

## EL ESTATUTO DEL SUJETO EN “CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN”

GUY LE BOUËDEC\*

### Resumen

La cuestión del sujeto ha vuelto a cobrar, en la crisis de las objetividades, un lugar céntrico en la reflexión sobre la educación. Interroga la cientificidad, y plantea amplios debates en el mundo de las “ciencias de la educación”, particularmente en torno al relato biográfico. El autor presenta dos modelos de cientificidad: la hipótesis ontológica u ontologizante, que remite a una antropología de la naturaleza humana; la hipótesis fenomenologizante, que remite a una antropología de la condición humana. Finalmente considera que la razón hermenéutica puede echar el puente entre ambas hipótesis.

### Abstract

*The question of the subject has, in the crisis of the objectivities, taken again a central place in the reflexion on education. It questions the scientificity, and creates great debates in the world of the “sciences of education”, in particular around the methodology of biographical accounts. The author confronts two models of scientificity: the ontological hypothesis, which refers to an anthropology of human nature; the phenomenological hypothesis, which refers to an anthropology of human condition. He thinks finally that hermeneutic reason can throw the bridge between the two hypotheses.*

---

\* Profesor de Ciencias de la Educación en la Universidad Católica del Oeste, en Angers, Francia.

Si existe actualmente un fenómeno que marque el mundo de las “ciencias de la educación” y el de las ciencias humanas en general, es sin duda la nueva emergencia del sujeto. Incluso la sociología no escapa a este fenómeno, y el éxito de la metodología de los relatos de vida que privilegian al sujeto que se expresa<sup>1</sup> se puede interpretar como una señal significativa de esta emergencia. Lo cual no deja de preocupar a los que optaron por un enfoque científico de tal ámbito.

## I. ¿El sujeto? ¿Qué sujeto ?

A todo investigador, que tenga o no conciencia de ello, le anima cierta visión del hombre y del mundo, la cual podría nombrarse filosofía espontánea. Esta visión sirve de base y guía los principios epistemológicos que él aplica, sea como investigador, sea como crítico de la investigación.

En estas páginas se trata de desarrollar la idea según la cual la reserva manifestada por parte de cierta *intelligentsia* francesa<sup>2</sup> respecto al carácter científico de los relatos de vida refleja presupuestos filosóficos incompatibles con los que usan los defensores de los relatos vida.

Esta reflexión pretende ser una contribución a una psicología del conocimiento, en el sentido de que trata de analizar ciertas condiciones psicosociológicas de la recepción social y del desarrollo de este ámbito de la investigación. Este no es por consiguiente un artículo de filosofía, dominio en el cual no tengo más que oscuros resplandores, sino un punto de vista a partir de las representaciones sociales.

Este enfoque no está exento de riesgos, sin embargo, tiene actualmente una sólida tradición. Así, Moscovici, en los años 60 inició el estudio de la recepción social del psicoanálisis en el gran público

---

<sup>1</sup> Este artículo retoma una exposición realizada en un coloquio reciente organizado por la Universidad Católica del Oeste sobre el tema: “La narración biográfica. Desafíos antropológicos”.

<sup>2</sup> No es necesariamente el caso en otras culturas, como por ejemplo en Alemania.

(1976). En el prefacio del libro de Moscovici, Lagache se preguntaba de qué psicoanálisis se trataba ya que Freud ya había desarrollado varios tópicos; es justo recordar que toda representación es necesariamente de algo. A partir de esta objeción se hará una breve presentación de dos modelos antropológicos posibles de utilizar según se rechacen o se preconicen los relatos de vida.

Lo que ocurría en aquella época no sería muy diferente hoy en día, unos psicoanalistas le rechazaban la competencia a un no psicoanalista para tratar incluso de la representación del psicoanálisis. Sin duda, me expongo hoy a la misma crítica por parte de los filósofos titulares. Pero repito que no se trata de filosofía propiamente tal, sino más bien de representación de las realidades últimas respecto a nuestra forma de estar en el mundo, es decir, de una suerte de filosofía espontánea, así como existe una física espontánea (ej.: la madera flota) o una fisiología espontánea (ej.: los alimentos bajan por el tubo digestivo), etc. Insisto en que en la vida cotidiana los mismos filósofos emplean tales prenociones filosóficas, y afortunadamente es así, ya que ello les permite comunicarse con sus pares, como Bachelard, ex profesor de física y por esto manejaba fácilmente las teorías de Newton o de Einstein, cuando iba de compras se representaba el concepto de masa como lo hace el hombre de la calle y no según las fórmulas de aquellos sabios físicos (1991).

Nuestro propósito no es tanto la precisión de las doctrinas filosóficas sino más bien, a partir de las intuiciones de éstas, tratar de los grandes modelos representacionales tales como los usados por los investigadores y que guían su trabajo.

De esta manera distinguimos dos grandes modelos: el primero podría llamarse antropología de la naturaleza humana, y el segundo, antropología de la condición humana.

Al modelo de la naturaleza humana se pueden asociar las filosofías espontáneas, las cuales, al igual que la filosofía aristotélico-tomista, dan una respuesta clara y firme a la hipótesis ontológica, es decir, que más allá de las apariencias de las cosas, de los accidentes,

de la realidad sensible o de la experiencia, se encuentran esencias, la sustancia, el ser en sí. Paradójicamente, en el modelo de la naturaleza humana, por analogía con el idealismo kantiano y postkantiano, incluimos también las filosofías que responden, a la hipótesis ontológica, sea postulando el ser en sí, sea rechazando el postulado mismo, pero, al mismo tiempo, afirmando la fuerza y el carácter universal de la razón, única realidad última alcanzable. Por eso hablamos en este caso de hipótesis ontologizantes para designar el funcionamiento que consiste, de facto, en hipostasiar la Razón, escrita con mayúscula, ya que es preciso recordar que antiguamente la deificaban: que la afirmación de la existencia de dioses (o de diosas) ya no sea de buen tono no cambia nada a un tipo de funcionamiento que fundamenta lo no contingente a partir de lo universal.

Por motivos que habría que buscar en un psicoanálisis de la vida cognitiva, primero la hipótesis ontológica, luego la hipótesis ontologizante, ambas gozaron y siguen gozando del favor de la comunidad científica. Ello no debe ocultar la realidad de otra visión, que, empleando la expresión de Sartre o el título de un libro de Malraux, podría llamarse antropología de la condición humana. Podemos afirmar, refiriéndonos a los filósofos fenomenológicos, que aquí se aplica una hipótesis fenomenologizante: el modo de estar en el mundo propio de este modelo. Este consiste en tomar en cuenta la subjetividad y la singularidad, incluso las particularidades, es decir la existencia misma, a diferencia del modelo anterior que busca o postula detrás de estos accidentes una realidad universal, el ser en sí.

En esta hipótesis, la universalidad no se plantea como un dato o un fundamento, sino como un horizonte, una presunción. Lo universal supuesto por una antropología de la condición humana corresponde a la conciencia de ser partícipe de una aventura única, de un misterio central del destino humano a través de vicisitudes como el nacer, el tener una infancia, amar y ser amado, emprender, experimentar satisfacciones, enfrentar pruebas, aspirar a una vida perfecta, sentirse responsable, declinar, morir... En fin, cuanto compone la vida cotidiana, concreta y única de cada cual.

La hipótesis fenomenológica no postula ni prohíbe una realidad en sí, y que exista fuera de la experiencia. Entre los filósofos modernos, algunos fenomenólogos se declararon creyentes (G. Marcel, P. Ricoeur), otros ateos o agnósticos (J. P. Sartre, A. Merleau Ponty). Pero cabe notar que su fe o ausencia de fe en Dios no se plantea al principio como fundamento de su reflexión a diferencia de Descartes o de A. Comte. La hipótesis fenomenologizante supone una realidad que si bien no está hecha de "objetos en sí mismos", posibles de conocer de forma objetiva, sin embargo puede ser aprehendida "por sí misma", por la acción del sujeto.

Una de estas dos hipótesis es tan válida como la otra: en ambos casos, se trata de un acto de fe, de postura primera; cuando la reflexión crítica se apodera de ella para cambiarla o para permanecer en ella, ésta se vuelve doctrina filosófica, pero éste no es nuestro propósito en este artículo.

## **II. La antropología de la naturaleza humana. La hipótesis ontológica u ontologizante en aplicación, o cuando los relatos de vida no son más que periodismo o novela psicológica**

Este modelo representacional establece que la realidad conocible la constituyen objetos dotados de una esencia propia, independiente del discurso que los describe y de la experiencia del sujeto que trata de conocerlos. Esta esencia corresponde verdaderamente a la realidad "en sí" y ella es la que fundamenta la ciencia como conocimiento necesario. Antes de analizar este modelo usado por algunos investigadores en ciencias humanas, recurrimos a elementos provenientes de unos filósofos para hacer una breve presentación.

Detengámonos en J. Maritain (1946), uno de los representantes modernos más reconocidos del ontologismo realista que haya defendido con vigor la tradición aristotélico-tomista; él afirma que los defensores de la universalidad existen independientemente de las cosas en las cuales se manifiestan. "La ley científica sólo expresa

(...) la propiedad, o la exigencia de cierto (espacio) invisible ontológico que no cae por su propio peso (...) y que no es otra cosa que lo que los filósofos nombran naturaleza o esencia (...). Las ciencias experimentales no penetran estas esencias en su constitución inteligible (...). Pero es en estos espacios no observables presupuestos ontológicos donde reside la razón de ser y la necesidad de las relaciones estables formadas por la ciencia (...). *La necesidad de las leyes proviene del que éstas se refieran propiamente y a fin de cuentas a las esencias o a las naturalezas, las cuales constituyen el lugar de las necesidades inteligibles* (p. 50)<sup>3</sup>... Detrás de las leyes estadísticas de los grandes números, está la naturaleza del cuerpo humano, y la naturaleza de todas las cosas físicas, morales, sociales, en medio de las cuales se sitúa este cuerpo que sufre de modo accidental la acción de ellas (...). Corresponde a la justa noción de la abstracción y de lo universal que nos entrega la explicación que anduvimos buscando. *Si no se distingue la cosa individual de la esencia universal, no se puede entender por qué el acontecimiento puede ser contingente, mientras que la ley reconocida por la ciencia es necesaria.*

No se puede ser más claro; en esta perspectiva, el relato de vida de una persona particular es una cosa contingente; pertenece al campo del acontecimiento, de lo anecdótico, de lo subjetivo; en fin, no es científico, es periodismo o novela psicológica, todos los tipos género donde muchas veces se expresan, como ya se sabe hoy en día, las tendencias exhibicionistas que pretenden conmover, ¡a veces glorificar! La ciencia en cambio exigiría una muestra representativa que permitiera neutralizar las variantes consideradas como epifenómenos para lograr establecer invariantes, leyes generales relativas a cada hombre, es decir a la naturaleza en sí, única sustancia sólida para la acción científica.

Hoy en día, son pocos los investigadores que se refieren a una ontología tan afirmada; en cambio se puede hablar de un clima ontologizante. Para dar cuenta de ello, se recurrirá a unas líneas del

---

<sup>3</sup> El subrayado es nuestro.

postkantismo que impregnó gran parte de la cultura contemporánea incluso a los filósofos no titulares. Se entenderá por el concepto de “razón” la piedra angular de este sistema representacional. Aunque tiene un sentido distinto al de Kant, se admitirá que para muchos investigadores, la razón es el fundamento último de su acción y lo universal su criterio de consistencia. Estos conceptos operan como verdaderas hipóstasis: es imposible pensar fuera de esta roca inquebrantable y por eso se habla de representación ontologizante.

Era efectivamente el caso de la sociología de Durkheim: para él, los hombres son miembros de la sociedad global; llevan entre sí relaciones cuya intensidad es superior a las que llevan con el exterior. Esta intensidad manifiesta la existencia de un modo de vida común, de valores y creencias comunes, de símbolos comunes: es el sentido del concepto de conciencia colectiva, verdadera piedra angular de toda la inteligibilidad social de Durkheim. “La sociedad aparece como ‘un conjunto’, o como un sistema autosubsistente, cuya vida y sobrevivencia no dependerían casi de las intenciones, de las estrategias de los actores, de la comprensión que los dichos actores tienen de sus intenciones y de sus estrategias” (R. Boudon y F. Bourricaud, p. 79). Y en “*Les formes élémentaires de la vie religieuse*”, Durkheim escribió: “Una sociedad dispone de lo suficiente como para poder despertar en los espíritus la sensación de lo divino, por la mera acción que ejerce sobre ellos: porque la sociedad representa para sus miembros lo mismo que un Dios para sus fieles (citado por R. Boudon y F. Bourricaud, p. 192). Se puede imaginar cómo Durkheim hubiera considerado los relatos de vida, y los estudios que tienen “una propensión para tratar de un actor obstinamente concebido como autónomo, dirigido hacia una meta, y sobre todo cuidadosamente diferenciado de la partícula de la masa descrita por el sociólogo” (J. R. Beauvois, 1984).

Se observa esta postura epistemológica en uno de los representantes actuales más reconocidos de la sociología francesa, P. Bourdieu. Se entendió a través de su artículo sobre “la ilusión biográfica” (1986) que el género del relato de vida era totalmente estigmatizado, ya que

hasta “la novela, como relato lineal” había abandonado la visión de la vida como existencia dotada de sentido, en la doble acepción de “significado” y de “dirección” (p. 69). Pero con *La misère du monde* (1993) dio la impresión de un total cambio.

En efecto, ¿acaso no es una verdadera profesión de fe ética por parte del investigador el hecho de utilizar los relatos de vida? “No deplorar, no reírse, no detestar, sino comprender” recomienda en la actitud del investigador, valiéndose de la fórmula de Spinoza. Y no teme considerar la entrevista como un “ejercicio espiritual que busca, por la abnegación, una verdadera conversión de la mirada sobre los demás, una especie de amor intelectual...” (p. 914).

Una lectura demasiado rápida podría hacer pensar que estamos a años luz de los inquebrantables principios epistemológicos que antes se encontraban en *Le métier de sociologue* (1968) y que sirvieron para formar generaciones de sociólogos.

No hay nada de eso; agrega él: “*Una mirada que cede a la necesidad, al amor intelectual de Dios, es decir al orden general que Spinoza consideraba como la forma suprema del conocimiento*” (p. 914)<sup>4</sup>. El objetivo ético es por tanto instrumentalizado al servicio del objetivo cognitivo. Al proponer la abolición de la antigua distinción “diltheyana” entre comprender y explicar, Bourdieu afirma que “comprender significa *conocer la totalidad de las condiciones de ejercicio y de los mecanismos sociales*<sup>5</sup> que se ejercen en la clase social del entrevistado. Y el encuestador tiene alguna posibilidad de estar al alcance de su objeto sólo si de éste posee un amplio conocimiento, conocimiento que a veces va adquiriendo a lo largo de una vida dedicada a la investigación” (pp. 910-911). Vale observar además que la meta del sociólogo es “*ir más allá de las manifestaciones aparentes... llegar hasta los verdaderos determinantes económicos y sociales..., atravesar la pantalla de las proyecciones a menudo absurdas,*

---

<sup>4</sup> El subrayado es nuestro.

<sup>5</sup> El subrayado es nuestro.

a veces odiosas, *detrás de las cuales* el malestar y el sufrimiento se ocultan tanto como se manifiestan" (pp. 944-945).

Está claro que "los verdaderos determinantes económicos y sociales" desempeñan el papel de esencias, de objetos en sí, son verdaderas hipóstasis "detrás" de la espuma o de la pantalla de los estados de ánimo ("de las proyecciones") de los entrevistados, pero que el sociólogo, gracias a su inmenso conocimiento, sabe desalojar. Si no fuera por temor a la amalgama, nuestra tentación sería decir: Maritain y Bourdieu, ¡el mismo combate!

A modo de conclusión, reiteramos que la "fe" ontológica o la hipótesis ontologizante cumplen con la misma función: le garantizan un fundamento sólido, un estatuto de necesidad a la acción científica, que pueda oponerse sin que haya ninguna resistencia posible como una conquista permanente contra las tentaciones subjetivistas y particularistas que animan la opinión pública y el sentido común.

### **III. La antropología de la condición humana: la hipótesis fenomenologizante o cuando "las ciencias del espíritu" no admiten la epistemología de las ciencias de la naturaleza"**

La expresión "hipótesis fenomenologizante", referente a la doctrina filosófica de la fenomenología desarrollada por Husserl y sus sucesores, ha de entenderse aquí como una doctrina que expresa un modelo representacional en el cual una ciencia del hombre se funda en la existencia misma y en su desarrollo fenomenal excluyendo las esencias, las sustancias o el ser en sí. La preocupación por saber si la fenomenología busca o no a través del análisis de la existencia aclarar el enigma del ser, ésta es una interrogante que depende del estudio filosófico propiamente tal y que no se tiene que considerar aquí ya que nuestro propósito consiste más humildemente en examinar presupuestos filosóficos espontáneos en los promotores de los relatos de vida y no las doctrinas filosóficas en sí mismas.

Respecto a las expresiones puestas entre comillas más arriba en el título, se habrá reconocido la problemática de Dilthey que cuestio-

na el positivismo generalizado de Comte. La presente reflexión se sitúa principalmente, aunque no totalmente, en el halo “diltheyano”. Esta concepción fue presentada recientemente en lengua francesa para que no fuera necesario **volver al fondo** (ver en particular a S. Mesure, 1990; y a Ch. Delory-Monberger, 2000).

Para mostrar cómo una antropología fenomenologizante se utiliza en la investigación sobre los relatos de vida, recurrimos a la comparación de su epistemología y de su metodología con las de la hipótesis ontologizante. No se trata, en el marco de este artículo, de hacer una presentación exhaustiva, sino sólo de presentar las líneas directrices.

Además de los dos autores citados más arriba, nos referimos también al trabajo de J. L. Lemoigne (1994) sobre el constructivismo. Comprender, explicar: es la pareja epistemológica básica. Dado que es criticado a veces (ver Bourdieu), es preciso insistir en él. Así como lo observa Dilthey (citado por Ch. Delory, p. 153), “la vida se entiende a partir de sí misma”; el conocimiento de la vida se elabora a partir de la realidad de la vida, la cual lleva en ella los principios de este conocimiento. La vida no es por lo tanto la realización de un principio exterior.

En la hipótesis ontologizante, **después** de Descartes, se plantea la separabilidad absoluta entre lo real conocible y el sujeto que conoce. Al postular la autonomía del mundo exterior con relación al sujeto, esta separación implica un método de explicación, es decir la búsqueda de las causas eficientes, la necesaria separación de las causas y de los efectos: lo que fundamenta la ciencia objetiva (i. e., del objeto, independientemente de los sujetos que conocen).

Frente a esta disyunción y a esta oposición, la hipótesis fenomenologizante postula la inseparabilidad y por lo tanto promueve un método dialéctico, o sea la junción de ambos.

A partir de allí, ¿qué significa comprender? El pensamiento de Dilthey conoció una evolución sobre esta interrogante (S. Mesure, p. 219 y sq). De ningún modo se trata de reducir el concepto de com-

comprensión a una suerte de empatía (en el sentido de Rogers), es decir a una operación psicológica, a un método divinador por el cual el investigador penetraría la personalidad del narrador, reconstruiría la construcción de su relato, volvería a los estados psíquicos originarios, incluso analizaría las más oscuras representaciones.

En la hipótesis fenomenologizante, la comprensión no es un conocimiento psicológico; no consiste en vivir lo mismo que el narrador, sino en reconstruir la lógica interna de su relato, en remontar a lo que constituye el sentido, o a lo que de todas maneras tiene sentido. Esta construcción no se hace recurriendo a principios o a causas externas al relato.

El método de comprensión se llama hermenéutica. La presentamos a partir del trabajo de Ch. Delory: "Las particularidades de un texto han de entenderse a partir de su totalidad. El círculo hermenéutico define el movimiento del sentido tal como nace de las relaciones de las partes con el conjunto, y del conjunto con las partes: así como las palabras cobran su sentido en la frase que componen, y la frase cobra su sentido en las palabras que la componen, el significado de una parte del texto nace de las relaciones internas que éste lleva con las demás partes en la comprensión del conjunto y del sentido unitario buscado por el conjunto. La hermenéutica consiste en el arte de descubrir la red dinámica de estas relaciones, e interpretarlas en sí mismas en su circularidad interna, sin recurrir a un principio exterior" (pp. 147-148).

El método hermenéutico proviene de la tradición exegética de la biblia, de la cual Schleiermacher, inspirador de Dilthey, estaba impregnado, pero a diferencia de la exégesis que, en última instancia, se refiere a la tradición de la Iglesia, aquí se prohíbe recurrir a un principio exterior que dependa de un dogma o de una tradición.

La hermenéutica se distingue de la explicación de texto psicologizante (¿qué quiso decir el autor?) o del método histórico-crítico que busca conocer las condiciones de diversas naturalezas de la producción del texto; se distingue también de los distintos tipos de aná-

lisis de contenido muy conocidos por los sociólogos. Se puede apreciar un método hermenéutico explicitado en el libro de Ch. Leray y E. Lorand (1995), o en los libros de J. Y. Robin (1997, 2001).

Las ciencias contenidas en la hipótesis ontologizante suponen una epistemología de la verificación: la verdad de las leyes científicas se funda en un razonamiento demostrativo y en la observación empírica. En cambio, el saber producido por el relato de vida se funda en una epistemología de la invención, de la producción (de allí el concepto de constructivismo): se trata de crear sentido, inteligibilidad, saber proyectivo, es decir referente a un proyecto. En efecto, con la hipótesis fenomenologizante, la existencia es un mundo de posibles, de proyectos, un mundo finalizado. En otros términos, en el relato de vida, ya no se emplea el postulado de objetividad, sino el postulado de proyectividad: es a partir del proyecto del sujeto narrador cuando se legitima el saber construido; en cambio si se estudian los relatos principalmente a partir del observador, allí nos encontramos frente a una lógica de objetivación, de verificación de hipótesis, de búsqueda de invariantes.

La última diferencia mayor entre los dos modelos representacionales se refiere al tiempo. En la hipótesis ontologizante, el tiempo, por ser reversible, sólo tiene el estatuto de variante entre otras variantes y que se trata de controlar. En efecto, ¿qué es el tiempo con relación a la eternidad de las esencias, del ser en sí? Con la existencia, con la condición humana, nos encontramos en un tiempo lineal, el de la historia, el que permite el surgimiento de la libertad y del sentido, en un presente tendido entre un pasado y un futuro que puede, en cualquier momento, cambiar de proyecto. El tiempo deja de ser el marco exterior en el cual la vida se desarrollaría, es un componente de la vida.

La hipótesis fenomenologizante no pretende desembocar en evidencias, en a priori; no pretende ser una rigurosa descripción, es una interpretación, que acepta no siempre controlar su objeto, que admite cierta indecisión. El intérprete es el que crea el sentido (¡éste no está en el texto como la mermelada en su frasco!); lo construye a

partir de señales, como ya lo dijimos: comparación con otro texto, de una parte al conjunto, del conjunto a las partes... hasta que tenga la impresión de haber alcanzado un sentido concluyente y coherente, pero con la conciencia de que puede haberse equivocado.

Este trabajo de reconstrucción aplicado al relato de vida no implica evidencias como Husserl lo postulaba, pero tampoco excluye, al término del método de investigación, recurrir a ellas. Se insiste en los centros de interés propios del hombre: la preocupación, la sensibilidad ética, la libertad. Se puede rechazar o aceptar la posibilidad de un destino trascendente, o la posibilidad de la creación de Dios. Pero, en todos los casos se considera y se estudia a la persona sin presupuesto religioso ni ontológico. Hasta el siglo XVIII, en nuestra sociedad occidental, era imposible pensar sobre el mundo (sobre la naturaleza), sobre la vida o la moral, sin situar a Dios en el fundamento de sus realidades; hoy en día el estudio científico dejó de recurrir a Dios. La teología cristiana se ha puesto cada vez más formal al respecto: nadie, hoy en día, considera a Dios como la primera causa (o el primer motor); es insostenible el hecho de utilizarlo como un principio explicativo que sea compatible con otros.

Como lo escribió J. L. Lemoigne: "Para los defensores de la hipótesis ontológica es grande la tentación de considerarla como la única fundada, ya que de esta manera pueden argumentar la legitimidad de los conocimientos llamados objetivos que ellos establecían entonces como "la verdad". Si bien los defensores de la fenomenología pierden sin duda el beneficio del criterio de objetividad, sin embargo argumentan con "su conciencia", hasta con "su sabiduría", más que con "la verdad", los conocimientos que la experiencia del sujeto activo permite (p. 116).

\*\*\*

Tratamos de mostrar la incompatibilidad entre las antropologías espontáneas de tipo ontologizante y las de tipo fenomenologizante, si es que estas antropologías sean las que determinan las posturas epistemológicas. Estas son los verdaderos reveladores de la incom-

patibilidad; ellas permiten comprender por qué ciertos intelectuales rechazan toda validez científica de los relatos de vida y por qué otros consideran los enfoques **objetivantes** que se inscriben en el paradigma de las ciencias experimentales de la naturaleza como totalmente inapropiados para el hombre.

Cada una de estas antropologías se funda en una fe: ésta puede definirse en el sentido de San Agustín, es decir como una idea que provoca la adhesión. Los defensores de la naturaleza humana creen con firmeza en la necesidad de fundar cada acción científica en criterios universales. Los defensores de la condición humana, menos categóricos, creen que no es necesario recurrir a este tipo de seres dotados de razón y que, de todas formas, éstos son inapropiados para estudiar al hombre.

En resumen, se trata de dar un espacio a lo que J. Greisch (1985) llama la razón hermenéutica: ésta adquiere una universalidad de extensión ya que la comprensión que ella define puede jugar un rol en todo incluso, hasta cierto punto, en el interior de las ciencias.

La razón hermenéutica determina un estilo de pensamiento original que no se debe confundir con el pensamiento reflexivo trascendental ni con la razón crítica. Para el pensamiento reflexivo, la problemática del fundamento es determinante, y el pensamiento del fundamento se refiere a la categoría del fundamento. Frente a esto, Gadamer (citado por Greisch) se opone con una evidencia hermenéutica de base: “¿Es necesario un fundamento para lo que nos sostiene desde siempre?”. La secularización es impensable e inaccesible para un pensamiento del fundamento.

Para la razón crítica, el valor de los prejuicios es central: en la hermenéutica de Gadamer no existe ninguna instancia que permita separar los “buenos” prejuicios (aquellos que vuelven posible la comprensión) de los “malos” prejuicios (aquellos que son un obstáculo epistemológico). Ya no existe **cogito** filosófico que pudiera arbitrar el conflicto de las interpretaciones; por lo tanto ya no existe hermenéutica sagrada; los relatos pueden ser interpretados sin objetivo.