujeto cognoscente. Sin embargo, la hermenéutica filosófica intenta responder argumentando sobre la relación que guardamos con el mundo y sobre el hecho de que nos encontramos con las demás cosas en tanto «arrojados» a ellas. Lo que distingue al sujeto es que vive interpretándose a sí mismo y a los entes restantes. Es el único ente que se pregunta, y a la vez pregunta por el sentido del ser. Es el único ente que puede “ver a través” de lo preguntado; el único ente que, en definitiva, puede dirigir la vista del comprender y apresar en conceptos el sentido del ser<sup>49</sup>.

Sin embargo, responder a la pregunta por el ser no equivale a ninguna fundamentación, “sino (...) un poner en libertad un fondo que muestra este fondo”<sup>50</sup>. Pero ¿cuál es el significado del *fondo* que se libera?

Para responder nos situamos en el horizonte de la interpretación de Vattimo en torno a la filosofía de Heidegger, cuya tesis elemental es que el pensador inicia el *acabamiento* de la «reapropiación del fundamento-origen»<sup>51</sup>. Heidegger no piensa ya el fundamento, sino *la libertad de los fondos*, como hace precisamente la hermenéutica, es decir, presenta un análisis de nuestros condicionamientos previos, que ayudan a formar el presente de mi situación. Es una *desfundamentación*, si se lee el prefijo “des” como un poner en libertad algo que estaba apegado con anterioridad a unas estructuras que lo cosificaban.

---

<sup>47</sup> Martin HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, p. 16.

<sup>48</sup> Franca D'AGOSTINI, *op. cit.*, p. 335.

<sup>49</sup> Martin HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, p.16.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>51</sup> Cf. Gianni VATTIMO, *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, 1986.

Siguiendo dicha argumentación, no se puede criticar ese fundamento en “nombre de otro fundamento más verdadero”. ¿Qué se busca entonces? Heidegger nos dice:

En la pregunta que interroga por el ser no hay un *circulus in probando*, pero sí una notable “retro- o pro-ferencia” de aquello de que se pregunta (el ser) al preguntar mismo como modo de ser de un ente. Al sentido más peculiar de la pregunta que interroga por el ser es inherente el ser el preguntar esencialmente alcanzado por aquello de que se pregunta. Pero esto quiere solo decir: el ente del carácter del “ser-ahí” tiene una referencia –quizá hasta señalada– a la pregunta misma que interroga por el ser<sup>52</sup>.

“Retro-referencia” y “pro-ferencia” significan que hay en la respuesta un «mirar previo». Pero el ente que pregunta (“nosotros mismos”) está remitido al sentido de la pregunta sobre el ser, y no a cierta “estructura estable” que en relación con él es “meta-física”. Pero al decir «ser», pensamos inmediatamente en el ente. Lo sustituimos prontamente, como si se tratara de un hábito mental aprendido durante años y puesto en práctica durante mucho tiempo. Esto indica que su comprensión está en el decir común, un “decir” heredado por la metafísica, al poner en marcha el conjunto de significados prestos a servir de indicación al pensar. En ese horizonte, la misión de una nueva interpretación del ser es mostrar su irreductibilidad al ente. Se quiere con ello significar, que el ser, para la hermenéutica filosófica, se muestra como horizonte y telón de fondo en el que las demás cosas se dan en su aparecer.

En conclusión, la filosofía hermenéutica es un tipo de pensar que obliga a repasar el *acontecer* como sentido y no pura presencia de los entes. Diríamos de un modo radical, que *la hermenéutica es el pensamiento que posibilita pensar la «diferencia»* entre ser y ente. Para ello, debe restituir el estatus ontológico de la interpretación, pero también “darle su lugar sistémico, caracterizado por la posición clave que ha alcanzado el problema del lenguaje para el planteamiento filosófico general”<sup>53</sup>. Luego, la hermenéutica tratará de dar respuesta a la cuestión ontológica de la relación lenguaje y realidad, interpretando el giro de la razón bajo la forma del problema de la «lingüística del mundo».

Edickson Minaya  
Universidad Autónoma de Santo Domingo  
Ciudad Universitaria. Avenida Alma Mater.  
Apartado Postal 1355 Santo Domingo (República Dominicana)  
eminaya45@uasd.edu.do

<sup>52</sup> Martin HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, p. 18.

<sup>53</sup> Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método*, vol.1, p. 467.

