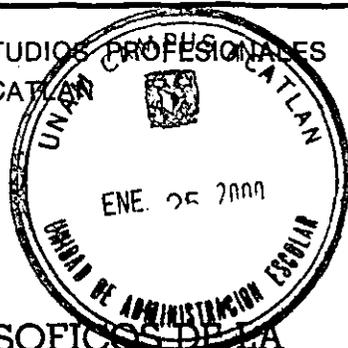


6



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES CAMPUS ACATLÁN



" PROBLEMAS FILOSOFICOS DE LA RACIONALIDAD EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORANEO "

SEMINARIO - TALLER - EXTRACURRICULAR

TRABAJO QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A :

RAUL GONZALEZ SANDOVAL

ASESOR: J. ALEJANDRO SALCEDO AQUINO



SANTA CRUZ, ACATLAN, EDO. DE MEXICO

2000

274179



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicada a G y A Raulín  
a quienes tanto amo

Agradecimiento especial a Memo  
por proporcionarme "Fortaleza  
y sabiduría con tus consejos"

## INDICE

	PAGINA
Introducción	4
1. La Verdad como Desocultación en la Obra de arte en Heidegger.	8
Presentación.	9
1.1 La obra de arte como cosa.	11
1.2 La obra de arte como instrumento (ente útil)	17
1.3 La obra como descubrimiento de un mundo.	20
1.4 La palabra (poesía) como origen.	23
1.5 Crítica.	25
2. El Concepto de Desarrollo Científico en Kuhn: "Ciencia Normal" versus "Ciencia Revolucionaria".	30
Presentación.	31
2.1 Versión preliminar de paradigma.	33
2.2 Concepto de paradigma (posdata de 1969)	37
2.3 Ciencia Normal.	45
2.4 ¿Qué son las revoluciones científicas?	46
2.5 Crítica.	50
3. Filosofía de la Historia Versus Teoría de la Historia.	54
Presentación.	55
3.1 La Filosofía de la historia.	
3.1.1 Elementos constitutivos de la filosofía de la historia.	56
3.1.2 Teorías del desarrollo de la historia.	63

3.1.3 Interpretación filosófica de las leyes de la historia.	66
3.1.4 Totalidad y sujeto histórico.	68
3.1.5 Sujeto histórico.	70
3.2 La filosofía de la historia en Carlos Marx.	73
3.3 Teoría de la historia.	76
3.4 Crítica.	80
4. Hermenéutica y Posmodernidad en Nietzsche y Heidegger.	84
Presentación.	85
4.1. Nietzsche: La voluntad de poder y el cumplimiento de la metafísica.	87
4.2. Vattimo y la voluntad de poder nietzscheana.	88
4.3. La crítica y la superación de la metafísica.	91
4.4 Vattimo y Heidegger: Crítica a la metafísica.	97
4.5 Crítica.	101
5. Nihilismo y Ética en Nietzsche.	105
Presentación.	106
5.1. Nihilismo y el fin de la metafísica.	107
5.2 El nihilismo como azar necesario.	112
5.3 Nihilismo y ética: la muerte de Dios.	115
5.4 Crítica.	119
Conclusiones Generales.	124
Bibliografía.	128

## INTRODUCCION

El sol no sólo es nuevo cada día sino  
que es siempre nuevo  
continuamente.

Heráclito.

Esta articulación de ensayos es producto del Seminario – Taller – Extracurricular realizado de Agosto de 1998 al mes de abril de 1999 en la ENEP Acatlán. Su pretensión es la de analizar y comprender planteamientos relevantes en torno al problema de la verdad en el arte, el concepto de desarrollo científico, a la filosofía de la historia, a la hermenéutica y a la ética.

La integración de los apartados mencionados como "Problemas filosóficos de la racionalidad en el pensamiento contemporáneo", alude a un tratamiento no sólo de carácter epistemológico, sino también a una perspectiva de la "racionalidad" en su sentido más amplio o completo. Es decir, a un sentido que se refiere, además, en el caso de este trabajo, a otros aspectos de ella misma: metodológico, ontológico, histórico y evaluativo. Se parte del supuesto de una racionalidad que engloba niveles que van más allá de lo epistémico.

Aquello de que la filosofía contemporánea se ha venido sintiendo cada vez más consciente en relación con la metafísica, es que la desconfianza respecto a esta última y la empresa, enunciada de diversas maneras entre los siglos XIX y XX de "superarla", está basada a fin de cuentas, no sólo en motivos teóricos sino, ante todo, en razones éticas e históricas. En el primer capítulo de este trabajo analizaremos, para una mejor comprensión de la mencionada empresa, la crisis de la razón moderna a partir del análisis de dos ensayos de Martín Heidegger contenidos en su obra: "Arte y poesía".

El hecho de que en "Ser y tiempo", y en los escritos inmediatamente posteriores el ser se dé al Dasein sólo como nada, con el correlativo carácter central de sentimientos como la angustia, indica que la autenticidad tampoco es una relación realmente positiva con el ser; se le ve sólo como fruto del carácter urgente del mundo del ente. El concepto de historicidad del ser exige en cambio que sea posible indicar un modo de ser del Dasein que no consista tan sólo en articular interpretativamente una apertura ya abierta; si la apertura del ser, la verdad ontológica, el proyecto, es un acontecimiento histórico, es necesario que se verifique de algún modo en los hechos que constituyen la historia, es decir, en las acciones del hombre. Heidegger encuentra el punto de referencia para descubrir una actividad del hombre que no sólo es óptica, sino también ontológica en la obra de arte. Al problema de la obra de arte está dedicado el primer ensayo.

En el apartado segundo, se analiza la obra central de Thomas S. Kuhn, la estructura de las revoluciones científicas, obra en la que este pensador trató de demostrar que el avance de la ciencia no sigue un proceso lineal, y que los resultados alcanzados por ésta no se explican por la acción de individuos aislados sino por la actividad de hombres de ciencia en mutua correspondencia.

Uno de los conceptos centrales que utilizó Kuhn en esa obra fue la noción de paradigma. Noción que le sirvió, entre otras cosas, para describir el ciclo de desarrollo de las teorías científicas y para explicar la forma como se estructura la actividad de las comunidades de hombres de ciencia. Desde esa fecha, 1962, el uso del término "paradigma" se ha ido extendiendo y consagrando no sólo en el lenguaje científico y en el epistemológico, sino también en el lenguaje cotidiano. Con el logro de tal éxito, el mencionado término no ha dejado de ser objeto de ásperas críticas, sobre todo en el ámbito de la filosofía de la ciencia. Tales críticas han obligado a Kuhn a precisar reiteradamente el contenido de ese concepto. El objeto de este segundo ensayo es

mostrar la forma como Kuhn lo definió inicialmente y cómo fue adecuando el contenido del concepto de paradigma, además de criticar la forma de concebir el progreso científico manifiesto en su obra central ya mencionada.

En el tercer apartado, siguiendo las huellas de los cambios que se vienen suscitando actualmente en el quehacer filosófico, abordaremos un análisis sobre la filosofía de la historia. En esta, dilucidaremos el por qué su categoría central es la Historia con H mayúscula, pues todas las historias particulares dependen de ella. La historia con H mayúscula se concibe como la forma de la época moderna; esta concepción, de acuerdo con Agnes Heller, pensadora a quien está dedicado este estudio, está compuesta por la sociedad civil, el capitalismo y el desarrollo industrial. La génesis de la Historia se da con el progreso de estos tres componentes. Esta filosofía tendría la azarosa tarea de responder a la pregunta sobre el sentido de la existencia histórica, qué sujeto es el que le da su sentido. Podemos decir que este sujeto esencial somos nosotros. Pero, ¿podemos verdaderamente darle un sentido a la historia? La filosofía siente la necesidad de responder a esta pregunta. Su respuesta, sin embargo, sólo puede ser histórica, sólo se puede formular como una respuesta a la historicidad, está inserta en un determinado tiempo y espacio, en un "aquí" y "ahora". De allí la necesidad de concebir a la Historia, no como filosofía, sino de manera más humilde, como una teoría de la historia, haciendo a un lado su constitución ontológica y concebirla sólo como un proyecto de una de las lógicas de la historia.

Los apartados cuatro y cinco poseen un contenido afín. En ellos se analiza a dos pensadores cuyas obras se consideran indispensables para la comprensión del cambio que se efectúa de la filosofía moderna a la posmoderna. Frente al proyecto filosófico de la modernidad observaremos la manera en que ha surgido en las últimas décadas algo verdaderamente nuevo, para algunos un auténtico cambio de paradigma: en

la actualidad no se limitan a discutir la validez de las distintas soluciones propuestas sino que, de manera radical, discuten la legitimidad misma del proyecto de búsqueda de un fundamento último. En el origen de esta nueva comprensión de la filosofía están sin duda Heidegger y Nietzsche.

En el apartado cuatro observaremos cómo el pensador italiano Gianni Vattimo realiza una interpretación de las obras de Nietzsche y Heidegger ligando sus reflexiones de ambos pensadores con la situación actual de gran avance tecnológico y su relación e implicaciones con lo social y cultural. Así pues, es importante exponer el modo en que Vattimo percibe la trascendencia de ambos pensadores con el fin de comprender lo inédito de la nueva época del ser que estamos viviendo.

En el último capítulo, analizaremos la tesis que pretende investir a Nietzsche como el crítico de la modernidad. Frente a la constelación nihilista de nuestro tiempo, nos parece importante analizar el diagnóstico del concepto de nihilismo en el autor del Zaratustra. Empezaremos una reflexión sobre el concepto mencionado ocasionado por la muerte de Dios, en tanto que éste era el Ser Supremo, la bondad, el bien. Se trata de ver cómo de alguna manera su muerte nos ha orillado hacia un devenir evanescente, disperso; de reflexionar acerca del nihilismo como un reto hacia la ética, como amenaza hacia los valores supremos.

**CAPITULO 1: LA VERDAD COMO DESOCULTACION EN LA OBRA DE ARTE EN  
HEIDEGGER**

## PRESENTACION

A lo largo de la historia, la filosofía se ha comprendido a sí misma como el intento de desarrollar una reflexión de carácter universal, entendiendo esta universalidad en su doble dimensión: en lo extensivo y en lo profundo. En el orden de lo extensivo, la filosofía no se ha contentado con el saber de un área determinada al modo de las ciencias particulares, sino que ha aspirado a alcanzar un conocimiento que abarque la totalidad de la realidad. En el orden de la profundidad, la filosofía ha intentado de manera reiterada alcanzar el conocimiento de los primeros principios y últimas causas de todas las cosas.

En virtud de esta doble dimensión, en virtud de esta universalidad de los principios buscados, estos han sido considerados como principios que fundamentan no sólo la realidad, sino también de nuestro propio conocimiento y nuestra acción sobre ella. Son, por tanto, principios no sólo epistemológicos, sino también ontológicos y éticos. Esta exigencia ha sido lo común de todas las filosofías que se comprenden a sí mismas como sistema.

En lo general, todas las filosofías, desde la Grecia Clásica hasta hoy se han visto en la necesidad de justificar el modo –método- de acceso a este conocimiento de carácter universal en su doble dimensión. Platón, como es sabido, planteó la teoría de la reminiscencia, según la cual todos nuestros conocimientos son en realidad recuerdos de una vida anterior de nuestra alma en el mundo de las ideas. Aristóteles, plantea, para alcanzar este saber último, la intuición de esencias.

Empero, ¿qué sucede a partir de Descartes en el discurso filosófico? La problemática del conocimiento recibe un impulso innovador, inaugurando la Época Moderna de la filosofía. La proposición "cogito ergo sum" era tan firme y estaba tan bien fundamentada que resultaba prácticamente inquebrantable ante las más extravagantes

suposiciones de los escépticos. Kant, da a esta exigencia de fundamentación última. la forma clásica de filosofía trascendental que investiga las condiciones de posibilidad de los conocimientos, aquel que no cumpla con las condiciones preestablecidas en el sistema kantiano de conocimiento, simplemente no es objeto de conocimiento, es un noúmeno. En Hegel, la condición última será el concepto de absoluto, cualquier tipo de ente que capturemos, inteligible o sensible, no es sino el despliegue o un momento del desarrollo de lo absoluto. Posteriormente, tras varias décadas del triunfo del positivismo en el siglo XIX, la exigencia de una fundamentación totalizadora del conocimiento reaparece en Edmund Husserl, este pensador busca apasionadamente la fuente última del conocimiento a través del método fenomenológico. Este consiste, a grosso modo, en reconsiderar todos los contenidos de conciencia sin examinar si son reales o imaginarios, en la fenomenología de Husserl, esos contenidos son examinados tal como son puramente dados. En otro momento, mediante la epojé, es decir, que cuando la conciencia está situada frente al mundo, en tanto que realidad, se debe "suspender el juicio" frente al contenido doctrinal de toda filosofía dada para que podamos proceder a realizar todas nuestras comprobaciones dentro del marco de tal suspensión. Esto es fundamental, según Husserl, para alcanzar la intuición esencial.

En el origen de esta nueva comprensión de la filosofía es donde se sitúa Heidegger sin duda alguna. Este pensador influye de manera fundamental en el desarrollo de la hermenéutica espiritual. Esta influencia se da a partir de que Heidegger deriva la estructura circular de la comprensión a partir de la temporalidad del estar ahí.

A partir de que Heidegger describe la nueva forma de realizar la interpretación comprensiva, sería más adecuado decir, a partir del descubrimiento de la preestructura de la comprensión, que aparece en los últimos tiempos algo verdaderamente nuevo esto es, un cambio de paradigma. Porque en la actualidad predominan corrientes de pensamiento

que no se limitan a poner en duda la validez de las diversas soluciones, sino que han puesto en discusión la legitimidad del mismo método de búsqueda de los principios y causas últimas de todas las cosas.

El objetivo de este capítulo es el establecer la verdad como desocultación en la obra de arte en Heidegger. Para ello la expondremos en el siguiente orden:

- 1 La obra de arte como cosa
- 2 La obra como instrumento (útil).
- 3 La obra como descubrimiento de un mundo
- 4 La palabra (poesía) como origen

Mostraremos cómo Heidegger llega a la verdad como apertura del ente en su totalidad, a través de varios niveles de verdad. En primera instancia, la obra es considerada por este pensador como una simple cosa; en un segundo momento, la obra es interpretada como instrumento o ente útil, resultado de la combinación entre materia y forma. En un tercer plano, la obra es interpretada como descubridora de un mundo y, por último, como poesía aquí, es tratada como la esencia de todas las artes, conducida por la palabra. Así, en este momento la obra es considerada como la apertura del ente en su totalidad.

## 1.1 LA OBRA DE ARTE COMO COSA

En la obra de arte Heidegger encuentra un punto de referencia para descubrir una actividad del hombre que no sólo es óptica (referente a los seres en plural) sino también ontológica (averigua aquello que constituye el fundamento de la existencia, como

trascendente. El ser que supera las limitaciones a que conduce la reducción de la ontología a una teoría de los objetos).

En un primer momento de la verdad en la obra de arte, Heidegger la concibe lógicamente como un ente, cuyo carácter peculiar pretende desocultar. La obra existe como cosa, un cuadro, unas notas musicales que yacen ahí "como papas en la bodega".

En el ensayo "El origen de la obra de arte" de Martin Heidegger, la obra es un análisis ontológico del arte. El carácter de cosa es lo primero con lo que nos enfrentamos en una obra de arte. Esta cualidad cósmica es lo que conduce a investigar en qué medida participa la obra de la naturaleza (de la cosa) Heidegger emprende una discusión sobre tres teorías ontológicas de la Grecia Clásica: la teoría sustancialista, la teoría sensualista y la teoría de materia y forma. En la primera, la estructura de la cosa consta de un sustrato permanente. Para la segunda, es sólo un conjunto de sensaciones y, la tercera, la unión de materia y forma.

¿Cuál es el método adoptado en este ensayo por Heidegger? Evidentemente que es el método fenomenológico, con el cual definirá el modo de ser de las cosas y, desde luego, el de ente útil, o instrumento, que como sabemos, constituye un concepto clave utilizado en "Ser y Tiempo".

Martin Heidegger nos define el concepto de fenomenología de la siguiente manera: "[...] fenomenología expresa una máxima que puede formularse así: ¡a las cosas mismas!. Frente a todas las construcciones en el aire, frente a todos los descubrimientos casuales, frente a la adopción de conceptos aparentemente rigurosos, frente a las cuestiones aparentes que se extienden con frecuencia a través de generaciones como problema. [. . . la Expresión griega se deriva del verbo φαίνομαι, que significa mostrarse, por ende, lo patente, sacar a la luz del día. . . . Como significación de la expresión "fenómeno" hay por ende que fijar ésta: lo que se muestra en si mismo, lo patente.]" (1)

Esta definición nos alumbra el camino por el cual transitará el filósofo en busca de la verdad. En la anterior definición de fenomenología, ya arremete en contra de la legitimidad de la búsqueda de un fundamento último, son sólo conceptos aparentemente rigurosos. Tenemos que ir directamente a las cosas. Al principio del texto, el origen de la obra de arte, Heidegger expone el origen de las cosas. Definiendo origen de algo como la fuente de su esencia. ¿Cuál es el origen de la obra de arte? La respuesta parecería obvia: el origen de la obra de arte es el artista. Pero también podríamos decir con certeza, en sentido inverso, que el origen del artista es la obra de arte. Así pues, ninguno de los dos subsiste sin el otro; empero, ninguno de los dos sustenta, por sí solo al otro, esta reciprocidad se constituye por un tercero, el arte. De esta forma, la pregunta acerca del origen de la obra de arte se transforma en una pregunta acerca de la esencia del arte.

He aquí el primer acercamiento hacia la verdad. La obra de artes es una cosa: existe en sí misma, puede no ser para otro, el cuadro puede estar guardado en la bodega, las partituras en los anaqueles de la biblioteca, etc. Si cambiamos el color del cristal con el cual miramos a las obras, si las observamos con cierta experiencia estética ¿cambiará su carácter cósmico? La respuesta de Heidegger es, no. Aún en esta observación no prescinde su carácter cósmico. El mármol está en la escultura, los pigmentos de los colores en el cuadro, etc. La cosa es tan esencial en la obra que se debería decir lo contrario, la escultura esta en el bronce, el cuadro en la pintura.

Pero la obra de arte es algo más que una mera cosa (mera, quiere decir la cosa pura). La obra de arte es una cosa confeccionada y dice algo más que la cosa. Revela lo otro, esto que descubre lo otro, es lo cósmico. Es el cimiento sobre el cual está constituido lo otro. Por tanto, hay que dilucidar lo cósmico de la obra. Por eso, señala Heidegger, es necesario saber lo que es la cosa.

Para llegar a conocer lo cósmico de la cosa, el pensador aludido, lleva a cabo una delimitación del universo en el cual se inserta todo ente. La cosa es una jarra, el agua la fuente, el viento, una hoja, etc. Sin embargo, también se les pone el nombre de cosa a lo que no se muestra, desde luego en alusión a Kant, es decir, a la cosa en sí: Dios, la totalidad, etc. En esta postura ontológica, Heidegger, concluye esta idea diciendo: "En suma, la palabra cosa nombra aquí todo lo que simplemente no es nada" (2)

Basándose en lo expuesto anteriormente, se infiere, que la obra es una cosa. Pero para alcanzar el propósito buscado, que es el de deslindar al ente del modo de ser de la cosa, es inoperante este concepto de cosa. En virtud de que la anterior delimitación de cosa nos ubica en el más extenso de los reinos en que todo es cosa, entonces hay que tomar otro rumbo para determinar lo cósmico de la cosa.

Heidegger nos conduce a las tradicionales interpretaciones del ente para tratar de responder a la pregunta del ser de la cosa. La primera de las tres interpretaciones de la cosidad de la cosa, en el pensamiento occidental, es el de sustancia. Esta es considerada como el núcleo de la cosa. Esto nuclear de la cosa era para los griegos lo "evidente" y siempre situado "a la vista", lo siempre dado también, en y con, lo existente.

Sin embargo, a través de las diversas traducciones de los términos originalmente griegos, esto es, su traducción al pensamiento romano – latino y de éste al pensamiento occidental, se convierte en sustancia. Heidegger subraya que esta interpretación de la experiencia griega no es nada inofensiva, cuando se le traslada a otra manera de pensar. Lo anterior ocasiona que el pensamiento occidental carezca de terreno firme donde pisar. Este es un problema a tratar en el análisis que desarrollaremos en el último inciso de este capítulo.

La falta de confianza en la interpretación corriente de la cosa, pues, está aparentemente fundada y por esto no se pueden separar nunca los entes que son cosas

de los que no lo son. En la teoría ontológica sensualista, Heidegger nos dice que en la anterior postura corriente de cosa, ciertamente conviene en todo tiempo a cada cosa. A pesar de esto, no capta la cosa existente, sino que la atraca. ¿Cómo puede evitarse este atraco? En este momento empezará a aplicar una forma de hermenéutica al decirnos que para evitar ese robo hay que conceder a la cosa, un campo libre para que muestre lo cósmico inmediatamente, y evidentemente, por medio del método fenomenológico, se tiene que efectuar la comprensión. Todo lo que medie entre ésta y nosotros, tiene que hacerse a un lado.

Sólo entonces nos abandonaremos a la presencia sin obstáculos. La cosa, en este segundo momento ontológico, debe de ser percibida en los sentidos por medio de las sensaciones. Heidegger señala que resulta útil el concepto de cosa conforme al cual ésta no es más que la unidad de la multiplicidad. Esta unidad la entendemos como la concepción de la totalidad sin mediación alguna lo que vendría a ser el antecedente de la pre-comprensión. Sin embargo, esta concepción como un todo estructurado no altera el rasgo decisivo de cosa. Este concepto de cosa es un intento exagerado de traer la cosa a nosotros en la máxima inmediatez. Pero a ello no llega nunca en tanto que este medida por las sensaciones. Por tanto, en ambas interpretaciones se desvanece la cosa.

En una tercera interpretación. Aquello que da a las cosas su permanencia y es al mismo tiempo la causa de su forma, es lo material de la cosa. Lo permanente de una cosa consiste en que una materia esta unida con una forma. La cosa es una materia formada.

En esta interpretación se encuentra al fin el concepto de coas que conviene igualmente a las cosas naturales que a las de uso. Este concepto de cosa nos pone en condiciones de contestar la pregunta sobre lo cósmico que hay en la obra de arte. La materia es la base para la conformación artística. La distinción de materia y forma, en los

más diversos modos, es nada menos que el esquema conceptual para toda teoría del arte y toda estética. Sin embargo, la validez de estos conceptos, se extiende más allá del campo de la estética. Son conceptos vulgares bajo los cuales se puede poner todo. Por ejemplo, si se subordina lo formal a lo racional, la materia a lo irracional, entonces la representación dispondría de una mecánica conceptual, es decir, una explicación automática de causa y efecto.

De ser así ¿cómo debemos comprender la diferencia entre las meras cosas y los entes restantes? Heidegger haciendo una suposición – hermenéutica – nos dice: “La referencia a la amplitud de aplicación de esta estructura conceptual a la estética, podría hacernos pensar más bien que la materia y la forma son determinaciones nacidas de la esencia de la obra de arte y que de aquí se trasladaron regresivamente a la cosa” (3)

¿En dónde, pues, tiene su origen la estructura de materia y forma? Forma la define, el pensador analizado, como la distribución y el ordenamiento de los lugares del espacio de las partes de la materia, que tienen por secuencia un contorno especial. Pero una materia que está en una forma también es el martillo, los zapatos, el pizarrón, etc. Lo cósmico de la cosa es la materia de que está hecha. La materia es la base y el campo para la conformación artística.

Sin embargo, es conveniente hacerse la pregunta siguiente: ¿quién determina a quién en la unión de materia y forma? Heidegger nos dice que es la forma la que determina el ordenamiento de la materia. No sólo esto, la misma elección de la materia es determinada por la forma. La materia es elegida de acuerdo con lo que va a servir: material flexible para los zapatos, impermeable para el jarro, etc. La forma, con más precisión, es la que determina a la forma dada y también la previa elección de la materia.

El ente que está subordinado a esta utilidad es siempre el producto de una confección. El producto es confeccionado como un útil para algo. Por tanto, la materia y la

forma, como determinaciones del ente están naturalizadas en la esencia del útil. Pero este nombre designa únicamente la producción para el uso y el consumo. Heidegger hace uso de esta tercer teoría sobre el ente para explicar la esencia del arte.

## 1.2 LA OBRA DE ARTE COMO INSTRUMENTO (ENTE UTIL)

La teoría de la unión de materia y forma es la más próxima a la representación humana, dado que el útil es nuestra creación. Es en este punto en donde Heidegger da el salto hacia el segundo nivel de descubrimiento del ente, es decir, de lo cósmico. Las dos primeras teorías las ha desechado porque cada una de ellas puede aplicarse, indistintamente a las cosas, a los útiles, a las obras de arte. De manera que con ellas no se pueden encontrar caracteres diferenciales de aquellos entes.

Sin embargo, Heidegger no toma un ente real para su investigación, sino que toma un cuadro de Van Gogh que representa un par de zapatos viejos de una campesina. En él puede leerse la historia de la campesina que los usa: "En la oscuro boca del gastado interior bosteza la fatiga de los pasos laboriosos. En la ruda pesantez del zapato esta representada la tenacidad de la lenta marcha a través de los lagos y monótonos surcos de la tierra labrada, sobre la que sopla el ronco viento. . ." (4)

Es de tal delicadeza la descripción que Heidegger realiza del cuadro de Van Gogh que pareciera que se trata de un texto literario. En esta interpretación se adecua a la regla hermenéutica de que el todo debe entenderse desde lo individual. El cómo observador, como individuo, alcanza a ver lo múltiple. Nos atrevemos a decir que es una aplicación de la hermenéutica moderna. Al observar el cuadro el espectador ya se está anticipando a la comprensión del todo, que es en este caso, el mundo de la campesina que ha usado los zapatos. A través de la expresión de la pintura, el mundo y la vida de la

mujer que porta esos zapatos, se han desocultado. La comprensión del cuadro en Heidegger proviene del habla del cuadro. El todo es entendido desde lo individual en una relación circular.

Pero no nos desviemos del texto que estamos analizando. Lo que pretende realizar Heidegger, es descubrir la esencia del ente útil que, según él es alcanzada al afirmar que la esencia radica no en el servir para algo, sino en lo que denomina: "ser de confianza". Es decir, que sólo se manifiesta la esencia cuando el útil ha sido sometido a una rigurosa experiencia. En la interpretación heideggeriana sobre el útil, éste llega a ser tal o, más bien, alcanza su esencia después de haberse usado. Un par de zapatos en el escaparate ciertamente, aún no han adquirido su "ser de confianza", esta la adquieren hasta que la campesina los ha puesto a prueba en el uso.

Heidegger, como podemos apreciar, nos está conduciendo, para llegar a la verdad y después de haber cruzado el camino de la cosa, por una actividad óptica del hombre, es decir, interior al mundo del ser ahí. Porque en Ser y Tiempo, este pensador nos dice que la primera relación del Dasein con el mundo es su contacto con los entes ante la mano, posteriormente teórica, seguida de lo cognoscente.

Heidegger esta limpiando el camino, por así decirlo, de los entes diferentes del hombre. Por esto emprende una revisión del ente útil y, desde luego, de la noción misma del mundo. A fin de ver claro y distinto el comportamiento del estado de yecto (el estar arrojado en el mundo, como proyecto) y algo más profundo que el tener conciencia de esta "caída". Lo que se pretende es llegar al acontecimiento de la verdad. Por eso Heidegger concluye este ensayo diciendo: "Lo que sea el útil dejamos que lo dijera una obra. De ahí llegó por así decirlo, bajo la mano, a la luz del día, lo que esta en operación en la obra: la apertura del ente en su ser, el acontecer de la verdad. Pero si la realidad de la obra no puede ser determinada de otro modo, sino a través de lo que está en operación en la obra

¿qué sucede entonces con nuestro propósito de buscar la obra de arte real en su realidad? Erramos nos extraviamos, mientras suponemos que la realidad de la obra está en aquel cimiento de cosa. Estamos ahora ante un resultado notable de nuestras reflexiones, si en general se puede llamar a esto un resultado. Se han aclarado dos puntos:

Primero: como medios para captar lo que tiene de cosa la obra, los conceptos de cosa dominantes no bastan.

Segundo: el cimiento de cosas con el que quisimos captar la más patente realidad de la obra, no pertenece de ese modo a la obra. (5)

Al querer captar la obra de arte como útil, hemos caído en el error, puesto que la obra no es un mero útil, aún cuando se le adhiera un valor estético (artesanía) se le estaría privando de sus cualidades propias. De la misma forma en que al ente útil se le privaría de esas cualidades al reducirse a mera cosa.

Así, se ve quebrantado el planteamiento que interroga por la esencia de la cosa. Sin embargo, podemos decir, que nos hemos ubicado a mitad del camino, hemos dado un paso más adelante en esta búsqueda. De la simple cosa se ha pasado al ente útil. Lo cual nos permite acercarnos más a la comprensión de lo que tiene de obra la obra, lo que tiene de útil el útil y lo que tiene de cosa la cosa. Es por esto, nos dice Heidegger, por lo que hemos realizado un rodeo.

Lo que hay de cósmico en la obra no se debe negar. Pero si esto cósmico de la obra pertenece al ser de la obra, entonces debe de ser pensado desde la obra. Para determinar la realidad cósmica de la obra no va de la cosa hacia la obra, sino al contrario de la obra a la cosa. La obra de arte abre a su modo el ser del ente, desentraña la verdad del ente. En la obra de arte se pone en operación la verdad del ente. El arte es ponerse en operación la verdad, pero ¿qué es la verdad que acontece en el arte?

Si el ser cosa y la unión de materia y forma no han explicado suficientemente el ser de la obra de arte entonces tenemos que buscarla en otra perspectiva. Es decir, además de su relación con el arte, en su relación con la verdad.

### 1.3 LA OBRA COMO DESCUBRIMIENTO DE UN MUNDO

En la anterior forma de acontecer la verdad nos percatamos como Heidegger, para concebir apropiadamente la obra de arte, se ve obligado a llevar a cabo una revisión del concepto de útil. Este concepto en "Ser y Tiempo" es fundamental para explicar el modo de ser de las cosas, es decir, de los entes diferentes al hombre. El concepto de útil, en ese texto, definía al ser de las cosas intramundanas. Pero ese concepto no se lo podemos aplicar a la obra de arte, pues como hemos visto resulta insuficiente para el propósito que nos hemos fijado; aunque sí nos acerca de manera importante a nuestro objetivo.

El útil, implica, por una parte, una disposición que el hombre le impone con miras a sus propios fines (la forma); por otra parte, una consistencia autónoma, la materia. Con esta interpretación del concepto de útil como término medio entre cosa y obra nos acerca en buena medida a la esencia del arte. Aunque ésta, según Heidegger, tiene el carácter de ser irreductible al mundo, es un carácter que los entes útiles no tienen.

Si en el primer acercamiento a la verdad, al origen de la obra de arte se decía que era una cosa, que existía en sí mismo, sin embargo, era algo más que eso. Era una materia conformada. Una materia a la que el artista le ha conferido una forma. De igual manera, el ser cosa y el estar constituida de materia y forma no explica suficientemente el ser de la obra de arte. Entonces ¿cómo acontece la verdad en la obra de arte? Primeramente dejemos que Heidegger nos explique lo que es la obra y la verdad. Las

obras muestran, si bien de muy diversas formas, lo cósmico. No se puede decir nada en general acerca de lo cósmico de la obra hasta no haber mostrado claramente el reposar en sí de la obra. Se necesitará separar a la obra de todas las relaciones que tiene con lo que no es ella misma.

La obra como tal, únicamente pertenece al reino (mundo) que se abre ella misma. Pues el ser obra sólo existe en esa apertura. En la obra está el acontecer de la verdad. La obra sobresaliendo sobre sí misma abre un mundo y lo mantiene en imperiosa permanencia. Al abrirse un mundo todas las cosas toman su ritmo, su lejanía y cercanía, su amplitud y estrechez. La obra como tal, establece un mundo, provoca que la tierra se adelante en la patencia de su mundo y así se mantiene en ella. La obra hace a la tierra ser tierra. Esta sólo se ilumina y se abre como es ella misma ahí donde se preserva y se conserva como esencialmente infranqueable retrocediendo ante cada descubrimiento, es decir, que habitualmente se mantiene cerrada.

La obra ejecuta la hechura de la tierra, pero lo auto-ocultante de la tierra no es un estado uniforme, ni rígido, sino un desarrollo en constante plenitud de modos de ser.

El establecimiento de un mundo y la hechura de la tierra son sus rasgos característicos del ser – obra de la obra. El mundo es la apertura que se abre en los vastos caminos de las decisiones sencillas y esenciales en el destino de un pueblo histórico. La tierra es lo sobresaliente que no impulsa a nada, lo siempre auto – ocultante y que de tal modo salvaguarda.

La tierra no puede privarse de lo abierto del mundo, si es que debe aparecer como tierra en el impulso libre de su ocultación. A su vez, el mundo no puede huir de la tierra si es que debe fundarse en algo decisivo, como horizonte y camino que rige todo destino esencial. Al establecer la obra de arte un mundo y hacer la tierra, induce a la lucha, el establecimiento de un mundo, no apacigua la lucha, sino que provoca que ésta

continúe. Por eso es que en la intimidad de la lucha tiene su esencia el reposo de la obra, que reposa en sí. Sólo por este reposo de la obra, podemos concluir acerca de lo que esta en operación en la obra. Hasta ahora fue una afirmación anticipada la que en la obra de arte se pone en operación la verdad.

Heidegger nos muestra en este ensayo la verdad como la esencia fundada en lo que es el ente. Para él la verdadera esencia de una cosa se determina por su verdadero ser, por la verdad del ente respectivo. La verdad hay que pensarla en el sentido de la esencia de lo verdadero, la pensamos como la desocultación del ente. La ocultación como el negarse no es primero y únicamente el límite del conocimiento, sino el comienzo de la iluminación de lo alumbrado. Aquí el ocultarse no es el simple negarse, sino que el ente aparece, pero ofreciéndose como diferente a lo que es. La desocultación del ente no es jamás sólo un estado existente, sino un acontecimiento. Lo seguro no es en el fondo seguro: es inseguro.

La esencia de la verdad, es decir, la desocultación, esta dominada por un rehusarse en el modo de la doble ocultación. La verdad en su esencia de no verdad. No quiere decir esto que la verdad sea en el fondo falsedad. La esencia de la verdad es en sí misma la lucha primordial en que se conquista aquel estado de abierto, dentro del cual se encuentra el ente, y desde el cual se reconoce dentro de sí mismo. La verdad acontece como la lucha primordial entre el alumbramiento y la oscuridad (ocultación). Estableciendo un mundo y haciendo la tierra. La obra es el mantener aquella lucha en que se conquista la desocultación del ente en su totalidad, esto es, la verdad.

Si algo caracteriza a la obra como obra, es el hecho de ser creada y la creación necesita un medio de crear y en que crear, entonces, sobreviene lo básico de la obra. La creación está pensada en la relación a la obra. A la esencia de la obra pertenece el acontecer de la verdad. El ser cosa y el estar constituida de materia y forma no explicó

suficientemente el ser de la obra de arte. En el anterior ensayo, Heidegger nos mostró, otro nivel de verdad. En este, se ve a la obra de arte desde una nueva perspectiva, ya no en relación con lo bello, sino con la verdad.

En la obra de arte acontece la verdad. El establecimiento del mundo es el rasgo esencial en el ser obra de la obra. El iluminar es proyectar, por eso, la obra de arte, en cuanto iluminación y proyección, pone en obra la verdad.

La dilucidación de este acontecimiento es bien elocuente en el momento en que Heidegger nos remite a un paisaje, al templo de paestum y comenta: " El templo en pie abre un mundo y a la vez lo asienta sobre la tierra. Al estar en pie el templo da a las cosas su fisonomía y a los hombres la visión que tienen de si mismos. Esta visión queda abierta sólo mientras la obra es una obra y el dios no ha huido de ella". ( 6 )

El templo en pie abre un mundo y a la vez lo asienta sobre la tierra. Al estar en pie el templo da a las cosas su fisonomía y a los hombres la visión que tienen de si mismos. El templo hace aparecer por contraste, los elementos de la naturaleza: contra la figura del templo destaca la luz, el cielo, la noche, el espacio, el movimiento del mar y hasta las formas animales. El templo que se construye congrega en torno a él la unidad de aquellas vías y relaciones en las cuales el nacimiento y la muerte, la desdicha y la felicidad la ignominia y la victoria toman la forma y el curso del ser humano.

#### 1.4 LA PALABRA ( POESIA ) COMO ORIGEN

En el último ensayo, pequeño, pero muy denso de ideas, Heidegger elige al poeta Hölderlin para sus propósitos filosóficos que son los de encontrar: "la esencia esencial". En la conferencia sobre Hölderlin y la esencia de la poesía contiene otro elemento decisivo para definir con más precisión la noción de acontecimiento de un mundo y, también, nos

indica que en la poesía está la esencia de todas las artes. "Todo arte, como advenimiento de la verdad es en su esencia misma, poesía". (7)

La poesía se muestra en la forma modesta del juego, sin trabas. Inventa su juego de imágenes y queda ensimismada en el reino de lo imaginario. La poesía es como un sueño, pero sin ninguna realidad, un juego de palabras, pero sin lo serio de la acción. La poesía es inofensiva, crea su obra en el dominio y con la materia del lenguaje. El arte poético, al mismo modo que otra manifestación artística, hace brotar al ente. El arte originario, al ser creación, es en el sentido estricto poesía con mayúscula es poiesis. Como creación es la superación de lo habitual, de lo dado, como existente.

Diremos, al modo de una proposición condicional, que: si el arte nombra, tiene que ser palabra. La palabra es lo que lleva al ente a lo manifiesto. Donde no existe ningún tipo de lenguaje, como en la piedra, tampoco existe ninguna posibilidad de manifestación del ente. En un sentido profundo, podemos decir, que el lenguaje es el acontecimiento de aquel decir en que nace históricamente el mundo de un pueblo. Por ejemplo, en la *Iliada*, surge la esencia de un pueblo histórico, quedando congelado en la historia universal.

Para Heidegger, el habla es el arte original, las otras artes, son artes derivadas que acontecen sólo en lo patente del decir y del nombrar. Son sólo maneras específicas de arreglar la verdad en la obra. Pero son en su esencia un modo de poetizar al interior del alumbramiento del ente ya acontecido. El arte, por ende, es lenguaje, es poesía y, como tal, es creadora de la verdad.

Hemos visto cómo la verdad también acontece en una obra literaria, así pues, la obra de arte original establece un mundo, lo abre y lo mantiene en imperiosa permanencia. Ser obra significa establecer un mundo. Al abrirse un mundo, todas las cosas adquieren su lejanía y su cercanía, su amplitud y estrechez. La obra ilumina al ente que se oculta. Esta

iluminación del ente pone su brillo en la obra. El brillo puesto en la obra es lo bello. La belleza es un modo de ser de la verdad.

Hemos visto, así, que la esencia del arte consiste en poner en operación la verdad por medio de la obra. La acción originaria del arte es fundamentalmente un desocultar, un proyectar, un iluminar con una nueva luz del ser. El arte originario al ser creación, es en sentido estricto Poesía con mayúscula, es poiesis. Como creación es superación de lo habitual, de lo dado de lo hasta ahora existente.

Pero si el arte nombra tiene que ser palabra. La palabra es lo que lleva al ente como ente a lo patente, a lo manifiesto. Donde no existe ninguna habla, tampoco existe ninguna potencia de ente. En un sentido más profundo y originario el lenguaje es acontecimiento de aquel decir en el que nace históricamente el mundo de un pueblo. En el sentido metafísico, el habla es aquel acontecimiento, en que por primera vez se abre el ente como ente para el hombre. Así pues, el habla es el arte original –y originario y originante – la arquitectura, la pintura y las otras artes son artes derivadas. Acontecen sólo en lo patente y del decir y del nombrar. Son caminos y maneras peculiares del arreglarse la verdad en la obra. Son cada uno un modo de poetizar dentro del alumbramiento del ente ya acontecido. El arte es creación es lenguaje es poesía.

## 1.5 CRITICA

Aplicar una crítica a cualquier obra de Heidegger, constituye una tarea demasiado azarosa. Sin embargo, es bueno perder el miedo y atreverse a pensar por sí mismo, aún a riesgo de errar.

En primera instancia se trata de explicar como Heidegger transita hacia una postura, según nuestro propio entender, de una fenomenología trascendental de la

filosofía contemporánea, es decir, de la hermenéutica, pues en la obra que recién hemos analizado pudimos percatarnos de la forma en que Heidegger encuentra su objetivo, desocultar la verdad del ente en la obra de arte como mera cosa.

Posteriormente, pone a nuestra disposición el concepto de instrumento, en Ser y Tiempo el carácter de utensilio, según Heidegger, es el primer ente que nos sale al encuentro. Porque el “ser en el mundo”, tiene su primer encuentro —el ser— con el ente a la mano. Antes que cualquier concepción concienical o teórica.

El concepto de utensilio en la interpretación Heideggeriana de obra de arte, ocupa un lugar intermedio entre cosa y obra. Pero tiene una característica limitada, se reduce a su mundanidad, es decir, que mientras funciona bien no atrae la atención hacia él (la armadura de un caballero de la Edad Media, mientras es útil pasa desapercibida, pero en cuanto deja de usarse es trasladada al museo y se convierte en un ente ante los ojos) se reduce su mundanidad. La obra es irreductible al mundo. Si la obra fuera un instrumento, su comprensión estaría vinculada con la posibilidad de reconstruir el mundo en que nació; sabemos sólo que la obra nos dice de él.

La verdad de la obra, implica desocultar un mundo. Sin embargo, como ese mundo no puede ser el mundo histórico (aunque a través de la obra se puede entender) debemos admitir que la obra de arte lleva consigo su propio mundo, mundo que ella misma funda, de manera que para ser entendida no necesita ser ubicada en un mundo ad hoc. La obra de arte no atestigua un mundo constituido fuera de ella, sino que se trata de un mundo que ella misma abre y funda.

Si el análisis de la obra de arte lleva a ver a Heidegger el acontecimiento de la verdad en la conferencia sobre Hölderlin y la esencia de la poesía, que es contemporánea del anterior ensayo, contiene también otro elemento decisivo que sirve para definir más precisamente la noción de acontecimiento. Heidegger llega al concepto de poesía como

esencia de las artes guiado por la palabra: la obra, como puesta por obra de la verdad y, por lo tanto, como apertura del ente en su totalidad.

“La obra es novedad radical, es decir, creación. Crear inventar, imaginar, excogitar es uno de los significados del verbo alemán dichten, del cual deriva la palabra dichtung, es pues, ante todo creación, institución de algo nuevo. La verdad como iluminación y ocultamiento del ente se da cuando es gedichtet, expresado como poesía” ( 8 )

En este párrafo Vattimo nos menciona que la obra, además de creación es también excogitar. Lo que significa que en el trabajo intelectual de Heidegger tiene uno que sacudirse el método tradicional de hacer filosofía, en el caso citado es evidente la alusión que hace de excluir de la hermenéutica al método cartesiano. Su tradicional escisión entre el objeto y el sujeto, como modo de explicación filosófica se disipa ante el nuevo panorama de la filosofía contemporánea.

La concepción sobre la verdad que nos vierte Heidegger en la obra analizada, nos la explica a partir de la mera cosa. Es fiel a la definición que sobre la fenomenología nos define en Ser y tiempo: . . . “ir a las cosas mismas”. Sin embargo, en la medida que se va acercando a la última concepción que sobre la verdad tiene Heidegger, hay un deslizamiento a un quehacer de interpretación ontológica. La forma tan peculiar del manifestarse la verdad a través de la obra, el modo en que el ser se hace patente al hombre, es una forma muy profunda de hacer ontología.

Si bien Heidegger parte de una postura fenomenológica, este termina por realizar, a través de la interpretación de la obra de arte, una anticipación de la totalidad que encierra la obra, el ser ya no se puede comprender desde la dicotomía cartesiana sujeto-objeto, sino lo que realiza Heidegger es una comprensión libre de todo interés, libre

de sistemas aparentemente rigurosos. Es una estructura anticipativa con la cual pre-comprende al todo desde lo individual.

## CITAS

1. Heidegger M., "El Ser y el Tiempo", ed. FCE. P.39
2. Ibid, p. 239
3. Ibid,
4. Ibid, p. 204
5. Ibid, p: 238
6. Medina R.; Compilador, ENEP ACA p. 126 y 127
7. Ruíz de Azúa J., "De Heidegger a Habermas", ed. Herder Barcelona, p. 117, 118

**CAPITULO 2: EL CONCEPTO DE DESARROLLO CIENTIFICO EN KUHN:  
"CIENCIA NORMAL VERSUS CIENCIA REVOLUCIONARIA"**

## PRESENTACION

El objetivo de este capítulo apunta a exponer la forma en que T.S. Kuhn plantea el rompimiento que se origina (de manera radical) en la estructura de determinado paradigma en el momento en que se efectúa una revolución científica. Además, se pretende observar con detenimiento y de manera crítica, la forma de concebir el progreso científico en la obra central del autor citado.

Para Cristalizar el objetivo señalado, habremos de recorrer el siguiente rumbo:

a) Detectar la manera en que germinan en Kuhn los conceptos de paradigma y comunidad científica. Estos conceptos, principalmente el primero, los consideramos indispensables para un mejor acercamiento a la tesis central del ensayo: "La estructura de las revoluciones científicas."

Ambos términos se encuentran estrechamente vinculados, esto es, paradigma es la estructura teórico-metodológica que comparten los miembros de una comunidad científica y, a la inversa, la comunidad científica es un conjunto de hombres de ciencia que comparten un mismo paradigma. Sin embargo, el sentido de este último concepto no se da de manera unívoca. Kuhn, en cierto grado, le da un uso poco claro, de tal manera que a lo largo de su discurso le va aplicando diversos ajustes.

Esta es otra de las razones para dilucidar el mencionado término y poder comprender con mejor precisión el por qué los paradigmas sólo son reconocidos durante cierto tiempo.

b) En segunda instancia, expondremos la idea kuhniana de "ciencia normal" y la crítica que le aplica por considerarla una ciencia pasiva y conservadora por parte de los miembros de una comunidad científica. Crítica, en cierta medida fuerte, al considerar que

estos integrantes, y como practicantes de una ciencia específica, quedan sujetos a determinadas normas y reglas de esa "ciencia normal."

c) Por último, analizaremos el concepto de "revolución científica" como rompimiento súbito de un paradigma y el salto que se realiza a otro, no sólo nuevo, sino cualitativamente distinto al inmediato anterior.

Para dilucidar con más precisión el tipo de desarrollo científico que plantea T. S. Kuhn en su ensayo "La estructura de las revoluciones científicas", es necesario especificar el concepto de paradigma, así como el de comunidad científica, ambos términos indispensables para la comprensión de la tesis kuhniana de revolución científica.

El pensador mencionado, intentó demostrar que el desarrollo de la ciencia no sigue un progreso lineal, y que los resultados alcanzados por ésta no se explican por la acción de individuos aislados, sino por la actividad de comunidades de hombres de ciencia.

Es, hasta cierto punto, sorprendente el porqué los hombres de ciencia leen ahora cada vez más a Kuhn en vez de a Popper. Podemos decir, a riesgo de equivocarnos, que lo hacen porque Kuhn ha expuesto un hecho central acerca de toda la ciencia (natural o social) a saber, que normalmente ésta es una actividad de resolución de acertijos regida por la costumbre y no una actividad fundamentalmente falseadora (en cierto grado desvinculada de la filosofía). Llega al extremo, que en los actuales ámbitos científicos la palabra correcta usada en sus investigaciones, es ahora paradigma y no hipótesis, de ahí la necesidad de averiguar lo que es, según Kuhn, un paradigma.

En "La estructura de las revoluciones científicas", uno de los términos centrales, es el de paradigma. Este concepto le sirvió, entre otras cosas, para describir el ciclo de desarrollo de las teorías científicas y para explicar la forma como se estructura la actividad de hombres de ciencia desde entonces, 1962, el uso del término mencionado se ha ido

extendiendo y consagrando no sólo en el lenguaje científico y en el epistemológico, sino también en el lenguaje cotidiano.

A la par de tal éxito obtenido por el término analizado, no ha escapado de ser objeto de ásperas críticas, sobre todo en el ámbito de la filosofía de la ciencia. Críticas que han obligado a Kuhn a precisar progresivamente el contenido del término.

## 2.1 VISION PRELIMINAR DE PARADIGMA

En el prefacio de la "Estructura de las revoluciones científicas", explica Kuhn que al inicio del periodo escolar de 1958-1959 recibió una invitación para trabajar como becario en el Centro de Estudios Avanzados sobre Ciencias de la Conducta de Stanford, California (1). A lo largo de un año estuvo conviviendo con los miembros de esa comunidad, convivencia que le permitió captar las diferencias que existen entre las comunidades de científicos dedicados a las ciencias naturales y la de los científicos dedicados a las ciencias sociales.

Lo que más le impresionó en el transcurso de ese año fueron los grandes desacuerdos que se dan entre los científicos sociales acerca de la naturaleza de los problemas de las ciencias sociales y de los métodos utilizados por éstas. Por contraste consideró que aunque los investigadores de las ciencias naturales no tienen respuestas más firmes o profundas con respecto a esos temas, sin embargo, no se suscitan entre ellos tantas controversias acerca de los fundamentos de esas ciencias como las que endémicamente se dan entre psicólogos o sociólogos.

La inquietud por descubrir el origen de tales diferencias llegó a reconocer el papel que desempeñan éstas en la investigación científica, lo que desde entonces llamó paradigmas.

En el capítulo III del texto citado de Kuhn, éste trata de explicar lo que significa el concepto de ciencia normal; aquí esboza una primera definición de paradigma. En este pasaje señala Kuhn que, de acuerdo con el uso establecido, un paradigma es un modelo o patrón aceptado según el cual se realiza una actividad. En la gramática, por ejemplo, la conjugación de determinado verbo (soy, eres, es, etc.) se considera un paradigma debido a que muestra el patrón o modelo que señala la manera como se deben conjugar los demás verbos del mismo tipo, como pensar (pienso, piensa, piensan, etc.).

Así pues, según esta acepción, un paradigma funciona como un modelo o estructura que configura la repetición de ejemplos. Sin embargo, en la práctica científica, un paradigma no es una estructura que configura idénticamente a las diversas aplicaciones de la teoría, sino que un paradigma actúa como una estructura que se articula y se determina con más precisión en sus aplicaciones sucesivas.

También en el prefacio de la obra citada, el autor esboza la manera como los paradigmas orientan la actividad de las comunidades científicas. En efecto, señala Kuhn de la manera siguiente: "Considero a estos como realizaciones científicas universalmente reconocidas que durante cierto tiempo proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica" (2). Pero este señalamiento suscita una serie de cuestiones: ¿En qué consisten esas realizaciones universalmente reconocidas? ¿Por qué sólo son reconocidas durante un cierto tiempo? ¿Qué tipo de soluciones permiten y validan?

A lo largo de la obra mencionada y escritos posteriores, Kuhn trató de definir con más precisión lo que es un paradigma y de dar respuesta a las preguntas enunciadas y otras más que se fueron suscitando. En los capítulos IV y V, Kuhn enuncia y ejemplifica, aunque sin orden, los diversos elementos que constituyen un paradigma científico. Este se puede definir como un conjunto jerárquico de compromisos asumidos, explícita o

implícitamente, por una comunidad de hombres de ciencia. Los compromisos son de diversa naturaleza e importancia, por lo que se organizan en un conjunto jerárquico.

El primer tipo de compromiso lo constituye ciertos modos de compromisos epistémicos. Desde luego, para ser considerado como científico, un individuo debe de aceptar, en principio, que el universo es una totalidad ordenada, y que el orden de esa totalidad es, de alguna manera, cognoscible y operable. El científico debe, además, estar interesado en comprender el orden del universo, o al menos algunos de sus aspectos y en ampliar la descripción y explicación de ese orden.

Conectados con los compromisos epistémicos, se encuentran ciertos compromisos éticos, como el ser sincero con sus propias percepciones e interpretaciones de los fenómenos y el no mentir en sus comunicaciones. Como ya mencionamos, sin esos compromisos, ningún individuo podrá ser aceptado como miembro de una comunidad de hombres de ciencia.

Los compromisos ontológicos definen las entidades que constituyen el universo. Así, desde 1630, y, sobre todo, después de Descartes, se aceptó que el universo estaba constituido por partículas microscópicas y que todos los fenómenos naturales podían ser explicados en función de forma, tamaño, movimiento en interacción de dichas partículas.

La comunidad debe aceptar también determinadas generalizaciones teóricas. Kuhn entiende por generalizaciones teóricas ciertos enunciados de las teorías, conceptos y leyes que describen o explican algunos fenómenos o aspectos del universo. Como ejemplos pueden citarse los conceptos de fuerza y materia de los siglos XVIII y XIX, las ecuaciones de Maxwell y las leyes de la termodinámica.

Los compromisos metodológicos muestran cómo se aplican los principios ontológicos y teóricos indicaban a los hombres de ciencia cómo deberían ser las leyes y las aplicaciones fundamentales: las leyes deberían especificar el movimiento y las

acciones corpusculares, y las explicaciones deberían reducir cualquier fenómeno natural dado a la acción corpuscular conforme a las leyes.

Así mismo, la aplicabilidad de los principios ontológicos y teóricos indica a los científicos que tipos de problemas caen en el ámbito de la ciencia y qué tipos no, cuáles problemas tienen razón de ser y cuáles no. Así por ejemplo, las determinaciones de las propiedades del éter se consideraron durante algún tiempo como problema científico, porque se podrían encuadrar entre los principios ontológicos y teóricos aceptados por las comunidades de hombres de ciencia de la época.

Los compromisos técnicos especifican los instrumentos válidos y los modos en que tales instrumentos pueden utilizarse legítimamente en la investigación científica. A partir de tales compromisos llegaron a ser aceptados la cromatografía y los rayos X en la práctica de la investigación. También forma parte de los compromisos de una comunidad científica la determinación y validación del proceso de la formación de los nuevos científicos. En la formación de éstos se incluye tanto el estudio de las teorías como el conocimiento de sus diversas aplicaciones. Una aplicación específica es la solución de problemas tanto teóricos en el escritorio como prácticos en el laboratorio o en el campo.

Dentro de una tradición y en contacto con los investigadores de más experiencia, los estudiantes aprenden a captar intuitivamente un cierto estilo de resolver problemas. Los estudiantes aprenden a captar intuitivamente ciertas similitudes en la estructura de los problemas y más tarde de los acertijos, lo que les permite aplicar los elementos teóricos-metodológicos del paradigma en la solución de éstos.

## 2.2 CONCEPTOS DE PARADIGMA EN "LA POSDATA DEL 69"

Desde la publicación de la estructura de las revoluciones científicas el uso que se daba al término paradigma no dejó de ser criticado. Estos críticos señalaban sobre todo, la imprecisión del significado de dicho término. Una de éstas críticas, cercana a Kuhn, Margaret Masterman, muestra a partir de un escrutinio minucioso que, en ese libro, el término paradigma había sido utilizado, al menos en veintidós sentidos relativamente diferentes. Las críticas desarrolladas en ese lapso obligaron a Kuhn a revisar y a precisar muchas de las afirmaciones de su ensayo. En 1969 en la posdata preparada para la edición japonesa de su libro pondera y responde a las objeciones de sus críticos.

Considera Kuhn que había utilizado el término paradigma en dos sentidos relativamente distintos. Por una parte el término paradigma denotaba la constelación de creencias, valores, técnicas, etc., que comparten los miembros de una comunidad de hombres de ciencia. Por otra parte, subrayaban especialmente un aspecto de tal constelación, es decir, las formas o maneras de resolver problemas utilizados por los miembros de la comunidad y aprendidas por los estudiantes. A este elemento de la constelación de compromisos le llamará a partir de ahora "ejemplares", es decir, logros ejemplares del pasado en la aplicación de la teoría y en la solución de problemas. Este segundo sentido del término paradigma fue el que suscitó más críticas y controversias, porque suponía la aplicación irracional de la intuición para explicar el desarrollo de ciertos aspectos de la ciencia.

En la posdata, para aclarar su concepto de paradigma se proponen tres objetivos: en primer lugar, esclarecer las funciones que cumple un paradigma en una comunidad de hombres de ciencia, en segundo lugar enunciar y definir los principales compromisos que constituyen un paradigma, asumidos por una comunidad. Considera que

éstos son las generalizaciones simbólicas, los valores compartidos y los ejemplares; y en tercer lugar, examinar más explícitamente las funciones y fundamentos de mencionados ejemplares, es decir, formas comparadas en la resolución de problemas.

Kuhn analiza en primer término las relaciones que se dan entre comunidades de hombres de ciencia y los paradigmas. En un primer acercamiento, señala Kuhn, parecería que el término paradigma es una estructura teórico-metodológica que comparten los miembros de una comunidad científica, y, a la inversa, una comunidad científica es un conjunto de personas que comparte un paradigma.

Para Kuhn, una comunidad científica es el conjunto de profesionales que practican una especialidad científica. Según sea necesario considerarlo, la amplitud de una comunidad puede variar de una asociación mundial a una asociación regional o a un grupo local. Las integraciones, por una parte, o las subdivisiones, por otra, pueden así mismo, tener mucha variación según las disciplinas y las consideraciones de historiador o de sociólogo.

Estos grupos de profesionales se diferencian por una serie de características peculiares. Sus miembros en un grado no alcanzado en otros ámbitos, han tenido una educación y una iniciación profesional similares. En el proceso de formación, han leído prácticamente la misma bibliografía técnica y han sacado conclusiones similares de éstas. En las ciencias hay escuelas, esto es, comunidades que enfocan el mismo tema desde ópticas diversas, por lo que la comunicación entre éstas es difícil y con frecuencia equívoca, sobre todo antes que se consolide un paradigma. Los miembros de una comunidad científica se ven así mismos, y son considerados por otros, como los hombres exclusivamente responsables de la consecución de un conjunto de objetivos modelo entre los que se incluyen la definición y solución de problemas, la validación de soluciones y la formación de sus propios sucesores.

Dentro de éstas comunidades, la comunicación, en materias científicas es muy amplia, y el juicio profesional es relativamente unánime. Así pues, el ámbito de un paradigma no se circunscribe por un tema de estudio sino por una comunidad de practicantes. Todo estudio dirigido a definir paradigmas debería empezar por identificar las prácticas científicas de las comunidades que lo sustentan.

Si bien hay que tener en cuenta que lo que hoy es materia de investigación para una sola comunidad, en el pasado pudo haber estado repartido en el trabajo de varias comunidades. Así, no hubo comunidad de físicos antes del siglo XVI, y entonces fue formada por dos comunidades antes separadas, la de los matemáticos y la de los físicos naturales.

En la posdata del 69, después de haber mostrado las relaciones y las mutuas implicaciones entre comunidad científica y paradigma, pasa Kuhn a examinar los paradigmas como constelación de los compromisos de un grupo, y empieza por revisar la pertinencia del término paradigma, que ahora considera inadecuado.

Kuhn considera que el término paradigma debería ser sustituido por el de "matriz disciplinaria", la constelación de compromisos por la comunidad es una matriz porque está compuesta de un conjunto ordenado de elementos que forman un todo y funcionan en conjunto. Y es disciplinaria porque se refiere a una posesión común de quienes practican una disciplina particular.

Un primer elemento constitutivo de las matrices disciplinarias son las generalizaciones simbólicas. Tales generalizaciones son los componentes formales o fácilmente formalizables de una matriz disciplinaria. Tales expresiones son utilizadas habitualmente sin cuestionamiento y sin discusión por todos los miembros del grupo. En algunas ocasiones se les encuentra en forma simbólica como en  $f=ma$ . En otras, se expresan por palabras: a toda acción corresponde una reacción, etc. De no ser por la

aceptación general de expresiones como éstas, no habría puntos de acuerdo para las manipulaciones lógicas y matemáticas requeridas en la solución de problemas.

Estas generalizaciones simbólicas, se consideran leyes de la naturaleza, pero para los miembros de un grupo pueden tener otras funciones: pueden servir como definiciones de alguno de los símbolos que incluyen. El equilibrio entre su valor como leyes y su fuerza como definiciones cambia con el tiempo. La naturaleza del compromiso con la ley es muy diferente al compromiso con una definición. A menudo las leyes pueden corregirse parte por parte, pero las definiciones al ser tautológicas no se pueden corregir. Las revoluciones implican el abandono de generalizaciones cuya fuerza había sido la fuerza tautológica.

Un segundo tipo de componentes de la matriz disciplinaria son los modelos. Hay una amplia gama de éstos que va de los ontológicos a los heurísticos. Los diversos tipos de modelos tienen funciones similares, entre otras funciones, proporcionan al grupo analogías y metáforas (elemento, protón, deuterio, etc.) que ayudarán a determinar los tipos de problemas, soluciones y explicaciones que serán aceptables para la comunidad. Ayudarán también a definir la lista de los enigmas no resueltos y a evaluar la importancia de cada uno de ellos. Los compromisos de una comunidad con los modelos ontológicos se refieren a compromisos con creencias tales como "todos los fenómenos perceptibles se deben a la interacción de átomos cualitativamente neutrales en el vacío". Los modelos de tipo heurístico ayudan a representar ciertos fenómenos: el circuito eléctrico puede ser considerado como un sistema hidrodinámico de estado estacionario, las moléculas de un gas actúan como bolas de billar, elásticas en un movimiento producido al azar.

Una tercera clase de elementos de la matriz disciplinaria son las valoraciones o valores atribuidos. Habitualmente se les comparte más que las generalizaciones simbólicas o los modelos, y contribuyen a dar un sentido de comunidad a los hombres

dedicados a las ciencias naturales. Aunque funcionan en todo momento, su importancia particular se hace visible cuando los miembros de una comunidad deben de enfrentar una crisis de su disciplina o elegir entre formas incompatibles de practicarla.

Las valoraciones más profundamente sostenidas se refieren a las predicciones: éstas deben de ser exactas; las predicciones cuantitativas son preferibles a las cualitativas; sea cual fuere el margen de error admisible, debe ser continuamente respetado en un campo determinado, y así por el estilo. También hay valoraciones que se aplican a las teorías: ante todo, deben posibilitar la formulación y solución de acertijos, deben ser sencillas, coherentes y compatibles con otras teorías simultáneamente aceptadas. Sin embargo, aunque las valoraciones sean generalmente compartidas por los practicantes de una disciplina, las posibilidades de aplicación de éstas a menudo se ven modificadas por los objetos a los que se dirigen, por las situaciones en que se aplican y por los rasgos de personalidad de los que esto hacen. Una vez que Kuhn ha examinado tres de los tipos constitutivos de las matrices disciplinarias, los ejemplares o ejemplos compartidos, tercer y más importante objetivo de sus reflexiones de la posdata de 1969.

Con el término de ejemplares designa Kuhn las formas o estilos de solucionar problemas que los estudiantes aprenden desde el principio de su formación profesional en el pizarrón, en los libros de texto en los exámenes, en las prácticas y en los laboratorios. A estos tipos de ejemplos deben añadirse algunas de las soluciones técnicas de los problemas que aparecen en las revistas profesionales que los investigadores examinan a lo largo de su vida, y que igualmente muestran un estilo de trabajo en el que se resuelven los más difíciles y complejos. Más que los otros elementos de la matriz disciplinaria, los ejemplares tienen un valor especial en la formación del nuevo investigador y en la práctica científica de la comunidad.

La resolución de problemas va más allá de la aplicación de la teoría. Al principio y durante cierto tiempo, resolver problemas es conocer ordenadamente algunas propiedades de la naturaleza. Sin la resolución de problemas desde la perspectiva de los ejemplares compartidos, las leyes y teorías que los estudiantes hayan aprendido previamente tendrá un contenido empírico muy pobre. Mediante el esfuerzo de resolver problemas a la luz de los ejemplares desarrolla el estudiante la habilidad de percibir como similares, y, por tanto, como objeto de aplicación de alguna generalización simbólica, una verdad de situaciones diferentes en muchos aspectos. Por citar un caso, todos los físicos aprenden a resolver problemas del plano inclinado, el péndulo cónico y las órbitas keplerianas, para ilustrar las generalizaciones simbólicas aprendidas. Por lo que, después de resolver un cierto número de problemas bajo la óptica descrita, el joven investigador contemplará las nuevas situaciones a las que se enfrente como científico desde la misma perspectiva que otros miembros más experimentados de su comunidad.

Así pues, en la posdata de 1969, para revisar su formulación de paradigma (al que ahora pretende llamar matriz disciplinaria), examina las relaciones entre comunidad y paradigma, analiza los compromisos que constituyen el paradigma, es decir, generalizaciones simbólicas, modelos y valoraciones compartidas, y explica y subraya (contra las críticas) el valor formativo de la resolución de problemas desde los ejemplares. Como podemos observar, ya no habla aquí de los compromisos epistémicos; a los compromisos ontológicos los llama modelos y enfatiza mucho más la función de los ejemplares en la formación de los investigadores jóvenes y en la práctica de los hombres de ciencia.

En el Capítulo XII de "La Tensión Esencial" (3), Kuhn responde una vez más a sus críticos acerca de los diferentes sentidos que le otorga al término en discusión. En este artículo, utilizando más bien un lenguaje lógico-científico y no tanto como el de

historiador de la ciencia, habla de matrices, de conjuntos, de reglas de correspondencia, etc.

En relación con los modelos no agrega nada más, y se dedica a indagar la relación que se da entre las generalizaciones simbólicas y los ejemplares. Ahora bien, si una ciencia puede existir con sólo algunas generalizaciones simbólicas como lo muestran las disciplinas taxonómicas, sin embargo, el poder explicativo de una ciencia aumenta con el número de generalizaciones simbólicas. La aplicación consensual de las generalizaciones simbólicas permite aplicar la lógica y las matemáticas a la solución de problemas, sin necesidad de justificar cada vez los conceptos fundamentales, pero aunque las generalizaciones simbólicas parecen ser unívocas, sin embargo, sus contenidos tienen ciertas variaciones en las diversas situaciones en que se encuentran.

Empero, hay que preguntarse ¿cómo deben aplicarse las generalizaciones simbólicas para alcanzar una cierta comprensión de los fenómenos de la naturaleza? Algunos autores señalan que esto se logra a partir de la aplicación de reglas de correspondencia. Para Kuhn, esta afirmación resulta un tanto problemática, pues cada una de las construcciones lleva a una localización diferente de las dificultades y a una pauta distinta de investigación posterior. En efecto, en los libros de texto o en la enseñanza de la ciencia se dan pocas reglas de correspondencia. Esto implica que si las reglas de correspondencia no son la manera adecuada de correlacionar la generalización simbólica con los fenómenos naturales, entonces hay que preguntarse: ¿Existe otra manera de hacerlo?

Kuhn considera que la capacidad adquirida para ver las semejanzas entre problemas que parecen diversos, desempeña una parte importante del papel que suele atribuirse a las reglas de correspondencia. En cuanto se capta la semejanza de un problema nuevo con otros problemas ya resueltos, el científico sigue un proceso formal

adecuado para correlacionar las generalizaciones simbólicas con los fenómenos naturales, ya que se aplican relaciones que han sido eficaces en casos anteriores.

Esa aptitud de percibir semejanzas ya reconocidas por el grupo es la principal adquisición de los estudiantes de resolver problemas. Este Procedimiento tradicionalmente seguido por el grupo para resolver problemas es lo que Kuhn llama ejemplares (los cuales constituyen el tercer componente y la aceptación restringida del término paradigma).

Sin esta parte constitutiva de la matriz disciplinaria, esto es los ejemplares, el estudiante no lograría aprender todo lo que el grupo sabe acerca de los conceptos fundamentales. Adquirir todo un conjunto de ejemplares, al igual que aprender generalizaciones simbólicas, son aspectos integrantes del proceso por el que el estudiante llega a poseer los conocimientos de un grupo científico.

La forma de explicar cómo adquiere el estudiante la capacidad de percibir los aspectos análogos de problemas y de situaciones aparentemente diferentes, utiliza Kuhn ciertos principios e imágenes de la teoría Gestalt que muestran cómo bajo la orientación de alguien más experimentado se puede percibir intuitivamente, las semejanzas y las diferencias de un conjunto, y cómo a partir de la percepción de otras semejanzas y diferencias se pueden organizar otros subconjuntos. Con todo esto trata de probar Kuhn que la intuición de analogías no es algo irracional sino una capacidad, científicamente explicable y, sobre todo, muy importante en el desarrollo del conocimiento científico. Con esta acentuación de la superioridad de los ejemplares sobre las reglas de correspondencia para correlacionar las generalizaciones simbólicas con los fenómenos naturales, termina Kuhn la descripción de los elementos constitutivos del paradigma de este artículo.

El análisis del término paradigma juntamente con el de comunidad científica, ha resultado un poco extenso y, aun así, no se ha abordado en su totalidad. Recordemos que Margaret Masterman nos mostraba en un análisis minucioso la utilización del término

paradigma al menos en veintidós sentidos parcialmente diferentes. Consideramos que si bien no se ha estudiado exhaustivamente, si podemos contar con las ideas principales para llegar a la meta que nos hemos planteado, esto es, el rompimiento que se origina en la estructura de determinado paradigma en el momento en que se efectúa una revolución científica.

### 2.3 CIENCIA NORMAL

En el ámbito de un paradigma no se circunscribe por un tema de estudio sino por una comunidad de practicantes. Todo estudio dirigido a definir paradigmas debería de empezar por identificar las prácticas científicas de la comunidad que los sustentan. Esta noción de paradigma nos muestra que son las comunidades de hombres de ciencia quienes determinan el desarrollo de ésta. La comunidad científica y el término paradigma, como hemos observado, están estrechamente ligados uno al otro. Ahora explicaremos la forma en que ambos conceptos se articulan con el concepto de "Ciencia Normal".

En el capítulo II de "la estructura de las revoluciones científicas", Kuhn define ciencia normal de la siguiente manera:

"ciencia normal significa investigación basada firmemente en una o más realizaciones científicas pasadas, realizaciones que alguna comunidad científica particular reconoce durante cierto tiempo como su fundamento para su practica posterior" (4)

Como podemos apreciar, la investigación de los hombres de una comunidad científica se basa en paradigmas compartidos, sujetos a las mismas normas y reglas. Su éxito de un paradigma consiste en la realización o, mejor dicho, aplicación del conocimiento de aquellos hechos que el paradigma muestra como particularmente

reveladores –el análisis del movimiento de Aristóteles, la matematización del campo electromagnético de Maxwell, etc.- aumentando la extensión del acoplamiento entre esos hechos y las predicciones del paradigma.

La ciencia normal está gobernada por algún paradigma (o teoría gobernante) se confía implícitamente en el paradigma, pero éste no se ajustará de manera perfecta a los hallazgos experimentales. Siempre habrá discrepancias o anomalías. La investigación normal consiste en gran medida en resolver éstas anomalías haciendo los oportunos ajustes que dejen intacto el paradigma. El paradigma se considera como la garantía de la existencia de una solución a todo acertijo. Según Kuhn, es sólo en las épocas de lo que él llama "Ciencia Revolucionaria" (o extraordinaria) cuando la teoría vigente se ve propiamente atacada, es entonces cuando puede ocurrir un salto radical de un paradigma a otro no sólo nuevo sino cualitativamente más desarrollado que el inmediato anterior.

Para Kuhn, la "Ciencia Normal" es, como su nombre lo indica, la condición normal de la ciencia; la "Ciencia Revolucionaria" (extraordinaria) es una condición anormal. Lo que habremos de analizar en el siguiente tema.

## 2.4 ¿QUÉ SON LAS REVOLUCIONES CIENTÍFICAS?

En el capítulo XI de "La Estructura de las Revoluciones Científicas", Kuhn define que "... las revoluciones científicas se consideran aquí como aquéllos episodios de desarrollo no acumulativo en que un antiguo paradigma es reemplazado completamente o en parte, por otro nuevo e incompatible. Sin embargo, hay mucho más que decir al respecto." (5)

En efecto, Kuhn en su ensayo: "¿Qué son las Revoluciones Científicas?" (6) se propuso afirmar y clarificar las diferencias que hay entre el desarrollo científico y el cambio revolucionario. Comparando tres casos de la historia de la ciencia en los que Kuhn

considera que hubo un cambio revolucionario, muestra las características más importantes de mencionados casos.

En el transcurso del artículo, Kuhn ya no menciona la palabra paradigma, empero, nos atrevemos a suponer que esas características comunes se pueden considerar como una anterior definición de lo que fue el concepto de paradigma. Desde esta óptica, examinemos los conjuntos de características de los tres casos analizados para tratar de encontrar los elementos esenciales del paradigma y, posteriormente, el proceso de cambio revolucionario.

En primera instancia, se puede decir que un primer conjunto de características modificadas radicalmente en un cambio revolucionario y que simultáneamente son características de un paradigma, son las generalizaciones teóricas que forman una totalidad integrada y coherente. Este conjunto de generalizaciones ofrece una imagen ordenada y una explicación coherente de algún aspecto de la naturaleza. Por eso los cambios revolucionarios son holistas, esto es, no se pueden realizar paulatinamente. Contrastan así con los cambios normales o acumulativos.

En los cambios de la ciencia normal se revisan o añaden algunas generalizaciones mientras permanecen idénticas todas las demás. En el cambio revolucionario se cambian simultáneamente un conjunto de realizaciones (realizaciones entre sí). Si estos pasos se introdujeran paulatinamente, paso a paso, no habría ningún punto intermedio donde detenerse ya que sólo los conjuntos de generalizaciones, inicial y final, proporcionan una imagen coherente de la naturaleza.

El segundo conjunto de características modificadas en los cambios revolucionarios y a la vez, elementos integrantes de un paradigma, está constituido por el criterio y los elementos (o aspectos) que permiten asociar una pluralidad de entidades o eventos en un conjunto; lo que permite asociar esa pluralidad de eventos o entidades con

sus relaciones de semejanza y desemejanza. Algunas veces la semejanza es inherente a tales entidades. En otras ocasiones se pueden clasificar entidades o eventos por semejanzas exteriores (como el barómetro con los vasos comunicantes). Esa pauta de semejanzas y desemejanzas hace de un conjunto de entidades una familia neutral que los sitúa en una misma categoría taxonómica. De lo anterior extrae Kuhn una conclusión que nos remite a los ejemplares mencionados en las anteriores definiciones de paradigma; señala Kuhn:

“Los elementos yuxtapuestos son presentados a una audiencia no iniciada previamente por alguien que pueda ya reconocer su semejanza y que insta a esa audiencia a aprender y hacer lo mismo”. (7)

Si la presentación tiene éxito, los nuevos iniciados aprenden una lista de características que se funden en una relación de semejanza y perciben un espacio en el que los elementos previamente asociados están siempre agrupados como ejemplos de la misma cosa y, simultáneamente, separados de objetos y situaciones con los que en otras circunstancias podrían haberse confundido. Cuando se da una revolución científica, la pauta de semejanzas es rechazada y simultáneamente reemplazada y, por lo tanto, las entidades o eventos son ordenados y clasificados de diferente manera.

Un tercer grupo de características modificadas de raíz en los cambios revolucionarios y constitutivo de un paradigma, es el conjunto de categorías taxonómicas, que son el requisito previo para las definiciones y generalizaciones científicas. Las generalizaciones teóricas implican siempre enunciados y explicaciones sobre la naturaleza, estos enunciados presuponen un lenguaje con un cierto nivel de desarrollo.

En la misma presentación de ejemplos, como el aprendizaje requiere de términos, lo que se logra es conocimiento del lenguaje científico y del universo a la vez. El

estudiante aprende qué significan esos términos, cuáles son sus referentes en la naturaleza y en qué sentido se les puede predicar sin contradicción. Con el aprendizaje de las categorías, el estudiante llega a conocer también qué entidades constituyen el universo (paradigmas o modelos ontológicos), cuáles son sus características principales y sus modos de comportamiento.

Como podemos apreciar, una revolución científica implica un cambio radical en el uso de los términos y frases del lenguaje científico y un cambio total en el modo en que se determinan sus referentes. Una revolución científica altera radicalmente el conjunto de referentes a los que se dirigen las nuevas generaciones y sus enunciados.

En una revolución, una familia taxonómica deja de ser, los términos antiguos tendrán referentes nuevos y los conjuntos de categorías se desempeñarán para dar lugar a nuevas ordenaciones y jerarquías. De esta forma, toda revolución conlleva una alteración en el uso del lenguaje científico anterior y, respectivamente, la violación del lenguaje es también la piedra angular de un cambio revolucionario en la ciencia.

Para poder observar con cierta claridad el salto radical que se efectúa en el tránsito de una ciencia normal a una revolucionaria, planteado por Kuhn en su ensayo "La estructura de las revoluciones científicas", hubo necesidad, en primera instancia, de elucidar el binomio paradigma-comunidad científica; así como la manera en que Kuhn fue ajustando sucesivamente el concepto de paradigma apoyándose en la historia de la ciencia, en la lógica y en la teoría del lenguaje. En el ensayo citado, observamos que cuando una comunidad científica realiza sus investigaciones sujetas a determinadas normas y reglas, Kuhn le denomina: "ciencia normal"; observamos, de igual forma, las características comunes de los cambios revolucionarios, puntualizando tres: las generalizaciones teóricas construidas a partir de relaciones de semejanza para dar lugar a nuevas articulaciones.

El concepto de paradigma le ha servido a Kuhn para mostrar que la ciencia no progresa de manera lineal, sino por ciclos, y que son las comunidades científicas quienes determinan su desarrollo.

## 2.5 CRITICA

Al principio de este trabajo mencionamos la manera en que, acerca de Kuhn, se había suscitado una fuerte impresión debido a la serie de controversias que se desarrollaban entre los científicos dedicados a las ciencias sociales. Como historiador retoma el modelo (¿o paradigma?) de los cambios político-sociales que, según la teoría social marxista, son el motor del desarrollo histórico-social de la humanidad. De manera similar ocurre con el desarrollo de las ciencias naturales. Tanto las ciencias sociales como las ciencias naturales, mantienen un paralelismo en la forma de evolucionar.

Kuhn, en "La estructura de las revoluciones científicas", mantiene una diferencia entre "ciencia normal" y "ciencia revolucionaria". En este ensayo considera que la idea de revoluciones científicas posee algún poder para iluminar y explicar determinadas fases del cambio científico. Vemos, como al más puro estilo marxista, en lo referente al salto cualitativo que efectúa, cómo una sociedad específica rompe drásticamente con un modo de producción determinado; de igual manera ocurre al desarrollarse una revolución científica, se rompe radicalmente con un determinado paradigma. Este es reemplazado totalmente por uno nuevo. Las generalizaciones teóricas son modificadas radicalmente, y por ser éstas constitutivas de una totalidad integrada y coherente de algún aspecto de la naturaleza, nos dice Kuhn, es por lo que los cambios son holistas, esto es, no se pueden realizar paulatinamente, contrastando así con los cambios que ocurren en la "ciencia normal".

El gran mérito de la insistencia de Kuhn en relación con el carácter revolucionario que se efectúa en determinado paradigma, en el transcurso de la ciencia, es que ha obligado a muchos investigadores a enfrentarse por primera vez con total profundidad con las transformaciones conceptuales que de manera cíclica han marcado el desarrollo histórico de las ideas científicas.

En lo particular, en cierta medida, estamos de acuerdo en que el pensador debe esforzarse por comprender el desarrollo científico prescindiendo de una demarcación tajante entre ciencias sociales y ciencias naturales. La supuesta superioridad de éstas sobre aquellas es mera vanidad de parte de los investigadores de las ciencias de la naturaleza. El hecho de que éstas posean determinadas leyes universales es muestra de una mencionada vanidad. Kuhn, a través de su ensayo, nos ha mostrado que estas leyes de ninguna manera se mantienen inamovibles. De manera implícita manifiesta que no existen fundamentaciones últimas, todo tiende a cambiar.

De acuerdo con Kuhn, consideramos que son insostenibles las tesis que arguyen que el desarrollo de la ciencia se debe reducir a la crítica de metodologías y experimentaciones en el laboratorio. Que el núcleo central de una teoría debe permanecer intacto, que solo deben sufrir alteraciones las hipótesis auxiliares de determinada teoría. La evolución científica exige tomar en consideración factores que Kuhn retoma en el análisis de la noción de paradigma. El cambio de éste no está gobernado simplemente por reglas racionales (lógico – deductivas), sino que implica también algo histórico: una síntesis de creencias, determinados compromisos comunitarios y maneras de ver el mundo. En resumen, los cambios en la ciencia obedecen a un determinado ámbito histórico – cultural, su grado de veracidad y aceptación dependen del tiempo y el espacio bajo el cual se ubica mencionada ciencia.

Estoy de acuerdo con Kuhn, en el aspecto de que la racionalidad de la ciencia no reside en su hábito de apelar a datos empíricos en apoyo de lo que él denomina dogmas, sino que debemos enfatizar en el enfoque crítico que involucra a toda una red de creencias, no sólo teóricas y metodológicas, sino al mismo tiempo, el involucramiento de toda una red de compromisos éticos entre los miembros de una comunidad científica, como acontecimiento histórico. Es el mérito de Kuhn, según mi opinión, el haber dilucidado que toda comunidad científica está abierta a los cambios y que ninguna teoría, por dominante que ésta sea, es sagrada, ningún paradigma es sagrado.

## CITAS

(1) Kuhn T.S. " La estructura de las revoluciones científicas", FCE, México 1991, p. 13

(2) Ibidem, p. 13

(3) Kuhn T.S: "La tensión social", FCE, México 1996 p. 317

(4) Kuhn T.S. "La estructura de las revoluciones científicas", FCE, México 1991, p.

(5) Ibidem, p. 149

(6) Kuhn T. S. "Qué son las revoluciones científicas", Ed. Paidós, Barcelona 1989

(7) Ibidem, p. 55

### **CAPITULO 3: LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA**

## PRESENTACION

¿Cuál es la condición del pensamiento filosófico en nuestros días? Ante esta pregunta uno se encoge de hombros y afirma que habría muchas maneras de contestarla; desde mi óptica particular, el análisis helleriano nos ofrece una alternativa insuperable por su objetividad e inmanencia, para enfrentar la reflexión filosófica en las postrimerías del presente siglo.

Ante la dispersión (entendida como la pérdida de gravedad que lo jerarquiza todo) del pensamiento filosófico actual y de la vida en general (culturalmente hablando), la propuesta que hace Agnes Heller de sustituir la filosofía de la Historia (con H mayúscula) por una teoría de la historia nos parece bastante oportuna para enfrentar la mencionada dispersión del pensamiento filosófico, sobre todo el posmodernismo.

En este ensayo nos proponemos en un primer momento, examinar la filosofía de la Historia y sus elementos constitutivos, para una mejor dilucidación del tránsito que plantea Heller.

En segunda instancia, una vez precisado el carácter idealista de la filosofía de la Historia y, por tanto, su inoperancia objetiva, expondremos la Teoría de la historia como alternativa inmediata en el "aquí" y el "ahora". No como promesa de que el futuro debe de ser de tal o cual forma, sino más bien como una responsabilidad con nuestra contemporaneidad.

Observar, cómo la teoría de la historia adopta la posición de la autoconciencia de la historicidad de un modo todavía más claro que la filosofía de la historia.

Por último, mencionaremos por que comulgamos con la propuesta helleriana de la necesidad de una alternativa menos ambiciosa pero más viable, como respuesta de solución al problema de la dispersión del pensamiento filosófico actual.

### 3.1 FILOSOFIA DE LA HISTORIA

#### 3.1.1 ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE LA HISTORIA

En primer lugar examinaremos cuáles son los elementos constitutivos de la filosofía de la historia de acuerdo con el discurso de Agnes Heller, para una mejor comprensión de la propuesta helleriana de sustituir la filosofía de la historia por una teoría de la historia.

Los filósofos, nos dice esta pensadora, "siempre se han ocupado de problemas como el nacimiento del Estado (o de ese Estado) de la propiedad (o del tipo particular de propiedad). Por consiguiente, la reflexión sobre el desarrollo de las instituciones sociales no es específica de la filosofía de la historia" (1)

Los filósofos, de acuerdo con Heller, siempre han tenido afirmaciones sobre la regularidad de la vida social y, por tanto, del establecimiento de las leyes sociales. Sin embargo, antes de enumerar lo que Heller considera realmente específico de la filosofía de la historia, es necesario señalar que sólo es específico lo que no se presenta en otros tipos de filosofía. Desde luego que algunas propuestas teóricas son exclusivas de la filosofía de la historia, aunque algunas otras puedan ser utilizadas de manera razonable por las teorías de la historia. Obviamente, sólo se pueden considerar como específicos los primeros, a saber:

1.- La categoría central de la filosofía de la historia es la historia con H mayúscula. Todas las historias humanas particulares dependen de ella, se les considera ramas del árbol llamado historia.

2.- La historia con H mayúscula se entiende como cambio. Este cambio tiene una tendencia general, la cual se concibe como progreso o regreso, o como repetición de los mismos modelos de desarrollo.

- 3.- Las afirmaciones generales se formulan considerando la historia como un todo.
- 4.- La génesis de la existencia se identifica con la génesis de la historia. El universo o no se toma en cuenta en absoluto o sólo en cuanto a prehistoria de la historia. El surgimiento de la filosofía de la historia coincide con la emancipación de las ciencias naturales de la filosofía con la tendencia de construir la naturaleza como mero objeto. El intento de aplicar a la historia los procedimientos de las ciencias naturales para hacer "científicas" las teorías sociales no es más que una conclusión sacada de la mencionada tendencia.
- 5.- Las explicaciones no nos llevan a una comprensión de los acontecimientos, estructuras o sociedades particulares: éstas explican la historia como tal. La afirmación de que el desarrollo histórico es el resultado de factores meramente contingentes, son explicaciones de la historia en medida no menor que la afirmación de que la historia es el autodesarrollo del espíritu del mundo.
- 6.- La filosofía de la historia concibe el presente como producto de la historia pasada. Por tanto, la naturaleza humana también se considera un producto de la "historia". La historicidad de la existencia humana es la piedra angular de la antropología de la filosofía de la historia, aunque se explique de modo diferente y, a menudo, contradictorio.
- 7.- La filosofía de la historia es sólo una rama especial de la filosofía de la que sigue el modelo general. Contrapone el deber ser al ser e infiere el primero del segundo. El deber ser se entiende aquí, como en todas las filosofías, como la unidad de lo verdadero y lo bueno, en teoría y práctica, esto es, como verdad. Pero si la existencia, infiere Heller, se concibe como historicidad, y la condición humana, como historia, la verdad se puede identificar con la "verdad de la historia". Esta posición helleriana mantiene una similitud con Hegel al decirnos que la verdad en la historia está constituida por la filosofía de la historia. Los ideales de la filosofía son siempre los valores supremos; al ser se mide con el mismo rasero de los valores supremos. En la filosofía de la historia éstos se proyectan

hacia el futuro o hacia el pasado de la historia de la historicidad. En este caso, tanto la verdad como los valores supremos son igualmente temporalizados.

8.- En la filosofía de la historia, la verdad se revela en el futuro: en el de la historia, en el de la historicidad, o en el de ambos. Se revela en el futuro, aunque se proyecta hacia el pasado. En este caso, el futuro es lo que no debe ser, y la historia misma se constituye desde el punto de vista de los ideales (la verdad). La historia con H mayúscula no es el pasado. Es el presente que contiene el pasado y el futuro de la historia o de la historicidad. Posición hegeliana, al concebir a la historia como el presente absoluto.

9.- Si el presente absoluto contiene el ser y el deber ser de la historia y no sólo de la historicidad, el presente se considera un punto firme (Heller lo denomina "punto de inflexión"). Contiene el pasado histórico y es también la cuna del futuro. Es el momento en que se tienen que sacar todas las conclusiones de la historia, de acuerdo con la "verdad de la historia".

Después de las anteriores argumentaciones, podemos observar que la filosofía de la historia no trata del pasado, sino del presente. La Historia (con H mayúscula) no es el pasado, es el pasado y el futuro en el presente. Por tanto, la filosofía de la historia no proporciona informaciones nuevas acerca del pasado. Reorganiza las proporcionadas por otras objetivaciones, como la ciencia, el arte, la religión y, sobre todo, la historiografía, desde el punto de vista de sus valores supremos, de su propia verdad. La historiografía, en cambio, trata del pasado y no da nuevas informaciones y teorías sobre él.

Todas las teorías historiográficas, según Agnes, pueden ser falsificadas, si los hechos que relacionan y explican son falsificados y no son reemplazados por otros funcionalmente equivalentes. La filosofía de la historia, sin embargo, no está falsificada aunque lo estén ciertas teorías historiográficas usadas para su verificación. Siempre se puede demostrar su "Verdad" recurriendo a otras teorías. Precisamente porque la filosofía

de la historia no trata del pasado, sino del presente, el conocimiento cambiante del pasado no lo considera mínimamente, mientras que la del presente sí. Si alguien no acepta ya la validez de los valores supremos que constituyen una filosofía de la historia, la abandonará, aunque ninguna de las teorías historiográficas que utiliza sea falsificada.

Ya se ha observado que, para Heller, la filosofía de la historia no le es satisfactoria, sin embargo, nos dice, si satisface otras necesidades profundamente enraizadas en ella. ¿Cuáles son esas clases de necesidades?

Heller considera que la filosofía de la historia plantea preguntas sencillas, aunque reconoce, que las respuestas distan de ser sencillas. Las preguntas, nos dice, las plantea el hombre de la calle, prácticamente cualquiera que reflexione sobre sus experiencias vitales del mundo. "El cambio de los valores y de las instituciones, nuestro destino y el de los demás-incluso el de los pueblos remotos- es algo que consideramos como si estuviera interrelacionado. Somos víctimas de las catástrofes mundiales y volvemos la vista hacia las primeras luces del alba" (2).

Otra de las ideas que aborda Heller en este mismo tema, es el del sentido de la historia. Al reflexionar sobre la historia, señala, nos motiva a preguntarnos si nuestras vidas y nuestras luchas por conseguir mayor armonía son en vano. Preguntamos si nuestros hijos van a vivir en un mundo diferente, en uno mejor o peor que el nuestro. De ningún modo debemos de tomar como simple moralismo el planteamiento helleriano, pues, aunque las preguntas parezcan sencillas las respuestas en modo alguno no lo son. Así como la filosofía plantea la interrogante del sentido de la existencia humana, la filosofía de la historia responde a las preguntas sobre el sentido de la existencia histórica. Heller hace una distinción entre ambos conceptos para evitar los sentidos ambiguos que con frecuencia se suscitan entre los filósofos de la historia.

La Historia (con H mayúscula) es difícil que conciba la afirmación de que la historia tiene un sentido oculto, a menos que adoptemos una posición mítica. Somos nosotros, en realidad, los que le atribuimos ese sentido oculto. Una determinada acción tiene sentido si se considera según unas normas, reglas, valores, o si se pretende la realización de unos fines que corresponda al deseo y al designio del protagonista. La primera de estas dos concepciones se excluye, puesto que ninguna filosofía de la historia ha sostenido que el sentido de la historia pueda describirse como una serie de acciones emprendidas por un sujeto mitológico o mítico llamado historia. La segunda, ha planteado el supuesto de que Dios o algún espíritu universal había establecido el fin y que los seres humanos lo habían realizado. Evidentemente, a menos que lo anterior sea cierto, el sentido de la historia tampoco se puede sostener.

Según Heller, la única filosofía de la historia en la que se establece correctamente el sentido de la historia es la del Hegel, puesto que consigue combinar los respectivos sentidos de una afirmación y de su acción. Hegel concibe la historia como un sujeto que propone y realiza sus propios fines y, al mismo tiempo, como una deducción lógica.

Esta es la razón por la cual, según Heller, es conveniente reemplazar la afirmación: ["la historia tiene un sentido oculto" por la de "nosotros le damos un sentido a la historia". Esta última aseveración encerraría la condicionante siguiente: podemos darle un sentido a la historia si . . . , por ejemplo, la humanidad actúa respecto a determinados valores y si controla las consecuencias de sus acciones".]

Desde luego, la anterior teoría implicaría la extensión de las experiencias vitales individuales a la vida de la humanidad. Si uno cumple sus compromisos de una manera satisfactoria, entonces, podemos decir: mi vida ha tenido sentido, he conseguido darle sentido a mi vida. Ahora bien, si la vida de uno tiene resultados positivos podemos afirmar

que todo tiene sentido. Todo sujeto, desde luego, también puede hacer las afirmaciones similares, empero, enfatiza Heller, sólo las acciones y las afirmaciones pueden tener sentido, y se pregunta: ¿cómo puede un sujeto colectivo dar sentido a la historia? Sería blasfemo, hasta cierto punto, afirmar que si damos sentido a nuestras vidas, se lo damos también a la historia.

Evidentemente que es aventurado afirmar que son los sujetos, únicamente, los que le otorgan el sentido a la historia. Hay afirmaciones y acciones sin sentido, pero difícilmente podemos afirmar que hay historia sin sentido, además, esta noción de historia sin sentido, indicaría que ningún protagonista histórico (individual o colectivo) es capaz de dar sentido a ninguna de sus acciones. Lo cual, desde luego, es falso.

Ya hemos observado que para Heller, en todas las filosofías los valores supremos (la verdad) son los portadores del sentido de la existencia humana. Por consiguiente, en la filosofía de la historia los valores supremos son la verdad de la existencia humana como historicidad, esto es, de nuestra existencia histórica. El sentido de la existencia humana, por tanto, se concibe como el sentido de la existencia histórica. Las filosofías de la historia expresan la conciencia histórica de una época en la que los seres humanos se han hecho autoconcientes sobre la historicidad de su existencia como individuos y como especie. De ésta forma, la conciencia de la universalidad reflejada abarca la total reflexión de la misma. La filosofía de la historia es la filosofía de la universalidad reflejada.

Las filosofías de la historia han tratado, y continúan tratando, de dar cuenta de las necesidades del pasado y del presente, puesto que responden precisamente a las preguntas que desde hace dos siglos se ha planteado cualquiera que quiera dar sentido a su verdad. Es por lo que podemos afirmar que existe la necesidad de la filosofía de la historia.

Los filósofos de la historia sienten esta necesidad como cualquier otra persona, sólo que también intentan satisfacer la mencionada necesidad y responder a las preguntas de ésta. Se esfuerzan por demostrar la profundidad del sentido de la existencia histórica. Sin embargo, el sujeto que responde es también historicidad. Heller nos dice:

“Su deber ser sólo puede ser histórico, puesto que la respuesta a la pregunta sobre el sentido de la existencia histórica sólo se puede formular como respuesta a la historicidad, una respuesta en la historia: es, por tanto, una respuesta en el espacio y en el tiempo, y no sub specie aeternitatis”. (4)

Es aventurado afirmar que cualquiera que reflexione históricamente sobre su ser, debe formular su deber ser como una verdad universal, empero, los filósofos de la historia, al dar profundidad a su deber ser, se sienten obligados a presentarlos como verdad universal. Las respuestas acerca del sentido de la existencia histórica se exponen como si fueran respuestas a preguntas sobre el sentido de la historia. Deducen el futuro del presente, y el presente del pasado, apareciendo, de este modo, la solución del enigma de la historia, tratando de resolver un problema que no se puede resolver mediante la filosofía.

En la exposición helleriana que acabamos de hacer, es evidente que no en todas las filosofías de la historia se dan todos los aspectos y características de la filosofía de la historia, aunque sí es posible encontrar la mayoría de estas características en todas ellas. Por eso, señala Heller que una filosofía de la historia sería mejor reemplazarla por una teoría de la historia. Enfatizando, que es mejor insistir en el sentido de la historia y en “dar sentido a la historia” que renunciar a la búsqueda de un sentido para nuestras acciones y vidas. Es mejor insistir en la verdad de la historia que renunciar a la búsqueda de la verdad.

### 3.1.2. TEORIAS DEL DESARROLLO DE LA HISTORIA

Después de haber expuesto lo que para Heller significa el sentido de la historia, desde un punto de vista filosófico. Recordemos que la mencionada posición apuntaba a esclarecer el sentido de la existencia histórica, afirmando que éste sólo se puede formular como respuesta de la historicidad, una respuesta en el espacio y en el tiempo. Pero que la filosofía de la historia no consigue dar una respuesta satisfactoria, por razones que ya se han expuesto anteriormente.

Así como todas las filosofías de la historia son diferentes, de igual forma lo son las teorías del desarrollo de la historia. La forma en que abordaremos estas teorías no expresarán ninguna en particular, (hegeliana o marxista), sino aquellas que tienen rasgos en común, de acuerdo con el siguiente orden:

- a) Teorías del progreso.
- b) Teorías de regresión.
- c) Concepto mecanicista de desarrollo.
- d) Concepto organicista de desarrollo.
- e) El concepto dialéctico de desarrollo.

a) Este concepto debe entenderse como el desarrollo de un estadio "inferior" a uno "superior". El punto de referencia es el presente (Heller lo denomina "punto de inflexión") que tiende hacia algo más elevado o supremo. Conciben la idea de que estamos en el momento de dar el último paso en la cadena del progreso. Debemos de orientar nuestras energías para los tiempos venideros, lo consideran como una tendencia hacia la libertad. Los filósofos que Heller ubica en esta posición son: Kant, Hegel, Marx, Husserl, Bloch, Lukács y Sartre, quienes tienen en común su énfasis en un tipo de progreso de la historia.

b) Es la antítesis de la posición anterior. La historia, según esta concepción, tiende a una disminución de la libertad. Por tanto, la regla de desarrollar la sociedad actual no es prominente, en cuanto desarrollo futuro; sólo significa una restricción de la libertad y una autodestrucción de nuestra especie, perdiendo así la posibilidad de cualquier tipo de futuro. Siendo, de esta forma, las llamadas "sociedades primitivas" arquetipos de las "edades de oro" (románticamente: "todo tiempo pasado fue mejor").

c) Las filosofías de la historia, como hemos visto, reorganizan la historia como unidad sobre la base de estadios considerados "inferiores" o "superiores", menos o más avanzados. Uno de estos modelos en los que se basa la reorganización, es el concepto mecanicista de desarrollo.

Este modelo se basa en la comparación de datos sociales cuantificables. Miden los aspectos de la sociedad, por ejemplo, el crecimiento de la densidad de la población, la producción anual de determinada sociedad, etc. La posición de Heller al respecto, es que este concepto mecanicista de progreso crea confusión y autocontradicción. En el caso de que la densidad de la población disminuya, puede darse un aumento en la producción per cápita. Sin embargo, una sociedad más grande no siempre produce más bienes o más saber que una pequeña.

d) La idea organicista de desarrollo se basa en la organización y la comparación de las entidades sociales de acuerdo con su estructura inherente. Es frecuente la comparación entre filogénesis y ontogénesis. Supone que la historia se había iniciado con sociedades comparables a la edad infantil, a la que siguieron sociedades adolescentes y luego adultas. Obviamente en alusión al Positivismo. Este concepto puede evitar las contradicciones del mecanicista, sin embargo, posee otro riesgo: afirma la superioridad de las sociedades consideradas más maduras. Esta concepción señala también que el crecimiento de un factor no clasifica necesariamente a una sociedad como superior.

e) Esta concepción es una síntesis de las dos anteriores, la mecanicista y la historicista. Las teorías dialécticas ordenan como en una cadena las estructuras sociales como totalidades, de la misma manera que las organicistas, pero también miden y comparan dos o más entidades sociales inherentes a las estructuras consideradas, aplicando el parámetro del más o del menos como hacen las teorías mecanicistas. El proceso se concibe como contradictorio. Por ejemplo, en la postura hegeliana, la historia avanza a costa de la miseria individual, una época más "elevada" puede ser menos favorable para determinados tipos de creación artística que una "inferior". La mayoría de las teorías dialécticas reflexionan directamente sobre el crecimiento o la disminución de la libertad. Empero, el conocimiento puede progresar a costa de la libertad. Esta puede aumentar en un aspecto determinado, pero no en otros, siendo la libertad la idea de valor que aceptan todas las filosofías de la historia. Sin embargo, la posición helleriana acerca de ésta cuestión, es que el progreso del conocimiento y el de la libertad, deben de ser inseparables.

Como pudimos observar, todas las teorías del desarrollo universal tienen un carácter fundamentalmente teleológico. Construyen el presente y el futuro como resultado del pasado. Para ellos no existe desarrollo anormal que rompa el equilibrio finalístico, basta recordar la dialéctica hegeliana de la historia, por citar sólo un ejemplo.

Recordemos, a manera de resumen, las contradicciones fundamentales que encierra la filosofía de la historia. Por un lado, la historia como producto de la acción humana, por otro, como un desarrollo que tiene lugar de acuerdo con un plan universal, con el autodespliegue de una lógica interna (leyes de la dialéctica). La solución teórica de tal postura es la de otorgar, como receptor de esa lógica interna del desarrollo, a determinados tipos de acciones y modos de pensar humanos, es decir, la libertad, el saber, la racionalidad, la voluntad del poder, etc. Estas son construcciones de los filósofos

conforme a sus paradigmas y, por lo tanto, de una determinada concepción del mundo del presente. Se impone a todos los protagonistas históricos.

### 3.1.3 INTERPRETACION FILOSOFICA DE LAS LEYES DE LA HISTORIA

Las filosofías de la historia operan con una amplia gama de leyes históricas, para Heller, existe una pseudo ley (falsa ley) del desarrollo que ocupa siempre un lugar central, subordinándose las demás a ella. Esta subordinación puede ser total o parcial, depende de la interpretación que se dé al filósofo tratado.

Las filosofías de la historia verifican sus leyes sirviéndose de la ciencia, adoptando una tendencia positivista, las formulan como leyes científicas. Trasladan las leyes universales "eternas" al desarrollo histórico. Según esta nueva concepción, todo cambia siguiendo una ley universal de desarrollo, pero cada período tiene sus propias leyes estructurales, superadas y sustituidas por otras en el período siguiente. Están convencidos de su absoluta científicidad.

La transformación de las leyes universales en leyes históricas tienen su origen en el siglo XIX. Su concepto era bastante ambiguo, eran una mezcla de leyes jurídicas y leyes naturales. La primera implica la obligación de respetarla, trátase de un mandamiento divino o decisión de un poder judicial. El que no lo hace debe de ser castigado, privado de su libertad. El concepto de ley en las ciencias natural implica una formula explicativa, se interpreta como un modelo, o paradigma que permite explicar fenómenos naturales particulares. Estos no se explican por una ley única, sino por muchas. Por ejemplo, la afirmación de Einstein de que el espacio da las órdenes, es de naturaleza filosófica.

Las filosofías de la historia operan con modelos con los que explican los fenómenos individuales, intentando convencernos de que cada persona humana debe

obedecer las órdenes deducidas de determinados modelos, por ejemplo, "debemos hacer esto o aquello, porque estamos subordinados a la ley". Recordemos que al principio mencionamos, que siempre se establece la prioridad de la ley universal del desarrollo. Lo que debe explicarse es el surgimiento de determinados sistemas de leyes y su sustitución por otras.

Agnes Heller, nos dice, que las filosofías de la historia en ocasiones distinguen entre leyes causales y funcionales, pero cuando se trata de la "necesidad", tal distinción desaparece. Todos los tipos de leyes se transforman en meras expresiones de la necesidad implícita en ley universal del desarrollo: por tanto, prevalece la seudoteología. El procedimiento anterior nos conduce a una segunda disyuntiva: la contradicción entre contingencia y necesidad.

La contingencia se puede entender de varias maneras, por citar un ejemplo si digo: "encontré a Nietzsche en la calle por casualidad", quiero decir que yo no pretendía encontrarlo. En este momento podemos llamar contingente a algo no querido o deliberado. Contingencia significa que no se trata de una regla; significa excepción, azar.

En la filosofía de la historia, la casualidad no se puede entender en el sentido de ninguno de sus significados importantes. La contingencia, según Heller, y creo que está en lo correcto, se entiende desde una perspectiva ontológica, el motivo último de la historia se concibe como contingencia o como necesidad, se realiza mediante casualidades, por ejemplo, "la nariz de Cleopatra" es el modelo de la primera postura.

La otra postura, según la cual la necesidad se realiza mediante la contingencia, es más compleja. Por ejemplo, en Hegel, la contingencia se atribuye especialmente a la voluntad humana. Esta atribución contradice el concepto básico de la contingencia (la voluntad humana busca darle un sentido a la vida). Hegel mencionaba que los seres humanos tienden a conseguir determinados objetivos, pero de sus esfuerzos resulta

siempre algo no deseado (la burocracia tecnocrática planifica la economía pero la realidad social manifiesta otra cosa). De acuerdo con este razonamiento, Hegel identificaba lo no deseado con la necesidad. El concepto de contingencia está, por tanto, invertido. Lo que se considera necesidad desde el punto de vista de los sujetos reales, se considera necesidad desde el punto de vista de un sujeto mítico: la Historia. Los seres humanos sólo dejan de ser factores contingentes de la historia, de acuerdo con Hegel, cuando se proponen directamente la realización de la necesidad. La realización de ésta (la ley universal de desarrollo) los hace libre. De esta forma, la necesidad y la libertad se identifican.

Para Heller, el problema de las filosofías de la historia no es que intenten formular leyes sociales. El rechazar la teoría de las leyes naturales aplicadas a la sociedad, lo que en un momento constituyó un concepto decisivo de una nueva conciencia histórica, fue en buena medida por la prioridad que se le dio a la ley universal del desarrollo, concebida como necesidad, por una parte, y la tendencia a subordinar a ella toda la ley histórica, por otra. Esto condujo a un resultado ambiguo de la ley.

#### 3.1.4 TOTALIDAD Y SUJETO HISTORICO

“Una categoría totalizante de la filosofía de la historia es la sustancia, independientemente de que tal noción se presente en los sistemas, aunque por lo general así sea. La sustancia es la esencia humana. Se presenta como algo que se despliega históricamente, o como una reacción atemporal a la historia entendida como la cáscara vacía de un cambio sin sentido.” (4)

La sustancia es concebida como totalidad. Esta puede ser universal (historia, humanidad), particular (cultura, nación) o singular (personas). Las filosofías de la historia más representativas combinan los tres tipos de totalidades, estableciendo, claro, una jerarquía

de totalidades. La absoluta prioridad de la historia universal como totalidad tiene su expresión central en Hegel. Las totalidades culturales particulares o el *volksgeist* (espíritu del pueblo) son sólo expresiones parciales del espíritu del mundo. Son sólo los medios al servicio del fin, el camino de la historia universal hacia su realización; todas las culturas particulares son eliminadas para ser reemplazadas por otras "superiores". Los fines particulares se circunscriben en el fin general, si el individuo sufre una pérdida o alguna ofensa, la historia del mundo no se ve afectada, los individuos sirven sólo para su desarrollo.

Las filosofías de la historia que se niegan a considerar las totalidades particulares como simples etapas del desarrollo de una totalidad universal, continúan, sin embargo, considerando al individuo como medio para la realización de una totalidad "superior". Ranke, por ejemplo, considera que el valor del individuo depende absolutamente de su identificación con la totalidad superior.

Kant sostiene que la totalidad más elevada está representada por la humanidad, subrayando que ningún ejemplar de la raza humana puede alcanzar completamente el carácter definido de la especie, sólo puede hacerlo la especie, en cuanto tal.

Desde luego, la protesta contra la manipulación de los individuos a favor de la causa de las totalidades universales o particulares condujo a varias soluciones filosóficas. Los primeros protagonistas de esta tendencia son Feuerbach y Kierkegaard. Para el primero, la totalidad más elevada es el individuo mismo, en cuanto representante de la especie humana. Su teoría es, indudablemente, una especie de filosofía de la historia, porque contiene la idea de la alienación de la esencia humana y aboga por su abolición en el presente y en el futuro. Kierkegaard, por su parte sustituye este radicalismo optimista por el radicalismo de la desesperación. Persigue la lógica de la filosofía de la historia en

búsqueda de la posibilidad de una interconexión entre individuo y especie, pero reconoce que es imposible sostener teóricamente el progreso de las instituciones. Renuncia, por tanto a la filosofía de la historia, pero sustituye la relación individuo - especie por la relación entre la persona y Dios.

A manera de síntesis, podemos decir que cualquiera que sea la fórmula que asuma la coordinación de las tres totalidades de la filosofía de la historia, el resultado es demasiado problemático. O las totalidades individuales particulares se conciben como mero instrumento, o la humanidad se subordina a culturas particulares, o se rechaza la completa civilización de las instituciones o la especie humana se desarrolla ontológica o históricamente.

### 3.1.5 EL SUJETO HISTORICO.

No existe ninguna filosofía de la historia que niegue que son los seres humanos los que configuran la historia, o que no hayan tenido en cuenta la acción de los seres humanos. Según Heller, el problema no es si los hombres son los que hacen la historia, sino si la hacen todos o sólo algunos y en qué medida la hacen. El problema es si la historia es el producto de las acciones humanas, o si obedece, en cambio, a leyes, fines o necesidades.

La respuesta a las anteriores preguntas está conectada con la definición de historia, recordemos que los filósofos de la historia la consideran como el proceso de desarrollo de la humanidad, distinguiéndola frecuentemente en eras históricas. Por ejemplo, Marx señala en el "Manifiesto Comunista" que la historia de todas las sociedades hasta ahora, ha sido la historia de la lucha de clases, por tanto, se concluye, que sólo son históricas aquellas sociedades caracterizadas por la lucha de clases. La historia se identifica, entonces, con la historia de la "civilización", en particular, de la europea. Para

Marx, la historia de los grandes imperios orientales (China, Persia, La India) sirven sólo como antítesis de la historia o como prehistoria.

El protagonista del cambio histórico, el actor que crea la historia según su voluntad o realizando la necesidad, es al que Heller le asigna el nombre de sujeto histórico universal, y puede entenderse como sujeto individual o colectivo. El sujeto histórico es la "gran personalidad" al que se le considera como tal. En esta aseveración no hay ningún problema, en donde sí existiría desacuerdo, es en la determinación de las características de la "grandeza". A esta última, Agnes la define por la objetivación en la realidad social. A esta objetivación es a la que Heller considera el aspecto decisivo. Y considera que la concepción más general, es la que se ve en la esfera política. Esta última, es la que da forma a los acontecimientos históricos. Por tanto, los sujetos históricos - universales se identifican con los protagonistas históricos más poderosos, pero explicita que los únicos sujetos considerados individuos históricos son los que han usado su poder para dar un nuevo rumbo a la historia: los grandes conquistadores. La característica peculiar de estos sujetos históricos, de acuerdo con Heller, es la grandeza como poder, como "don de la naturaleza". Este tipo de personajes serían por ejemplo: Alejandro Magno, Julio César, Napoleón (al que Hegel consideraba el sujeto histórico universal como la voluntad del espíritu universal).

Se considera también protagonista del cambio histórico al sujeto colectivo: "Ningún conquistador puede conquistar sin un ejército leal", pero cuando se habla de sujetos colectivos como portadores del cambio, se refieren las filosofías de la historia a la inversión de ésta relación. Los sujetos colectivos se convierten en los motores fundamentales del cambio e inducen a concebir a las grandes personalidades sólo como servidoras de estos sujetos sustanciales.

Una cultura o una sociedad, como un todo, puede ser considerada como único sujeto colectivo. En este sentido, toda objetivación o institución expresa el mismo modelo implícito como "espíritu del tiempo" o el "espíritu de una cultura" en cuestión. Se consideran histórico - universales las culturas o naciones que han hecho el mayor impacto cultural sobre la posteridad, o que sirven de ejemplo de la máxima perfección alcanzada, por ejemplo, la Grecia Clásica.

Otra variación del sujeto colectivo señalada por Heller y, que según ella, contribuyen más decisivamente al desarrollo histórico, son siempre los oprimidos, los que luchan por sus derechos. La vanguardia del progreso pasa a la nueva clase oprimida: el proletariado, es quien ahora se le considera el sujeto colectivo del progreso, es el resultado de la historia. La sustancia, es decir, el trabajo, se convierte en sujeto (el trabajador); el nuevo sujeto colectivo es el sujeto histórico - universal que produce el cambio total en la marcha de la historia.

Hay que dar una respuesta a la cuestión del sentido de la existencia histórica. Sin embargo, no es en absoluto obvio que cada respuesta presuponga la construcción de la Historia (con H mayúscula), la ontologización de nuestros valores, la universalización del progreso, la aplicación ambigua de la noción de ley, la construcción de sujetos históricos - universales. La cuestión que hay que responder ahora es si la filosofía de la historia puede ser reemplazada o, al menos complementada, por una teoría diferente, quizá menos ambiciosa en su construcción pero con aspiraciones más realistas y capaz de responder al problema del sentido de la existencia histórica.

Heller hace este tipo de sustitución debido, de acuerdo con ella, a que existen dos errores centrales e implícitos, en la filosofía de la historia, a saber:

a) El primer error, aunque se refiere específicamente a Marx, acomete también a la filosofía de la historia en general. Según este error, la filosofía de la historia reflexiona

históricamente sobre la existencia humana desde un punto de vista histórico, es decir: ¿porqué es precisamente nuestra época el momento crítico de la historia? ¿porqué se reconoce sólo ahora la necesidad? ¿qué nos autoriza a revelar el sujeto histórico-universal? Desde luego, señala Heller, el presente ha sido siempre objeto de la filosofía pero las anteriores nunca han pretendido que este presente sea la piedra angular de todo el proceso llamada historia de la humanidad. La filosofía de la historia se ocupa del presente, pero también pretende, erróneamente, resolver el enigma de la historia. Pero, enfatiza Heller, es que no hay tal enigma, o más exactamente, el enigma es siempre idéntico al del presente, es contemporáneo.

b) El segundo error contenido en la filosofía de la historia es la contradicción entre su valor supremo (la libertad) y la ontologización del mismo valor. Si afirmamos que la libertad humana disminuye o aumenta progresivamente, o que somos arrojados a la libertad, o que estamos sujetos a la necesidad y que la única libertad que nos queda es retirarnos del mundo. Si hacemos todas estas afirmaciones, por muy contradictorias que puedan ser, arruinamos la libertad. Aunque una afirmación sobre futuro siga un modelo condicional, el concepto de historia que comprende el futuro, así como el pasado y el presente, excluiría todas las demás posibilidades de futuro. Si sólo hay un camino hacia la libertad, y los demás conducen todos a la falta de libertad, se aniquila igualmente la libertad. Esta es la razón de que, según Heller, la filosofía de la historia vaya "más allá del bien y del mal".

### 3.2 LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA EN CARLOS MARX

Agnes Heller afirma, de manera apologética, que la obra de Marx es el mayor sistema de filosofía de la historia que ha producido el socialismo, pues, plantea los problemas

presentes en todas las filosofías de la historia y da respuestas convincentes a la cuestión del sentido de nuestra existencia histórica. La única reserva acerca del sistema marxista señalada por Heller, es que se trata de una filosofía de la historia. Sin embargo, lo disculpa diciendo que la construcción filosófica de Marx no está más equivocada que la de cualquier otro gran filósofo.

Heller descubre en la obra de Marx una teoría de la historia, aunque ésta se subordine a una filosofía de la historia. El análisis helleriano señala que, por un lado, Marx tiende a identificar el desarrollo con la conciencia y, por tanto, con la existencia de una sociedad burguesa; por otro, tienden a atribuirlo a la Historia como totalidad. Distingue entre base y superestructura, sólo en la época moderna, atribuyendo la dependencia de la primera respecto a la segunda a una ley funcional universal de la historia. En Marx, el paradigma de la producción lo abarca todo –error central en Marx-, el desarrollo de las fuerzas productivas no se concibe siempre como variable independiente a través de toda a historia. La filosofía de la historia se impone a la teoría de la historia, Si Marx hubiera insistido en aferrarse en una teoría de la historia, el comunismo sólo se hubiera podido concebir como un movimiento, nunca como la solución del enigma de la historia.

La Historia, es historia del pasado, del presente y del futuro. Su punto de partida virtual es la aparición de la producción, la creación de nuevas necesidades humanas. El indicador de progreso es la riqueza producida en las diferentes formaciones sociales. Este indicador se divide dialécticamente en dos: la riqueza acumulada por la sociedad en total y la apropiada por los individuos de la misma sociedad. Por tanto, el progreso histórico es contradictorio: cuanto más crece la producción de la riqueza, más necesidades se crean en la sociedad y menos pueden apropiarse de ella los individuos, al menos no proporcionalmente. El desarrollo de la esencia de la humanidad, nos dice Heller, está alienado a la existencia humana, pero enfatiza que los dos indicadores de progreso

cumplen diferentes funciones por la razón de que la variable se sitúa al lado del desarrollo de la riqueza. De no ser así, la teoría no podría probar ningún progreso en absoluto en la historia. Pero debemos tener en cuenta que el valor principal de Marx se ubica en el segundo indicador. Por eso sólo era posible defender el verdadero carácter del progreso histórico suponiendo que el desarrollo de la riqueza humana, hubiera llevado inevitablemente a la apropiación por parte de los individuos de la misma riqueza, a la dealienación de la historia, a la eliminación de la contradicción inherente a la historia, a un futuro denominado "historia verdadera", al reino de la libertad. El futuro es, por tanto, la piedra que culmina el edificio del sistema filosófico, la libertad es el valor supremo, se historiza. La identidad sujeto - objeto es la conclusión de una historia, según Heller, sólo potencialmente presente. Empero, la totalidad del sistema filosófico aspira sólo a una cosa: probarlo.

Para Marx, el desarrollo de las fuerzas productivas significa el progreso del saber humano, en cuanto saber especializado y que sigue una lógica específica, la de los medios de producción. En el análisis final, Marx describe el progreso como una coordinación entre el saber y la libertad. La libertad debe de acompañar al saber en el futuro. Siendo los protagonistas de ese progreso del saber especializado los oprimidos. (la idea del saber progresivo de la teoría hegeliana del señor y el esclavo). Tal desarrollo aumenta la alienación y, por tanto, genera el empobrecimiento de los sujetos productores. El mismo conocimiento que es fuente de progreso es también fuente de alienación. Es en este punto, afirma Heller, en donde Marx se abstiene de cerrar su sistema, como si fuese una filosofía de la historia completa y tiende a sustituirlo por una teoría de la historia.

Marx se acerca mucho a una división de la historia, pero no en modos de producción progresista, sino en dos partes: precapitalista y capitalista. Lo que orilla a Marx a una teoría de la historia pero, dice Heller, se guarda de renunciar completamente a la

filosofía de la historia. Necesitaria el marco conceptual, es decir, la argumentación de la filosofía de la historia de que el desarrollo de las fuerzas productivas siempre acaba con la destrucción de las relaciones de producción existentes, para que una formación social más progresista se establezca sobre las ruinas de la anterior. Esta conceptualización era necesaria para justificar la promesa de que así será también en el futuro. Se hace aquí evidente la tensión entre filosofía de la historia y teoría de la historia, aunque aquélla se siga imponiendo a esta última. La teoría según la cual el capitalismo produce necesidades que no pueden satisfacer y mueve a los hombres a superarlo, es lo que hace muy rotunda y teóricamente superfluo el concepto de Historia con todas sus leyes y tendencias universales. Esta teoría de las necesidades en la obra de Marx, es lo que implicaría una teoría de la historia.

Agnes Heller se plantea la siguiente cuestión: ¿Necesitamos de verdad una teoría del progreso histórico universal para reforzar nuestra promesa y nuestra advertencia? (6) Heller contesta que no. Por el contrario, señala, hoy la filosofía de la historia debilita tanto la promesa como la advertencia, al menos para los que están dispuestos a dar su contribución racional a la superación de la opresión. Esto es lo que induce a Heller a adoptar una posición teórica de la historia y no una filosofía de la historia. Aunque la primera, también, es una filosofía, lo es de manera incompleta, no infiere el deber ser del ser a la manera de las filosofías. Para la teoría de la historia es sólo una idea.

### 3.3 TEORIA DE LA HISTORIA

De acuerdo con Heller, el nacimiento de la historia se origina aproximadamente hace doscientos años. En mencionado concepto expresa un desarrollo sin parangón en la

historia precedente, subrayando que este producto de la civilización europea occidental, implicó la movilización de ejércitos dispuestos a agredir a otros pueblos, cuyas culturas eran consideradas atrasadas respecto al "progreso" europeo. Estos últimos consideraban su cultura como fin y resultado de un proceso histórico – universal y, por ende, llamados a "civilizar" a las otras culturas con la espada.

La Historia (con H mayúscula) se concebía como la forma de la época moderna. Heller explica que ésta concepción está compuesta por: la sociedad civil, el capitalismo y la industria manufacturera. La génesis de la Historia es el desarrollo de estos tres componentes. Sin embargo, la autora citada, no aclara cual de estos componentes haya favorecido con mas preponderancia en la génesis. La teoría de la historia inicia en el punto en el que la Historia comienza a cobrar forma, es decir, en el período en el que se reúnen estos tres elementos: la época de la Revolución Francesa, Guerra de Independencia Norteamericana y la Revolución Industrial. Estos elementos son los que Marx consideraba como las categorías fundamentales de la sociedad. Estas poseen su lógica interna, Heller le denomina dynamis, que tiende a autodesarrollarse y al mismo tiempo, se generaliza en la conciencia de la época. Es conciencia de nuestra existencia. De manera que, cuando hablamos la Historia, expresamos precisamente esta dynamis.

La lógica interna (dynamis) de las categorías de un sistema social es característica específica de cada sociedad. No así en la lógica interna de la Historia (filosofías de la historia). En éstas, la lógica interna de las sociedades es sustancialmente homogénea: o se desarrollan de acuerdo a esta lógica o se derrumban. En la sociedad moderna, afirma Heller, las formas fundamentales de existencia no son homogéneas, sino contradictorias. No existe una única dynamis, sino varias. Siguiendo este orden de ideas la afirmación de Marx de que la historia de todas las sociedades ha sido hasta ahora la historia de la lucha de clases, no es exacta, puesto que la capitalista es la única sociedad

moderna (civil, industrial y capitalista) en la que los grupos políticos – sociales (no sólo las clases) en conflicto expresa lógicas alternativas.

Dos de estas lógicas internas, que Heller considera fundamentales son las siguientes: a) la universalización del mercado, del carácter exclusivo de la propiedad privada, del aumento de la desigualdad y de la dominación. Al mismo tiempo, según sus ideólogos (neoliberales), establece la libertad de los individuos; b) la segunda lógica es el desarrollo de esta libertad en el proceso de democratización. De este desarrollo y crecimiento de la industria se deriva una tercera lógica: la limitación del mercado mediante la centralización de la distribución de recursos en manos del estado.

El socialismo, en el discurso helleriano, representa una propuesta teórica para resolver las contradicciones antes señaladas. Al mismo tiempo esta propuesta impulsa un movimiento hacia una de las posibles lógicas de la sociedad moderna (promueve algunas, desde luego, y excluye a otras). El socialismo pertenece a la Historia, puesto que encierra una de las lógicas posibles de la Historia.

En el presente de la humanidad todos compartimos el tiempo y el espacio. Estamos estrechamente vinculados no sólo por lazos económicos y políticos, sino también por lazos de responsabilidad moral. La estructura social que Heller denominó Historia es solo una de las culturas existentes, esta historia contiene una serie de dinámicas contradictorias, y al menos una de ellas puede llevar al socialismo. Heller afirma que no todas las culturas pudieran compartir esta propuesta particular, pero, moralmente, todas las culturas deberían de inclinarse por desarrollar la misma lógica (la que potencialmente lleva al socialismo).

La teoría de la historia concibe la Historia como un proyecto de una de sus lógicas fundamentales. Pero no afirma, como hace la filosofía de la historia, que contenga una única lógica que lleve necesariamente a la sociedad de equilibrio inestable. Tampoco

dice que el futuro de la humanidad puede imaginarse sólo como continuación de nuestra cultura. La teoría de la historia rechaza su constitución ontológica. Si la Historia es un proyecto, no se puede concebir como un desarrollo factual.

Todas las filosofías modernas consideran la libertad el valor supremo, aunque interpretan la misma idea de maneras diferentes. Algunas consideran la razón como parte integral de la libertad. Pero la razón puede interpretarse de diferentes maneras. La racionalidad respecto al fin, como simple racionalidad instrumental, o como racionalidad respecto al valor. Heller afirma, que una teoría de la historia debe aceptar que la razón es inherente a la libertad. Y esto es obvio, puesto que toda lógica de la sociedad moderna implica la racionalidad interpretada de un modo u otro. Si el proyecto de la Historia, se formula de acuerdo con la segunda lógica de la sociedad civil (sociedad autogestionaria equivalente al socialismo) la racionalidad respecto al valor debe tener prioridad en la interpretación de la razón, y, en consecuencia, la noción de libertad debe implicar un compromiso moral.

La teoría de la historia que propone Heller, se puede interpretar como una versión del materialismo histórico que, de acuerdo con esta pensadora, es una teoría que pertenece a nuestra época moderna como una de las formas de la conciencia que está en armonía con la segunda lógica de la sociedad. La teoría inherente a ella está insertada en la experiencia vital. Implica una elección racional entre la serie de valores existentes. De igual manera, implica de todas aquellas experiencias vitales que no corresponden a las segunda lógica de la sociedad civil y obstaculizan su desarrollo.

El elemento común en las diferentes experiencias de la vida que se supone tiende a valorar las diferentes lógicas de la sociedad es, según Heller, la experiencia de la insatisfacción. La insatisfacción es el sentimiento de que nuestras necesidades no están

satisfechas. Este sentimiento del "querer" es un sentimiento empírico. Siempre se tiene la esperanza de poder eliminar esta falta de algo.

La segunda lógica de la sociedad civil es la que ha generado la necesidad de la teoría socialista. Las ideas de tal lógica son la libertad y la igualdad universales. La satisfacción de éstas necesidades implica la abolición de la sociedad actual y su total superación. La teoría socialista de la historia no promete la satisfacción de todas las necesidades humanas, puesto que no se propone la tarea fútil de hacer afirmaciones verdaderas sobre el futuro, su idea tampoco implica la satisfacción de todas las necesidades. Como utopía racional implica la satisfacción de todas las necesidades humanas, es el reconocimiento de la libertad e igualdad de cada uno en cuanto a persona social. Tal teoría de la historia, afirma Heller: "...contiene una promesa doble, según la cual todos los seres humanos, en cuanto a personas igualmente libres, deciden las prioridades de satisfacción de sus necesidades, y esta decisión puede resultar del discurso racional". (5)

### 3.4 CRITICA

Una vez que hemos examinado los elementos constitutivos de la filosofía de la historia, de acuerdo con Agnes Heller, podemos observar con mayor claridad las causas que han orillado a esta pensadora a inclinarse por proponer una teoría de la historia en vez de una filosofía de la historia. De acuerdo con este examen podemos colegir lo siguiente: Ante la imposibilidad de ésta última (Historia con H mayúscula) de fundamentar y objetivar sus afirmaciones acerca del establecimiento de leyes universales que regulen la vida social, Heller propone la necesidad de reformular la filosofía de la historia, particularmente la

marxista, y plantear, como alternativa real y objetiva a esa problemática, una teoría socialista de la historia.

Carlos Marx ha tenido mala difusión en estos tiempos, se suele despreciar su sistema con observaciones desdeñosas o sarcásticas. Aún aquellos que en otro tiempo suscribían cada palabra suya ahora se vuelven contra él. Afortunadamente aún quedan intelectuales que, como Heller, plantean la necesidad de rescatar el discurso de Marx y proponerlo como alternativa (dynamis) histórica ante la problemática social, y cultural en general, bajo la cual nos ha sumido el modelo económico neoliberal.

La teoría de la historia que propone Heller, es una interpretación del materialismo histórico con la pretensión de recobrar y desarrollar los valores destruidos por el neoliberalismo. Sobre todo, los de libertad y racionalidad, pues, desde mi óptica particular, esos valores actualmente están limitados a la lógica del libre mercado.

Por otro lado, la filosofía hegeliana de la historia sobre la cual se sustenta la teoría social marxista, me atrevo a afirmar, continúa vigente en las postrimerías de este siglo. Ante la posición dispersa\* de planteamientos filosóficos de los pensadores actuales –sobre todo los posmodernos- el marxismo – hegeliano se continúa expresando como una alternativa de solución de mencionada dispersión.

Ahora bien, si las filosofías de la historia habitualmente sostienen que la especificidad de las culturas consiste en inducir las a reconocer la tendencia general del progreso o la regresión en el transcurso de la Historia, como hemos visto en nuestro examen, ésta es una falsa conciencia de la filosofía de la Historia. La teoría de la historia nos convence, en cambio, de la validez de la hipótesis, según la cual, en las sociedades que no han desarrollado las nociones de progreso o regreso, es que no han existido allí éstas ideas. Tales nociones sólo se pueden aplicar en las civilizaciones que las elaboran.

De allí que una teoría de la historia tampoco pueda aceptar el principio de la repetición eterna.

La teoría de la historia que propone Heller contiene la esperanza, según la cual todos los seres humanos, en cuanto personas igualmente libres, deciden las prioridades de satisfacción de sus necesidades y esta decisión puede resultar del discurso racional. Es por lo que tanto moral como intelectualmente me ha orillado a interesarme en la propuesta de Agnes Heller.

\*Entendida como una disgregación, cómo pérdida de un centro de gravedad que lo jerarquice todo, carente de una visión universalizante.

## CITAS

- (1) Heller Agnes, "Teoría de la historia", Ed. Fontamara. Barcelona 1984 p. 182
- (2) Ibidem p. 185
- (3) op. cit. p. 184
- (4) Ibidem p. 184
- (5) op. cit. p. 210
- (6) op. cit. p. 261
- (7) op. cit. p. 277

**CAPITULO 4: HERMENEUTICA Y POSMODERNIDAD EN NIETZSCHE Y HEIDEGGER**

**(DE ACUERDO A LA INTERPRETACION QUE DE AMBOS PENSADORES REALIZA  
EL FILOSOFO ITALIANO GIANNI VATTIMO)**

## PRESENTACION.

Dentro del debate entre modernidad y posmodernidad, Nietzsche y Heidegger son vistos generalmente como pensadores antimodernos que rechazan y tiran por la borda todo lo que tiene que ver con la modernidad sin encontrarle ningún saldo positivo. En este ámbito, G. Vattimo ha entrado de lleno en el debate y ha propuesto una interpretación de las obras de Nietzsche y Heidegger que, sin separarse totalmente del horizonte dentro del cual tales pensadores son interpretados, nos lleva por nuevos derroteros en tanto que liga las reflexiones de tales pensadores con la situación actual de gran avance tecnológico y su relación e implicaciones con lo social y lo cultural. Así pues, es importante exponer el modo en que el filósofo mencionado percibe la trascendencia de ambos pensadores, la manera en que le sirven para sus propios propósitos: comprender lo inédito de la nueva época del ser que estamos viviendo.

Con relación a Nietzsche, Ramón Rodríguez, el autor de la introducción a "Más allá de la Interpretación" (1), estimaba que el motor del pensamiento de G. Vattimo es nietzscheano, mientras que su estructura conceptual es heideggeriana. Sin embargo, hay que señalar que este enlace entre las obras de Nietzsche y Heidegger no es nada fácil de hacer por cuanto el mismo Heidegger consideraba a Nietzsche como la culminación del pensamiento metafísico. De este modo, por una parte, tendremos que ver cómo queda colocada la obra de Nietzsche en el horizonte del pensamiento atento al ser de Heidegger y, por otra, cómo es recuperado el pensamiento de Nietzsche en este horizonte y colocado más allá de él, es decir, en la base de una percepción posmoderna del quehacer filosófico.

Con respecto a Heidegger, diremos que es quien le da vida a una concepción de la metafísica como historia del ser, en la cual este último, de manera progresiva, se va alejando del hombre, quien lo piensa siempre como un ente simplemente presente, como

un ente entre los demás, olvidando su carácter de evento. Es en la época de la metafísica moderna cuando se da el más radical olvido del ser al darse la objetivación de lo existente y pensarse el ser como "representar". Cuando se asegura lo existente como cálculo y la verdad se convierte en certidumbre del representar. Es en esta época en donde se ha llegado a la dominación absoluta del ente en sí mismo, en cuanto tal, en la forma desnuda de la verdad de lo real y la objetividad. Ello gracias a la ciencia y a la técnica, fenómenos esenciales de la edad moderna. Para Heidegger, la ciencia moderna es una investigación cuya esencia consiste en que el conocer se instala a sí mismo como proceso de un dominio del ente, de la naturaleza o de la historia. La ciencia moderna también se determina por el cultivarse en una institución como empresa: los resultados se instituyen como medios de procedimiento progresivo, intercambio de la fuerza de trabajo, desaparece el sabio y lo reemplaza el investigador. En pocas palabras la ciencia es una empresa que se vuelve poco seria cuando sólo persigue acumular resultados. Nos encontramos, según Heidegger, en la constelación del mundo étnico en la cual el olvido del ser llega a su máxima expresión, la ciencia desearía que todo se pensara por comodidad sobre una sola vía, quiere absoluta univocidad.

Todo lo anterior lo explicitaremos con mayor detalle de la siguiente manera:

- 1 La voluntad de poder y el cumplimiento de la metafísica
- 2 Vattimo y la voluntad de poder nietzscheana como arte
- 3 La crítica y la superación de la metafísica
- 4 Vattimo y Heidegger: crítica a la metafísica

#### 4.1 NIETZSCHE LA VOLUNTAD DE PODER Y EL CUMPLIMIENTO DE LA METAFISICA

Es con Nietzsche, según Heidegger el último gran pensador de la metafísica, con quien se da el momento más álgido del radical olvido del ser. A partir de la inversión del platonismo llevada a cabo por Nietzsche, en donde lo sensible se vuelve el mundo verdadero y lo suprasensible se vuelve el mundo falso, sigue descansando enteramente en el interior de la metafísica. Aquí es donde se completa el olvido del ser y emerge la voluntad de poder, la voluntad fija cada cosa en ausencia de destino, en la ahistoricidad, impone su forma de abordar y fijar las cosas: cálculo, organización, aseguramiento de todas las cosas. De ahí que la forma fundamental en la cual aparece la voluntad de poder en el elemento histórico de la metafísica completada, cumplida, acabada, es la técnica, cual engloba todos los dominios del ente: la naturaleza objetivada, la dinámica de la cultura, etc. Sólo bajo lo real, donde ya todo está planeado, no es necesario el hombre tal y como se le concibe tradicionalmente ni la concepción lineal del tiempo que le es pertinente.

Pero, ¿por qué ya no funcionan los hombres de ayer y hoy? Porque Nietzsche reconoce el instante histórico en el cual el hombre se prepara a acceder a la dominación completa de la tierra y tal dominio no puede ser llevado a cabo por los hombres tal y como han sido hasta ahora, y sobre la base de una concepción lineal del tiempo. El tiempo de modo tradicional, se entendería como un mero pasar y a partir de ello se daría un sentimiento de renuencia y ésta no se dirige contra el mero pasar, sino contra el pasar en cuanto hace ser nada más que pasado, dejándolo congelar en la rigidez de algo definitivo. La voluntad, así, queda dependiente del tiempo y, por eso, su mayor odio hacia él. En consecuencia, es preciso que el "superhombre" vaya acompañado de una concepción del tiempo "ad hoc". El eterno retorno de lo idéntico.

Según Heidegger, la voluntad de poder, el superhombre, y el eterno retorno de lo mismo, tienen que ver con el máximo olvido del ser que corresponde a la época de la metafísica cumplida. La voluntad de poder, en tanto que aseguramiento y dominio de la totalidad de la realidad, uso ordenado de los entes y total falta de fundamento en cuanto a su origen o fines, es por ello mismo, pérdida de la verdad del ser. Al asegurarse al ser dentro del ámbito de la técnica, con el superhombre que le caracteriza y la concepción del tiempo que le es apta, se le violenta y se olvida. Desde el momento en que en la obra de Nietzsche tiene fundamental importancia la noción de voluntad de poder, cuyas características hemos señalado anteriormente, eso vuelve a Nietzsche, según Heidegger, el pensador del fin de la metafísica.

Es también en el horizonte del debate de inspiración heideggeriana de si Nietzsche es o no un pensador metafísico, en el que el filósofo italiano G. Vattimo tratará de reivindicar un Nietzsche postmetafísico, un Nietzsche que sobre todo en su obra tardía estaría dando pautas para comprender nuestra época moderna y aquello que ya no está dentro de ella, sino que es parte de una nueva época.

#### 4.2 VATTIMO Y LA VOLUNTAD DE PODER NIETZSCHEANA

En la medida en que Nietzsche va adquiriendo fundamental importancia en el pensamiento de Vattimo, éste trata de recuperar las nociones nietzscheanas de "voluntad de poder", "nihilismo" y "superhombre" de la interpretación heideggeriana que las ve situadas en el horizonte de la metafísica y propone una interpretación diferente de ellas. Precisamente porque tales nociones son esenciales para esbozar lo que sería la condición del hombre posmoderno de su obra.

En una nota a pie de página de "El sujeto y la máscara" (2), dedicada a exponer los conceptos de lo "apolíneo" y "dionisiaco", Vattimo menciona la convergencia entre la empresa de Nietzsche y la de Heidegger relacionado con la denuncia del modo de operar de la metafísica y su posible superación, dice:

"... lo que en Heidegger es el imponerse y el desarrollarse de la metafísica como "olvido del ser" a favor del ente es, en Nietzsche, ya con la elaboración del concepto de decadencia de las obras juveniles, ya con los desarrollos que estas premisas tendrán en los escritos de la madurez, ofrece una formulación ejemplar de la temática de la "superación de la metafísica", más lineal y conclusiva que la del mismo Heidegger" (3)

Más adelante, Vattimo señala, además:

"... las diferencias entre Nietzsche y Heidegger, que en este último tiende a enfatizar considerando a Nietzsche la culminación misma de la metafísica, dependen verosímilmente del hecho de Heidegger considera al nihilismo como el olvido del ser, con un cierto phatos "metafísico" ¿en base a qué, sino en base a este phatos "metafísico", debería el olvido del ser comportar las connotaciones negativas que Heidegger, indudablemente, le atribuye" (4)

Vattimo lleva a cabo una revisión y un intento de refutación exhaustivos de las premisas heideggerianas sobre Nietzsche como el pensador con el cual la metafísica se cumple en su esencia. Lo que nos llama la atención de Vattimo, es la importancia e influencia que la interpretación heideggeriana de Nietzsche tiene el ámbito filosófico. Para Heidegger, según Vattimo, Nietzsche representa el punto de llegada y el fin de la metafísica, la cual es "la historia al fin de la cual del ser, como tal, ya no queda nada, es decir, en la cual el ser es olvidado a favor del ente ordenado como sistema de causas y efectos, de razones todas desplegadas y enunciadas." (5) Y cuando el olvido es total y completo, la metafísica ha terminado. Tal olvido total del ser es la total organización técnica del mundo, en donde ya todo está previsto, no hay nada bueno históricamente. Así

pues, con base en lo anterior, la voluntad de poder nietzscheana representaría el punto de llegada más coherente de la historia de la metafísica occidental.

Para Vattimo, si se atiende y reflexiona sobre el modelo estético que está en la base de la noción de la voluntad de poder, se podría ver que tal noción no debe identificarse puntualmente con la voluntad de organización y dominio del mundo propio de la técnica.

En la obra de Nietzsche, "Así habló Zaratustra", el arte ya no aparece como algo del pasado sino como modelo de la voluntad de poder. ¿Por qué? Porque es el lugar en donde ha sobrevivido un residuo dionisiaco, el espíritu libre, que es irreductible al mundo jerarquizado y ordenado por la técnica. El arte se mueve en el mundo de la apariencia es felicidad y placer del absurdo, y el artista es visto como aquel que tiene una moral más débil con respecto a la verdad de otros (p. ej. el marxismo), por lo que resulta más fácil vivir en las apariencias. La inspiración de los artistas es una fuerza creativa que acomete lo real con imágenes, símbolos, fantasías, etc. El arte tendría que ver con el instinto sexual, el gusto por la mentira y la arrogancia del artista, ebriedad, extrema agudeza de los sentidos, etc. En tanto que el arte no equilibra las pasiones, sino que pone en movimiento la vida emotiva y la desestructura, el sujeto individual es desestructurado y se ve como fuerzas en lucha y organización siempre provisional. Así en esta caracterización de la voluntad de poder como arte se da en un desorden interno de los sujetos que realizan la experiencia. Y no como en Heidegger, en donde se piensa como reconocimiento de la fuerza y un dominio mayor por parte del sujeto cristiano burgués.

La voluntad de poder, entendida como arte, la ejerce el superhombre, es decir, aquel tipo de ser capaz de constituir armonías significantes, donde el hombre viejo, común no es capaz de experimentar, sólo ve puro azar. La voluntad de poder que ejerce el superhombre, de acuerdo con Vattimo, no tiende a la búsqueda de valores, sino que es

“esencialmente imposición de perspectivas interpretativas” (6). En este sentido, la superioridad del superhombre es una superioridad hermenéutica: “La voluntad de poderío interpreta, la interpretación, en realidad, es un medio de adquirir el dominio de alguna cosa” (7). Para el superhombre, la voluntad de poder es, ante todo, voluntad de superación. Así pues, entendida como arte y basada en el modelo hermenéutico escapa de ser un puro ejercicio de dominio y violencia gratuitas.

#### 4.3 LA CRITICA Y LA SUPERACION DE LA METAFISICA

Hemos visto como recupera Vattimo la noción nietzscheana de “voluntad de poder” definida por Heidegger como lo más metafísico que puede haber, y la instala en el horizonte de un pensamiento ultrametafísico. Lo mismo hace con otras nociones como las de nihilismo, superhombre, y eterno, entre otras.

Para Vattimo la obra de Nietzsche no debe verse sólo como una obra de diagnóstico o crítica de la cultura, moderna o no moderna. Para el pensador italiano, Nietzsche debe ser leído bajo una perspectiva ontológica, y que su obra posee enunciados relevantes sobre el sentido del ser según la vocación metafísica. Tales enunciados se encontrarían sobre todo, después de un largo recorrido que pasa por la crítica de la cultura, la moral, etc., en los textos tardíos de Nietzsche.

Según Vattimo, Nietzsche llevaría a cabo en sus primeros textos un diagnóstico y después una crítica de la cultura occidental a la cual considera que desde Sócrates ha ido en progresiva decadencia o nihilismo. Nietzsche trataría de demostrar cómo, en la Grecia Clásica, comienza la decadencia de la cultura occidental cuando en el seno de la equilibrada dualidad griega entre apolíneo (armonía, belleza, sueño, escultura y arquitectura) y dionisiaco (fractura, dolor, exceso, embriaguez), expresada en la tragedia,

la balanza se comienza a inclinar hacia lo apolíneo, lo racional, lo comprensible. Esta búsqueda de seguridad, de hacer tolerable lo caótico de la existencia y del universo, es lo que habría ubicado en situación de decadencia y debilitación a la cultura occidental.

A partir de esto, Nietzsche tratará de llevar a cabo una recuperación del elemento dionisiaco por medio de la creatividad artística y el dominio del arte sobre la vida. Nietzsche piensa que puede ser posible la recuperación de una cultura trágica gracias a una verdadera revolución estética que lleve consigo una crítica a la cultura. Este intento está plasmado en las "Consideraciones Intempestivas", sobre todo en la segunda, en ella Nietzsche hace una crítica rigurosa al historicismo en su forma de historiograficismo, que hace que caigamos en la enfermedad histórica. El siglo XIX tenía acceso a un extenso material cognoscitivo sobre el pasado, mucho más del que se podía asimilar. El exceso de conciencia historiográfica hace que los individuos o culturas no reciban ningún estímulo o capacidad para crear, producir una nueva historia, decaen las fuerzas creativas, dando lugar a la enfermedad histórica, a la decadencia. La única forma de solución que percibe Nietzsche para salir de esta enfermedad, es una conciliación historicizante, que nos llevaría más allá de ver a la historia como un simple fluir de las cosas. La relación del individuo con su pasado le debe permitir madurar y no sólo reproducir determinado sistema. Hasta aquí, dice Vattimo, la parte destructiva.

En este periodo se da el fin de la metafísica del artista, el arte se ve como una fase superada de la humanidad: ahora corresponde a la ciencia el papel dominante como proceso de ilustración. Y no es porque la ciencia tenga un conocimiento privilegiado de las cosas sino porque constituye la base de una civilización más madura, menos impulsiva y pasional como la del arte:

Nietzsche no espera de la ciencia una imagen del mundo más verdadera, sino más bien, un modelo de pensamiento no fanático, atento a los procedimientos, sobrio, "objetivo" sólo en el sentido de que es capaz de juzgar al margen del más inmediato apremio de intereses y pasiones: el modelo de lo que llamará también "espíritu libre". (8)

Otras nociones que Nietzsche crítica, son los de moral y religión, la primera tiene que ver con el sometimiento de la vida a valores que se pretenden trascendentes, pero que tienen su naturaleza en la vida misma. Las acciones morales son aquellas de las que se ha olvidado su naturaleza primera útil. La religión, es algo que sirve para poder dar sentido y legitimar un determinado género de existencia, además de dar a esta vida una interpretación. El pensamiento abstracto y generalizador surge por la necesidad de seguridad, para la supervivencia. Pretender captar las esencias de cosas y hechos, estructuras inmutables, confiere seguridad, y a partir de ahí, dominar la realidad.

Estos análisis nietzscheanos, nos dice Vattimo, nos llevan a la supresión de la moral, a la disolución de la idea de fundamento. Esta es la temática del desenmascaramiento, radicaliza los métodos tradicionales de la metafísica de tal modo que llega al desenmascaramiento del desenmascaramiento. "Llevando a sus extremas consecuencias la veracidad de la razón, llega a verla a ella misma en el interior del mundo por desenmascarar" (9).

Esto es muy importante ya que al hacer esto, dice Vattimo, Nietzsche va más allá del horizonte de la metafísica:

"Decir que Nietzsche lleva el desenmascaramiento hasta desenmascarar el desenmascaramiento mismo, significa abrirse para ver cómo él, aplicando rigurosamente los métodos de pensamiento en los que se coagula la experiencia de la metafísica tradicional, y por lo tanto también el método dialéctico (cuya presencia, en cierta medida, es innegable en su mismo pensamiento), lleva a estos métodos a la supresión de sí mismos y va, auténticamente, más allá de ellos." (10)

Radicalizando el desenmascaramiento se llega al nihilismo, a la muerte de Dios, quien muere por la religiosidad y el impulso de verdad aplicado así mismo: "En base al deber de la verdad siempre predicando por la moral metafísica y luego la cristiana, las "realidades" en que esta moralidad creía (Dios, virtud, justicia, amor al prójimo) son finalmente reconocidas como errores insostenibles" (11)

Después de esta desmistificación radical del mundo, la verdad, el ser, ya no pueden ser como antes: ya no hay seguridad ni certeza absoluta, ya no hay fundamento u origen absoluto. Y es a partir de estos escritos todavía ligados a una crítica de la cultura que, según Vattimo, van madurando las tesis ontológicas de Nietzsche, que no representan, sin embargo, un salto fuera de su tarea de crítico de la cultura: En pocas palabras, hay, en Nietzsche de este periodo, cierta visión filosófica del ser, una ontología, que no obstante, de modo peculiar "...se define sólo dentro de una determinada visión de la historia de la cultura" (12).

El repaso de todo este itinerario de la obra de Nietzsche desde sus comienzos es importante para entender lo que pasa con la noción del eterno retorno que, según Vattimo, nos llevaría a entender a Nietzsche como un pensador ultrametafísico, más allá de la interpretación heideggeriana.

Vattimo señala que el descubrimiento por parte de Nietzsche, del eterno retorno (1881), es el momento en el que comienza a gestarse el carácter ultrametafísico de su obra para tratar de solucionar el problema de cómo construir un hombre ya no metafísico, enfermo; sino la construcción de un hombre que se libere realmente de todo lo que había sido hasta ahora bajo la tradición moral-metafísica, llevando a la civilización a una verdadera mutación.

Uno de los lugares en que aparece la noción de eterno retorno es en la "Gaya Ciencia", en donde Nietzsche nos lo propone como el pensamiento más difícil y está

vinculada con lo que llama de un modo ambiguo, nihilismo, pero activo, es decir, un nihilismo propio del superhombre que se instala explícitamente en la insensatez del mundo. Al alcanzar este nihilismo radicalizado se encuentra el camino para pasar a un estadio diferente, distinto al caracterizado por la reactividad. Dice Vattimo: "...no se trata sólo de construirse instantes de existencia tan plenos e intensos que su eterno retorno se pueda desear, sino del hecho que instantes de este tipo son posibles sólo a condición de una radical transformación que suprima la distinción entre el mundo verdadero y el mundo aparente y todas sus implicaciones" (13)

El tipo capaz de vivir el eterno retorno de lo mismo, no es el sujeto de la tradición, del pasado, sino aquel que puede cambiar el modo de vivir y de percibir el tiempo de tal modo que no le pese el pasado puede vivir positivamente el eterno retorno en su dimensión completa, es decir, que incluya la decisión. Y es que:

"...la dificultad, o imposibilidad, de vincular eterno retorno y decisión depende del hecho de que, en términos muy sumarios, la idea del eterno retorno (no sólo la doctrina, sino también la experiencia que el hombre de la época del nihilismo hace de ella) produce sobre el sujeto tal efecto desestructurador que resulta literalmente "impensable", inconcebible, de suerte que no pueda ser "aprehendida" en sus diversos aspectos a la vez y que produce una especie de vértigo del pensamiento" (14)

Para Vattimo, el superhombre, efectivamente, no es el de la tradición, superpotenciado de sus facultades, pero tampoco el funcionario de la voluntad de poder, entendida como dominio y violencia hacia lo real concebido como sistema de causas y efectos. Se puede concebir el superhombre como un sujeto conciliado, desalienado, que se mantendría en el horizonte de la dialéctica como punto de llegada de un progresivo movimiento de Aufhebung.

Esta interpretación estaría justificada, según Vattimo, porque el superhombre, sería aquel que se distingue del hombre de la tradición metafísica en que ya no vive en la tensión y angustia permanente que dan la separación entre existencia y sentido, ser y deber ser. Es aquel que es capaz de desear el eterno retorno de lo mismo, no porque sea un hombre fuerte, asceta, sino porque es un hombre feliz.

Al darnos cuenta de que Dios ha muerto, de que nuestra visión de la realidad estaba condicionada por el miedo y las relaciones de poder, el sujeto y la causalidad aparecen como metáforas y de este modo ya no hay remisión a estructuras esenciales y verdaderas: sólo los nihilistas reactivos harían de lo fundado de la realidad. Una nueva visión metafísica.

La revelación del carácter metafórico, superficial, producido de las nociones metafísicas entre (sujeto, objeto) no nos lleva a una ulterior recuperación de estructuras más esenciales de la producción sino a una generalización de la producción misma. Esta remisión, nos da cuenta, según Vattimo, de la peculiaridad del pensamiento de Nietzsche respecto de la metafísica, dándole su carácter ultrametafísica: El tomar nota del nihilismo que deriva de la misma lógica de la metafísica constituye una verdadera mutación de la metafísica misma. El hombre que se ha dado cuenta de esta muerte de Dios no es el que ha encontrado la paz del reconocimiento de la verdad, sino de una relación de consigo mismo y con las cosas de violencia (que Nietzsche le denomina Hybris). El paso de la condición ultrahumana del nihilismo pasivo al activo, no está dado por el establecerse de la condición de salud, claridad, conciliación de los conflictos, sino por la liberación del juego de las fuerzas intensificación de toda la actividad vital: violentar, preferir, querer ser diferentes, injustos. La "Hybris", el juego de las fuerzas es la remisión a la voluntad de poder, el quehacer del superhombre que no debe confundirse con la voluntad de cálculo, organización, exactitud, aseguramiento de todas las cosas propias de la técnica moderna

tal y como la interpreta Heidegger (quién presupone que el dominio o la lucha se lleve a cabo entre los sujetos entendidos como puntos metafísicos últimos), sino como explica Vattimo, deben tomarse en cuenta los textos en donde Nietzsche habla de ella como un hecho fundamentalmente hermenéutico.

La interpretación, dice Vattimo, tiene caracteres híbridos (hacer violencia, suprimir, imaginar ficciones), ante todo porque el interpretar no se entiende como el aprehender la esencia propia de la cosa, sino como “hybris” que es ejercida conscientemente, lo que el hombre de la tradición siempre ha rechazado, volviéndose mezquino, neurótico. Algunas de las nociones de Nietzsche, como las que hemos visto, se pueden equiparar con otras que elabora Heidegger. Esto no es gratuito dado que en la obra de este último pensador, Nietzsche tiene una gran influencia, de tal modo que, en muchos aspectos, es el continuador de la crítica y superación de la metafísica que comenzó a desarrollar Nietzsche, pero, ¿de qué modo elabora Heidegger la temática de la crítica y superación de la metafísica empezada por Nietzsche?

#### 4.4 VATTIMO Y HEIDEGGER: CRITICA A LA METAFISICA

Al tratar de mostrar la continuidad existente entre los contenidos de las obras de Nietzsche y Heidegger, Vattimo dice, en “El Sujeto y la Máscara”:

“El cerrarse del mundo apolíneo sobre sí mismo, que según Nietzsche se verifica definitivamente como Sócrates, tiene fundamentalmente el mismo sentido que tiene, para Heidegger, el perderse del sentido “eventual” de la verdad y del valor privativo de la A de la Aletheia. Lo que en Heidegger es el imponerse y el desarrollarse de la metafísica como olvido del ser a favor del ente es, en Nietzsche, el desplegarse de la ratio socrática como canonización de lo verdadero existente y afirmarse de la organización total (15)

Vattimo piensa la conexión y continuidad de Nietzsche-Heidegger en relación con el tema de la metafísica del siguiente modo:

"Como ya había intuido claramente Nietzsche, y como Heidegger demuestra en términos ontológicos, la tradición metafísica es la tradición de un pensamiento "violento" que, al privilegiar categorías unificadoras, en el culto de la arché , manifiesta una inseguridad y un pathos de base ante el cual reacciona con un exceso de defensa" (16)

De acuerdo con Vattimo, la continuidad entre Nietzsche y Heidegger es el nihilismo, no entendido tanto como filosofía de la disolución de los valores, de la imposibilidad de la verdad, sino más bien como una ontología nueva entendida en el sentido de Heidegger. Pensamiento que identifica al ser con el ente, y con la objetividad del objeto manipulado por la ciencia y la técnica.

Para Vattimo, y desde luego para otros pensadores también, el proyecto de "El ser y el Tiempo", nos encaminaría ya en esa dirección; allí se trata el problema del sentido del ser a través del tiempo, en tanto que horizonte posible de toda comprensión del ser, y donde tiene importancia fundamental el "proyecto arrojado" que es el ser-ahí que no designa, desde luego, al hombre de la tradición, con todas sus cualidades; sino como una posibilidad abierta, como proyecto dentro del horizonte del mundo. El ser-ahí tiene como modo de ser fundamental el ser-en-en-el mundo, que significa que tiene una relación con el mundo de relación previa o pre-comprensión, que es lo que sitúa antes y más allá de toda distinción entre sujeto y objeto, categorías propias de la filosofía moderna. Al enfrentarse al mundo el ser-ahí dispone de tal pre-comprensión en la forma de proyecto. En otros términos, podríamos decir, que el mundo se nos da sólo en la medida en que ya tenemos siempre cierto patrimonio de ideas y, hasta ciertos prejuicios "...las cuales nos guían en el descubrimiento de las cosas" (17). El ser-ahí, sin embargo, no es el elemento

que defina una auténtica fundamentación, su autenticidad se da eligiendo la posibilidad del "proyecto", siempre abierta como posibilidad, es decir, que se elige auténticamente en cuanto se decide anticipadamente por la propia muerte, pensada no en términos existenciales cotidianos, de tener presente que debemos de morir, sino más bien equivale a la aceptación de todas las otras posibilidades. Esta anticipación nos libraría de las determinaciones de la existencia en un proyecto cerrado o de la dispersión de las posibilidades al hacer que éstas puedan ser comprendidas y elegidas auténticamente, se comprende que toda posibilidad en la vida no es definitiva, sino que permanece abierta. De esta forma, el ser-ahí no se congela en una u otra posibilidad, sino hasta el momento de la propia muerte, en el cual el ser-ahí se totaliza.

Sin embargo, la noción de autenticidad es modificada por Heidegger posteriormente, la cual se transforma y deviene evento. Y lo que era la decisión anticipadora de la muerte deviene el "salto" en el abismo de la libre relación con la "tradicición". Esta no es vista como aceptación de un pasado al que se le ve como algo ya muerto e irrevocable (no liberador), sino como transmisión de mensajes. La tradición es pensada desde la perspectiva de la decisión anticipadora de la muerte, y de este modo, el ser-ahí puede ver el pasado como historia, herencia con posibilidades abiertas que se tienen como posibles modelos. Para el ser-ahí sólo hay evento, huellas que corresponden a otras existencias posibles-mortales que las acepta o rechaza en tanto posibilidades abiertas.

Pareciera que esta temática se aleja de lo que elabora Nietzsche en sus textos, pero se vincula con él al ver que la noción de subjetividad ya es insostenible además del descubrimiento de la carencia de fundamento del ser, esto es el nihilismo. Para el último Heidegger, dice Vattimo, el ser no es sino que acaece, y si se ve la importancia que para él tiene la relación constitutiva de la existencia con la muerte (ser-para-la-muerte) también

tenemos, pues, un Heidegger nihilista" (18). La existencia se vuelve propia, auténtica cuando se deja de expropiar, determinándose por la muerte en el evento (Ereignis) y que es el ser mismo como transmisión de mensajes, huellas, formas lingüísticas, por las que se hace posible nuestra experiencia del mundo y las cosas advienen al ser.

Pero, según Vattimo, en este nihilismo que comparten Nietzsche y Heidegger, es decir, en la carencia de fundamento del ser, no interviene sólo el juego teórico, de conceptos, sino también las transformaciones radicales de la existencia y sus condiciones, que están vinculadas con la técnica moderna y su racionalización del mundo. Esto hace que el ser se de o acaezca ya no como estructura eterna sino como evento en nuestras condiciones actuales (condiciones de la organización tecnológica del mundo), que es lo que Heidegger denomina "Ge-stell", imposición-composición. En la época de la técnica el hombre es provocado a dedicarse a la planificación y cálculo de todo, a poner en lugar seguro al ente, en tanto que sustancia de sus planes. En este sentido, la imposición-composición, es el ámbito en el cual el pensamiento no tiene otra tarea que dedicarse al cálculo, administración y dominio técnico del mundo, y ello sería el mayor peligro para el pensamiento si tal composición-imposición sólo se quedara en eso, en la pura administración del ente.

Sin embargo, el nuevo evento (Ereignis) del ser que ya no se piense el ser como objeto, como lo que se representa un sujeto, sino como evento, acontecimiento, suceso. El ser no es ningún dato objetivo del que podamos tener experiencia a partir de la aplicación de esquemas conceptuales. Así pues, se puede hablar del ser sólo al nivel de los eventos bajo los cuales se instauran los modos según los cuales se estructura la experiencia del mundo, desde luego, variables con el tiempo. El ser no es objeto, ni el fundamento del ente, sino la apertura dentro de la cual sujeto y objeto pueden

relacionarse, la relación de fundación se da en épocas particulares del ser, las cuales están abiertas, no fundadas por el ser.

El pensar al ser como evento, según Vattimo, como apertura de horizontes en cada época distintos y dentro de los cuales el ser se piensa en la forma de un determinado fundamento, nos puede llevar a superar el olvido metafísico del ser que lo confunde con el ente simplemente presente.

Pero, ¿por qué precisamente en la época moderna se anuncia de manera efectiva un pensamiento ya no metafísico? Para comprenderlo, según Vattimo, es necesario cambiar radicalmente la visión de la tecnología, que disuelva la contraposición entre sujeto y objeto, y que no es la mecánica, como suponía Heidegger, sino la tecnología de la comunicación e información. Lo cual se extiende al ámbito de la comunicación social en general, la prensa, la radio, la televisión y, desde luego, a la telemática. En tales ámbitos el ente, o se disuelve en las imágenes distribuidas por los medios de comunicación o en los productos técnicos, que no mantienen ningún vínculo con lo real a través de su valor de uso; mientras que el sujeto, por su parte, es cada vez menos centro de autoconciencia, reducido a portador de múltiples roles sociales. Todo lo cual va disolviendo la metafísica oposición sujeto-objeto y que es lo que ocasiona que en el "Ge- stell" se reconozca la manifestación del nuevo evento del ser en la medida en que conlleva una disolución de los rasgos realistas de la experiencia.

#### 4.5 CRITICA

A partir de la interpretación desarrollada por Vattimo de las respectivas obras de F. Nietzsche y M. Heidegger, podemos concluir que efectivamente se puede "salir" de la metafísica, entendida como aquel pensamiento que "violenta", las cosas al querer

determinarlas en su totalidad; y de la modernidad, entendida como la época de la metafísica en que se da el más eficaz dominio y determinación de las cosas, como objetos representados por un sujeto. Al dejar de pensarse al ser como fundamento del ente, lo que nos llevaría a un pensamiento postmetafísico y de su culminación, el moderno, en que estaría determinado por las siguientes características:

En tanto que atiende, según Vattimo, a la constelación del mundo técnico, *Ge stell*, en donde se erige la metafísica como pensamiento que ya ha logrado configurar el mundo como un gigantesco sistema de causas y efectos; y a la llamada provocación del ser que radica en él, es decir, como primer resplandor del evento (*Ereignis*), en el cual el ser y el hombre se alcanzan mutuamente el uno al otro en su esencia debido a que cada uno de ellos pierde las determinaciones que les había impuesto la metafísica, principalmente la distinción entre sujeto y objeto, dentro de la cual se consolidó la noción de la realidad, este pensamiento nos lleva a descubrir la manifestación de los eventos posmetafísicos de la tecnología mundial. De este modo los conceptos metafísicos de la realidad pierden peso, quedando nosotros, de acuerdo con Vattimo, en un espacio oscilante en el que la realidad se da de una manera insegura, débil, ya que está netamente dividida entre la verdad y la ficción, la información, la imagen, el mundo de nuestra experiencia está mediada.

En concordancia con Vattimo, podemos decir, que este tipo de pensamiento estaría desarrollado en lo que se denomina "ontología hermenéutica", orientación filosófica inspirada en su fase actual por Nietzsche y Heidegger, y que tiene su exponente principal en H. G. Gadamer, y que se refiere a cuestiones relacionadas con el problema de la interpretación, la cual trata de recuperar el tono nihilista de la hermenéutica de Heidegger. Esta recuperación es llevada a cabo por la reflexión sobre la importancia que tienen para la hermenéutica y que precisamente le dan su tono nihilista el estado de yecto, la finitud

del ser-ahí y su concepción de la metafísica como historia del ser, por lo que no se puede apoyar en un fundamento, por un lado y, con la concepción del pensamiento que recuerda al ser como evento (Ereignis) ligado a la tradición del envío del ser, por el otro. Esta hermenéutica nihilista piensa al ser como evento, evento que se manifiesta como formas lingüísticas, es decir, si el ser es apertura, la transmisión de los horizontes históricos en los cuales se llevan a cabo las experiencias humanas del mundo, es también transmisión de mensajes, lingüísticos principalmente.

El abandono de toda pretensión de explicación última de lo que son las cosas mismas, de querer dominarlas, calcularla, nos lleva precisamente a pensar en la razón ya no como esa instancia fuerte que domina o calcula la realidad, sino a una razón débil, que más que tener una respuesta última, es más bien interpretación.

## CITAS

- (1) Vattimo Gianni, "Más allá de la interpretación", Barcelona, Paidós 1992, p. 16
- (2) Vattimo G., "El sujeto y la máscara, Barcelona", Península, 1989, p. 87
- (3) Ibid., p. 49
- (4) Ibidem., p. 87
- (5) Vattimo G., "El pensamiento débil", Madrid, Catedra, p. 85
- (6) Ibid., p. 107
- (7) Nietzsche F., "La voluntad de poder", Edaf., Madrid, p. 636
- (8) Vattimo G., "Introducción a Nietzsche", Barcelona, Península 1987, p. 56
- (9) Vattimo G., "El sujeto y . . . ", op. cit., p. 88
- (10) Ibid., P. 76-77
- (11) Vattimo G., "Introducción a Nietzsche", op. cit., p. 75
- (12) Ibid., p. 82
- (13) Ibidem., p. 104
- (14) Ibidem., p. 113
- (15) Vattimo G., "El sujeto y . . . ", op., cit., p. 49
- (16) Vattimo G., "Las aventuras de la diferencia", Barcelona, Península, 1984, p. 9
- (17) Vattimo G., "Introducción a Heidegger", Barcelona, Gedisa, 1986, p. 83
- (18) Vattimo G., "Más allá del sujeto", Barcelona, Paidós 1989, p. 52

## **CAPITULO 5: "NIHILISMO Y ETICA EN NIETZSCHE"**

## PRESENTACION

La tesis que pretende investir a Nietzsche como el crítico de la modernidad solamente tenía sentido bajo las circunstancias de un cuestionamiento creciente de la modernidad, cuestionamiento que encontró en el pensador mencionado, a su precursor más agudo. Frente a una constelación nihilista de nuestro tiempo, después de la caída de todo tipo de filosofías utopistas, nos parece importante analizar, bajo esta óptica, el diagnóstico del concepto de nihilismo en Nietzsche.

El sentido que tratamos de encontrarle al discurso de la posmodernidad acerca de la modernidad, es el de que ésta, al igual que en la Edad Media, ha estado fundamentada en una metafísica cristiana, es decir, que la razón de la modernidad no es sino un producto de la secularización de la noción de la noción cristiana de Dios. En el pensamiento posmoderno, en cambio, tiene su punto de partida en la supresión de la metafísica, en la supresión de la certeza de un fundamento supremo, llevándose a cabo una especie de revuelta en contra de aquellos pensadores buscadores de los primeros principios y causas últimas de todas las cosas.

Actualmente, el posmodernismo, mantiene una posición en la que ya no considera suya la tradición de la metafísica; es, por así decir, una observación crítica desde fuera del ámbito modernista. Sólo de esta forma resulta posible apreciar el grotesco proceso de concentración "cultural" por parte de Occidente, quienes lo ven hasta ahora como un proceso natural. En esta perspectiva, seguramente los pensadores posmodernos no dudarían en suscribir la tesis de que la razón moderna no ha sido otra cosa que una especie de teología disfrazada, con el fin de someter a Occidente de manera autoritaria, sin que éste se percatara de ello.

Pero si ésta es una posición habitualmente reconocida, en la que coinciden los fundadores de la posmodernidad, no debe extrañarnos que a quien le corresponde el verdadero mérito de ser el autor intelectual de esta tendencia sea nada menos que Friedrich Nietzsche.

Particularmente, no podemos decir que compartimos con él el rechazo radical hacia el cristianismo, pues tratándose de cuestiones religiosas, conviene tomar con cierta precaución toda declaración de adhesión a favor de Nietzsche. Pues ante las múltiples catástrofes que actualmente se suscitan en Occidente, cuna del posmodernismo, la radicalidad del pensador aludido, el afecto a esa radicalidad, si se toma en serio, continúa generando egoísmo y una soledad que en sus aspectos existenciales raya en la locura. Desde el horizonte de las ideas evidentemente que tampoco están a la altura de nuestra época, la ciencia moderna es una investigación cuya esencia consiste en que el conocer se instala a sí mismo como un proceso de dominio y en donde la filosofía carece de todo atractivo público, sin embargo, esta racionalidad que se ha desarrollado a lo largo de más de dos mil años hasta imponer su dominio, podemos decir, que se encuentra ahora en un callejón sin salida, ante la pérdida de un horizonte de la existencia, la falta de ese "telos". Esta situación es la que nos ha orillado a emprender este ensayo, por un lado y, por otro, reflexionar sobre el nihilismo como un reto hacia la ética, como amenaza hacia los valores supremos.

## 5.1 NIHILISMO Y EL FIN DE LA METAFISICA

Nietzsche nos dejó, sin duda, la tarea de reflexionar sobre el nihilismo ocasionado por la muerte de Dios. En tanto Dios era el Ser, la realidad. El pasaje más elocuente en el que puede leerse el alcance posmetafísico del pensamiento de Nietzsche

se encuentra en el famoso pasaje de "la muerte de Dios", ubicado en el Libro Tercero de la "Gaya Ciencia", que trata del "loco". La búsqueda del Dios perdido es la búsqueda de la integridad perdida de Occidente, pues la continuidad de éste había sido gracias al espíritu de aquél.

¿Dónde está Dios? os lo voy a decir. Le hemos matado; vosotros y yo, todos nosotros, somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho después de desprender a la tierra de la cadena de su sol? ¿Dónde la conducen ahora sus movimientos? ¿Adónde la llevan los nuestros? ¿Es que caemos sin cesar? ¿Vamos hacia delante, hacia atrás, hacia algún lado, erramos en todas direcciones? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿Flotamos en una nada infinita? ¿Nos persigue el vacío con su aliento? ¿No sentimos frío? ¿No veis de continuo acercarse la noche, cada vez más cerrada? ¿Necesitamos encender las linternas antes del mediodía? No oís el rumor de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No percibimos aún nada de la descomposición divina? . . . Los dioses también se descomponen. ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡y nosotros le dimos muerte! (1)

Este fragmento de la Gaya Ciencia expresa un diagnóstico de Occidente. La muerte de Dios es un acontecimiento que señala una crítica de su momento histórico. En efecto, el fin de la espiritualidad de Occidente aparece como el crepúsculo de Dios, es el diagnóstico del fin de la metafísica y que, figurativamente, está representada en la muerte de Dios. Este diagnóstico no sólo provocó la caída del espíritu occidental, sino también la pérdida de conciencia de un mundo sobrenatural el cual proporcionaba respuestas a las preguntas del hombre sobre el sentido de la existencia. Pues en el ámbito al que nos hemos estado refiriendo, la palabra metafísica, en un principio, no significaba otra cosa que la certeza de lo sobrenatural. Así bien, la muerte de la metafísica significaba para Nietzsche el fin de la filosofía occidental en su expresión platónica y cristiana. Lo que hasta entonces había percibido la humanidad como valor supremo se había desvanecido.

En esta perspectiva, Nietzsche hablaba de la transmutación de los valores, en alusión al proceso en que ve orientado a Occidente.

Así pues, el significado del nihilismo, podemos decir, es cuando los valores supremos pierden su valor. Existe una pérdida de horizonte, hay una crisis de sentido y pérdida del "telos".

En síntesis, el diagnóstico de Nietzsche para describir la situación de la muerte de Dios, que encontramos en La Gaya Ciencia, el causante de esa muerte no es en modo alguno el "loco", es la época misma con los cambios que le son inherentes, la que se opone a la existencia de Dios. Así bien, el significado "hemos matado a Dios" y ¿cómo hemos podido hacerlo? Lo podemos interpretar mencionando que el racionalismo y la conciencia de un mundo sobrenatural son incompatibles con la existencia de un ser supremo. Estas conclusiones realizadas con cierto rastro de añoranza, surgen de un Nietzsche suspicaz hacia la Ilustración que le dio origen a su formación intelectual. Esto lo podemos constatar cuando menciona el "loco" el desprendimiento del sol de la tierra o el descubrimiento de la infinitud del Universo, donde ya no hay un arriba ni un abajo y, por ende, no se cuenta con un fundamento para la existencia, se ha perdido su base, su cimiento.

La muerte de Dios y la pérdida que ésta conlleva, empiezan a proyectar los primeros síntomas de una Europa enferma. La dilucidación de las condiciones teológicas de nuestro pensamiento condujo a la del mundo sobrenatural en sus diversas manifestaciones: como valor supremo, como sustancia absoluta, y desde luego, como sujeto creador y ejecutor de la técnica y la ciencia moderna.

Podemos precisar también, que el examen racional de la idea de Dios y de las teorías sobrenaturales del pensamiento occidental no llegó a ningún resultado positivo, es decir, que ni Dios ni los valores trascendentes poseen significado alguno. Es precisamente

en ese momento en que peligrosamente comienza a vislumbrarse la aparición del nihilismo sobre Europa. Podemos decir, que el origen de ese nihilismo, el cual se propone concientizar el largo extravío de Occidente, reposa en la naturaleza misma de Occidente. La originalidad de Nietzsche consistiría en haberle situado históricamente, al ubicar los primeros indicios del nihilismo en los comienzos de la historia occidental, el realizar una crítica a la moral cristiana. Es así como esta moral cristiana se vuelve contra su Dios, es la causa de la ruina del cristianismo.

Con la muerte de Dios no sólo llegó a su fin una época, la Edad Media, sino que también marcó el final de la metafísica, con todas sus variantes, esto es, todos aquellos aspectos del ser: platonismo cristianismo en cuyas estructuras se había levantado el mundo occidental. La destrucción de este marco de referencia ocasionó una falta de horizonte muy diferente a la provocada por la desaparición de la Edad Media en los intelectuales de la Era Moderna. En esta última no se produjo la destrucción radical de la estructura que daba sentido a Occidente, esto es, su cosmovisión, sino que, nos atrevemos a decir, la idea de Dios fue sustituida por la razón, la cual en el fondo continuaba concibiéndose en términos teológicos como lo comprueba elocuentemente todo el sistema filosófico de Hegel.

Con la llegada del nihilismo, en cambio, se destruyó también la sabiduría suprema como último baluarte de la confianza en el mundo, condenándose a ser "libres", a errar por un vacío sin fin. Con la muerte de la metafísica, es decir, la certeza de un mundo sobrenatural, se dio inicio al fin de la modernidad, diagnosticado por Nietzsche y proclamado por los teóricos de la posmodernidad como punto de partida de su pensamiento.

El cristianismo actuaba bajo la certeza de que combatía el nihilismo al imponerle al mundo sus objetivos, cuando en realidad daba muestra de su propio carácter

nihilista al dotar a la vida de un sentido imaginario, suprasensible en el que ocultaba al hombre su verdadera determinación.

En contraste con el Dios incondicional y omnipotente del monoteísmo, Nietzsche veía esbozado en el politeísmo lo que se convertiría en el programa de su propia filosofía: recordar la voluntad de pensamiento y el espíritu plural del hombre, la facultad de crearse ojos nuevos y más personales, de suerte que sólo para el hombre entre todos los animales no haya horizontes ni perspectivas eternas en oposición a la servidumbre exclusiva ante una verdad rígida y dogmática y compromisos atemporales. (2)

La propuesta de Nietzsche para la humanidad consiste en liberar de las ideas que nos fueron transmitidas por la tradición cristiano platónica y volver a lo que él consideraba la única certeza real: la Tierra, la inmanencia, como la única verdad posible para el hombre.

Con la muerte de Dios, ha de imponerle al mundo, que no conoce objetivos ni finalidad, sus propias perspectivas a manera de telos. Así Nietzsche le devuelve al hombre sus cualidades creativas que en realidad siempre había poseído, pero sin tener conciencia de ello.

Un espíritu de tal modo liberado se sitúa en medio del cosmos con un fatalismo gozoso y confiado, convencido de que solo lo particular es ruin y de que en el todo se redimen y afirman todas las cosas; ya no niega nada. Nietzsche descarta la necesidad de preguntar por un sentido del mundo, puesto que tal pregunta parte de una cosmovisión tradicional que había interpretado al mundo desde siempre como un fenómeno condicionado. El valor total del mundo es innegable; en consecuencia, el pesimismo filosófico forma parte de lo cómico. (3)

## 5.2 EL NIHILISMO COMO AZAR NECESARIO

Como hemos observado, el cristianismo le había deparado al mundo y a la historia un sentido artificial, cuya decadencia, en primera instancia, dejó un vacío que impidió el enlace directo con una afirmación incuestionada del mundo. Ubicado a lo largo de dos mil años en el centro del universo y de la historia, el hombre había deducido su propio valor de la religión cristiana, asumiendo una interpretación del mundo que le garantizaba la posición clave no sólo en la tierra, sino en todo el universo. Retomar una cosmovisión como la de los griegos implicaba pérdida de sentido; aniquilándose así la perspectiva central del hombre, quien se manifestó renuente ante esa destrucción durante un tiempo prolongado.

De acuerdo con Herbert Frei, la pérdida de la posición central del hombre en el cosmos fue un proceso que ya se había iniciado a comienzos de la ilustración y que Nietzsche apenas estaba planteando a la humanidad. Recordemos que con Copérnico al revolucionar la tesis geocéntrica por el heliocéntrica, el hombre, por decirlo de alguna manera, perdió su hogar, en torno al cual giraba todo su Universo, de igual manera, con Darwin extravió su linaje de hijo de Dios, pues se vió incorporado al linaje de la evolución de las especies, llegando a su punto álgido mencionado extravió con Freud, pues el hombre, según la estructura del Psicoanálisis, ni siquiera era dueño de su ego, de su yo vanidoso. Lo cual significaba para Nietzsche la total pérdida del Ser.

Así bien, para recuperar la armonía perdida con el mundo, el hombre tuvo que atravesar todo un periodo caracterizado por la falta de sentido. Nietzsche expone la lógica immanente al nihilismo en "La caída de los valores cosmológicos" de la siguiente manera.

El nihilismo como estado psicológico tendrá que manifestarse; en primera instancia, cuando hayamos buscado un "sentido" todo lo que acontece, el cual

no consiste en que el buscador se desanime. En tal caso, el nihilismo consiste en adquirir conciencia del derroche de energía, de la tortura de la futilidad de las cosas, de la inseguridad de la falta de oportunidades para recuperarse y tranquilizarse, de la vergüenza de haberse engañado durante tanto tiempo [ . . . ] En resumen, pues, la desilusión ante una supuesta finalidad del devenir como causa del nihilismo, ya sea en relación con un objetivo específico o, en general, el reconocimiento de la insuficiencia de todas las hipótesis teleológicas hasta ahora encontradas con respecto a la evolución en su totalidad. (4)

Según Gilles Deleuze, la palabra nihilismo tiene dos sentidos: el activo y el reactivo, en el primero la esencia del nihilismo se manifiesta en forma, a la vez destructiva y constructiva respondiendo a una ley sustancial, en donde la negación es parte de la afirmación. Para la segunda nos indica Deleuze:

[ . . . ] el nihilismo tiene aquí un segundo significado más familiar. En este caso ya no se designa un acto de voluntad sino una reacción, una reacción contra el mundo natural y los valores superiores, cuya existencia y validez niega de un modo general. Ya no se trata de una desvaloración de la vida en aras de valores superiores sino de la desvaloración de esos mismos valores supremos. Y al mismo tiempo anuncia la gran novedad: detrás de la cortina no hay absolutamente nada que ver. (5)

El nihilismo que propone Nietzsche, desde luego, es el activo, aunque no pretende, como pudiera esperarse, llenar los vacíos originados por la destrucción de las estructuras tradicionales de sentido sino aprender a vivir con él. La esencia de nihilismo activo, reside en saber manejar estos vacíos en forma productiva. A esto se refiere Nietzsche, afirma Frey, citando al autor, cuando dice que: "el fenómeno normal del nihilismo puede ser un síntoma tanto de fuerza creciente como de creciente debilidad." 6 Vattimo, en su obra Apología del Nihilismo, nos menciona, de manera implícita, que al reconocer al nihilismo como la única oportunidad lo que sucedería es lo siguiente: "estamos comenzando a convertirnos en nihilistas perfectos" 7. El discurso de Gianni Vattimo es muy ilustrativo a este respecto al mencionarnos lo siguiente:

Precisamente al reconocer la perspectiva de su cosmovisión y comprender la historia como un proceso en el cual nada se realiza, el hombre ya no tiene que llegar a causas últimas y el imperativo de la verdad pierde su razón de ser. Y Vattimo continúa: Ahí en ese énfasis puesto en la superficialidad de los valores últimos radico la esencia del nihilismo perfecto. (8)

El reconocimiento de este tipo de cosmovisión por parte de la cultura occidental es la que la ha orillado a su progresiva decadencia o nihilismo. Nietzsche trataría de demostrar cómo en la Grecia Clásica da inicio al inclinarse la balanza hacia un ordenamiento sucesivo de vicisitudes encadenadas y comprensibles racionalmente inspirada por Sócrates, quien inaugura una visión racional del mundo. Al buscar la seguridad, al tratar de hacer tolerable lo caótico de la existencia y del universo, cuando se busca esa seguridad metafísica en las esencias, es entonces, según Nietzsche cuando nos ubicamos en situación de debilitación y decadencia de la cultura de la vida.

En cuanto a Nietzsche, este modo de ver el mundo, es la manifestación del nihilismo reactivo la decadencia de las fuerzas creativas, enfermedad histórica, decadencia.

La única solución que ve Nietzsche para salir de esta manera reactiva de ver la historia sería lo que él denomina un "eclecticismo" historicizante", lo que nos llevaría más allá de ver la historia como mero desfile de acontecimientos efímeros de determinadas épocas en donde los individuos no reciben ningún estímulo para crear; sino que se debe instaurar una relación vital con el pasado donde él sea un protagonista directo de la historia. Que esta le sirva para madurar y no sólo para reproducir el sistema, que comporte en su "situación Vital" de manera activa y no meramente reactiva.

### 5.3 NIHILISMO Y ETICA: LA MUERTE DE DIOS

¿Por qué el hombre habría matado a Dios, sino es para ocupar el lugar aún caliente? (9)

La tarea de reflexionar sobre la noción del nihilismo ocasionado por la muerte de Dios, en tanto éste era el Ser, la realidad, la bondad, el bien. Su muerte nos orilla a un devenir disperso, evanescente, como pérdida de un centro de gravedad que lo jerarquice todo. No hay verdad hay verdades, es decir, pequeños grupos referenciales a una totalidad que los contenga, moviéndose en el seno de la indeterminación cultural.

¿Qué significa nihilismo? En Nietzsche es la interpretación de la existencia humana y del mundo proporcionada por la Europa cristiana y por la Europa moderna, tanto en el campo moral como en el metafísico. Esta interpretación niega los auténticos valores superiores de la fuerza, de la espontaneidad, la "superhombria", a beneficio de los supuestos valores de la equidad, la humildad, etc. Se puede hablar así de un nihilismo reactivo, que es el nihilismo pasivo de la tradición moral y metafísica. Pero también, para el autor del Zarathustra, existe un nihilismo auténtico, bueno. Este es el nihilismo activo y consiste justamente en destruir el sistema de valores de aquel nihilismo reactivo, pasivo tradicional.

El nihilismo a simple vista, pareciera que atenta en contra de la vida ética. Sin embargo, en primera instancia nos parece pertinente reconocer que el nihilismo conlleva, entre otros hechos, la idea de una "bestia rubia" (ciegamente instintiva, violenta e irreflexiva como guía de la existencia, a la par, conlleva también la inadmisibles idea de eliminar a los débiles. Empero la filosofía de la moral de Nietzsche, consideramos, se

desenvuelve en lucha permanente entre el sinsentido y la posibilidad de anunciar un nuevo horizonte de la existencia.

Nietzsche es "ocaso" y es a la vez "aurora" de la moralidad. El nihilismo golpe de martillo deforma y forma, destruye y crea, en un mismo movimiento. La devastadora crítica nietzscheana a la moral, así, sólo se realiza desde una voluntad ética y por razones éticas. (10)

Lo que predomina en su pensamiento es la búsqueda, la exploración de una nueva propuesta que deje atrás lo viejo, lo caduco. Desde este punto de vista, quizá la tarea ética más apremiante en Nietzsche, sea entender el sí a la vida, como posibilidad de afirmación y crecimiento de ésta

¿Qué significa éticamente la muerte de Dios tal y como es pensada en el Zaratustra y La Gaya Ciencia? ¿En qué medida hace de esta noción la posibilidad de una nueva manera de entender el actuar ético?

Pero, en principio, ¿qué entendemos por ética?, según Juliana González esta sería:

[ . . . ] El daimon socrático habla ciertamente desde el instinto –como interpreta Nietzsche- o más bien, desde el hecho más fundamental de la vida ética: desde la armonía entre el ethos y el daimon como vio Heráclito. La ética se cifra en la posibilidad de alcanzar esa armonía profunda entre "instinto" y "conciencia", entre destino y libertad; amor fati, en términos de Nietzsche. El daimon socrático habla precisamente cuando se rompe o amenaza romperse, esta congruencia o fidelidad así mismo. (11)

Esta unidad o coherencia se da porque el ser mismo del hombre es conflicto entre lo real y lo posible, entre necesidad y libertad, entre individuo y comunidad. O sea, que a la ética le es tan esencial la libertad como el reconocimiento de nuestra condición social. El hombre es, entonces un ser contradictorio, ambiguo, un ser que lleva en sí

mismo el no ser, la carencia, el vacío, la mengua ontológica, y consideramos, que es gracias a esa falta que buscamos a la vez, ser mejor y plenos, y buscamos también completarnos con los otros. Libertad y comunidad constituirían, así, la posibilidad de alcanzar esa armonía que Juliana González nos señala en *El Héroe en el Alma*, alcanzar el punto en que incide el dinamismo ético.

Como hemos observado en el primer inciso, la muerte de Dios aparece por primera vez, en el pensamiento nietzscheano, en su texto *La Gaya Ciencia*. Esta idea se presenta allí de una manera ambigua ante el problema del sinsentido del nihilismo ético, es decir, que se manifiesta con la muerte de quien, según Nietzsche, nos señalaba el bien y el mal. En el tan retiradamente citado parágrafo cxxv, que trata del "loco", se plantea una doble posibilidad. Por un lado si Dios ha muerto todo tiende a indicar que hemos perdido el horizonte, el sol que iluminaba la tierra; es decir, hay una pérdida del centro que lo jerarquice todo, no parece haber ya criterios de valor:

[ . . . ] ¿Qué hemos hecho al desprender la tierra de la cadena de un sol?  
¿Hacia donde la conducen ahora sus movimientos y adónde nos llevan los  
nuestros? ¿Acaso lejos de todos los soles? ¿Es que no caemos sin cesar?  
¿Caemos hacia delante, hacia atrás, hacia algún lado, en todas direcciones?  
¿Aún existe un arriba y un abajo? ¿No andamos errando por una nada infinita?  
(12)

Pregunta insistentemente Nietzsche. La muerte de Dios puede traer consigo el predominio del vacío: un errar sin fin en el que ya no sería posible el progreso tantas veces ensalzado por la modernidad, en el que todo movimiento sería, repetitivo, un eterno retorno de lo mismo. De esta forma parece casi imposible que tenga lugar la vida ética, pues al negarse el carácter transformador, caeríamos inevitablemente en lo que el posmodernismo señala como el fin de la historia.

Sin embargo, en este mismo pasaje, considerando al nihilismo en su sentido auténtico, esto es activo, aquel que pone punto final a los espíritus débiles, del pesimismo, del historicismo. Nietzsche pone su confianza en que las generaciones posteriores serán capaces de alcanzar una grandeza equiparable a la que encierra la noción de nihilismo activo, constituyendo una historia superior a la que se ha vivido hasta ahora. Nietzsche señala al respecto:

¿Tendremos que convertirnos en dioses o al menos que parecer dignos de los dioses? No hubo en el mundo algo más grandioso, y las generaciones futuras pertenecerán, por virtud de esta acción, a una historia más elevada de lo que fue hasta el presente toda historia. (13)

En este pasaje de La Gaya Ciencia, se evidencia, por parte de Nietzsche, una aspiración a la grandeza y a la superación, una confianza en que acaecerá una vida mejor y en que el futuro traerá alegría, optimismo. Así pues, ni la ética, ni la historia terminan, antes bien existe una esperanza para ambas, puesto que el hombre "pertenece a una historia más elevada".

Este sinsentido, por un lado, y la posibilidad de anunciar un nuevo horizonte de la humanidad, por el otro, es, así lo consideramos, lo específico del filosofar nietzscheano acerca de la idea de la muerte de Dios. Idea que tiene sus antecedentes en la época de la Ilustración. Cabe recordar la afirmación del sinsentido o el [ ] "si Dios ha muerto, todo está permitido" que observa Dostoyevski en Los Hermanos Karamasov (14). Sin embargo, la convicción de que una vez de que Dios ha muerto, se ha de imponer la razón, la Historia, la Ciencia el progreso, como un nuevo sentido, más bien se encuentra en la filosofía nietzscheana. La doble posibilidad, a causa de que ya no existe Dios (cristiano) nos abre la posibilidad de elegir entre un nuevo criterio de lo que serían el "bien" y el "mal" o que nos mantengamos errando "por una nada infinita". Desde esta dualidad Nietzsche

constituye, por un lado, una filosofía negativa, un nihilismo reactivo marcado por el sinsentido; este tipo de moral es la que destruye a "martillazos" y, por otro, construye su filosofía afirmativa, la del "sí a la vida", Nietzsche [...afirma la "ética" con la misma fuerza y pasión que niega y disuelve la "moral".] (15)

#### 5.4 CRITICA

En el análisis nietzscheano de nihilismo podemos colegir lo siguiente:

a) En la reflexión de la noción mencionada, ocasionada por la muerte de Dios, nos pudimos percatar que ésta expresaba un diagnóstico de Occidente, es decir, que ese acontecimiento manifiesta una áspera crítica al momento histórico bajo el cual vivió Nietzsche. El fin de la espiritualidad de Occidente, figurativamente está representada por la muerte de Dios, es el diagnóstico del fin de la metafísica. Esta representa el fin de la filosofía occidental en su expresión, no sólo platónica-cristiana, sino que critica de igual manera, a la metafísica moderna, al racionalismo como búsqueda de la seguridad, al tratar de hacer tolerable lo caótico de la existencia y del universo, crítica severa a la búsqueda de esa seguridad metafísica en las esencias. Este modo de ver el mundo es lo que Nietzsche denominó el nihilismo reactivo.

b) Ante esta propuesta de Nietzsche de cancelar la metafísica, propone una forma de nihilismo auténtico, el nihilismo activo. Este sería, por un lado el encargado de destruir el sistema de valores del nihilismo reactivo, pasivo, decadente, enfermizo. Y, por el otro lado, el pensamiento de Nietzsche es también "aurora". Ante la ausencia de un fundamento que lo jerarquice, ante la muerte de Dios, ¿quién es el designado para ocupar el lugar vacío? Evidentemente que va a ser el hombre. De ahí que, ante la cancelación de

la metafísica Clásica y Moderna en el pensamiento de la mayoría de los pensadores contemporáneos ya no se hable tanto de metafísica como de ontología.

c) Aún cuando la idea de Dios haya sido sustituida por la razón mantenemos nuestra apreciación de que ésta, la razón moderna, no ha sido otra cosa que una especie de teología disfrazada, a fin de someter a Occidente de manera autoritaria. Podemos decir que todas las esperanzas y expectativas de los pensadores de la Ilustración eran mera ilusión amarga e irónica. Recordemos que estos mantenían una conexión bastante fuerte entre el desarrollo de la ciencia, la racionalidad y la libertad humana. A primera vista se podría afirmar que el significado de "hemos matado a Dios" Y "cómo hemos podido hacerlo" se interpretaría mencionando que el racionalismo es incompatible con la conciencia de un mundo sobrenatural con la existencia de un ser supremo. Sin embargo, en Nietzsche se percibe una actitud suspicaz hacia la Ilustración, que es quien le dio origen a su formación intelectual.

Este pensamiento escéptico hacia el racionalismo lo compartimos con Nietzsche y, de manera más reciente, con el sentido que le da Max Weber cuando afirma que:

[ . . . ] Pero una vez desenmascarado y comprendido, el legado de la Ilustración fue el triunfo de la Zweckrationalität – la racionalidad instrumental deliberada. Esta forma de racionalidad afecta e infecta todo el campo de la vida social y cultural abarcando las estructuras económicas, la ley, la administración burocrática, e incluso las artes. El crecimiento de la Zweckrationalität no conduce a la realización concreta de la libertad universal, sino a la creación de una "jaula de hierro", de racionalidad burocrática de la que no hay modo de escapar. (16)

Al ocupar la razón y el hombre el lugar aún caliente dejado por Dios, las cosas, sin embargo, no parecen ir mejor. La advertencia, que de alguna manera comparte ambos pensadores Nietzsche y Weber con relación a la crítica que le hacen a la racionalidad

propia de la modernidad, flota aún sobre nosotros y puede constituir muy bien el epígrafe de la modernidad:

Nadie sabe quien vivirá en esta jaula de hierro en el futuro, o si al final de este tremendo desarrollo surgirán enteramente nuevos profetas o tendrá lugar un gran renacimiento de viejas ideas e ideales, o no se darán ninguna de las dos, una petrificación mecanizada, embellecida con un tipo de importancia convulsiva. Pues de la última etapa de este desarrollo cultural puede decirse en verdad muy bien lo siguiente: "Especialistas sin espíritu, sensualistas sin corazón"; esta nulidad imagina que ha llegado a un nivel de civilización que no se había alcanzado nunca anteriormente. (17)

Nadie como Nietzsche ha sabido explorar el atormentado panorama de una existencia expulsada ya de la forma en que había estado, y a la que la racionalidad tecnológica – instrumental ha hecho incapaz de encontrar una nueva y cómo transitar hacia ella. Nuestra conclusión es que el desarrollo de la racionalidad ha ido al parejo a un retroceso de las cuestiones del porqué y él para qué, del sentido total y la felicidad humana. Desentendiéndose de las cuestiones últimas del sentido y de los valores. En el ámbito de la racionalidad no puede tener cabida Dios, no hay cabida para las visiones totalizantes.

De igual manera podemos observar como la modernidad está emparentada con la secularización, podríamos decir que es hija de ella. El gobierno, los negocios, las universidades. Y además un gran número de fenómenos que antes recibían un interpretación teológica son interpretados ahora mediante la ciencia racionalista. Existe un tipo de hombre seguido de sí mismo porque cree haber resuelto todos los misterios del universo, hasta el punto de prescindir de todas las preguntas acerca del absoluto. El hombre secular puede pasarse sin lo sagrado, es primo hermano del hombre tecnológico que no sólo entiende el universo si no que lo domina con sus conocimientos cibernéticos. Además, la necesidad de un ser supremo, se convierte en un asunto particular, privado. La pluralidad de ofertas hace que esta religión privada sea una religión a la "carta", muy en

consonancia con el ethos de la sociedad consumista. Se elimina la alteridad, se mezclan los evangelios con el Corán, el Zen o el budismo, la espiritualidad se ha situado en la edad calidoscópica del supermercado. En esta sociedad la verdad, o con más precisión, las verdades y los valores dejan de ser expresión de un ser supremo, son resultado de lo que piensan y aspiran los hombres concretos en situaciones históricas determinadas.

La dimensión ética de la existencia no queda garantizada con la “muerte de Dios” y menos aún por el poder de la racionalidad, ni por ende, con el superhombre. Pues el carácter prepotente de éste, tiende a hacer del individuo casi un absoluto, un ser incapaz de dar cabida a la prohibición y a la renuncia ética, quedando atrapado en su propia subjetividad ilimitada. La voluntad de poder tanto del superhombre como de la racionalidad tecnológica – instrumental es, al final, una categoría equívoca para la ética.

## CITAS

1. Nietzsche Friedrich, "La Gaya Ciencia", Madrid, Sarpe, p. 109
2. Frey Herbert, "El Nihilismo Como Filosofía de Nuestro Tiempo", Ed. UNAM 1997, p. 70
3. Ibidem., p. 72
4. Nietzsche F., Citado por Herbert F., op. cit., p. 74
5. Gilles Deleuze, "Nietzsche y la Filosofía", Barcelona, Anagrama, 1971, p. 208
6. Nietzsche F. Citado por Herbert F., op. cit., p. 77
7. Vattimo Giani, "El Fin de la Modernidad", Barcelona, Gedisa, 1986, p. 23
8. Ibidem., p. 29
9. Gilles Deleuze, op. cit., p. 212
10. González Juliana, "El Héroe en el Alma", Ed. UNAM, 1996, p. 28
11. Ibidem., p. 29
12. Nietzsche F., "La Gaya Ciencia", Madrid, Sarpe 1984, p. 109
13. Nietzsche F., "La Gaya Ciencia", op. cit., p. 109
14. Dostoyevski Fedor, "Los Hermanos Karamasov", Barcelona Ed. Bruguera, 1971, p. 103
15. González Juliana, "El Héroe en el Alma", op. cit., p. 37
16. Richard J. Bernstein, "Habermas y la Modernidad", México REI, 1993, p. 20
17. Ibidem., p. 20, 21

## CONCLUSIONES

Al iniciar nuestro estudio en torno a la reflexión y comprensión de los problemas filosóficos en el pensamiento contemporáneo, nos interesaba investigar algunos de los conceptos elementales que nos permitieran observar con cierta nitidez el tránsito que va del pensamiento de la modernidad al pensamiento denominado posmoderno.

Cada uno de los cinco ensayos que aquí presentamos se pueden, desde luego, leer por separado, sin embargo, existe una idea común que de alguna manera los enlaza, y que es la noción del cambio en el quehacer del pensamiento filosófico. Es la conciencia de que todo es un constante fluir, podemos decir a la manera de Heráclito, de que todo está en perpetuo movimiento. A lo largo de la historia de la filosofía hemos podido apreciar cómo ésta se comporta semejante a la corriente de un río: en ocasiones adquiere un ritmo casi imperceptible (Edad Media), y por momentos adquiere el ritmo de un río caudaloso, así vertiginoso, muy ad hoc, con el desarrollo cultural de las sociedades poscapitalistas o neoliberales.

Así, la búsqueda de un fundamento último de todas las cosas, para el pensamiento posmoderno, es considerada como una actividad obsoleta. El problema de la verdad deja de ser un problema básicamente epistemológico para adquirir un carácter ontológico. De esta forma, nos es imposible hablar de una verdad única, no hay verdad, hay verdades. La culminación del pensamiento de la modernidad nos lleva por nuevos derroteros teñidos de nihilismo: ausencia de un fundamento, es decir, el alejamiento del centro en torno al cual se giraba; la disolución de los valores supremos y la sustitución de Dios por la razón.

Este nuevo rumbo que ha adquirido la filosofía contemporánea, se debe en cierto grado, a la influencia del pensamiento tanto de Nietzsche como de Heidegger, como hemos podido observarlo en los apartados uno, cuatro y cinco.

El cambio que va de la epistemología a la ontología en la búsqueda por alcanzar la verdad, lo podemos apreciar con claridad en el examen que hicimos del texto de Heidegger: "Arte y poesía". Aquí, la obra de arte es apertura de la verdad, que no sólo abre e ilumina un mundo al proponerse como un nuevo modo de ordenar la totalidad del ente, sino que, además del abrir e iluminar, hace que se haga presente ese otro aspecto constitutivo de toda apertura de la verdad que la metafísica olvida; es decir, el ocultamiento de que procede toda revelación. En la conferencia sobre Hölderlin contiene otro elemento decisivo para definir la noción de evento. En el ensayo sobre la obra de arte no se limita a definir la obra como puesta por obra de la verdad y como apertura de un mundo, sino también como iluminación y ocultamiento del ente se da en cuanto es expresamente poesía. Ocupa así el lenguaje una posición peculiar en la filosofía de Heidegger, en cuanto hace manifiesta la estructura ontológica misma de la mundanidad, "superando" la tradicional dualidad de sujeto-objeto del pensamiento de la modernidad.

Aun en las disciplinas que en otro tiempo fueron denominadas como "ciencias exactas" y las cuales eran ajenas a las controversias que se suscitaban entre científicos que se dedicaban a las ciencias sociales, hoy en día, gracias a T.S. Kuhn, sabemos que todas las ciencias tanto "exactas" como naturales, mantienen un paralelismo relativo en su forma de evolucionar. Actualmente, aquellas ciencias "exactas" que no adquieren un carácter revolucionario, son objeto de ásperas críticas. Así pues, la superación de la metafísica ha terminado también con la vanidad, por así decirlo, de los investigadores de las ciencias de la naturaleza que sostenía la creencia de que se sustentaban sólidamente sobre leyes universales e inamovibles. Kuhn nos ha mostrado, a través de su obra central:

“La estructura de las revoluciones científicas”, que no es así, es decir, que los fundamentos últimos son inexistentes, todo tiende a cambiar.

Agnes Heller, al hacer el planteamiento de sustituir la filosofía de la historia por una teoría de la historia, de manera implícita nos manifiesta su rechazo hacia formas metafísicas de ver, en este caso, la conceptualización de la filosofía de la historia. Y, acorde con el pensamiento contemporáneo, nos orienta también por nuevos derroteros, al proponernos la sustitución mencionada. Ante la imposibilidad de la filosofía de la historia, de fundamentar y objetivar el establecimiento de leyes universales que regulen la vida social, Heller propone la necesidad de reformular la filosofía mencionada, particularmente la filosofía marxista de la historia, y plantear como alternativa real y objetiva como respuesta a la problemática de la regulación del devenir histórico, una teoría socialista de la historia.

En los dos últimos capítulos realizamos una interpretación de las obras de Nietzsche y Heidegger, que dentro del debate entre modernidad y posmodernidad, son vistos como pensadores antimodernos que rechazan y tiran por la borda todo lo que tiene que ver con la modernidad sin encontrarle ningún saldo positivo. En estos dos ensayos nos propusimos aclarar la relación que vinculan los resultados de la reflexión de Nietzsche y Heidegger, por un lado, reflexión a la que comúnmente se remite, con los discursos más recientes de la época moderna y sobre la posmodernidad, por otro lado. El poner explícitamente en contacto estos dos ámbitos del pensamiento, significa descubrir nuevos y más ricos aspectos de la verdad. Consideramos que uno de los rasgos decisivos para comprender el tránsito que va de la modernidad a la posmodernidad, es el análisis nietzscheano de nihilismo. El significado de este concepto lo consideramos como la pérdida del centro, es decir, la situación en la cual el hombre abandona el centro para dirigirse a la X indeterminada. Esta situación es ocasionada por la idea de la muerte de

Dios la cual, como pudimos percibirlo, expresaba un diagnóstico de Occidente; una áspera crítica al momento histórico bajo el cual vivió Nietzsche. El fin de la espiritualidad de Occidente está figurativamente representada por la muerte de Dios, es el diagnóstico del fin de la metafísica.

Otro planteamiento nietzscheano, que hemos podido observar en nuestro análisis, es la crítica a la modernidad al tratar de sustituir la metafísica de la Edad Media por la razón. Al ocupar ésta el lugar aún caliente dejado por Dios, las cosas, sin embargo, no parecen haber mejorado mucho. Con respecto a la dimensión ética de la existencia, pudimos observar cómo ésta no queda garantizada con la muerte de Dios, y menos aún con el poder de la racionalidad, ambas posiciones, concluimos, son categorías equívocas para la ética.

## BIBLIOGRAFIA.

- Bengoa Ruiz de Anzúa J. "De Heidegger a Habermas", Ed. Herder, Barcelona, 1997
- Deleuze Gilles, "Nietzsche y la Filosofía", Barcelona, Ed. Anagrama, 1971
- Dostoyevski F., "Los Hermanos Karamasov", Barcelona, Ed. Bruguera, 1972
- Frey Herbert, "El Nihilismo como Filosofía de nuestro tiempo", Ed. UNAM, 1997
- González Juliana, "El Héroe en el Alma", UNAM, 1996
- Heidegger M. "EL ser y el tiempo", FCE, México, 1980
- Heidegger M. "Arte y Poesía", FCE, México, 1992
- Hegel F. W. G., "Fenomenología del espíritu", FCE, México, 1966
- Heller, Agnes, "Teoría de la historia", Ed. Fontamara, Barcelona, 1984
- Kant E. "Crítica de la Razón Pura", Ed. Losada, Buenos Aires, 1983
- Kuhn T. S. "La tensión social", FCE, México, 1996
- Kuhn T. S. "La estructura de las revoluciones científicas", FCE, México, 1991
- Kuhn T. S. "¿Qué son las Revoluciones Científicas?", Ed. Paidós, Barcelona, 1989
- Lakatos Imre. "La metodología de los programas de investigación científica" Ed. Alianza,  
Madrid, 1983
- Medina R. "Las Humanidades", ENEP Acatlán, 1997
- Nietzsche Friedrich, "Así habló Zarathustra", Ed. Alianza, Madrid, 1988
- Nietzsche Friedrich, "La Gaya Ciencia", Ed. Sarpe, Madrid, 1984
- Nietzsche Friedrich, "La voluntad de poder", Edaf, Madrid, 1981
- Popper K. "La ciencia normal y sus peligros", en "Lakatos y Musgrave", Ed. Grijalbo,  
México, 1975,
- Richard Bernstein, "Habermas y la Modernidad", Ed. REI, México, 1993
- Vattimo Gianni, "El fin de la modernidad", Ed. Gedisa, Barcelona, 1986

- Vattimo G., "Introducción a Heidegger", Ed. Gedisa, Barcelona, 1986
- Vattimo G., "Introducción a Nietzsche", Ed. Península, Barcelona, 1987
- Vattimo Gianni, "Las aventuras de la diferencia", Ed. Península, Barcelona, 1986
- Vattimo G., "Más allá de la interpretación", Ed. Paidós, Barcelona, 1992
- Vattimo G., "El sujeto y la máscara", Ed. Península, Barcelona, 1989
- Vattimo G., "Más allá del sujeto", Ed. Paidós, Barcelona, 1989