



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES ACATLAN

"LA HERMENEUTICA FILOSOFICA COMO UNA PROPUESTA PARA LA COMPRESION DE LA TRADICION"

TRABAJO RECEPCIONAL DEL "SEMINARIO TALLER EXTRACURRICULAR DE TITULACION" QUE PARA OBTENER EL TITULO DE: LICENCIADO EN FILOSOFIA PRESENTA: FERNANDO PEREZ MOLINA

ASESOR: LIC. LUIS ANTONIO VELASCO GUZMAN



ACATLAN, EDO. DE MEXICO



275780



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.

AGRADECIMIENTOS

A los Profesores del Seminario de Titulación:

*Lic. Luis Antonio Velasco Guzmán. **

Lic. Alejandro Salcedo Aquino.

Lic. Arturo Torres Barreto.

Lic. Sara Luz Alvarado Aranda.

Lic. Luz Ma. Alvarez Argüelles.

A mis Profesores de Bachillerato y Licenciatura.

A los compañeros del C. C. H. Oriente y del C. B. 9 Aragón.

A Federico y Esaú por el apoyo en horas y deshoras de la vida.

** Asesor del trabajo de investigación.*

DEDICATORIA

A mi madre Guadalupe Molina por su amor y apoyo incondicional.

A mis hermanos: José, Raúl y Ana María por su apoyo en los momentos difíciles.

Con un amor inmenso para mi pareja Liliana Uribe por su comprensión y tolerancia.

A mis sobrinos: Jocelyn, Haydeé, Jessica, José Eduardo, Athziri, Alexia.

"Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando."

M. Foucault.

"Cada época tiene sus terrores. Suelen ser los fantasmas que se merece, pero frecuentemente no representan con clarividencia los peligros que realmente la amenazan... Ahora que estamos cerca de concluir un milenio se reiteran una serie de alarmas proféticas que inquietan mucho, al menos retóricamente, aunque tampoco es seguro que muestren de verdad el rostro de los problemas venideros. En el terreno de la educación, uno de esos fantasmas es la hipotética desaparición en los planes de estudio de las humanidades, sustituidas por especialidades técnicas que mutilarán a las generaciones futuras de la visión histórica, literaria y filosófica imprescindible para el cabal desarrollo de la plena humanidad..."

Fernando Savater.

INDICE

INTRODUCCION	1
CAPITULO 1. LA COMPRESIÓN. UNA PUERTA A LA TRADICIÓN Y A LA HISTORIA	8
I. La conexión histórica y la comprensión de la tradición	9
II. El historicismo en W. Dilthey	11
III. La crítica de H.G. Gadamer a W. Dilthey	16
CAPITULO 2. CARNAP: ¿SUPERACIÓN O INCOMPRESIÓN DE LA METAFÍSICA?	26
I. Carnap: la crítica a la metafísica	27
II. Crítica de Popper a Carnap y al positivismo tradicional	32
III. Gadamer. La crítica a la ciencia moderna	40
CAPITULO 3. H. G. GADAMER Y RAYMOND ARON: DOS PROPUESTAS PARA LA COMPRESION DEL PASADO	43
I. La comprensión en Raymond Aron	44
II. La comprensión en H. G. Gadamer	54
III. La comprensión como reconstrucción y como diálogo	60
CAPITULO 4. EL LENGUAJE COMO VINCULO ENTRE LA TRADICIÓN Y EL PRESENTE	65
I. Lenguaje y tradición	66
II. Lenguaje y pensamiento	77
III. Gadamer y la hermenéutica filosófica	80
IV. El lenguaje en la época capitalista	83

CAPITULO 5. ETICA Y HERMENEUTICA	86
I. Moral, cristianismo y superhombre	87
II. Humanismo y modernidad	98
III. La ética de la interpretación	103
CONCLUSIONES	106
BIBLIOGRAFIA	110

INTRODUCCION

El pensamiento gadameriano se ubica dentro de la filosofía contemporánea, en este sentido podemos ver como para H. G. Gadamer resulta importante plantear la hermenéutica desde una perspectiva diferente; con él, ésta se presenta como una herramienta fundamental para las ciencias del espíritu. Gadamer señala la necesidad de comprender a la tradición siguiendo un camino diferente al planteado por las ciencias positivas para la explicación de la realidad. Es de esta manera como surge mi interés para la realización del presente trabajo de investigación; aquí abordo la propuesta gadameriana de la comprensión a la luz de la hermenéutica, es decir, es el eje sobre el cual gira mi escrito.

El escrito consta de cinco capítulos teniendo como hilo conductor la hermenéutica y el lenguaje, entendidos en la óptica gadameriana, lo cual me permite ver la importancia de la ética, la epistemología y la ontología en la propuesta contemporánea de la filosofía, es decir, en Gadamer se encuentra un caudal enorme para abordar el trabajo de la filosofía con intereses propios a ella. De esta forma se puede ver un intento para reivindicar a la filosofía en tanto significa colocar al hombre como el centro de la reflexión filosófica, dicho en otras palabras, rescatar lo humano del hombre. Esto no quiere decir que debemos cerrarnos a la importancia del avance tecnológico, pero sí la necesidad de generar un ámbito en el cual podamos convivir como seres humanos. Me parece que la propuesta hermenéutica de Gadamer, así como el replantear los valores ético-morales proporcionan elementos que permiten esperar el crecimiento humano en el ámbito de la filosofía tan deteriorada frente al desarrollo científico-tecnológico.

En el presente trabajo de investigación pretendo abordar la importancia de la hermenéutica —entendida desde una perspectiva gadameriana, es decir, en tanto que implica la comprensión e interpretación de la tradición— en el trabajo filosófico. En este sentido mi intención es ubicar la hermenéutica como una propuesta para las ciencias

del espíritu, esto es, a lo largo del presente escrito se establece la hermenéutica filosófica para la comprensión de éstas diferenciándolas de las ciencias positivas y sus métodos.

En el capítulo uno se aborda la problemática planteada por W. Dilthey y H. G. Gadamer en el sentido de rescatar a la historia y a la tradición para encontrar la esencia de la filosofía en un caso y en el otro la verdad de la filosofía. En la primera parte de este capítulo se presenta la problemática en ambos autores y la visión general que tienen de la filosofía y las posibilidades de la misma. Después se analiza la propuesta diltheyana de la esencia y la manera en que se puede alcanzar dicha esencia a partir del hecho histórico entendido por Dilthey como una verdad surgida en una época determinada. En este sentido debe ser aceptada como tal y como parte integral -al igual que las otras verdades o filosofías surgidas en diferentes épocas- de la verdadera esencia de la filosofía. Para desarrollar esta parte me fundamento en el volumen ocho de la obra de W. Dilthey Teoría de la concepción del mundo, en este mismo apartado se presenta la crítica a Dilthey llevada a cabo por Collingwood. Finalmente realizaré la crítica a Dilthey, a la luz del texto de Gadamer Verdad y Método vol. 1 y 2; así mismo, en este capítulo rescato la importancia que tiene para Gadamer la comprensión del hecho histórico como tradición.

En la medida de lo posible trataré de elucidar la importancia del diálogo y de la conciencia histórica para una correcta comprensión e interpretación de la tradición, desde la óptica del presente, ya que sólo comprendiendo la importancia de ésta como verdad abierta en la historia y en la medida que el presente se abra a la verdad de ella podremos hablar de la comprensión del hecho histórico manifestado en la tradición. Esto implicará hablar del hombre como un ser histórico y por lo tanto a él corresponde darle continuidad a la historia, pues en la medida que se encuentra dentro del proceso histórico debe interpretar los vestigios, heredados de las culturas desarrolladas en la historia, los cuales permiten comprender sus respuestas a las

problemáticas enfrentadas en su entorno, es decir, en el desarrollo histórico no se debe cancelar a la tradición ni tomar sus verdades como propias; en este proceso debemos construir nuestras concepciones del mundo.

En el capítulo dos no pretendo llevar a cabo una defensa de la metafísica, ni resolver sus problemáticas, surgidas a lo largo de la historia del pensamiento filosófico, solucionar este asunto sería pretensioso de mi parte y debo admitir que la motivación a desarrollar este tema surge de mi desacuerdo con los planteamientos realizados por Rudolf Carnap en contra de la metafísica. Mi intención es señalar que la crítica de Carnap es relativa, pues ante algunos conceptos manejados en la metafísica tradicional (como la nada, el absoluto, el ser-para-sí, entre otros) manifiesta un ataque enérgico, pero en el concepto metafísico que se refiere a Dios se observa mesurado y demuestra cierta incapacidad para criticarlo de manera precisa, además quisiera señalar que no resulta positivo reducir la metafísica a un absurdo por el sólo hecho de no contar con una base empírica, es decir, por no ser verificable el saber surgido de ella. Posteriormente fundamentaré la crítica a Carnap y al Positivismo dogmático retomando las propuestas y las objeciones de Karl Popper al criterio de demarcación, que pretenden establecer los positivistas de la tradición, entre la ciencia empírica y la metafísica; pues lo que intentan finalmente es aniquilar la metafísica, lejos de establecer realmente un criterio que distinga el quehacer científico del metafísico; así mismo se plantea el criterio de demarcación propuesto por Popper; por otra parte se mencionan los señalamientos realizados por él, en los que indica que no todo el conocimiento empírico cuenta con esa base objetiva propuesta por los positivistas. En la parte final se plantea la otra vía que se abre para demarcar el trabajo de las ciencias del espíritu como una actividad diferente e independiente de las ciencias de la naturaleza. Para esta última parte retomo a H.G. Gadamer y su propuesta de la comprensión entre tradiciones a partir de la comunicación o el diálogo que se establece entre dichas tradiciones.

En el capítulo tres me propongo abordar el problema de la comprensión en Raymond Aron y H. G. Gadamer, en ambos autores encontramos un intento por

replantear la problemática del dualismo metódico, es decir, pretenden señalar un camino propio para las ciencias humanas. Raymond Aron va a poner mayor énfasis en el aspecto histórico y Gadamer en el aspecto filosófico, pero en ambos existe un interés por establecer un método propio a las ciencias del espíritu y para la historia. Para desarrollar la propuesta de comprensión planteada por Raymond Aron nos vamos a fundamentar básicamente en el texto: Lecciones sobre la Historia, en dicho escrito Aron describe la comprensión como una inteligibilidad del hecho histórico, la cual implica hablar de una reconstrucción o de una reconstitución de los acontecimientos históricos a partir de los testimonios disponibles. En la reconstrucción del hecho histórico debemos entender a los actores de la historia y a las sociedades en un contexto histórico-social determinado, así como la lógica de la situación que enfrentan los actores, esto es, no valorar sus actos, ni reconstruir el hecho histórico a partir de la lógica que podamos manejar en la actualidad, ni de los intereses del investigador histórico; por el contrario, la pretensión de Aron consiste en investigar el hecho histórico a partir de los intereses y de las situaciones que envuelven al actor de la historia y que le conducen a tomar decisiones. Después -tomando como fundamento el texto Verdad y Método, Vol. 1 de Gadamer- planteó la propuesta gadameriana de la comprensión y la importancia que tiene el diálogo para la interpretación de la tradición histórica, así como la necesidad de establecer un nexo dialógico, mediante el lenguaje, con lo clásico encontrado en la historia. La comunicación se realiza a partir de lo que podamos preguntar, cuestionar y de las respuestas que obtengamos de la tradición. Con estas respuestas se presenta el fenómeno de la comprensión y de la interpretación del acontecer histórico; dicho en otras palabras, para Gadamer no se puede comprender la tradición al margen del diálogo. Para que se pueda asentar la comunicación con la tradición se debe hablar el mismo lenguaje, o sea, no podemos pedirle que nos hable como nosotros quisiéramos, por el contrario tenemos que aprender a escucharla desde su propio contexto y a partir de las respuestas que en ella se puedan encontrar. Finalmente trataré de rescatar los aspectos más importantes de ambas propuestas para darle sentido a las ciencias del espíritu y a los hechos históricos atendiendo a los intereses

que le son propios, retomando los planteamientos de la hermenéutica o la inteligibilidad, es decir, poner más énfasis en el comprender que en el explicar los acontecimientos históricos, esto es, comprender e interpretar los testimonios y vestigios que podamos encontrar de civilizaciones y culturas que nos antecedieron.

En el capítulo cuatro presento la propuesta gadameriana del lenguaje, para tal efecto se plantean algunos aspectos contemplados por H.G. Gadamer en su texto Verdad y Método vol. 1. En el desarrollo del mismo vamos a hablar de cuatro aspectos fundamentales los cuales son: 1.El lenguaje como vínculo entre la tradición y el presente, aquí se desarrolla la importancia del lenguaje para la comprensión de la tradición histórica, además de ser un elemento necesario en la fusión de horizontes propuesta por Gadamer, también se analizarán aspectos relevantes en el proceso dialógico entre el presente y la tradición, ubicándolos en una perspectiva de conversación con la intención de llegar a un acuerdo o consenso entre ambas partes, de igual manera señalaré la importancia de los legados históricos y de la herencia cultural que nos antecede y nos permite comprender algunas situaciones, interpretaciones y comprensiones de culturas antiguas. 2. Aquí trabajo la relación entre lenguaje y pensamiento y planteo la imposibilidad de hablar de uno al margen del otro; vistos en una óptica filosófica ambos términos se identifican con el logos el cual es entendido como una facultad propia del hombre que le permite ir más allá de la mera percepción de la realidad, es decir, ubicarlos como principios que permiten controlar, explicar y comprender nuestro entorno, estos elementos se presentan como partes integrales del hombre y como necesarios para la comprensión de la tradición, del presente y de las relaciones y producciones humanas; en ambos vemos, de igual manera, un vínculo con las generaciones de la posteridad a las cuales hemos de legar nuestros testimonios como nosotros recibimos los del pasado histórico. 3.En esta parte hablo de la hermenéutica filosófica y la manera como la presenta Gadamer; en este punto se plantea la necesidad de la hermenéutica para el lenguaje entendiéndolo como un elemento para generar el diálogo con la tradición. Y cómo en la hermenéutica gadameriana se establece el diálogo con el pasado histórico. 4. Aquí

considero la importancia del lenguaje en el presente, en la era industrial. En este apartado planteamos la necesidad de rescatar el lenguaje a fin de establecer un nexo comunicativo entre los hombres, con el cual sean capaces de escuchar al otro y de hablar con él; entender la importancia de generar una relación dialógica no sólo con el pasado histórico sino también entre nosotros.

De manera personal pienso que la importancia del lenguaje es fundamental pues nos permite rescatar la esencia del ser humano, además de ser fundamental para comunicarnos con nuestros semejantes en un ámbito de respeto y tolerancia. Sin embargo, de cara al fin de siglo y milenio nos encontramos ante una situación casi desesperada y por lo más pesimista pues el hombre se va alejando del lenguaje con lo que lejos de lograr un diálogo se genera un monólogo.

En el quinto y último capítulo me propongo abordar el problema de la Ética y la moral, así como la crítica realizada por Federico Nietzsche a los planteamientos morales de la religión cristiana, de igual manera durante el desarrollo del mismo retomaré elementos de la lectura hecha por Gianni Vattimo de las obras de Nietzsche. A través de la lectura de Gianni Vattimo pretendemos establecer como la hermenéutica deviene ética, en tanto que la hermenéutica –entendida desde una perspectiva gadameriana- implica comprensión y diálogo entre los integrantes de la sociedad, esto es, no se puede hablar de moral sin diálogo o al margen de los consensos generados por el mismo; el capítulo se divide en tres partes: En la primera parte se plantean dos líneas de trabajo, las cuales son: a) la crítica de Federico Nietzsche al cristianismo por la inversión que ha hecho esta religión de los valores morales bueno y malo, también el análisis de Nietzsche acerca de estos valores en dos épocas o periodos históricos los cuales son: la Grecia clásica y la Edad Media, en este punto se trabaja la forma como se presenta la valoración moral en ambos contextos. En este sentido podremos ver como para Nietzsche los valores morales lejos de superarse se han invertido; b) la propuesta nietzscheana del superhombre o del hombre libre y de los elementos o características propias de este hombre para

romper con los esquemas morales del cristianismo. En este punto hablaremos de la importancia de la voluntad de poder en el hombre libre y de su influencia para lograr la liberación de las cadenas religiosas, los preceptos morales cristianos, así como el respeto a la vida como voluntad.

En la segunda parte me propongo trabajar el problema del humanismo en la modernidad, dicho en otras palabras, aquí se señala el papel del hombre en la era industrial, el lugar de los valores morales en el capitalismo y la deshumanización a la que ha llegado el hombre al no ver en el otro un ser humano, sino, por el contrario, un objeto o un medio para alcanzar sus objetivos, sus metas y sus proyectos. De esta manera se plantea la importancia del diálogo y la tolerancia con el fin de rescatar los valores humanos, esto es, la intención es señalar la importancia del diálogo en aras de lograr un ámbito propicio para el desarrollo humano. En esta parte hablamos de la importancia que tiene el desarrollo de la ciencia y la tecnología en tanto son creaciones humanas y en este sentido no se pueden cancelar las posibilidades de ambas ni permitir el desarrollo de una en detrimento de la otra. Me parece que debemos verlas como necesarias para el crecimiento humano. También se menciona la necesidad de reivindicar las ciencias humanísticas en la formación del hombre, es decir para rescatar aspectos humanos como son la moral, la política, el derecho, etc.

Finalmente se plantea la propuesta de Gianni Vattimo de una ética de la interpretación, así como la visión que posee él de la hermenéutica en tanto ésta tiene una orientación hacia la ética. En mi interpretación de la lectura de Vattimo, entiendo la interpretación hermenéutica en el sentido gadameriano, es decir, ver el lenguaje como vínculo para establecer el diálogo con los demás integrantes de la sociedad a fin de lograr consensos, así como con la tradición histórica en la que estamos inmersos, logrando con esto el fenómeno de la comprensión del pasado y con nuestros semejantes, considero que debemos ver en el otro a un ser humano con quien podamos dialogar en un clima de respeto y tolerancia.

CAPITULO 1

LA COMPRENSIÓN. UNA PUERTA A LA TRADICIÓN Y A LA HISTORIA

I. La conexión histórica y la comprensión de la tradición

El intento de W. Dilthey por alcanzar o encontrar la verdadera esencia de la filosofía a la luz de la historia y de la vida, planteada esta última como vivencia, va a encontrar una fuerte crítica por parte de H.G. Gadamer. Ambos autores plantean la posibilidad de la verdad en el discurso filosófico. En este sentido se expone el uso de la hermenéutica para poder determinar la importancia del hecho histórico e ir hacia la búsqueda de la verdad, es decir, presentar la historia del pensamiento filosófico como la base o el fundamento del presente y del futuro mismo. Ahora bien, ¿de qué manera podemos comprender la verdad del pasado como un fundamento de nuestra verdad? ¿Cómo sería posible hablar de la verdad en nuestro contexto sin que ésta se diluya en el pasado? ¿Podemos afirmar que la verdad de la tradición no se interpreta sin comprenderla y no se comprende sin interpretarla? Estas preguntas nos muestran la necesidad de replantear nuestra concepción de la historia y de la filosofía. Dicho en otras palabras, debemos asumarnos como elementos de la historia, de la cual no podemos disociarnos. De igual manera como filósofos, en tanto que buscamos la verdad de la filosofía, nos encontramos inmersos en la historia.

Dilthey y Gadamer, siguiendo caminos diferentes tratan de llegar a una comprensión del hecho histórico, porque éste nos puede dar luz en nuestro intento por buscar la verdad; en ambos encontramos de igual manera un replanteamiento de la verdad filosófica al margen de la verdad o de las verdades científicas, pues en ellas se sigue un método riguroso que conduce a conocimientos epistemológicos, que fundamentan el saber y la verdad en la epistemología. Este problema ya había sido planteado por Kant y continuado en la ideología clásica alemana alcanzando su máximo esplendor en Hegel. En este sentido no debe extrañarnos que una buena parte del pensamiento gadameriano se encuentre permeado por estos últimos. Pues en la medida que él quiere elucidarnos la problemática de la verdad y de la filosofía en la historia, retoma la importancia que Kant brinda al quehacer de la estética, y

también la concepción hegeliana de la conciencia histórica para develarnos el "misterio" de la historia efectual.

En el presente capítulo mi intención no es la de resolver el problema que plantean Dilthey y Gadamer, por el contrario pretendo presentarlos como dos teóricos de la filosofía que buscan darle su lugar como ciencia así como rescatarla de los principios metódicos propios de las ciencias naturales; también tomar distancia de los postulados fenomenológicos y esto sólo se puede lograr a la luz de la historia, pues en ella se han manifestado las creaciones del hombre, ya sean científicas, artísticas o filosóficas. En este sentido la historia resultaría ser la "cuna" del hombre y de su productividad.

Para poder cumplir con dicho cometido pretendo hacer, en primer lugar un análisis del pensamiento de Dilthey y de su propuesta de rescatar al historicismo para llegar a la esencia de la filosofía misma, para en un segundo momento del escrito pasar a la crítica que hace Gadamer a Dilthey. En dicha crítica Gadamer señala lo siguiente: "Sin embargo Dilthey se dejó influir muy ampliamente por el modelo de las ciencias naturales, a pesar de su empeño en justificar la autonomía de las ciencias del espíritu".¹ En Gadamer vamos a encontrar un elemento que va a ser fundamental para el desarrollo de su teoría, a saber, el problema de la comprensión, esta le permite a Gadamer situarse por encima de Dilthey, permitiéndole hacer una presentación más elaborada de la propia historia y del hombre en ella pero no una comprensión con carácter epistemológico, si no más bien la plantea como un estar abierto a la historia, a la tradición, es decir, sería el vínculo que nos permitiría hablar con el pasado, pero no sólo en el sentido de que le podemos decir a este pasado, si no que va más allá. ¿Qué nos puede decir este pasado? y ¿Cómo debemos entender a la tradición?

¹. Gadamer, H.G. Verdad y Método. Vol. I, Edit. Sígueme-Salamanca. 1996. p. 35

II. El historicismo en W. Dilthey

La pretensión de Dilthey es encontrar "la esencia de la filosofía" aunque en realidad la presenta como una empresa difícil ya que:

...las palabras filosofía y filosófico nos ofrecen tantos significados diversos según el tiempo y el lugar y tan dispares son las formaciones espirituales a las que sus creadores han puesto esa etiqueta que muy bien podría parecernos que las diferentes épocas han aplicado el bello nombre helénico de "filosofía" a productos espirituales siempre distintos...²

Ubicar así a la filosofía sería tanto como negar a la historia como un proceso continuo, por lo tanto la verdad quedaría inmersa en un contexto histórico-cultural determinado y tendría validez en la época o en el momento en el que surge, pero ¿acaso, no cancelaríamos la posibilidad de la historia misma con esta afirmación? De manera particular considero que sí pues dado que en el planteamiento diltheyano el hecho histórico se concibe en un pasado aislado, el cual únicamente se suma a los demás hechos sin hablar de un proceso de desarrollo histórico el cual ha de ser comprendido en su propio contexto, y sin olvidar la importancia de ser un legado histórico para la posteridad, es decir, el hecho histórico no se puede limitar a una suma con otros, por el contrario debe ser comprendido en su contexto y fuera del mismo; pero Dilthey trata de fundamentar esta posición a partir del vínculo que se puede establecer con la historia y que nos tendría que guiar a la esencia de la filosofía.

Para W. Dilthey se debe establecer un vínculo interno con la historia, ahora bien, ¿cómo se puede establecer dicho vínculo con la historia? Dilthey responde esta pregunta hablando de una conexión psíquica entre el presente y el pasado, dando lugar a la teoría del psicologismo. Dilthey afirma lo siguiente: "... Para poder decidir

² Dilthey, W. Teoría de la concepción del mundo, Vol. 8 Edit. FCE. México 1978. p. 170

en qué medida se puede hablar de una esencia de la filosofía hay que pasar de las determinaciones conceptuales de los diferentes filósofos al hecho histórico de la filosofía misma".³

Con esto podríamos entender que Dilthey ubica los hechos históricos manifestados en el mundo como producto del hombre mismo, porque en él se presenta la cualidad del pensamiento, dando lugar a una conexión entre los hombres, en la medida que son ellos quienes producen los conceptos y los conocimientos del mundo. Esto abre la posibilidad de plantear un nexo entre los hombres entendiéndolos como "unidades de vida" expresión utilizada por Dilthey para su formulación del psicologismo, es decir, reduce el estudio de la historia de la filosofía a una psicología de los filósofos, con esto el problema de la epistemología va a permear a las ciencias del espíritu corriendo el riesgo que Dilthey trata de superar para dichas ciencias. Pues su perspectiva psicologista y la psicología misma puede y debe ser considerada como una ciencia natural, problema que Husserl ya había formulado. En este sentido podríamos entender que la posibilidad de la historia y de la filosofía se reduce o en definitiva se cancela. Para aclarar esto sería necesario citar a Collingwood, él nos señala lo siguiente respecto a Dilthey:

En la "introducción de las ciencias del espíritu" adoptó... la posición de que la historia maneja individuales concretos y las ciencias naturales generalizaciones abstractas. Pero esto no le condujo a una filosofía de la historia satisfactoria, porque los individuales en que pensaba los concebía como hechos pasados aislados y no se integraban en un genuino proceso de desarrollo histórico.⁴

Con esto nos damos cuenta del problema que Dilthey no puede resolver, ya que, en la medida que él rescata la verdad de cada época como algo ya dado lo único

³ Ibid. p. 148.

⁴ Collingwood, R. Idea de la Historia. Edit. F.C.E. México 1993. p. 170.

que nos queda es "contemplarla" en su propio contexto sin cuestionarla para obtener respuestas de ella, en este sentido él nos señala lo siguiente:

... el nombre de filosofía designa algo que retorna de modo uniforme y que esta siempre presente allí donde aparece ese nombre, pero, al mismo tiempo, designa también una conexión interna de los que toman parte en ella. Si la filosofía es una función que realiza la sociedad, una aportación determinada, entonces coloca a aquellos en quienes esta finalidad en una relación interna. Los jefes de las escuelas filosóficas se hallan unidos con sus discípulos. En las academias que han aparecido después de la creación de las ciencias particulares, encontramos a estas ciencias trabadas en un trabajo común, completándose recíprocamente, sostenidas por la idea de la unidad del saber...⁵

No podemos negar que en cada época de la historia del hombre han surgido teorías e interpretaciones de la realidad, pero esto no quiere decir que deban ser aceptadas de manera total, por el contrario la labor del filósofo y del historiador debe consistir en cuestionar dichas teorías, no con la finalidad de desecharlas pero sí buscando respuestas que nos permitan obtener verdades y soluciones en nuestro contexto a fin de construir la historia como un proceso en constante desarrollo y no limitándolo –como pretendía Dilthey- a una suma psíquica o conexión interna de concepciones acerca del mundo.

Dilthey limita a la filosofía a ser una suma de las perspectivas filosóficas surgidas en la historia y comprendidas a la luz de nuestro pensamiento; dando lugar con esto a conexiones internas o psíquicas entre las diversas manifestaciones filosóficas que han tenido lugar en la historia; para fundamentar esto nos dice:

⁵ . Dilthey, W. op. cit., p. 171.

... La conexión psíquica que se expresa en estas manifestaciones permite señalar en ellas algo típico recurrente y ordenar los momentos de vida singulares en la conexión de las fases de la vida. Pero los individuos no se dan aislados, sino que se hallan relacionados... en la humanidad misma.⁶

Cuando Dilthey nos habla de esa conexión psíquica sin aclarar a qué tipo de psicología se refiere, nos conduce a ubicarlo como un filósofo que cae en el aspecto del conocimiento epistemológico y por lo tanto reduce a la filosofía a ciencia natural pese a su intento por guiar a la filosofía por otros senderos que la lleven a la esencia de si misma.

Hay que reconocer que en el trabajo de Dilthey se presenta un intento por deslindar a la filosofía de las ciencias naturales sin cancelarlas ya que éstas también implican una verdad surgida en su propio contexto. Dilthey pretende rescatar a la tradición y a la historia, pues hablar de ellas implica rescatar su verdad para conformar la esencia de la filosofía, es decir, no cancela el hecho histórico ni la verdad surgida en él, puesto que tiende a formar parte de la verdad misma. En este aceptar a la tradición en tanto que verdad histórica se corre el riesgo de caer en la aceptación de dichas verdades a partir de lo que ellas son impidiéndonos la posibilidad de la interpretación, la crítica y el análisis de las mismas; Dilthey nos remite a una conexión histórica en la cual:

... la aportación de cada posición filosófica representa la realización de una posibilidad de las circunstancias dadas, cada una de ellas dio expresión a un rasgo esencial de la filosofía y, por su limitación, apuntaba al mismo tiempo a la conexión teleológica que la condicionaba, como parte de un todo, en el cual únicamente se encuentra toda la verdad integra.⁷

⁶ *Ibid.* p. 148.

⁷ *Ibid.* p. 170.

Esta relación que se presenta determina a la esencia de la filosofía como el estudio de ese todo manifestado a lo largo de la historia y, sin embargo determinado por su contexto, su situación y su época. Pareciera ser que el viejo problema de la hermenéutica -entender el todo a partir de la unidad y entender a la unidad a partir del todo- se replantea en Dilthey, lo cual podría ser cuestionable pues, a mi juicio, el trabajo hermenéutico no se puede limitar a una mera suma de los pensamientos o de las teorías filosóficas surgidas en la historia, sino que el trabajo hermenéutico debe ser más serio y profundo pues ¿realmente podemos resolver el futuro a la luz de lo que nos diga la historia sin cuestionarla? ¿Podemos concebir el desarrollo histórico como una mera conexión psíquica de las ideas desarrolladas en la historia? ¿Es la conexión histórica una mera unión de conciencias históricas? ¿En el transmitir verdades a través de la historia va implícita la solución a nuestros problemas? ¿Nuestro papel ante el pasado y la tradición se limita a escuchar sus verdades y sus problemas? ¿No sería posible entender a la tradición desde otra perspectiva? O tenemos que aceptar la verdad de Dilthey cuando afirma: "... un pensador presenta problemas a otro y le transmite verdades: en esta sucesión se elaboran mentalmente posibilidades de solución y se desarrollan concepciones del mundo. Los grandes pensadores actúan como fuerzas en todas las épocas sucesivas".⁸

⁸. Ibid. p. 171.

III. La crítica de H.G. Gadamer a W. Dilthey

Como quedó señalado en líneas anteriores Dilthey va a ser duramente criticado por Husserl y Collingwood; pero en Heidegger y Gadamer se empieza a perfilar una solución a la problemática que Dilthey no pudo resolver. Esta solución tiene que ver con una visión diferente frente a la tradición y a la historia, un nuevo camino abierto por Heidegger y continuado por Gadamer, para quien el estudio de la tradición implica no sólo una comprensión, sino también una interpretación de la misma y esto implica establecer un diálogo con el pasado y con la historia misma.

En Gadamer vamos a encontrar, al igual que en Dilthey, un replanteamiento de la filosofía a partir de la historia la misma, sin embargo la propuesta gadameriana va a tratar de superar los escollos que limitaron las intenciones diltheyanas de alcanzar la esencia de la filosofía. En Gadamer encontramos una reformulación de la hermenéutica misma puesto que ésta nos conduce a un acercamiento con la historia y con la tradición, pero aquí asistimos ya no a ver a la historia como un conjunto de verdades únicamente válidas y determinadas por una época, las cuales serán comprendidas como vivencias psíquicas como pretendía Dilthey.

Gadamer va a resolver este problema estableciendo un vínculo comunicativo con la tradición, mismo que va a permitir el diálogo con la historia para no verla como un conjunto de verdades que puedan comprenderse únicamente, sino que se puedan interpretar a partir de lo que esa verdad implica en su momento, pero también la manera en que me pueda decir algo en mi contexto; con esto Gadamer nos guía hacia lo que Heidegger llama el círculo hermenéutico, del cual dice:

El círculo no debe ser degradado a círculo vicioso, ni siquiera a uno permisible. En él yace una posibilidad positiva del conocimiento más originaria, que por supuesto sólo se comprende realmente cuando la interpretación ha comprendido que su tarea primera, última y constante

consiste en no dejarse imponer nunca por ocurrencias propias o por conceptos populares ni la posición, ni la previsión, ni la anticipación, sino en asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma.⁹

Este círculo que va a ser retomado por Gadamer nos conduce a plantear la comprensión del todo a partir de la unidad y la comprensión de la unidad a partir del todo. Ahora la comprensión se tiene que dar desde la perspectiva propia del autor, es decir, de lo que él nos quiera manifestar en sus textos. Esto no implica necesariamente que nosotros asumamos o aceptemos tácitamente lo que determinada época de la tradición nos diga, sino por el contrario debemos de establecer un diálogo con la tradición, un diálogo en el que la escuchamos y la comprendemos pero no estamos obligados a aceptarla como tal en sus opiniones o en sus manifestaciones, como lo hacía Dilthey; por el contrario, debemos, como lo señala Gadamer, estar en estado de abierto, dejar que la tradición nos hable, pero también que nos escuche, dicho en otras palabras:

Cuando se oye a alguien o cuando se comprende una lectura no es que haya que olvidar todas las opiniones previas sobre contenido, o todas las posiciones propias. Lo que se exige es simplemente estar abierto a la opinión del otro o a la del texto. Pero esta apertura implica siempre que se pone la opinión del otro en alguna clase de relación con el conjunto de las relaciones propias, o que uno se pone en cierta relación con las del otro.¹⁰

Como Gadamer señala, el vínculo que permite la comprensión de la tradición va a ser el lenguaje, entendiendo a la tradición como lo dicho a través del tiempo y que a la vez permanece, sin embargo, si se manifiesta en el tiempo, esto implicaría hablar de la temporalidad, lo cual ya supone un cambio entre lo dicho por la tradición y lo que se dice en la actualidad, estableciéndose con esto el vínculo de la comunicación, pues mediante el lenguaje nos acercamos a las épocas anteriores

⁹ Heidegger. Tomado de Gadamer, H.G. Verdad y Método. Vol. 1. p. 332.

¹⁰ Gadamer. op. cit. p. 335.

dándonos cuenta de lo que aún conservan y mantienen, pero al mismo tiempo nos percatamos de los cambios y de las innovaciones que se dan de una época a otra, es decir, si hablamos de la producción del hombre, ya sea artística, científica, tecnológica, política, etc. Nos damos cuenta de los cambios experimentados en las mismas, así como el contexto histórico-social en el cual surgen, siendo este contexto una parte del desarrollo de los procesos históricos los cuales nos son legados por las culturas de la tradición y serán heredados por nosotros a las generaciones de la posteridad.

Con esta posición podemos afirmar que en Gadamer se presenta un intento por hacer del hecho histórico algo vivo, algo que se sigue presentando o manifestando en la tradición. Es en este sentido que podemos hablar de la comprensión como aquel comprender lo que cambia y lo que permanece en la historia considerada como lo clásico, lo intemporal, lo que no tiene cambio en el tiempo, lo que se va a entender desde su propio momento; tomar conciencia de la obra en su tiempo, pero también de la pertenencia de la misma en nuestro tiempo.

Pero ¿qué es lo que permanece de la tradición? ¿Qué es lo que no cambia en la historia? ¿Cómo aceptar algo como permanente y a la vez cambiante? ¿Podemos afirmar que en la producción del hombre se manifiesta esta dualidad de cambio y permanencia? Gadamer va a tratar de resolver estas preguntas retomando los juicios estéticos de Kant y ubicando a la obra de arte como aquello que permanece y cambia en el tiempo.

De manera personal afirmaría que efectivamente la creación artística como producto del hombre es una manifestación surgida en un contexto histórico-social determinado. Así podemos ubicarla históricamente en el momento en el que surge y con una visión propia y particular de su creador, sin embargo la obra va a trascender ese momento y ese tiempo e incluso al artista mismo, en este sentido podemos ver como en nuestro contexto comprendemos la obra de arte en su tiempo y en su

momento y, lo cambiante estará constituido por nuestra interpretación de la obra, colocando comprensión e interpretación en un mismo nivel, pues no podríamos tener una comprensión efectiva de algo sino somos capaces de interpretarlo. ¿Cómo podríamos interpretarlo sin comprenderlo y comprenderlo sin interpretarlo? Con estos principios nos damos cuenta de como Gadamer supera a Dilthey, pues no se limita a hacer una conexión psíquica del hecho histórico a partir de las vivencias propias de los sujetos en las diferentes épocas de la tradición.

Gadamer, a diferencia de Dilthey, pretende establecer un vínculo más serio con la historia y la tradición, ya no se trata de verla sólo como un conjunto de datos o de pensamientos surgidos en una época determinada, tampoco se trata -como lo hizo la modernidad- de cancelar la verdad de épocas anteriores en función de sus prejuicios, ni de aceptar la autoridad de otra época. Sobre este punto volveremos más adelante.

Lo que nos preocupa en este momento es lo siguiente: ¿Cómo podemos pasar del hecho artístico al hecho histórico? ¿Se puede restringir el acto de la comprensión al disfrute reflexivo que establece la distinción estética? A estas preguntas Gadamer responde lo siguiente:

Habría que admitir que por ejemplo una imagen divina antigua, que tenía su lugar en un templo no en calidad de obra de arte, para un disfrute de la reflexión estética, y que actualmente se presenta en un museo moderno, contiene el mundo de la experiencia religiosa de la que procede tal como ahora se nos ofrece, y esto tiene como importante consecuencia que su mundo pertenezca también al nuestro.¹¹

Dicho en otras palabras, la producción humana en tanto que producción del hombre tiene un carácter histórico, pero en la medida que dicha producción puede implicar una experiencia estética se ven superadas las cuestiones de la temporalidad

¹¹. Ibid., p. 13.

y los aspectos históricos. En este sentido podemos ver a la tradición y a lo clásico como parte del todo histórico.

En líneas anteriores se planteó el problema de los prejuicios a los que en la mayoría de los casos se les entiende en su sentido negativo, a saber, como cancelación de alguna manifestación o propuesta pasada o presente, sin embargo, para Gadamer, los prejuicios serían una anticipación de sentido que nos permite el acto de la comprensión a partir de lo manifestado por la tradición ya que ésta nos muestra un modo de vida que entendemos a partir de nuestra pertenencia a la tradición y a la historia.

Ya no hablamos de la comprensión como la concebía Dilthey, para quien la tradición y sus verdades se conformaban como vivencia histórica, ubicando al sujeto en un contexto vital, es decir, comprender psíquicamente las expresiones de la tradición, más bien se busca comprender lo que no se ha podido comprender de la propia tradición; hacerla significativa en la medida que es una verdad que no se limita a su tiempo o a su época, sino que trasciende a la historia permitiendo una comprensión más allá de su comprensión histórica, con lo que la conexión histórica a que hacía referencia Dilthey se ve superada. Gadamer lo describe de la siguiente manera:

... la continuidad de la historia no se concibe ya como un continuo actualizado del acontecer temporal que transcurre... cuando encontramos en la tradición algo que comprendemos, se trata siempre de un acontecer... No se trata entonces de una comprensión de la historia como un transcurso, sino de una comprensión de aquello que nos sale al paso en la historia interpelándonos y concerniéndonos.¹²

¹². Gadamer. H. G. Verdad y Método Vol. 2, Edit. Sígueme-Salamanca. 1994. p. 141.

En este desplazarse hacia la tradición vamos a encontrar un punto que resulta fundamental para Gadamer, es decir, no podremos entender a la tradición desde nuestra óptica o desde nuestro contexto histórico-social, pues esto generaría en nosotros una serie de prejuicios que vistos en un sentido negativo nos conducen a interpretar y comprender incorrectamente a la tradición. No podemos pedirle a la tradición que nos hable como nosotros quisiéramos que nos hablara, ni buscar en ella una verdad para nuestro tiempo de manera inmediata, por el contrario debemos establecer con ella un vínculo para reconocerla en sus horizontes, en sus momentos y propuestas, pues sólo de esta manera se presentara un diálogo que nos permita entenderla y comprenderla en su contexto y en nuestro momento en tanto que tradición y verdad que nos pueda ayudar a elucidar el problema de la filosofía y de la historia, el problema de las ciencias del espíritu y de las ciencias naturales. Sin embargo el problema de la filosofía no se podrá resolver atendiendo a situaciones que no le competen, es decir, no podemos ver la historia del pensamiento filosófico sólo como un conjunto de vivencias de los autores en su contexto, las cuales podemos comprender psíquicamente en la medida en que nos colocamos como vivencias temporales, con esto el trabajo de la filosofía se limita a hacer una historia del pensamiento filosófico, conectándonos con épocas anteriores y cancelando la posibilidad de la comprensión y de la interpretación. Esto se debe principalmente a que en nuestro tiempo se ha hecho una práctica común el leer, ya no a los pensadores y teóricos de la filosofía y de la historia en sus propias fuentes, sino a partir de intérpretes de dichas teorías.

De lo anterior podríamos concluir lo siguiente: Gadamer se manifiesta por revalorizar la historia y nuestra comprensión de la tradición. Debemos aceptar que esta comprensión no puede ser valorada como mejor o peor a la expresada en la tradición, pues finalmente es una comprensión fundada en nuestro tiempo y a partir de lo entendido a la tradición. Con esto, en la propuesta gadameriana, encontramos dos elementos fundamentales para la revaloración de la tradición y son los siguientes: La historia efectual y los horizontes de la comprensión. Gadamer afirma:

El verdadero objeto histórico no es un objeto, sino que es la unidad de lo uno y de lo otro, una relación en la que la realidad de la historia persiste igual que la realidad del comprender histórico. Una hermenéutica adecuada debe mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia. Al contenido de esta requisito yo le llamaría "historia efectual". Entender es, esencialmente, un proceso de historia efectual.¹³

Con esto podemos afirmar que la labor del filósofo o del intérprete no debe limitarse a ver la tradición como un conjunto de datos y textos transmitidos a lo largo de la historia, más aún debe ser capaz de comprender la importancia de los mismos para y en la historia, pero ¿cómo podemos arribar a una comprensión de esta naturaleza? La respuesta sería ubicar nuestra distancia temporal con el momento en que fue escrita la obra y ver la repercusión y la importancia de la misma en el pasado y en el presente. Esto nos obliga a tener una conciencia histórica en todas nuestras reflexiones en torno a la tradición, y en estas reflexiones se presenta la fusión de horizontes.

En este sentido Gadamer critica a Dilthey y afirma lo siguiente: "...el significado no se descubre, como piensa Dilthey, mediante la distancia de la comprensión, sino introduciéndonos en el contexto efectual de la historia".¹⁴ En este introducimos al contexto efectual de la historia nos alejamos de aquella propuesta diltheyana de comprender la verdad de la tradición como algo que no puede ser cambiado sino como una conexión histórica; ahora la propuesta es comprender a esta tradición a partir de lo incomprensible de la misma, es decir, la tradición nos develará su verdad a partir de ella misma y de lo que no hemos visto de y en ella.

La historia efectual nos va a permitir tener una comprensión de la tradición a partir de la utilización de la hermenéutica pues ésta "... se presenta... como la ruptura

¹³ Gadamer, H. G. op. cit. Vol. 1, p. 370.

¹⁴ Gadamer, H. G. op. cit. Vol. 2, p. 40.

definitiva de los límites de nuestro horizonte histórico, de la superación de la finitud propia en la infinitud del saber, en una palabra, en la omnipresencia del espíritu que sabe históricamente".¹⁵ En este sentido ¿Cuál sería la posibilidad del hombre de llevar a lo infinito la comprensión? ¿Podemos hablar de la comprensión en este sentido? ¿Es posible la ruptura de nuestro horizonte histórico? En la medida en que somos seres históricos y pertenecientes a la historia ¿Cómo es posible hablar de infinitud en el saber? Si bien resulta cierto hablar del hombre como un ser histórico, también lo es que es un ser productor de conocimientos, de teorías y de propuestas filosóficas. Estos productos humanos trascienden a la historia, pues conforman una verdad que da cuenta de un determinado contexto, sin embargo dicha verdad no se puede entender como parte de un todo en el cual tendría la verdad para su época, sino por el contrario como verdad tiende a trascender su momento y queda abierto para que en el futuro se interprete partiendo de lo que le pueda decir a generaciones futuras y de la respuesta conformada en su tiempo.

Con la historia efectual ya no nos limitamos a plantear a la historia como una suma de verdades comprendidas como vivencias, por el contrario vamos a entenderla como una tradición abierta a nuevas épocas, pero en espera de que éstas también se abran a la tradición y acepten aquella verdad como una posibilidad para el presente. Para esto se requiere del diálogo con la tradición, reconocemos en ella y reconocerla en nosotros; reconocemos también como seres históricos, capaces de producir verdades que trasciendan a la historia, es decir:

... Si queremos comprender ciertas ideas que se nos han transmitido, movilizamos unas reflexiones históricas para aclarar dónde y cómo se formularon esas ideas, cuál es su verdadero motivo y por tanto su sentido. De ahí que para actualizar una idea como tal, debemos evocar a la vez su horizonte histórico.¹⁶

¹⁵ Gadamer, H. G. op. cit., Vol. 1, p. 416.

¹⁶ Gadamer, H. G. Verdad y Método, Vol. 2, p. 60

No podemos concebir o comprender como un horizonte que se cierra y no va más allá, por el contrario debemos aceptar la idea de la historia en una constante producción de verdades, de teorías y de producción filosófica que requiere de la interpretación y comprensión de la tradición, pues a la larga nuestra producción será un legado para el futuro y en esa medida también formará parte del legado de la tradición. Los horizontes se fusionan y permiten un diálogo entre sí, un diálogo que nos puede ayudar a llegar a la esencia de la filosofía, como pretendía Dilthey, a quien le falto ver con mayor profundidad la importancia de la tradición y hablar con ella. El se limitó a aceptarla como tal, a comprenderla en lo que dice pero no en lo que oculta, pues:

El conocimiento histórico no es nunca una mera actualización. Pero tampoco la comprensión es mera reconstrucción de una estructura de sentido, interpretación consciente de una producción inconsciente. La comprensión recíproca significa entenderse sobre algo. Comprender el pasado significa percibirlo en aquello que quiere decirnos como válido.¹⁷

Aunque en realidad escuchar a la tradición no quiere decir que estamos obligados a reconocer su autoridad pero tampoco podemos hacer tabla rasa de ella. Debemos comprenderla en su justa dimensión, comprendemos en ella, lo que Gadamer llama "Conciencia histórico-efectual" en tanto que en ella revaloramos la propia historia, preguntándole y obteniendo respuestas de ella a partir de una relación dialógica entre nuestro contexto y los de la tradición en la cual nos encontramos inmersos generando con esto la comprensión de la misma.

Mediante el diálogo¹⁸ podemos establecer la importancia de la producción que se ha dado en la tradición y la manera como la comprendemos, la entendemos y la interpretamos. Con el diálogo, la tradición nos transmite la producción del pasado para darle continuidad a la historia misma, la verdad de la tradición pide ser cuestionada

¹⁷. *Ibid.*, p. 61.

¹⁸. Este tema será tratado con mayor profundidad en el capítulo tres del presente trabajo de investigación.

para darnos respuestas, de la misma manera nosotros esperamos la misma actitud del futuro, somos históricos y por lo tanto no debemos cancelar la continuidad de la historia y no podemos remitirla a la suma de vivencias, ni a las ciencias experimentales ni a su método. Debemos entender y comprender la historia a la luz de la tradición y de nuestro propio contexto, no podemos diluir el presente ni en el pasado, ni en el futuro.

En líneas anteriores decíamos que no podemos remitir a la historia a las ciencias experimentales, sin embargo, la estructura de la historia efectual -dice Gadamer- es la experiencia, pero Gadamer tiene una visión diferente de ella. "De hecho, la deficiencia de la teoría de la experiencia que afecta también a Dilthey consiste en que ha estado integramente orientada hacia la ciencia y en consecuencia ha desatendido la historicidad interna de la experiencia".¹⁹ Esta historicidad interna de la experiencia podemos entenderla como la conciencia histórica que nos permite comprender los horizontes de la tradición y elaborar un horizonte propio, un reconocernos a nosotros mismos en lo extraño, un reconocer el presente en la tradición.

¹⁹ Gadamer, H. G. Verdad y Método Vol. 1, p. 421.

CAPITULO 2

CARNAP: ¿SUPERACIÓN O INCOMPRESIÓN DE LA METAFÍSICA?

I. Carnap: la crítica a la metafísica

El intento, realizado por Carnap, de superar la metafísica mediante un análisis lógico y sintáctico del lenguaje resulta criticado por Popper, no en el sentido de rescatar o de revalorizar el problema metafísico pero sí ubicándolo en su preciso lugar, es decir, con Popper se presenta un criterio de demarcación entre lo que es la ciencia propiamente empírica y la metafísica. En Carnap y el positivismo tradicional también se plantea un criterio de demarcación que es, a saber, la inducción como método de la ciencia empírica; dicho método permite hacer una verificación de las verdades científicas, verdades que se presentan como universales.

Carnap rescata el planteamiento desarrollado por la antigüedad (escépticos griegos) y por los empiristas del siglo XIX que presentan a la metafísica como un trabajo carente de sentido pues es "una disciplina errónea, incierta y estéril". Aquí cabría preguntar lo siguiente: ¿Es posible adjudicarle estos calificativos a la metafísica? ¿Podemos reducir el sentido de la metafísica a partir de una visión positivista? ¿No resulta demasiado pretencioso reducir a la metafísica a un análisis lógico del lenguaje? ¿Persiguen los mismos objetivos la metafísica y el positivismo? ¿Todo el conocimiento empírico tiene realmente una base empírica? A partir de estos cuestionamientos podemos ubicar a la metafísica con intereses muy disímiles a los de la ciencia empírica, por lo que no resulta correcto ver a ambas ciencias desde la misma óptica, pretenderlo así sería una incompreensión de la metafísica -utilizo aquí el término comprensión en un sentido gadameriano- debido a que no se establece un diálogo con la metafísica. Por el contrario, se busca descalificarla a partir de lo que el positivismo pretende de la metafísica, lo cual no es posible por los objetivos o intereses que tiene cada una de ellas, dicho en otras palabras, no podemos ni debemos reducir la metafísica a la empiria; a partir de esto podemos afirmar que la idea de ver a la metafísica como una actividad errónea, incierta y estéril por no cumplir con requisitos o lineamientos empíricos resultaría ser una actividad equívoca.

A partir de su análisis lógico del lenguaje, Carnap afirma que la metafísica carece de sentido (resultado negativo), mientras en la ciencia empírica se esclarecen los conceptos surgidos de ella (resultado positivo). Con esto concluye diciendo que la metafísica sólo es un conjunto de pseudoproposiciones:

Un lenguaje consta de un vocabulario y de una sintaxis, es decir, de un conjunto de palabras que poseen significado y de reglas para la formación de las proposiciones. Estas reglas indican cómo se pueden constituir proposiciones a partir de diversas especies de palabras. De acuerdo con esto hay dos géneros de pseudoproposiciones: aquellas que contienen una palabra a la que erróneamente se supuso un significado o aquellas cuyas palabras constitutivas poseen significado, pero que por haber sido reunidas de un modo antisintáctico no constituyeron una proposición con sentido.²⁰

Ahora bien si en el análisis lógico todo lenguaje debe poseer un vocabulario (conjunto de palabras que poseen significado) y una sintaxis (reglas para la formación de las proposiciones) ¿por qué Carnap afirma que los cuentos de hadas resultan más valiosos que la propia metafísica? ¿No es esto una incomprensión más que una superación de la metafísica? ¿Podemos afirmar que un cuento de hadas es más importante porque existe una coherencia lógica entre sus párrafos constitutivos? En todo caso, ¿carece la metafísica de dicha coherencia? La comparación que realiza Carnap me parece superficial ya que aquí él no se cuestiona ni se preocupa por el objeto de estudio que pudiera tener el cuento de hadas, si es que existe alguno al interior de la misma, dentro del campo del saber.

Con este análisis, Carnap demuestra la falta de coherencia lógica y sintáctica de algunos conceptos (pseudoconceptos les llama él) utilizados en la metafísica como son: "Lo absoluto", "la cosa en sí", "el espíritu absoluto", "el ser-en-y-para-sí", "Dios",

²⁰ Carnap, Rudolf. "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje" en Ayer, A. El positivismo lógico Edit. F.C.E. México 1970. p. 67

etc. Ciertamente al realizar el análisis lógico y sintáctico de la expresión "la nada nada", demuestra que carece de sentido; el problema surge cuando trata de hacer lo mismo con otros términos metafísicos, tal es el caso del concepto "Dios"; al realizar su análisis y ubicarlo dentro del género mitológico, metafísico y teológico, rescata el uso mitológico, pues al remitir a los Dioses a elementos de la naturaleza (se manifiestan en ellos) son empíricamente comprobables. Sin embargo se podría cuestionar lo siguiente: ¿Qué es empíricamente comprobable, el elemento de la naturaleza o el Dios que -supuestamente- se manifiesta en dicho elemento? Porque no es lo mismo hablar del Dios del agua que hablar del agua como elemento, no es lo mismo referirnos al fuego que al Dios del fuego; por otra parte, cuando quiere reducir el uso metafísico a una proposición lógica como: "X es un Dios", critica a los metafísicos por no aceptarlo, pero ¿cómo se logra esto? ¿Cómo se demuestra lógicamente dicha proposición?

Podríamos decir: "El fuego es un Dios" o "Pedro es un Dios", "X es un Dios", sin embargo el problema persistiría pues si el fuego, Pedro, el aire, etc. es un Dios, ¿qué es Dios? Según Carnap en los conceptos metafísicos no se pueden especificar condiciones empíricas de verdad, por lo que carecen de significado -esto nos lleva a otro problema que veremos más adelante-, ahora bien, cuando decimos "X es un Dios", sea "X" el fuego, el aire o cualquier otro elemento, o sea "X" Pedro, Juan, Jesús, o cualquier otro hombre, describimos el elemento natural o al hombre pero no a Dios, por lo que su análisis resulta incompleto. Dicho de otra manera ¿podríamos pensar en una superación parcial de la metafísica? En Carnap no, ya que desde el título de su artículo se deja ver su intención, es la superación de la metafísica no de una parte de la misma; también resulta cuestionable que el uso mitológico del término "Dios" pueda ser empíricamente comprobable pues -como quedó señalado anteriormente- se puede comprobar el elemento o los elementos que se manifiestan a nuestros sentidos, pero no a un "Dios" manifestado en dichos elementos.

Por otra parte, Carnap sostiene que si no se pueden especificar condiciones empíricas de verdad en una proposición, que permita su verificación, entonces carece de sentido, es decir, "... en realidad la situación es tal que no puede haber proposiciones metafísicas plenas de sentido. Ello se sigue de la tarea que la metafísica se plantea: el descubrimiento y la formulación de un género de conocimiento que no es accesible a la ciencia empírica".²¹ Nuestro problema ahora es ver si la metafísica puede ser reducida a una base empírica o -dicho a la manera de Popper- ver si realmente todo el conocimiento empírico tiene esa base empírica (sobre este punto volveremos más adelante); y en caso de que la metafísica no se pueda reducir a una base empírica por este sólo hecho ¿carece de sentido? ¿Es un sinsentido? Carnap dice al respecto lo siguiente:

Ya que la metafísica no desea establecer proposiciones analíticas ni caer en el dominio de la ciencia empírica, se ve compelida bien al empleo de palabras para las que no ha sido especificado ningún criterio de aplicación, y que resultan por consiguiente asignificativas, o bien a combinar palabras significativas de un modo tal que no obtiene ni proposiciones analíticas (o, en su caso, contradictorias) ni proposiciones empíricas. En ambos casos, lo que inevitablemente se produce son pseudoproposiciones.²²

Afirmar que las proposiciones metafísicas son meras conjeturas por la razón de no poder ser verificadas ni comprobadas empíricamente, puede ser un error pues no podemos concluir que el problema de las ciencias se remita únicamente a la problemática científica o empírica, ya que los problemas son múltiples y variados (podemos pensar en problemas sociales, económicos, políticos, morales, científicos, etc.) y no todos pueden ni deben reducirse a una base empírica. Por ejemplo ¿se puede reducir la moral a una base empírica? Y a partir de esto ¿podemos afirmar que con dicha base tenemos un conocimiento moral garantizado? Pensaría en un hecho

²¹ *Ibid.* p. 82

²² *Ibid.* p. 83

que no requiere de una base empírica, pero que sin embargo tenemos conocimiento de él, o sea, ¿necesito asesinar a "X" número de gente para saber que el homicidio es malo? Y a partir de esto llegar a un conocimiento universal -como pretenden los positivistas-. Como se puede apreciar, el análisis de Carnap no toma con seriedad una serie de problemas que el hombre común y de ciencia enfrentan en su cotidianidad y, por lo tanto, no es capaz -si lo es, prefiere ignorarlo- de aceptar que no todo el conocimiento puede ser empírico, ni verificado inductivamente.

Carnap se pregunta: "¿Qué le queda a la filosofía si todas las proposiciones que afirman algo son de naturaleza empírica y pertenecen por tanto a la ciencia fáctica?".²³ Sin embargo estas afirmaciones pretendidas por los positivistas resultan ser universales por su propio sistema o método de verificación, en este sentido podríamos preguntarle a Carnap ¿realmente el conocimiento empírico puede ser universal? ¿No cancelamos el progreso de la ciencia con las verdades universales? Carnap no resuelve estos problemas; sin embargo van a surgir personajes importantes dentro de la ciencia -tal es el caso de Popper- quien, a partir de estos planteamientos va a criticar a Carnap y a todo el positivismo tradicional o dogmático.

Precisamente en la segunda parte del presente ensayo retomaremos algunos de los planteamientos popperianos -de su crítica a Carnap- y de su pretensión de establecer un criterio de demarcación diferente al propuesto por los positivistas tradicionales (el método inductivo).

²³ Ibid. p. 84

II. Crítica de Popper a Carnap y al positivismo tradicional

Popper lleva a cabo una crítica contra Carnap y el positivismo pues ellos no proponen un criterio de demarcación entre las ciencias empíricas y la metafísica. En este sentido debemos dejar claro que la intención de Popper no es rescatar o replantear el problema de la metafísica, sino demarcar el ámbito o el campo de estudio de la ciencia empírica y a partir de esto distinguir los objetivos de cada una de ellas.

Popper señala: "Según lo que he denominado punto de vista tradicional, lo que distingue a la ciencia de la no ciencia es el uso del método inductivo. Pero si la inducción no existe, éste no puede ser el criterio de demarcación".²⁴ El hecho de que los empiristas sostengan el método inductivo como su criterio de demarcación, y que mediante dicho método pretendan obtener verdades universales y verificables va a ser criticado por Popper pues se limita a un análisis lógico y no se puede justificar la obtención de verdades universales a partir de enunciados singulares, y más aún ¿cómo se puede establecer la verdad de un enunciado universal con una base empírica o con base en la experiencia? Esto es, ¿aspira la ciencia a la obtención de verdades universales? ¿Toda verdad para ser considerada como tal debe partir de una base empírica? ¿Es posible sostener que todo fundamento en la experiencia? Popper trata de elucidar estas problemáticas partiendo de nuestro conocimiento parte de la empiria? ¿Todo el conocimiento empírico tiene su la afirmación de que el método propio de las ciencias empíricas debe ser el deductivo en lugar del inductivo, pues con este último los positivistas buscan obtener enunciados, acerca del mundo, verdaderos y universales, en este sentido no existe posibilidad alguna de que sean falsos, es decir, no existe posibilidad de contrastación o falsación, dando lugar a la duda de si realmente pueden ser enunciados empíricos; un ejemplo, tomado de Popper, es el siguiente: podemos, a partir, de un enunciado empírico -manejado por la tradición empírica- suponer que "mañana lloverá o no lloverá aquí". Para Popper este

²⁴ Magee, Bryan. Popper. Edit. Colofón, México 1994. p. 46

enunciado no puede ser empírico ya que no encierra en sí mismo la posibilidad de contrastación, no es un enunciado refutable, pues suceda lo que suceda el enunciado es verdadero y universal. Popper señala que la manera correcta de enunciarlo sería: "mañana lloverá aquí", de esta manera el enunciado adquiere una base empírica pues puede ser verdadero (en caso de que realmente llueva), pero también puede ser falso (en caso de que no llueva).

Con lo anterior Popper sostiene que ya no puede ser considerado el método inductivo -usado por la tradición positivista- y propone el método deductivo que nos permite hacer una contrastación de las teorías científicas, dicha contrastación consta de cuatro procedimientos que son:

En primer lugar se encuentra la comparación lógica de las conclusiones unas con otras, con lo cual se somete a contraste la coherencia interna del sistema. Después, está el estudio de la forma lógica de la teoría, con objeto de determinar su carácter: si es una teoría empírica -científica- o si, por ejemplo es tautológica. En tercer término, tenemos la comparación con otras teorías, que tiene por principal mira la de averiguar si la teoría examinada constituiría un adelanto científico en caso de que sobreviviera a las diferentes contrastaciones a que la sometemos. Y finalmente, viene él contrastarla por medio de la aplicación empírica de las conclusiones que pueden deducirse de ella.²⁵

Popper propone que las verdades científicas no pueden llegar a ser universales, por lo que el sistema verificacionista no es correcto para la obtención de las verdades empíricas; a fin de fundamentar su teoría él propone un sistema o un método en el que nuestras predicciones sean susceptibles de contrastabilidad para poder determinar su verdad o su falsedad.

²⁵ Popper, Karl. La lógica de la investigación científica. Edit. Técnos, Madrid 1974. p. 32

Con la falsabilidad o falsación Popper pretende establecer un criterio de demarcación entre lo que es ciencia (la ciencia empírica) y lo que no es ciencia (metafísica), sin embargo, para él -en su criterio de demarcación- no podemos reducir la metafísica a un trabajo erróneo, o incierto, tal vez esto no le preocupa en lo más mínimo, pero tampoco la cancela por el sólo hecho de no tener aquella base empírica que exige el positivismo dogmático o los positivistas lógicos, quienes:

...decididos a librar a la filosofía de la palabrería metafísica de la que era víctima, se esforzaban ante todo por encontrar un principio de demarcación entre los enunciados que realmente decían algo y los que no decían nada... Todo enunciado que no era ni una proposición formal de las matemáticas o de la lógica... ni era empíricamente verificable, debía carecer de sentido. Para los positivistas, pues, la verificabilidad era el criterio de demarcación entre los enunciados acerca del mundo significativos y los no significativos.²⁶

Como podemos ver, con este criterio de demarcación se cancela toda posibilidad de existencia a la metafísica, pues ésta no se reduce ni a una proposición formal, ni puede ser empíricamente verificable, pero: ¿Podemos aceptar dicho criterio de demarcación entre ciencia empírica y metafísica? ¿Se puede hablar de demarcación cuando lo que se intenta es medir ambas actividades con un mismo método? ¿Existe demarcación entre ambas cuando se exige una base empírica, siendo que la metafísica carece de ella? Desde mi punto de vista, no creo que exista tal demarcación a partir del método inductivo, pues -como ya quedó señalado en líneas anteriores- no tienen los mismos intereses ni persiguen los mismos objetivos, en este sentido no podemos reducir o cancelar a la metafísica por no tener o por carecer de una base empírica.

²⁶ Magge, Bryan. *op. cit.* p. 62-63

Esta afirmación -criterio de verificación- incluso lleva a la ciencia empírica a una problemática, ya que no todo el conocimiento empírico posee dicha base. Con su criterio de demarcación Popper pretende salvar dicho escollo, ya que propone un criterio que nos permita distinguir claramente entre lo que es la ciencia empírica y los sistemas propiamente metafísicos, es decir, acepta que lo que debe prevalecer, entre estas formas de acceder al saber, es una distinción, a partir de lo que persiguen y de los medios que se sirven, obviamente este criterio de demarcación tiene que surgir de un método diferente al inductivo. Para aclarar esto cito a Popper.

Los positivistas suelen interpretar el problema de la demarcación de un modo naturalista: como si fuera un problema de la ciencia natural... Tratan constantemente de demostrar que la metafísica, por su misma naturaleza, no es sino un parloteo absurdo... Pero si con las expresiones "absurdo" o "carente de sentido" no queremos expresar otra cosa, por definición, que "no perteneciente a la ciencia empírica", en tal caso la caracterización de la metafísica como un absurdo carente de sentido será trivial: pues a la metafísica se la define normalmente como no empírica. Pero - naturalmente- los positivistas creen que pueden decir de la metafísica muchas otras cosas, además de que sus enunciados son no empíricos. Las expresiones "absurdo" y "carente de sentido" comportan una evaluación peyorativa (y se pretende que la comporten); y, sin duda alguna, lo que los positivistas tratan realmente de conseguir no es tanto una demarcación acertada como derribar definitivamente y aniquilar la metafísica.²⁷

Cuando Popper nos habla de su criterio de demarcación pretende distinguir los caminos que deben seguir estas actividades, y aunque no revalora el quehacer metafísico, tampoco lo descalifica, antes bien, sostiene que algunos de nuestros conocimientos empíricos poseen postulados metafísicos, dicho de otra manera,

²⁷ Popper, Karl. op. cit., p. 35

existen algunos conocimientos empíricos que, al carecer de bases empíricas, parten y se sostienen con fundamentos metafísicos, por lo que los empiristas cancelan también el saber de la ciencia natural, o para que quede más claro, si asumimos el criterio de demarcación propuesto por los positivistas, algunos conocimientos de la ciencia natural podrían ser considerados como absurdos, o algunas verdades obtenidas mediante la lógica inductiva bien podrían ser llamadas como "carentes de sentido" o como pseudoproposiciones; naturalmente no se trata de oponer a la metafísica con la ciencia empírica, sino de marcar o señalar una línea divisoria entre los sistemas propios de la ciencia empírica y los sistemas propios de la metafísica; para lograr dicho propósito no se puede reducir sus ámbitos de estudio a un mismo método, el inductivista.

Se podría -y sería válido- cuestionar entorno al método utilizado por la metafísica, o el que sería más adecuado para ella; no obstante podemos decir que al no aspirar a explicar los fenómenos propios de la naturaleza y al no pretender generar un conocimiento objetivo o que se refiera a los hechos no puede ser descalificada por este motivo o por no seguir los lineamientos positivistas; además, la intención del presente escrito no es señalar o elucidar un método para la metafísica, sólo pretendemos -apoyados en Popper y en Gadamer- demarcar que su campo no es la naturaleza, ni la empiria. Ahora bien, como el fundamento de nuestra crítica a la crítica de Carnap son los autores señalados, hemos retomado elementos de Popper y más adelante haremos lo mismo con Gadamer, en ambos autores se pretende demarcar el sentido de la metafísica y de la ciencia empírica, señalando que el camino seguido por la tradición dogmática del positivismo no ha sido el correcto ni el más viable, es decir, no se puede elucidar el camino ni el objetivo de la metafísica si la consideramos como empírica, por lo que no podemos descalificarla a partir de las bases que exige la ciencia de los naturalistas o positivistas.

Con anterioridad se señaló que algunos conocimientos empíricos han sido ayudados por especulaciones metafísicas, aquí Popper señala que también han

existido especulaciones metafísicas que impiden el avance o el progreso de la ciencia, dicho en palabras de Popper:

...así como ha habido ideas metafísicas que han puesto una barrera al avance de la ciencia, han existido otras -tal el atomismo especulativo- que la han ayudado. Y si miramos el asunto desde un ángulo psicológico, me siento inclinado a pensar que la investigación científica es imposible sin fe en algunas ideas de una índole puramente especulativa (y, a veces, sumamente brumosas): fe desprovista enteramente de garantías desde el punto de vista de la ciencia, y que -en esta misma medida- es "metafísica."²⁸

Con todo, Popper sostiene que el criterio de demarcación que él propone -la contrastabilidad o refutabilidad o falsabilidad- sería lo que nos permite distinguir entre la ciencia empírica y la metafísica, y aunque no aclara cuál sería el campo propio de la metafísica, sí hace una demarcación a partir de cuáles serían o deberían ser las características de la ciencia empírica, dichas características se derivan a partir de qué tipo de verdad o a partir del conocimiento que pretendemos obtener de la ciencia propiamente empírica, esto es, la capacidad que tendría la ciencia de someter a refutación sus teorías. Popper acepta que la demarcación se presenta de manera imprecisa y lo enuncia como a continuación se señala:

En lo que respecta a la ciencia y a la metafísica, yo no creo, ciertamente, en una demarcación precisa. La ciencia, en todas las épocas, ha sido profundamente influida por las ideas metafísicas: ciertas ideas y problemas metafísicos (tales como el problema del cambio, o el programa cartesiano de explicar todo cambio por una acción a distancias decrecientes) han dominado el desarrollo de la ciencia durante siglos, como ideas reguladoras; mientras que otras (tales como el atomismo, otro

²⁸ *Ibid.* p. 38

intento de resolver el problema del cambio) se han transformado gradualmente en teorías científicas. Naturalmente ha habido evoluciones en el sentido opuesto, también: como les gusta decir a algunos positivistas, puede mostrarse que un número considerable de doctrinas metafísicas son vestigios de doctrinas obsoletas de la ciencia.²⁹

Con todo lo anterior, Popper señala que no todo nuestro conocimiento se da como resultado de nuestras actividades de la observación o de la experiencia de los sentidos como sostiene el tradicionalismo empirista, aquí el claro ejemplo sería nuestro conocimiento de la existencia del átomo porque aquí cabría preguntar: ¿Cuál es el fundamento observacional que tenemos de la existencia del átomo? ¿Nuestros conocimientos en torno al átomo pueden reducirse a una base empírica? ¿Podemos, a partir de nuestras experiencias, establecer la existencia del átomo desde una perspectiva verificacionista? ¿Podemos hablar del átomo como una verdad obtenida mediante la inducción?. Con el método inductivo no podemos establecer la existencia del átomo, pero sí podemos establecer su existencia a partir -como diría Popper- de una especulación metafísica, o de predicciones -que no verdades- que nos pueden conducir a un resultado verdadero, pero así mismo nos podrían llevar a resultados falsos.

Para Popper el hecho de que lleguemos a una verdad científica no implica que sea universal, pues toda teoría siempre se debe someter a una contrastación para seguir determinando su validez o en todo caso su falsabilidad, o sea, todo conocimiento obtenido por el hombre debe ser sometido a refutación. Con este argumento Popper rompe con la idea de la tradición positivista; sostiene que los empiristas, al depender teóricamente de la observación y del carácter no falsable de la inducción, no se pueden justificar de manera concluyente las teorías surgidas de dicha tradición. Para concluir esta segunda parte del trabajo cito a Popper quien afirma:

²⁹ Popper, Karl. Realismo y el objetivo de la ciencia. Edit Técno, Madrid 1985. p. 199-200.

Pero donde el contenido de las teorías adquiere toda su importancia, como cuando se mejora una teoría eliminando elementos metafísicos con sentido, la tarea formará parte de la crítica racional: y la crítica racional es siempre un proceso imaginativo y no una mera técnica. La "eliminación de elementos metafísicos" nunca consiste en la mera omisión de una o dos oraciones, sino que siempre supone una reconstrucción de la teoría, inspirada, por regla general, por una nueva idea respecto a su interpretación.³⁰

³⁰ Ibid. p. 220

III. Gadamer. La crítica a la ciencia moderna

En el terreno de la Filosofía se pretende delimitar el ámbito propio de las ciencias del espíritu, en tanto que a partir del Renacimiento se han emancipado las ciencias propias de la naturaleza en detrimento de la ciencia filosófica. En este sentido nos remitimos a Gadamer, quien busca establecer sus postulados filosóficos delimitando el quehacer de la Filosofía del campo de las ciencias naturales. Gadamer señala que el ámbito propio del filósofo dista mucho de presentar resultados visibles y convincentes, por el contrario lo que pretende la Filosofía es problematizar aspectos propios del contexto o el entorno social e histórico del hombre; para lograr esto Gadamer rompe con la pretensión empírica de encontrar y aceptar como verdadero sólo aquello que pueda ser elucidado a partir de experiencia; para él:

Los métodos de la ciencia natural no captan todo lo que vale la pena saber, ni siquiera lo que más vale la pena: los últimos fines, que deben orientar todo dominio de los recursos de la naturaleza y del hombre. Son conocimientos de otro género y otro rango los que cabe esperar de las ciencias del espíritu y de la filosofía que subyace a ellas. Y así es lógico hablar, no ya del elemento común que ofrecen los métodos científicos para toda ciencia, sino del elemento singular que da un carácter tan significativo y problemático de las ciencias del espíritu.³¹

Gadamer, al igual que Popper aunque con intenciones diferentes, delimita los campos de estudio de las ciencias empíricas y de las ciencias del espíritu; en él encontramos un intento por comprender a la tradición a partir de un diálogo que se establece entre diversas épocas y tradiciones de hacer filosofía. Es precisamente en este aspecto que realiza una crítica a la ciencia moderna por no saber escuchar a la tradición y por pretender establecer criterios de verdad para lo que es ciencia, y la tradición filosófica por carecer de dichos criterios es descalificada.

³¹ Gadamer, H. G. Verdad y método. Vol. 2. Edit. Sigueme –Salamanca 1994. p. 43

Lo que le hace falta a la ciencia moderna es una comprensión de la tradición -lo mismo le sucede a Carnap- por esto nos atrevemos a establecer el título del presente ensayo; partiendo de esto, ¿podemos aceptar la crítica planteada por la corriente empirista y Carnap a la metafísica? ¿No es posible establecer que, en la medida que la tradición empírica, positivista y Carnap, no dialogan con la tradición metafísica, carecen de una comprensión de la misma? ¿Podemos descalificar a la tradición metafísica a partir de presupuestos ajenos a ella? Para Gadamer esto no sería posible, por supuesto no se trata de aceptar tajantemente lo que la tradición filosófica nos diga, pero tampoco podemos imponerle algún método o técnica y menos aun descalificarla por no cumplir con dichos lineamientos, pues la filosofía no puede ser reducida a una base empírica, aunque -como señala Popper- algunos conocimientos de la ciencia empírica sí requieren de la especulación metafísica.

Cuando Gadamer nos habla del conocimiento obtenido en la modernidad, lo hace de la siguiente manera:

La ciencia moderna es la ciencia nacida en el siglo XVII que se funda en la idea del método y de la garantía metodológica del progreso en el conocimiento. Ella ha cambiado radicalmente nuestro planeta privilegiando una forma de acceso al mundo que no es la única ni la más completa que poseemos. Es el acceso que prepara para nuestra acción, mediante el aislamiento metódico y la encuesta explícita -en el experimento-, los ámbitos particulares abordados con este aislamiento. Tal fue la gran aportación de las ciencias matemáticas, especialmente de la mecánica galileana en el siglo XVII. Como se sabe, el descubrimiento de las leyes de la libre caída y del plano inclinado no se obtuvo de la mera observación. No existe el vacío. La libre caída es una abstracción. Todos recordamos nuestra extrañeza ante el experimento que presenciamos en el aula escolar viendo caer con la misma celeridad, en el vacío relativo, la

lámina de plomo y la pluma de ave. Cuando Galileo hizo abstracción de la resistencia del medio, partió de unas condiciones que no se dan en la naturaleza. Pero sólo esa abstracción permite la descripción matemáticamente exacta de los factores que dan un resultado en la realidad natural y, con ello, la intervención controlada del hombre.³²

Concluimos señalando que las intenciones y objetivos que caracterizan los diversos ámbitos del saber nos conducen a plantear métodos diferentes para cada una de estas actividades humanas y a delimitarlas o demarcarlas a partir de los fines que les son propios, dicho en otras palabras, en la medida que no podemos establecer un criterio unívoco en la obtención del conocimiento y ante la imposibilidad de enmarcar un sólo y único método para todas las ciencias, debemos asumir que no es posible descalificar a la ciencia, ya sea empírica o metafísica a partir del método utilizado en una o en otra. Me parece que debemos aceptar las propuestas que hacen Popper -la contrastación como criterio de demarcación entre la ciencia y la metafísica- y Gadamer -la comprensión de la tradición-.

³² *Ibid.* p. 183

CAPITULO 3

H. G. GADAMER Y RAYMOND ARON: DOS PROPUESTAS PARA LA COMPRESION DEL PASADO

I. La comprensión en Raymond Aron

La propuesta hecha por Raymond Aron de presentar el conocimiento histórico ya no sólo desde la perspectiva de su ubicación en el pasado, sino como una reconstrucción del suceso mismo, y atendiendo al contexto en el cual se manifiesta, va a traer como consecuencia que veamos a la historia no como un mero conocimiento cronológico de acontecimientos que se dan en el pasado del hombre y que únicamente se relatan o se cuentan. En su propuesta de la reconstrucción, Aron nos proporciona una perspectiva más amplia para comprender los hechos históricos.

Raymond Aron plantea, al igual que Jacob Burckhardt y Marc Bloch, que al reconstruir el hecho histórico, el historiador debe ir más allá del mero relato de los acontecimientos del pasado. El trabajo consiste en recuperar el sentido de la historia misma, Aron sostiene lo siguiente:

... el conocimiento histórico, o la historia en tanto que conocimiento, es la reconstrucción o la reconstitución de lo que ha sido a partir de lo que es... la reconstitución de un pasado situado en el espacio y en el tiempo. Este conocimiento, esta reconstitución de un pasado se desprende de nuestra propia experiencia del presente: vivimos a la vez nuestras tradiciones, nuestras costumbres, y cada uno de nosotros, cuando reflexiona en ello, tiene el sentimiento de haberlas recibido, de vivir al mismo tiempo nuestras costumbres y parcialmente las de los demás... vivimos del pasado en la medida en que ese pasado aún es nuestro, y a propósito de esta experiencia del pasado como nuestro, podemos interrogarnos acerca de sus orígenes, acerca de lo que fue para otras personas.³³

Desde esta perspectiva, la propuesta de Aron pareciera ser parte de la hermenéutica pero como él afirma que no se puede establecer un diálogo con los

³³ Aron, Raymond. Lecciones sobre la Historia. Cursos del College de France. Edit. F.C.E. p.p. 108-109.

hechos históricos; para él, la reconstrucción del hecho histórico implica sólo la inteligibilidad del mismo, sobre este punto volveremos en líneas posteriores.

Pero ¿cómo podemos llegar a la inteligibilidad del hecho histórico? ¿Cómo hablar del conocimiento del pasado ya no como una mera suma de acontecimientos o un relato de los mismos? ¿Cómo tener conciencia de la historia misma? La respuesta a estas interrogantes pareciera estar en la hermenéutica, en el sentido de que para ver estos hechos históricos debemos estar abiertos a la historia misma, es decir, hay que saber escucharla y hablar con ella; interrogarla e interpretarla, establecer un diálogo con la historia y con la tradición histórica.

Para Raymond Aron este tomar conciencia de la historia implicaría retomar lo que Alfred Schütz señala:

El conocimiento histórico se deriva de lo que Alfred Schütz llama el *mitwelt* (el mundo que está alrededor de nosotros) para tratar de reencontrar el *Vorwelt* (el mundo de quienes nos han precedido)... Lo que siempre nos hará falta cuando queramos reconstituir el pasado será la experiencia directa de la manera en que los otros hombres han vivido las instituciones o los sistemas que reconstruimos, cualquiera que sea el valor de esta reconstrucción, a partir de las huellas que nos dejaron o de los monumentos que edificaron.³⁴

Ciertamente, no podemos llegar a reconstruir las experiencias directas de nuestros antepasados ni el de las culturas de la antigüedad, pero sí, a partir de los vestigios que nos heredan podemos -y creo que en eso consiste la labor del historiador- reconstruir y comprender a dichas culturas, entender el porqué de sus formas de vida, de sus modos de ser y de explicar su entorno, pues estas culturas forman parte de la historia misma y el hecho de que aparezcan en un contexto

³⁴ *Ibid.* p.p. 110-111.

determinado implica que nosotros debemos comprenderlas a partir de su propio contexto y no cancelando el nuestro. Esto es, el trabajo consistiría en asumir el hecho histórico bajo sus propios marcos de referencia, y a partir de nuestro propio contexto; para que al reconstruir el hecho histórico llegemos al Vorwelt propuesto por Schütz.

Con estas propuestas -Aron, Schütz y la hermenéutica- ya no se ve a la historia como un mero relato de acontecimientos ligados entre sí, ante los cuales el historiador ya no podría hacer otra cosa que sumarlos, redactarlos para darlos al presente y a la posteridad. Ahora su trabajo consiste en ir más allá del mero relato, su labor se ha ampliado para el bien de la historia misma, pues:

... si bien es verdad que no hay historia sin relato, no hay relato sin conexión inteligible entre los acontecimientos, de tal manera que no veo que el punto de partida del relato sea, como tal, superior al de la consecución singular... si limitamos la teoría de la historia a una teoría del relato, dejaremos fuera de ésta un gran número de elementos que pertenecen al orden del conocimiento histórico.³⁵

De esta manera podemos ver como para Aron la comprensión del hecho histórico implica la inteligibilidad; dicha comprensión se da a partir del sujeto que ejecuta la acción como ser racional, en este sentido debemos tener claro que los sujetos de la historia pudieron haber actuado de manera diferente, con lo que se hace necesario reconstruir la lógica de la situación enfrentada por los actores de la historia para comprender el porque de las decisiones tomadas en su contexto.

Ahora bien, no podemos dejar fuera de la historia el relato, pues por la propia existencia humana -qué es dinámica y no estática- no podemos pensar en los hechos históricos ni en los actos del hombre como lo haría un científico de la naturaleza. En este sentido podemos decir lo siguiente:

³⁵ *Ibid.* p. 179.

...el relato se inclina a individualizar su objeto, a considerarlo como un caso particular e irrepetible... lo que lo autoriza a hacerse cargo de toda una información que la descripción del científico desechaba... Ello no significa que el relato no incorpore información. Lo hace sólo que integrándola en otro orden.³⁶

Con esto, nos damos cuenta de que la labor del historiador no se limita a plasmar la información de los acontecimientos históricos, más bien debe añadir información -propia del investigador de la historia- para complementar el discurso de la historia y dotarlo de comprensión o hacerlo inteligible para el presente; entender más la influencia del actor en la historia y de los aspectos que se manifiestan en ella, como son: los políticos, militares, económicos, etc., y no sólo aprender un caudal de fechas y datos que conducen al saber de la historia, pero no a la comprensión de la misma.

Raymond Aron, al igual que Dilthey, pretende determinar que el campo de estudio de la historia obedece a intereses y objetivos diferentes a los de las ciencias naturales, por lo que el hecho histórico debe ser visto desde perspectivas diferentes; al respecto Gadamer también se pronuncia. Para explicar esto, Aron retoma la discusión surgida entre Hempel y Dray, lo cual ha dado lugar a una oposición entre la filosofía analítica de la historia y la filosofía hermenéutica de la historia. Para los analistas la importancia del discurso histórico radica en la lógica de dicho discurso, en la manera en que el relato histórico es estructurado proposicionalmente pues esto conduce a la verdad histórica, dicho en otras palabras, "... considerados lógicamente, toda historia y todo relato histórico consisten en proposiciones que pretenden la verdad y que dicen la verdad a propósito de hechos, sucesos o conexiones de acontecimientos".³⁷ En este punto podemos ver claramente como las intenciones de los analistas son las de llegar a la verdad, en este sentido cabría preguntar lo

³⁶ Reyes, Mate. Filosofía de la Historia, Edit. Trota. Madrid, 19993 p. 257.

³⁷ Aron, Raymond. op. cit. p. 128.

siguiente: ¿El objetivo del historiador es encontrar la verdad en la historia? ¿Podemos aceptar una verdad en la historia? O por la misma dinámica de la historia ¿no sería más válido hablar de cierto relativismo más que de una verdad histórica? Creo yo, que llegar a la verdad en la historia rompería con el sentido de la historia misma, pues esta no pretende darnos una verdad, por el contrario se limita a proporcionarnos una serie de vestigios, monumentos y testimonios, mismos que nosotros podremos comprender e interpretar en nuestro propio contexto. Ciertamente podríamos hablar de que en la comprensión de los hechos históricos alcanzamos una verdad, pero esta es relativa a nuestro propio contexto y no podemos pensar en ella como la verdad de la historia, es decir, haríamos mal en pensar que esta verdad sea válida para el pasado y para el futuro.

Dicho en otros términos, no debe asignársele a la historia una verdad de carácter universal, antes bien sólo podemos llegar a verdades o certezas relativas, válidas para nuestro contexto. Y dado que los hechos históricos son únicos e irrepetibles, no se puede llegar a una verdad obtenida mediante leyes universales como pretenden los analistas en su explicación de la historia. Por otra parte, Aron afirma:

...no se trata de atribuir al actor nuestros propios objetivos, ni de interpretar su conducta suponiendo que él pretende los mismos objetivos que nosotros, o que vea el mundo tal como lo vemos nosotros. El trabajo del historiador consiste precisamente en redescubrir cómo veían el mundo los actores históricos y cómo, en función de esta visión del mundo, tomaron tal o cual decisión... no hay que creer que esta reconstitución interpretativa de la conducta histórica pueda obtenerse sin la exploración de los archivos, de los documentos y del conjunto de testimonios disponibles.³⁹

³⁹ *Ibid.* p. 160.

Con lo anterior nos damos cuenta de como el trabajo del historiador no se debe limitar al estudio de los testimonios y vestigios dejados por las culturas y civilizaciones del pasado, también abarca las actitudes y las decisiones tomadas por los sujetos o actores de la historia misma; entendiendo que estos actores enfrentaron y vivieron en contextos muy diferentes al nuestro, por lo tanto no debemos caer en el error de ver la historia como nosotros quisiéramos que fuera, más bien se trata de comprenderla e interpretarla, generar un diálogo con ella o, como señala Aron, de hacerla inteligible, de reconstruirla a partir de los testimonios que ella misma nos proporciona. Ya no se trata sólo de tomar lo que el pasado nos quiera dar y relatarlo tal cual, el campo se ha ampliado y la historia nos abre sus puertas para poder reconstruirla. En este sentido, Aron afirma;

La teoría de la comprensión que se deriva de mi esquema de la interpretación es una teoría estrictamente intelectual, si no intelectualista. Es una teoría que consiste simplemente en suponer que por lo menos parte de los acontecimientos históricos resulta de acciones deliberadas de los actores históricos, y que en el nivel del microacontecimiento intencional la única forma de explicación de que disponemos es la interpretación, que consiste en reconstituir el mundo en que vivía el actor y la personalidad del actor mismo.³⁹

Con lo señalado en líneas anteriores nos damos cuenta de que es el sujeto quien hace la historia, y esta se puede construir a partir del discurso mismo del sujeto y de sus propias intenciones, de igual manera es preciso señalar la importancia de la deliberación realizada por el sujeto antes del acto o de la toma de decisiones. Ahora bien, estas intenciones y deliberaciones del actor histórico se conjugan con la interpretación del historiador, es decir, el historiador no sólo debe aceptar el hecho histórico dado o las decisiones tomadas por los actores históricos, también, en su reconstrucción, debe añadir elementos que probablemente influyeron en la decisión

³⁹ *Ibid.* p. 161.

tomada por los sujetos históricos -lo que Aron denomina inteligibilidad suplementaria- pero siempre ubicando a los actores de la historia en el mundo político, económico, religioso, etc., de su época o de su contexto. Expresado en términos de Aron quedaría de la siguiente manera:

...cuando se trata de un microacontecimiento hay que interpretar más que explicar... uno de los fines del trabajo histórico estriba precisamente en comprender cómo vivieron otros hombres y otras sociedades. En otros términos, la reconstrucción de la inteligibilidad de una sociedad no es un medio en vista de una explicación científica, es el fin mismo del trabajo histórico. El trabajo histórico no sólo consiste en comprender los acontecimientos, si no en comprender a los hombres y en comprender igualmente que estos hombres del pasado fueron diferentes de lo que somos ahora.⁴⁰

De esta manera nos damos cuenta de la importancia que tiene el estudio de la inteligibilidad, pues este se refiere a la conciencia humana, conciencia que por una parte permite al actor histórico o al sujeto de la historia tomar decisiones determinantes para el curso de la historia o para la dirección de la misma; dichas decisiones se dan a partir de la deliberación llevada a cabo por los actores, y de las intenciones propias de ellos.

También debemos referirnos a la conciencia del historiador que rastrea los hechos históricos, lo cual se puede dar a partir de como actúan los sujetos en la historia, de como pudieron haber actuado y del porque de unas decisiones y no de otras. Con esto nos damos cuenta de como el hecho histórico y la comprensión de la historia no se puede dar a partir de leyes generales o universales como pretendían los analistas -Hempel por ejemplo- por el contrario, al ser los hechos históricos únicos y singulares se deben fijar parámetros diferentes a los propuestos por los estudiosos e

⁴⁰ Ibid. p. 163.

investigadores de las ciencias exactas o de las ciencias de la naturaleza. Y en la medida que el investigador histórico no pretende universalizar el conocimiento histórico y menos aún busca llegar a la verdad de la historia, sólo se limita a llevar a cabo una reconstrucción y una interpretación del hecho histórico, para de esta manera arribar a la comprensión y no a la explicación del acontecer humano dentro de la historia.

Cabe aclarar que utilizamos el término explicación no en un sentido positivista o cientificista, sino desde una perspectiva humanista o historicista, dicho en otras palabras, no hablamos de la explicación de fenómenos naturales, ni pretendemos llegar con dicha explicación universal, como tampoco partir de leyes generales para llegar a una verdad, pues como señala Raymond Aron:

...hay en las ciencias históricas, y en particular en las ciencias humanas, gran número de trabajos que tienen por objeto no una explicación en el sentido científico de la construcción de un sistema de proposiciones generales o de leyes, si no la reconstitución de un paisaje histórico, la comprensión de las maneras de vivir de determinada población o de la organización de una sociedad.⁴¹

Atender a la explicación como la reconstrucción de un hecho histórico entendiendo los motivos que tuvo el sujeto para actuar de tal o cual manera, así como el contexto dentro del cual se encuentra inmerso y atendiendo a su propia lógica situacional, su propia conciencia y su entorno. Con esto caemos en la cuenta de como el historiador no puede partir de leyes generales, indicativas del porque de las situaciones que privan en los acontecimientos, más bien debe partir de la premisa de que dicho acontecimiento es singular e irrepetible; pues las decisiones tomadas por los sujetos no se dan a partir de proposiciones o de leyes de carácter universal o

⁴¹ Ibid. p. 175.

general, y tampoco se puede demostrar que la decisión tomada fuera la única posibilidad que tenía el sujeto.

Danto -citado por Aron- señala lo siguiente en torno a la interpretación del hecho histórico:

Que todo relato como tal, que todo discurso histórico en la medida que sea discurso histórico, implica un mínimo de explicación o de interpretación inserta en el discurso mismo; sin un mínimo de interpretación, en efecto ya no habrá discurso, en absoluto... En este sentido, todo relato contiene en sí mismo... elementos de explicación o de interpretación; o más aún, todo relato elige, selecciona y pone en relación, y la pura y simple narración (Plain narrative) presenta ya todas las características de lo que llamamos conocimiento histórico.⁴²

Para Raymond Aron la teoría de la comprensión implica el análisis de tres tipos de inteligibilidad los cuales son: a) la comprensión psicoanalítica, b) la comprensión hermenéutica, c) la comprensión que implica la relación medio-fin. Esta última es la línea que va a seguir Aron para sostener su propuesta de la inteligibilidad del hecho histórico. Para llegar a esta conclusión Aron se basa en Popper y señala que:

El vio muy claramente que uno de los procedimientos que adoptan los historiadores consiste en volver a encontrar la lógica de una situación pensada por el actor, y que a partir de esta lógica de la situación es posible comprender la decisión tomada, es decir, redescubrir la inteligibilidad intrínseca del nexo entre la situación tal como la percibía el actor y la decisión que tomo.⁴³

⁴² Danto. Tomado de Aron, Raymond. Lecciones sobre la historia. p. 132.

⁴³ Ibid. p.p. 171-172.

II. La comprensión en H. G. Gadamer

H. G. Gadamer, al igual que Raymond Aron, pretende fijar un vínculo con la tradición histórica, sólo que difieren en algunos puntos, aunque también coinciden en otros como son: el ubicar a las ciencias humanas en una perspectiva propia y diferente al modo de obtener conocimiento de las ciencias naturales. Ambos autores intentan obtener una comprensión del hecho histórico, pero mientras que para Aron lo fundamental se da en la inteligibilidad del hecho histórico, en Gadamer el fundamento se encuentra en la interpretación del acontecimiento manifestado en la tradición histórica y en el diálogo que se establece con ella.

En su análisis, Gadamer rescata la importancia de la experiencia, pero no vista desde una óptica científicista, sino como experiencia hermenéutica, al respecto Gadamer señala lo siguiente: "La experiencia hermenéutica tiene que ver con la tradición. Es ésta la que tiene que acceder a la experiencia. Sin embargo, la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es lenguaje, esto es, habla por sí misma..."⁴⁵ Al manifestarse la tradición histórica mediante el lenguaje se establece un diálogo entre esta y el presente; en dicho diálogo el presente tiene que aprender a escuchar a la tradición para formar una unidad, es decir, reconocernos en ella y reconocerla en nosotros, estar abiertos a lo que nos pueda manifestar, entenderla en su contexto y a partir del propio. Este estado de apertura con la tradición nos conduce no sólo al reconocimiento del pasado, sino a la comprensión y a la interpretación del mismo.

Gadamer sostiene que el diálogo con la tradición se fija a partir de que nosotros seamos capaces de cuestionarla y de preguntarle para obtener respuestas de ella y esto se logra cuando estamos en estado de abierto. Las preguntas formuladas a la tradición deben llevar implícita o explícitamente un deseo de saber y de comprender de quien pregunta y se mantiene abierto a la respuesta; ahora bien, el arte de

⁴⁵ Gadamer, H. G. Verdad y Método, Vol.1. Edit. Sigüeme-Salamanca, 1996 p. 434

preguntar no surge de manera fortuita en el hombre, ni se trata de preguntar sólo por preguntar, sino de saber cuestionar a la tradición, en este sentido debemos darle un sentido y una orientación a nuestras preguntas para hacer posible el diálogo y lograr una verdadera comunicación con la tradición.

En este saber preguntar, para Gadamer, se tiene que delimitar claramente los horizontes de la tradición histórica y de lo actual, esto es, saber qué y a quién preguntamos, y saber cómo y quién es el que pregunta; de esta manera, al obtener las respuestas se daría lo que Gadamer llama la fusión de horizontes. Esto nos conduce a obtener una conciencia histórica de la cual Gadamer sostiene lo siguiente:

La conciencia histórica que quiere comprender la tradición no puede abandonarse a la forma metódica-crítica de trabajo con que se acerca a las fuentes, como si ella fuese suficiente para prevenir la contaminación con sus propios juicios y prejuicios. Verdaderamente tiene que pensar también la propia historicidad. Estar en la tradición no limita la libertad del conocer sino que la hace posible...⁴⁶

La apertura a la tradición lejos de limitar nuestro conocer, permite que obtengamos un verdadero saber de la tradición misma, el estado de apertura nos permite recibir a la tradición y aprender de ella, actualizándola en nuestro propio contexto.

Para Gadamer, saber preguntar y obtener respuestas implica un diálogo, lo cual nos conduce al fenómeno hermenéutico ya que:

...el fenómeno hermenéutico encierra en sí el carácter original de la conversación y la estructura de pregunta y respuesta. El que un texto transmitido se convierta en objeto de la interpretación quiere decir para

⁴⁶ Ibid. p. 437.

empezar que plantea una pregunta al intérprete. La interpretación contiene en esta medida una referencia esencial constante a la pregunta que se le ha planteado. Comprender un texto quiere decir comprender esta pregunta. Pero esto ocurre, como ya hemos mostrado, cuando se gana el horizonte hermenéutico.⁴⁷

En este ganar el horizonte de la tradición y fusionarlo con el nuestro nos damos cuenta de la importancia manifiesta en la tradición histórica para la construcción del conocimiento del hombre, y en este sentido debemos ser conscientes de que la propia existencia del hombre, al ser dinámica, establece la necesidad del cambio en el tiempo, entendiendo a este último no desde la perspectiva física, sino histórica. Esto implica, por una parte, que la comprensión de la historia se torna necesaria y fundamental para la comprensión y la construcción del presente, y de la misma manera entender que nosotros formaremos parte del pasado para las generaciones del futuro, y a ellas corresponderá rescatar nuestro horizonte para enriquecer y construir su contexto.

Con lo señalado en líneas anteriores, podemos afirmar que rescatar los horizontes de la tradición histórica es fundamental, pues dicha tradición sólo se comprende y se entiende cuando nos damos cuenta de como el progreso de las cosas continúa determinándonos históricamente, con lo cual, la actualización de la tradición mediante el diálogo se torna fundamental y necesaria. Con esta afirmación nos damos cuenta de la importancia del historiador, sin embargo, su labor no debe limitarse a repetir los datos dejados por la historia y la tradición, más bien debe buscar la comprensión de los mismos y la interpretación del acontecer histórico mediante el diálogo.

Para Gadamer, la fusión de horizontes es resultado de la comunicación que se fija entre los horizontes de la tradición y lo contemporáneo, es decir:

⁴⁷ *Ibid.* p. 447.

... este hacer hablar propio de la comprensión no supone un entronque arbitrario nacido de uno mismo, sino que se refiere, en calidad de pregunta, a la respuesta latente en el texto. La latencia de una respuesta implica a su vez que el que pregunta es alcanzado e interpelado por la misma tradición. Esta es la verdad de la conciencia de la historia efectual.⁴⁸

Tomar conciencia del hecho histórico implica fijar un nexo lingüístico con la tradición, interpelar a la historia y obtener respuestas que, como señala Gadamer, se encuentran inmersas en el propio discurso histórico, por lo que el historiador y el filósofo de la historia deben saber descubrir las respuestas que pueden estar ocultas en el propio discurso de la historia, en sus testimonios, sus vestigios o en sus datos. Ahora bien, para poder establecer un nexo lingüístico con la tradición debemos entender la necesidad de fijar un lenguaje común con esta a partir de nuestro contexto; una comunicación en la cual no sería válido pedirle que nos hable con nuestras propias reglas o a partir de nuestra concepción del mundo, por el contrario, es necesario asumir acuerdos temáticos con ella, no imponerle nuestra lógica -como señalaría Raymond Aron- sino entenderla en su propio contexto y bajo sus perspectivas de desarrollo o de entendimiento de su entorno y, a la vez, estar atentos a aquellas respuestas latentes en su discurso, que no son inventadas por el historiador ni por el filósofo de la historia, sino respuestas en espera de ser descubiertas por la historia misma para resolver algunas preguntas y plantear otras, pues la tradición histórica encierra un enorme caudal de respuestas a las preguntas de la actualidad, de la misma manera, nuestro contexto dará respuestas a las preguntas del porvenir. Pues -como señala correctamente Aron- el trabajo histórico implica una retrodicción y una predicción que resultan fundamentales para el trabajo y el oficio del historiador y del filósofo. Gadamer afirma:

⁴⁸ Ibid. p. 456.

Cuando uno quiere contribuir a la reflexión como un historiador que filósofo, es enviado a los orígenes de la cultura, es decir, a los hechos básicos, como son la palabra y el lenguaje. La palabra y el lenguaje están, evidentemente, en el principio de la historia humana y de la historia de la humanidad... ¿No se hace realmente la luz allí donde la palabra aparece, allí donde son por primera vez descifradas ruinas o inscripciones mudas y empiezan a hablar? ¿O cuando a través del cuidado de los siglos apuntes, informes e historias siempre recién transmitidos esclarecen para nosotros la oscuridad del pasado?...Desde que somos una conversación, somos una historia de la humanidad de la que sabemos cada vez más, en la medida en que emprendemos investigaciones de los albores de la cultura, de culturas previas, de huellas antiguas de vida humana o de islas étnicas que hasta ahora no han sido alcanzadas por la corriente de transmisión histórica mundial.⁴⁹

El historiador y el filósofo de la historia deben buscar entonces esos caminos que permitan establecer el diálogo con la tradición, rescatar a la historia a partir de sus vestigios, hablar con los acontecimientos históricos haciéndolos presentes para comprenderlos e interpretarlos, y no remitimos sólo a repetirlos como un conjunto de datos inmersos en el pasado y mudos ante nosotros, frente a los cuales no tendríamos nada que preguntar, ni una posibilidad remota de diálogo. La comunicación, es pues, fundamental para lograr una comprensión de la tradición histórica, pues gracias a ella se logran los destinatarios de los discursos históricos, es decir:

El discurso es siempre discurso de alguien o para alguien. El arte del discurso está por ello determinado, pero también lo está el arte de escribir y el de la lectura que sigue a éste. Pues escribir es siempre escribir para alguien, aunque muchas veces pueda ser superada la distancia entre el

⁴⁹ Gadamer, H.G. Elogio de la Teoría, Edit. Península- Barcelona, 1993. p.p. 9-10.

sentido de un discurso fijado por el que escribe y el lector que lo entiende.⁵⁰

De lo señalado en líneas anteriores podemos concluir que es en la palabra en donde él hombre puede encontrar el vínculo con la tradición, y la transmisión de la tradición histórica para las generaciones futuras utilizan el mismo medio. No existe otra herramienta -que no sea la palabra- para poder entrar en contacto con la historia y con los acontecimientos sucedidos en ella, pues la tradición histórica ha dejado impresa su huella en documentos, monumentos, vestigios, etc., su legado para la posteridad, pues, como señala Gadamer, "... la escritura y el surgimiento de la palabra en lo escrito es uno de los grandes secretos de toda transmisión humana".⁵¹

⁵⁰ *Ibid.* p. 133.

⁵¹ *Ibid.* p. 17.

III. La comprensión como reconstrucción y como diálogo

En las propuestas presentadas por Raymond Aron y H. G. Gadamer, encontramos como punto central que ambos autores pretenden definir un campo de estudio propio para las ciencias humanas, Aron centra su propuesta en un sentido histórico y Gadamer lo presenta desde una perspectiva más filosófica, delimitándolas del campo de las ciencias exactas y de las naturales.

Tanto Aron como Gadamer enfatizan la importancia de la comprensión del hecho histórico y de la tradición, pero es una comprensión que se fundamenta -creo yo- en la interpretación de los acontecimientos manifestados en la historia del hombre. De manera personal resulta difícil realizar una crítica a ambos autores, razón por la cual limitare esta última parte del presente escrito a tratar de mencionar un comentario personal -rescatando aspectos de los dos autores- a fin de enriquecer mi perspectiva ante la historia misma.

En el planteamiento de Raymond Aron encontramos una propuesta que consiste en la reconstrucción del hecho histórico, atendiendo a la lógica de la situación vivida por los actores históricos, pero él niega la posibilidad de establecer un diálogo con la historia misma; aquí cabría preguntarnos lo siguiente: ¿No implica el trabajo de la reconstrucción o de la reconstitución un diálogo con la historia? Al acercarnos y comprender inteligiblemente los vestigios históricos ¿no dialogamos con la historia? ¿No implica la retrodicción histórica un intento de comunicación con el pasado? ¿Podemos pensar en una reconstrucción del hecho histórico al margen de la comunicación? Me parece que en el momento mismo que el historiador aborda los hechos históricos para tratar de descubrir nuevos elementos a fin de comprender a los actores y sus contextos, el historiador genera un diálogo y se comunica necesariamente con el pasado.

Ahora bien, no podemos pasar por alto la propuesta de Raymond Aron de no hacer una reconstrucción de la historia pretendiendo adjudicarle nuestra propia lógica, o la perspectiva que nosotros pudiéramos tener ante nuestro contexto y nuestra época; por el contrario, debemos aprender de la historia a partir de ella misma y de su propio contexto, así como de la manera de ver el mundo por parte de los actores de la historia, dicho en otros términos, no limitamos a reconstruir una historia de fechas y datos, más bien -creo yo-reconstruiría a partir del diálogo que se articule entre el pasado y el presente, para no llegar a lo señalado por Gadamer, a saber:

...es una necesidad hermenéutica estar siempre más allá de la mera reconstrucción... Comprender una palabra de la tradición que le afecta a uno requiere siempre poner la pregunta reconstruida en el campo abierto de su propia cuestionabilidad, esto es, pasar a la pregunta que la tradición viene a ser para nosotros... En cambio, forma parte de la verdadera comprensión el recuperar los conceptos de un pasado histórico de manera que contengan al mismo tiempo nuestro propio concebir... La reconstrucción de la pregunta desde la cual el sentido de un texto se comprende como una respuesta pasa más bien a nuestro propio preguntar. Pues el texto tiene que ser entendido como respuesta a un verdadero preguntar.⁵²

Continuando con las observaciones que hace Gadamer a la reconstrucción histórica lo citamos nuevamente, él nos dice lo siguiente:

... frente a la experiencia hermenéutica que comprende el sentido de un texto la reconstrucción de lo que el autor pensaba realmente es una tarea reducida. La tentación del historicismo en ver en esta reducción la virtud de la cientificidad y considerar la comprensión como una especie de reconstrucción que reproduciría de algún modo la génesis del texto

⁵² Gadamer, H.G. op. cit. p.p. 452-453.

mismo. El historicismo sigue con esto el conocido ideal cognoscitivo del conocimiento de la naturaleza según el cual sólo comprendemos un proceso cuando estamos en condiciones de producirlo artificialmente.⁵³

En el saber preguntarle a la historia y en el obtener respuestas a nuestras preguntas se encuentra el verdadero vínculo de la comunicación, el diálogo entre pasado y presente que es fundamental -desde mi punto de vista- para poder aspirar a comprender e interpretar el pasado histórico del hombre; lo que Raymond Aron expresa como la retrodicción. De igual manera me atrevería a afirmar que el diálogo se presenta cuando tratamos de comprender las decisiones tomadas por los actores de la historia, o sea, no podemos arribar a la comprensión del hecho histórico al margen de un diálogo entre nuestro contexto y el del pasado.

Por otra parte, para Gadamer el diálogo con la tradición clásica se presenta en la fusión de horizontes mediante el lenguaje, es decir, a partir del diálogo que se establece entre pasado y presente se logra la comprensión de la tradición. A esta propuesta hermenéutica, Raymond Aron le encuentra un problema el cual consiste en ver que la propuesta hermenéutica hace énfasis en el texto, en el discurso escrito por el hombre de la tradición. Para Aron, si bien es cierto que el texto implica en sí mismo un testimonio, también lo es que no puede ser el único vestigio histórico para legarle a la posteridad el conocimiento de la tradición. No obstante debemos reconocer que con el discurso escrito el hombre logra transmitir sus formas de ver al mundo y de interpretarlo bajo sus propios marcos de referencia, lo cual llega a ser un testimonio - para la posteridad- de una riqueza invaluable e incalculable para las generaciones futuras. Dicho en otros términos, el texto y el registro documental en la historia llega a sustituir el trabajo de la memoria pues esta resulta ser precaria en el hacer la historia, en el saber de la historia y en la comprensión de la historia.

⁵³ Ibid. p. 451.

circunstancias que enfrentaron los actores de la historia y la tradición, sin renunciar a los que enfrentamos en nuestro propio contexto -como diría Gadamer-.

No podemos dejar de señalar la importancia de estar abiertos a los testimonios dejados por las culturas del pasado para encontrar respuestas a nuestras interrogantes, pues dichas respuestas se encuentran en los vestigios que el pasado ha legado al presente y a la posteridad.

CAPITULO 4

EL LENGUAJE COMO VINCULO ENTRE LA TRADICIÓN Y EL PRESENTE

I. Lenguaje y tradición

Abordamos aquí la importancia del lenguaje en la propuesta hermenéutica de H.G. Gadamer. Y en esta perspectiva gadameriana no podemos prescindir del lenguaje ya que es el medio para comprender al mundo y un medio de acercamiento con el otro, es decir:

El lenguaje es así el verdadero centro del ser humano si se contempla en el ámbito que sólo él llena: el ámbito de la convivencia humana, el ámbito del entendimiento, del consenso siempre mayor, que están imprescindibles para vida humana como el aire que respiramos. El hombre es realmente, como dijo Aristóteles el ser dotado del lenguaje. Todo lo humano debemos hacerlo pasar por el lenguaje.⁵⁵

En este sentido podemos ver cómo los actos del hombre siempre tienden a establecer un diálogo con el otro. Si pensamos en el hombre como un ser que actúa y enfrenta su entorno no podemos olvidar la importancia del lenguaje en la cotidianidad del hombre y en su propio contexto, mismo que no se puede dar o presentar al margen de la historia.

Ahora bien, a partir de esta relación que se establece entre el hombre y la realidad no se puede pasar por alto cómo a partir de dicha relación se generan una serie de productos y creaciones humanas tales como: la ciencia, el arte, la filosofía, la historia, la técnica, etc. Toda esta producción amalgamada por el hombre mismo implica necesariamente que se establezca un diálogo con sus semejantes, pero este es un diálogo que trasciende su propio contexto, es decir, no sólo se establece la comunicación entre los hombres de un mismo contexto histórico, por el contrario, se involucra a la tradición y a la historia del hombre. De esta manera, el hombre de la

⁵⁵ Gadamer, H.G. Verdad y Método. Vol. 2. Edit. Sígueme-Salamanca, 1994. p. 152.

actualidad debe aprender a dialogar con la tradición y con la herencia de la misma nos ha legado en monumentos, creaciones artísticas, textos, etc.

En Gadamer, se puede apreciar un especial interés por los legados escritos el libro, el texto de la palabra escrita; Gadamer señala al respecto:

El que la esencia de la tradición se caracterice por su lingüística adquiere su pleno significado hermenéutico allí donde la tradición se hace escrita. En la lectura se engendra la liberación del lenguaje respecto a su realización, bajo la forma de la escritura todo lo transmitido se da simultáneamente para cualquier presente. En ella se da una coexistencia de pasado y presente única en su género, pues la conciencia presente tiene la posibilidad de un acceso libre a todo cuanto se ha transmitido por escrito.⁵⁶

En este punto cabría preguntar lo siguiente: ¿Por qué Gadamer le da más importancia al texto que a otro vestigio humano? ¿Realmente podemos pensar que sólo se puede establecer la comunicación con el texto y no con un monumento? En nuestra existencia y como seres históricos ¿no tendrán la misma importancia el texto y el monumento en tanto que vestigios legados por el pasado a la prosperidad?

Creo yo que como seres históricos no podemos negar la importancia de lo heredado por la tradición, ya sean monumentos, vestigios, libros, etc. Pues todo, en su conjunto nos permite una mejor comprensión de la tradición. Sin embargo no se puede olvidar la pretensión de Gadamer para abordar el texto escrito, en la medida que este nos permite establecer una fusión de horizontes, es decir:

La conciencia que comprende, liberada de su referencia a los relatos que traen al presente las noticias del pasado, vuelta inmediatamente hacia la tradición literaria, gana con ello una posibilidad auténtica de desplazar y

⁵⁶ Gadamer, H.G. Verdad y Método. Vol. 1, Edit. Sígueme-Salamanca, 1996. p. 468

ampliar su horizonte y enriquecer así su propio mundo con toda una nueva dimensión de profundidad... La tradición escrita no es solo una porción de un mundo pasado sino que está siempre por encima de éste en la medida que se esta elevando a la esfera del sentido que ella misma enuncia. Allí donde nos alcanza una tradición escrita no sólo se nos da a conocer algo individual sino que se nos hace presente toda una humanidad pasada, en su relación general con el mundo.⁵⁷

En este sentido podemos hablar de una fusión de horizontes, es decir, de establecer un diálogo con la tradición y a partir de dicho diálogo llegar a la comprensión de la misma. La comprensión de la tradición implica entonces una fusión de nuestro propio horizonte con el horizonte al cual ella pertenece, pero debemos entender el significado de esto, o sea, escuchar a la tradición desde su propio contexto, pues no podemos esperar un diálogo con ella si pretendemos escucharla como nosotros deseamos, por el contrario, debemos estar abiertos a lo que esté dispuesta a decirnos. Para lograr la fusión de horizontes tenemos que generar un diálogo y no un monólogo, dicho en otras palabras, la comunicación con la tradición se logrará en la medida de nuestra capacidad para dialogar con ella, a partir de lo que le podamos cuestionar o preguntar y de las respuestas obtenidas a nuestros cuestionamientos; de esta manera, estaremos en la posibilidad de hacer presente el pasado, de reconocerlo como lo otro y lo extraño a nosotros pero dispuesto a dialogar, esto es, el pasado y el presente se deben manifestar en un estado de abierto, a fin de poder hablar con el pasado así como saber preguntar desde nuestro contexto, en este sentido, Gadamer sostiene lo siguiente:

Es verdad que podemos conocer en el espejo del lenguaje las cosmovisiones de los pueblos e incluso la estructura concreta de su cultura... La ciencia del lenguaje, como cualquier otra prehistoria, es la historia del espíritu humano. Sin embargo, el fenómeno del lenguaje sólo

⁵⁷ Ibid., p. p. 468-469.

adquiere por esta vía el significado de un campo expresivo eminente en el que se puede estudiar la esencia del hombre y su despliegue en la historia.⁵⁸

En la medida que nos presentamos como seres históricos y, por lo tanto, circunscritos a la historia debemos encontrar la manera de establecer un nexo o un puente con la tradición histórica legada por el pasado, es decir, un vínculo mediante el cual seamos capaces de trascender esos momentos y espacios temporales surgidos en el desarrollo cultural del hombre, pero: ¿cómo se puede establecer dicho nexo? ¿Es posible fusionar nuestro horizonte contextual con el de la tradición? ¿De qué manera se puede generar la comunicación con el pasado?.

Indudablemente, no podemos prescindir del pasado y de sus vestigios, el medio que posee el hombre para acercarse a ellos es el lenguaje, aquí cabría preguntarnos si realmente se puede establecer un diálogo con los testimonios de la historia. Gadamer, asegura esta posibilidad si los testimonios son escritos, esto es:

En la escritura el lenguaje accede a su verdadera espiritualidad, pues la conciencia comprensiva llega frente a la tradición escrita a su plena soberanía. En su ser no depende ya de nada. La conciencia lectora se encuentra, por ejemplo, en posesión potencial de su historia. La conciencia lectora es necesariamente histórica, es conciencia que comunica libremente con la tradición histórica... sólo la tradición escrita puede ir más allá de la mera permanencia de los residuos de una vida pasada, a partir de los cuales le es permitido a la existencia reconstruir otra existencia.⁵⁹

⁵⁸ Gadamer, H.G. *op. cit.* Vol. 2 p.p. 146-147.

⁵⁹ Gadamer, H.G. *op. cit.* Vol. 1 p. 470.

Dicho en otras palabras, no sería correcto dejar de lado el pasado histórico y la herencia cultural que recibimos de él, por el contrario, es necesario recobrarlo no sólo como un conjunto de datos y hechos de los cuales no podemos aprender.

El trabajo que le compete al historiador, antropólogo y filósofo es el de rescatar toda esa riqueza del pasado a fin de comprenderlo e interpretarlo en su justa dimensión para hacer más fructífera nuestra vida presente; de igual manera debemos ser capaces de heredar a las generaciones futuras nuestros escritos, no desechando los del pasado. La misma existencia del hombre hace necesaria la fusión de horizontes propuesta por Gadamer, esta acción implica un diálogo abierto con la tradición, una conversación hermenéutica en la cual no se trata de ver sólo el horizonte del autor de una obra, ni el del sujeto que lee la obra, la propuesta consiste en fusionarlos.

Es tan importante lo heredado por la historia como lo creado en nuestro contexto, de igual manera es importante lo que seamos capaces de heredar a la posteridad, esto no quiere decir que nuestra labor consiste únicamente en sumar distintas formas de pensar, de interpretar la realidad o construcción de conocimientos, pues: "La comprensión no es una trasposición psíquica. El horizonte de sentido de la comprensión no puede limitarse ni por lo que el autor tenía originalmente in mente ni por el horizonte del destinatario al que se dedico el texto en origen".⁶³

La importancia del diálogo es el lenguaje, pues mediante este último se puede generar la conversación con el pasado histórico; saber escuchar a la tradición permite establecer una relación de pregunta-respuesta, o sea, dialógica. Con el lenguaje se hace posible comunicarnos con lo otro, el pasado y las interpretaciones surgidas en él. Dice Gadamer:

⁶³ Ibid. p. 474.

...lo que caracteriza a la relación del hombre con el mundo por oposición a la de todos los demás seres vivos es su libertad frente al entorno. Esta libertad incluye la constitución lingüística del mundo. Lo uno forma parte de lo otro y a la inversa. Elevarse por encima de las coerciones de lo que le sale a uno al encuentro desde el mundo significa tener lenguaje y tener mundo... Esta elevación sobre el entorno tiene desde el principio un sentido humano, y esto quiere decir lingüístico... para el hombre elevarse por encima del entorno es elevarse al mundo, y no significa abandono del entorno sino una posición completamente distinta con respecto a él.⁶⁴

De lo anterior, podemos afirmar que si bien los contextos históricos son diferentes, también lo son las interpretaciones del entorno, ante esta situación se puede preguntar: ¿la realidad vivida por la antigüedad es diferente a la nuestra? ¿Los fenómenos y problemas enfrentados por la tradición son diferentes a los nuestros? ¿El entorno o la realidad ha cambiado en cada contexto histórico? ¿Es posible hablar de realidades diferentes en cada etapa de la historia? ¿Es válido hablar de una misma realidad interpretada y comprendida desde perspectivas y ópticas diferentes?

Si partimos de que todo conocimiento elaborado por el hombre surge o se origina de su relación con el entorno y de su interés por obtener respuestas a las problemáticas surgidas en la historia del hombre, creemos que la realidad se presenta como un conjunto de fenómenos frente al hombre quien a su vez busca elaborar conocimientos ya sea explicando la realidad –trabajo llevado a cabo por los investigadores positivistas – o comprendiendo los sucesos de la misma –actividad realizada por los hermenéutas -

De esta manera, nos damos cuenta de cómo surgen las respuestas humanas acerca de la realidad, la cual puede ser explicativa o comprensiva, la importancia de todo esto consiste en señalar la capacidad del hombre para obtener respuestas las

⁶⁴ *Ibid.* p.p. 532-533.

sería más adecuado hablar de mundos distantes en el tiempo y en la historia?. Yo considero que la realidad no ha sufrido cambios, más bien pensaría que la modificación se ha dado en las interpretaciones del mundo en los diversos contextos históricos.

¿Porqué hablar de mundos distantes y no de mundos distintos? No podemos hablar de mundos distintos, pues si aceptáramos esto ¿qué caso tendría hablar de conversación? Si el mundo fuera distinto no se podría llegar a establecer un diálogo entre la tradición y el presente pues de alguna manera el consenso se logra a partir de que habitamos un mismo mundo con diferentes lenguas e interpretaciones distintas históricamente pero unidos lingüísticamente, Gadamer afirma:

Es verdad que los mundos históricos, que se resuelven los unos en los otros en el curso de la historia, son distintos entre sí y también distintos del mundo actual. Y sin embargo lo que se presenta es siempre un mundo humano, esto es, constituido lingüísticamente, lo haga en la tradición que lo haga. Como constituido lingüísticamente cada mundo está abierto por sí mismo a toda posible percepción y por lo tanto, a todo género de ampliaciones; por la misma razón se mantiene siempre accesible a otros.⁶⁶

Si bien es cierto que en este pasaje Gadamer nos habla de mundos diferentes también lo es que él habla de una diferencia que puede ser superada lingüísticamente a partir de las interpretaciones elaboradas en cada etapa de la historia, con lo anterior se entiende un mundo humano descrito mediante el lenguaje por el hombre atendiendo a los objetivos e intereses surgidos en su contexto y de acuerdo a las necesidades y problemáticas del momento histórico.

⁶⁶ *Ibid.* p. 536.

Cuando hablamos del lenguaje nos referimos a una cualidad del hombre y a la utilidad que tiene para comunicarse con sus semejantes, es decir, los animales no pueden establecer un dialogo entre ellos ni entre distintas especies, de manera contraria en el hombre no puede ser un impedimento no hablar la misma lengua de algún filósofo, historiador o científico de otra época o lengua. Para salvar este escollo se recurre a la traducción y a la escritura, esto nos permite tener una visión más amplia del mundo y de las interpretaciones del mismo, dicho en otras palabras, podemos comprender a Gadamer, Nietzsche sin hablar el alemán, a Vattimo sin saber italiano o a cualquier otro autor de lengua extraña a la nuestra sin necesidad de saber su idioma. El mundo se ha abierto a todas sus posibilidades y en esta apertura nos hemos encontrado con otros hombres, otras lenguas y otras épocas. Gadamer señala lo siguiente:

Tener lenguaje significa precisamente tener un modo de ser completamente distinto de la vinculación de los animales a su entorno. Cuando los hombres aprenden lenguas extrañas no alteran su relación con el mundo como lo haría un animal acuático que se convirtiera en terrestre; sino que mantienen su propia relación con el mundo y la amplían y enriquecen con los mundos lingüísticos extraños. El que tiene lenguaje tiene el mundo.⁶⁷

El hombre es un ser capaz de cambiar las condiciones en las que surge y se desarrolla pero también es un ser susceptible de adaptarse a su entorno, en él hombre podemos ver esa doble función de adecuarse a las circunstancias o de transformar las condiciones del medio que lo rodea, además de comprender su pasado dialogando con él y con su herencia.

Mediante el lenguaje se logra la fusión de horizontes en el momento en el cual nos permite establecer una conversación con la tradición, cuando se logra el diálogo

⁶⁷ Ibid. p. 543.

aprendemos a escuchar y preguntar a la tradición, generamos una relación dialógica a partir de los textos que nos hereda. El lenguaje es lo común a todos los hombres, nos permite comunicarnos con los vestigios históricos para lo cual debemos mantener nuestro horizonte abierto al igual que la tradición.

II. Lenguaje y pensamiento

En esta parte del trabajo vamos a hablar de la relación que se presenta entre lenguaje y pensamiento, entre pensar y hablar pues se considera como parte fundamental del hombre, por lo tanto no se puede dar uno al margen del otro.

Como seres humanos no podemos dialogar sin lenguaje y tampoco al margen del pensamiento pues este nos permite hacer una reflexión del entorno y de nosotros mismos, es decir, mediante el pensamiento llevamos acabo un análisis anterior al lenguaje el cual es expresado en aras de establecer una conversación con el otro, lo extraño a nosotros, pues como señala Gadamer. "Nadie negará que nuestro lenguaje ejerce una influencia en nuestro pensamiento. Pensamos con palabras pensar significa pensarse algo. Y pensarse algo significa decirse algo".⁶⁸

Si el hombre es el único ser capaz de dotar de significado el entorno y los hechos manifestados en la realidad cabría preguntarnos lo siguiente: ¿a partir de qué elementos se hace significativa la realidad para el hombre? ¿Cuáles son los elementos que permiten al hombre dotar de significado la realidad?

Si partimos de la afirmación "... la realidad se manifiesta de igual manera ante todos los seres sean estos racionales o irracionales", entonces también podemos afirmar que no sólo la facultad de la razón diferencia a uno de otros, pues de igual manera el lenguaje es un rasgo distintivo del hombre frente a otros animales. La importancia del lenguaje consiste en ponernos de acuerdo en torno a algo o sobre alguna situación, en lograr un consenso con los demás integrantes de la sociedad. Gadamer parte de una definición propuesta por Aristóteles y es a saber:

Hay una definición clásica propuesta por Aristóteles según la cual el hombre es un ser vivo dotado de logos. Esta definición se ha conservado

⁶⁸ Gadamer, H.G. op. cit. Vol. 2 p.p. 195-196.

en la tradición occidental bajo esta fórmula: el hombre es el animal racional, el ser vivo racional, es decir, que difiere del resto de los animales por su capacidad de pensar. Se tradujo la palabra griega logos por razón o pensamiento. Pero esta palabra significa también, y preferentemente, lenguaje... Sólo los seres humanos poseen... el logos que los capacita para informarse mutuamente sobre lo que es útil y lo que es dañino, y también lo que es justo y lo que es injusto... Puede comunicar todo lo que piensa; y lo que es más, gracias a esa capacidad de comunicarse las personas pueden pensar lo común... en forma de vida social, de una constitución política, de una vida económica articulada en la división del trabajo.⁶⁹

El lenguaje permite al hombre vivir en sociedad pues lo que nos hace comunes, nos permite llegar a consensos mediante el diálogo, nos permite discernir entre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo moral y lo inmoral, o sea, el lenguaje nos permite la comunicación con nuestros semejantes y construir una sociedad a partir de intereses comunes y de nuestra capacidad de logos –pensamiento y lenguaje como quedo señalado en la cita anterior -.

Sin embargo ¿hasta qué punto el hombre ha aprendido a tomar consensos? ¿Realmente el hombre busca los acuerdos? ¿Se puede establecer un verdadero diálogo con el otro? ¿Hemos aprendido a vivir bien políticamente? ¿Se ha logrado el acuerdo en los sistemas filosóficos?

Si somos realistas nos daremos cuenta de cómo en los sistemas filosóficos y políticos de la historia del hombre no se ha logrado el acuerdo que permita alcanzar una vida más digna, de igual manera no se puede ver un futuro optimista con relación a este punto. No obstante, no podemos cancelar la posibilidad de su concreción, no

⁶⁹ *Ibid.* p. 145.

seria valido perder la esperanza – no en un sentido religioso- de lograr una vida más equilibrada para todos los integrantes del mundo.

III. Gadamer y la hermenéutica filosófica

En la tercera parte del trabajo vamos a hablar de la hermenéutica filosófica como una propuesta que pretende abarcar la comprensión de la tradición como un todo a partir de la unidad del presente perteneciente al todo.

La falta de acuerdos entre los sistemas filosóficos obedece a la falta del diálogo entre ellos, a la cancelación de la comunicación y la conversación que partía de intereses y objetivos distintos entre dichos sistemas, y es precisamente este aspecto el que trata de superar Gadamer con su propuesta de hermenéutica filosófica. Con ella, pretende establecer un diálogo con la tradición histórica en la cual se encuentra inmerso lo político, filosófico, artístico, científico, etc., aprendiendo a escucharla, cuestionarla, buscando respuestas en ellas, pues en la tradición se encuentra lo que nos dice, pero también lo que no nos dice y mediante el lenguaje podemos desvelar aquellos elementos en ella, podemos descubrir lo velado en la tradición y en el otro, a fin de generar acuerdos entre la tradición histórica y la actualidad y, de igual manera, con el futuro. Con esta propuesta Gadamer busca acercarse a la tradición de manera diferente, él señala que:

La hermenéutica intenta alcanzar una nueva comprensión volviendo a las fuentes originales algo que estaba corrompido por distorsión, desplazamiento o abuso: la Biblia, por la tradición magisterial de la Iglesia; los clásicos, por el latín bárbaro de la escolástica; el derecho romano por una jurisprudencia regional, etc. A ello iba dirigido el nuevo esfuerzo no sólo de comprender más rectamente, si no de poner de relieve lo ejemplar, ya se trate del anuncio de un mensaje divino, de la interpretación de un oráculo o de una ley preceptiva.⁷⁰

⁷⁰ *Ibid.* p. 98.

sus perspectivas de interpretación, sin aceptar pasivamente lo expresado por la tradición histórica, sino dialogar con los vestigios legados por ella, respetar las culturas surgidas en el pasado, en tanto, son el resultado del trabajo realizado por los hombres que nos antecedieron, los cuales se encuentran inmersos en la propia historia esperando ser escuchados por la posteridad.

Con lo anterior, retomando a Gadamer, podemos afirmar que la comprensión de la tradición implica establecer un nexo comunicativo con ésta para reconocerla y reconocernos en ella como un todo humano, esto es, en el círculo hermenéutico propuesto por Heidegger y Gadamer. La importancia de rescatar el aspecto histórico para la comprensión, implica necesariamente hablar del sujeto debido a que es el único ser capaz de poseer memoria histórica, la cual le permite reconocer los hechos, textos, vestigios, etc., legados en el transcurso de la historia, es decir, no podemos dejar de considerar la distancia entre una cultura y otra, entendiendo este distanciamiento en el tiempo, en lo social, en los intereses, objetivos y fines que motivan o guían las interpretaciones y explicaciones en un contexto histórico social determinado.

Sin embargo, la distancia se superará cuando logremos fusionar el horizonte propio con el de la tradición mediante el lenguaje, pues éste, nos permite ver el texto histórico con la óptica del presente, pero a partir del momento en el cual se circunscribe la obra que tratamos de comprender, dicho en otras palabras, mediante el lenguaje ubicamos en su justa dimensión temporal el texto y además lo actualizamos para comprenderlo y dialogar con él.

La importancia del texto es fundamental debido a que en él se encuentra plasmado el modo de ver el mundo de culturas anteriores a la nuestra, o sea, es el vínculo unificador de diversas culturas separadas espacial y temporalmente, el texto es lenguaje, a partir de él, podemos comprender la tradición cuestionándola y obteniendo respuestas de ella.

IV. El lenguaje en la época capitalista

Para concluir el presente ensayo haremos unas consideraciones en torno al lenguaje, el diálogo y la conversación en la actualidad.

La propuesta gadameriana del lenguaje como el puente que nos permite establecer un diálogo con la tradición y con el otro resulta de suma importancia, creemos que es de vital importancia lograr la comunicación con la tradición, sin embargo lograr establecer un vínculo dialógico con el otro o nuestro semejante si resulta difícil, es decir ¿cómo establecer el diálogo con nuestros semejantes en el momento actual? Y si pensamos en la tradición ¿a qué tradición se refiere Gadamer? ¿A una tradición universal o a la tradición de Occidente?

Estas dudas nos hacen pensar en las propuestas de la actualidad acerca de una globalización mundial y en este sentido cabría preguntar ¿cuál sería el lugar de América Latina en dicha globalización? ¿Realmente se nos considera dentro de la globalización? ¿Tienen lugar las etnias en la globalización? En la interpretación de Gadamer parece indicarse un camino para la comprensión de la tradición como un todo y esto es lo más adecuado pues dentro de la historia cultural no es correcto establecer dos niveles de estudio, uno para la occidentalización y otro encaminado a la etnización. Contrario a esto, la propuesta estaría encaminada a reconocer a la tradición y al otro, esto se tiene que dar sin distinción de continentes, razas, clases sociales, posiciones políticas o religiosas.

Sin embargo, no podemos dejar de ser realistas pues la realidad es cruda y en ella vemos como el mundo se encuentra lleno de racismo, intolerancias, reparto desigual de la riqueza, explotación irracional de los recursos naturales y la contaminación ambiental, ¿podemos ser optimistas por el futuro que nos espera? ¿Sería valido ser pesimistas?

Obtener una respuesta a estas interrogantes sería muy pretencioso de nuestra parte, no obstante podemos proponer un equilibrio ante ambas perspectivas, es decir, no podemos caer en un optimismo ni en un pesimismo extremo, más bien hay que buscar un equilibrio tendiente a cambiar el estado de cosas vigente.

La propuesta va encaminada a rescatar el humanismo del hombre, a hacer la existencia del hombre más digna, establecer una relación de igualdad entre los hombres; cabe aclarar que no nos referimos a igualdad en un sentido en el cual todos tengan lo mismo, más bien va encaminado a señalar la necesidad de ver en el otro un ser humano, un semejante y no una máquina; ver en el hombre un fin y no un medio para nuestros fines.

Para lograr lo anterior es necesario rescatar la propuesta gadameriana del lenguaje, a fin de generar un verdadero vínculo entre los hombres y a partir de esto establecer un diálogo encaminado al consenso. Porque de alguna manera en la época industrial el lenguaje se ha perdido, vivimos en un medio mercantilista en el cual lo importante es obtener riquezas, propiedades, poder y un status social aceptable, dicho en otras palabras, no hemos sido capaces de escuchar al otro ni de dialogar con él, antes bien, nos aprovechamos de aquellos que puedan ser útiles a nuestros intereses.

En la época industrial el lenguaje se ha sustituido por el dinero, el empresario ha hecho del dinero un Dios, con el surgimiento del capitalismo el hombre –en este caso el capitalista- ha encontrado su verdadero dios en el dinero y la manera de venerarlo consiste en explotar al otro, obtener más riquezas y sumir el pueblo en una pobreza cada vez más extrema, en dejarlos vivir condiciones más miserables y marginales. En el mundo industrial se acrecienta la marginación social y la pobreza extrema de una parte de la sociedad, mientras en la otra parte se acumula la riqueza en unos cuantos privilegiados. En esta época los templos de los capitalistas son los bancos, casa de bolsa, etc., ellos solo conocen el lenguaje del dinero, no han aprendido a dialogar con los explotados.

Nuestra labor consiste entonces no sólo en albergar esperanzas de un cambio sino generarlo a partir del lenguaje, pensamos que el cambio se puede dar a partir de la educación, esto es, se deben abrir más espacios educativos para la juventud, hacer de los jóvenes, generaciones críticas y reflexivas para que sean capaces de dialogar con la tradición, las autoridades y entre ellos mismos; no queremos decir que en la actualidad los jóvenes no se comuniquen, más bien pretendemos establecer un diálogo más serio entre ellos y los demás integrantes de la sociedad.

Es cierto el sueño es muy ambicioso, sin embargo, no por eso podemos dejar de aspirar a su consecución o logro, a final de cuentas no cuesta nada pensar como Ernesto Guevara: "seamos realistas, soñemos lo imposible".

Queremos concluir el presente escrito citando a Gadamer, él afirma: "Las formas de vida nivelada de la era industrial influyen inevitablemente en el lenguaje, y de hecho el empobrecimiento del vocabulario avanza a pasos agigantados, aproximando así el lenguaje a un sistema de signos técnicos".⁷² En nuestra era se ha privilegiado el uso de la técnica por sobre las humanidades, no negamos la importancia en el avance de la tecnología y de la computación, pero no es apropiado que se privilegien en detrimento de las humanidades, dicho en otras palabras, en el mundo actual se debe buscar la manera de formar a los estudiantes en ambos ámbitos de cara al futuro y al nuevo milenio.

⁷² Ibid., p. 223-224.

CAPITULO 5

ETICA Y HERMENEUTICA

I. Moral, cristianismo y superhombre

En la primera parte del presente escrito se va a trabajar la crítica realizada por Federico Nietzsche a la moral cristiana en tanto ésta ha limitado el desarrollo del hombre y, de alguna manera, al progreso al que tiene derecho la humanidad, esto es, en la visión nietzscheana la moral cristiana o moral del rebaño se manifiesta como un deber para el hombre limitándolo en su hacer, y también volviéndolo un ser conformista, un ser de fe, de esperanza en la trascendencia. Para Nietzsche la moral cristiana tiene su fundamento en el temor y el dolor, al respecto Nietzsche afirma lo siguiente:

...esa moral se defiende, sin embargo, con todas sus fuerzas: ella dice con obstinación e inflexibilidad ¡ yo soy la moral misma, y no hay ninguna otra mora! —más aún, con ayuda de una religión que ha estado a favor y ha adulado los deseos más sublimes del animal del rebaño, se ha llegado a que nosotros mismos encontremos una expresión cada vez más visibles de esa moral en las instituciones políticas y sociales: el movimiento democrático constituye la herencia del movimiento cristiano.⁷³

Con esto podríamos afirmar que Nietzsche propone una moral del egoísmo, una moral en la cual el "rebaño" o las masas no tendrían lugar, sin embargo podemos cuestionar lo siguiente: ¿acaso podemos pensar —dentro del núcleo social— en una moral que no contemple a las mayorías? ¿Necesariamente el rebaño cristiano es la masa oprimida y marginada? ¿No se puede pensar en un movimiento de liberación social y no espiritual? ¿El cristianismo como religión busca la liberación social? ¿Qué tan válido sería establecer que el cristianismo persigue, plantea o genera los movimientos democráticos?

⁷³ Nietzsche, Federico. Más allá del bien y del mal. Edit., Alianza, México, 1990. pp. 134-135.

De manera personal, yo creo que la crítica planteada por Nietzsche al cristianismo es certera en tanto se presenta como una religión limitante para el hombre, la cual nos conduce a tener conductas para una vida digna pero no en este plano material, en este mundo, sino, por el contrario, nos promete un reino y una recompensa en un ámbito trascendental.

Por otra parte, ¿cuál sería el fundamento para afirmar que el cristianismo conduce a la democracia? Ciertamente no podemos negar los estudios de algunos historiadores, como Raymond Aron, que encuentran nexos entre el cristianismo y el marxismo por ejemplo; sin embargo, tampoco podemos negar la crítica de Carlos Marx a las religiones, es decir, tal vez –las teorías filosóficas promotoras del cambio y de la igualdad entre los hombres tienen algunos rasgos judeo-cristianos, pero finalmente en sus objetivos y metas rompen o se alejan de aspectos religiosos, esto es, ¿acaso el marxismo plantea una posibilidad de existencia más allá del plano material? ¿Encontramos en el marxismo normas de conducta que guíen a los marginados a conformarse con su vida, a esperar el reino de los cielos?

En este sentido podemos afirmar lo siguiente: si bien es cierto que algunos filósofos han buscado el bien común, también es cierto que se ha planteado encontrarlo en esta vida terrenal y no es un ámbito espiritual como pretende la religión.

En su análisis de la moral Nietzsche presenta la manera como ésta se ha manifestado en la historia; en su texto "La genealogía de la moral" señala, acerca de la conceptualización de lo bueno:

Para mí es evidente, primero, que esta teoría busca y sitúa en un lugar falso el auténtico hogar nativo del concepto bueno: ¡el juicio bueno no procede de aquellos a quienes se dispensa bondad! Antes bien, fueron los buenos mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de

posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se elevaron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo. Partiendo de este pathos de la distancia es como se arrogaron el derecho de crear valores, de acuñar nombres de valores: ¡qué les importaba a ellos la utilidad! ⁷⁴

El concepto bueno tiene una connotación en la aristocracia griega, muy diferente a la del pueblo judío, e incluso a la gran mayoría de las sociedades de la edad media a la fecha, dicho en otras palabras, en nuestro contexto histórico-social entendemos y actuamos de una manera diferente a la Grecia clásica, no obstante nuestro papel en la actualidad no podría ser el de retomar esta forma de vida, pero tampoco podríamos criticarla debido a que surge en un contexto diferente al nuestro y por lo tanto con objetivos y comprensiones del mundo diferentes a los nuestros, los cuales no estamos obligados a aceptar como propios o como la única verdad; esto no quiere decir que debamos cerrarnos a sus vestigios, sus textos, sus herencias históricas, por el contrario nuestro papel consiste en interpretarlos, comprenderlos, desde nuestro contexto sin olvidarnos de situarlos en su propia época, es decir, establecer una fusión de horizontes, como la propuesta por H.G. Gadamer —este punto ya ha sido abordado en los cuatro capítulos precedentes del presente escrito.—

La crítica de Nietzsche al cristianismo consiste en que éste no acepta la concepción de lo bueno como lo entendía la aristocracia griega, por el contrario lo que hace es una inversión de los valores morales, esto es, para el pueblo judeo-cristiano se establece una moral diferente pues:

Los judíos —un pueblo nacido para la esclavitud como dicen Tácito y todo el mundo antiguo, el pueblo elegido entre los pueblos, como dicen y creen ellos mismos— los judíos han llevado a efecto aquel prodigio de inversión

⁷⁴ Nietzsche, Federico. La genealogía de la moral. Edit., Alianza, México, 1986. p. 31.

de los valores gracias al cual la vida en la tierra ha adquirido, para unos cuantos milenios, un nuevo y peligroso atractivo: -sus profetas han fundido, reduciéndolas a una sola, las palabras rico, ateo, malvado, violento, sensual, y han transformado por vez primera la palabra mundo en una palabra infamante. En esta inversión de los valores (de la que forma parte el emplear la palabra pobre como sinónimo de santo y amigo) reside la importancia del pueblo judío: con él comienza la rebelión de los esclavos en la moral.⁷⁵

En mi interpretación de la postura nietzscheana, con relación a la moral, alcanzo a percibir su señalamiento o entendimiento de la moral cristiana como una propuesta que limita al hombre en la medida que esta se manifiesta como una moral de coacción, o sea, una moral con la cual se cancela la libertad y la decisión para actuar que posee el hombre, ahora bien, esta libertad se ve limitada racionalmente, en esto consiste la observación y crítica realizada por Nietzsche no sólo a la religión sino también a la filosofía en general por poner el énfasis en la razón como cualidad humana, en detrimento de la otra parte del hombre, a saber, de la voluntad de acción, aquella voluntad que -así lo entiendo yo- se acerca más a la parte instintiva y pasional del hombre. El hombre nuevo propuesto por Nietzsche es quien debe rescatar la voluntad como poder.

Con la moral cristiana el hombre es un ser obediente, un ser enseñado a obedecer pues:

Lo esencial en el cielo y en la tierra es, según parece, repitámoslo, el obedecer durante mucho tiempo y en una única dirección: con esto se obtiene y se ha obtenido siempre, a la larga, algo por lo cual merece la pena vivir en la tierra, por ejemplo virtud, arte, música, baile, razón, espiritualidad, -algo transfigurador, refinado, loco y divino. La prolongada

⁷⁵ Nietzsche, Federico. op. cit. p. 125.

falta de libertad del espíritu, la desconfiada coacción en la comunicabilidad de los pensamientos, la disciplina que el pensador se imponía de pensar dentro de una regla eclesiástica o cortesana o bajo presupuesto aristotélicos, la prolongada voluntad espiritual de interpretar todo acontecimiento de acuerdo con un esquema cristiano y de volver a descubrir y justificar al Dios cristiano incluso en todo azar...⁷⁶

El hombre obedece los preceptos religiosos en aras de obtener una recompensa en el reino de los cielos por una parte y por otra también lo hace por temor al castigo divino, ante esto podríamos preguntarnos lo siguiente: ¿el hombre acepta los principios morales por convencimiento o por temor al castigo? ¿Realmente podemos hablar de una moral aceptada por convicción y no por compromiso con Dios o el Estado? ¿Aceptamos la moral en tanto que genera cargos de conciencia, culpa, etc.? Indudablemente estos cuestionamientos son de muy difícil respuesta y mi intención no es la de resolverlos en este apartado, sin embargo, sí puedo manifestar una opinión al respecto, sin pretender solucionar la problemática. Creo yo, que el hombre acepta los principios morales en un primer momento como una necesidad para establecer la sociedad, es decir, la moral surge del hombre mismo, con la finalidad de establecer reglas y normas que propicien una actitud armoniosa entre los integrantes de la sociedad.

Sin embargo, esto se ha transformado y –en este punto comparto la postura nietzscheana- el hombre ha hecho de la moral una religión, esto es, el hombre al superar el temor y el castigo que dimanan de sí mismo tiene que buscar un castigo divino; ahora el castigo no lo aplica el hombre, proviene de Dios. El hombre ha aprendido a obedecer y temer a Dios. El castigo divino conduce al hombre a conformarse con su situación el temor a Dios y la promesa de su reino hacen del hombre un ser sumiso y obediente de la palabra divina. El hombre adquiere una deuda –la cual probablemente nunca pueda saldar- es decir:

⁷⁶ *Ibid.* p. 117.

El sentimiento de tener una deuda con la divinidad no ha dejado de crecer durante muchos milenios, haciéndolo en la misma proporción en que en la tierra crecían y se elevaban a las alturas el concepto de Dios y el sentimiento de Dios... El advenimiento del Dios cristiano, que es el Dios máximo a que hasta ahora ha llegado, ha hecho, por esto, manifestarse también en la tierra el maximum del sentimiento de culpa.⁷⁷

Ahora bien, el sentimiento de culpa que se genera en la humanidad permite a la religión judeo-cristiana amarrar al hombre limitándolo en su comportamiento y haciéndolo conformista, encontrando en la pobreza, humildad y castidad –presentados por Nietzsche como ideales ascéticos– el verdadero motivo de su existencia. Con lo anterior nos damos cuenta de como la religión cristiana nos conduce a una renuncia de la sexualidad como eros, como pasión, restringiéndola sólo a fines reproductivos. Con los ideales ascéticos el hombre renuncia a la sexualidad, así como también a la búsqueda de un cambio en el plano terrenal; la pobreza se torna casi en una garantía para ingresar al reino de Dios.

Aquí podemos ver como el cristianismo no persigue un cambio en el mundo terrenal, para el hombre el cambio no se logrará aquí y ahora, este vendrá en otro tiempo y en otro espacio; por el contrario para Nietzsche el hombre debe buscar ese cambio aquí, pero también es consciente de que ese hombre no puede ser cualquiera, sino un tipo de hombre diferente, capaz de romper con todos aquellos preceptos morales y religiosos, el hombre que se supera, el superhombre o el ultrahombre – como lo nombra Gianni Vattimo– pero ¿qué necesita este hombre para la superación? ¿El paso del hombre al superhombre se da por cuestiones fortuitas o por causas del azar?

⁷⁷ Nietzsche, Federico. *op. cit.* p. 105.

Para Federico Nietzsche lo primero que se debe hacer es vencer los errores encontrados en la base de la moral, esto es: "... el primer error que se debe vencer es el que acepta la acción moral como un hecho no sólo no explicado, sino inexplicable, y por tanto como acción milagrosa".⁷⁸ El hombre libre debe buscar el fundamento o el principio de la moral en él mismo y no en un ser superior como Dios ni a partir de mensajes divinos; buscar una ética de y para la vida la cual nos permita rescatar el gusto y la alegría de vivir, vivir con pasión, entregarnos a la vida, al rescate de Dionisio. Según Gianni Vattimo en Nietzsche encontramos otro tipo de moral pues:

...su moral no concierne al hacer sino al ser; el único acto moral que aún puede confiarse como tarea, pero en el marco de una moral provisional, alegórica, propia de la situación intermedia, es justamente el de transformar al hombre de modo que sea ante todo capaz de la identidad de existencia y valor: esto... supone la liberación de la estructura autoritaria de la sociedad y de la conciencia.⁷⁹

Dicho con palabras de Nietzsche. "¿Qué debo hacer para ser feliz? No lo sé, pero te digo: sé feliz y después haz lo que te plazca".⁸⁰

En el superhombre encontramos la aceptación a sí mismo y a la vida, el super hombre es el que está llamado a ser libre, es quien renuncia a un más allá, a la promesa de otra vida, renuncia a vivir ascéticamente, él persigue la libertad, sonríe a la vida, se alegra de vivir. Sin embargo ¿no nos conduce esto a una moral del egoísmo? Pues como Nietzsche señala: "Sobre quien es servil frente a los dioses y los puntapiés divinos, o frente a los hombres y las estúpidas opiniones humanas: ¡sobre toda esa especie de siervos escupe él, ese bienaventurado egoísmo!"⁸¹ Bajo esta perspectiva ¿qué tan válido resulta hablar de una moral egoísta? ¿Si atendemos sólo a nuestros intereses hablamos de moral? ¿Si caemos en una propuesta moral egoísta

⁷⁸ Vattimo, Gianni. El sujeto y la máscara. Edit., Península, Barcelona, 1989. p. 101.

⁷⁹ Ibid. p. 253.

⁸⁰ Nietzsche. Tomado de El sujeto y la máscara, op. cit. p. 253.

⁸¹ Nietzsche, Federico. Así habló Zaratustra. Edit., Alianza, México, 1989. p. 266.

no corremos el riesgo de llevar al hombre a la deshumanización? –Sobre esta última pregunta volveremos en el siguiente apartado del presente escrito-

Creo yo, que no podemos pensar en una moral excluyente de las mayorías ni de las minorías, antes bien debemos pensar en un ámbito de tolerancia, de diálogo, donde podamos escuchar al otro y seamos escuchados por él, en este sentido no quisiera que se entendiera mi planteamiento como el amor al prójimo del cristianismo sino como un escuchamos, un abrimos a las opiniones de los demás, un estado de abierto que nos permita tomar acuerdos, llegar a consensos, construir un marco moral incluyente y no excluyente, dicho en otras palabras, si bien es cierto que es una imperiosa necesidad acceder a morales diferentes a la de la trascendencia en tanto que limitan la libertad del hombre, también lo es el hecho de ver la importancia de esta libertad con la necesidad, es decir no podemos hablar de una libertad absoluta en el hombre, pues entonces le sería permitido todo, pero ¿acaso el hombre es libre de matar o de aplastar al otro? ¿Realmente podemos ver al otro como un obstáculo para el cumplimiento de mi proyecto? Desde mi punto de vista el tomar consensos con los otros no implica la cancelación de mi proyecto. Cuando hablo de establecer un clima de tolerancia entre los hombres se cancela el egoísmo pues aprendemos a escuchar a los demás integrantes de la sociedad, propiciando él diálogo y no el monólogo.

Para Federico Nietzsche un aspecto fundamental en el superhombre es la voluntad de poder entendida como una parte importante para la vida en tanto que implica un rompimiento con los esquemas de vida fundamentados en la razón, en el Logos, lo cual conduce a ver los valores morales como imperecederos, al respecto Vattimo señala:

La voluntad de poder se configura como la esencia de la vida, la cual se encuentra no obstante en la base de todas las formas asumidas por el espíritu de venganza y analizadas en La genealogía de la moral. También en este discurso la diferencia entre ultrahombre y hombre viejo consiste

en un cambio interno a la voluntad de poder misma. La vida es voluntad de poder en tanto que es la continua, necesaria superación de sí misma... El hombre del conocimiento, y en general el hombre del mundo de la ratio, tiende a fijar sus valores como imperecederos; en esto se contradice a la esencia de la vida.⁸²

La voluntad de poder es la capacidad del hombre para cambiar los ordenes establecidos en contextos histórico-sociales determinados, pero por la misma dinámica de la vida el hombre no puede aspirar a mantener valores eternos o imperecederos, por el contrario el hombre debe buscar un cambio a partir de las necesidades sociales surgidas en un momento determinado de su historia: ¿por qué puede y debe el hombre cambiar los valores? Porque es el único ser capaz de darle valor a las cosas, de asignarle sentido a las mismas, de establecer valores para él, de ver humanamente los hechos y sucesos de la realidad, así como de darle un sentido humano a su existencia. En la medida que el hombre es capaz de darle un valor a las cosas y a sus actos no puede aspirar a ver esos valores como imperecederos o eternos. Pues como señala Nietzsche: "En verdad, yo os digo: ¡un bien y un mal que fuesen imperecederos no existen! Por sí mismos deben una y otra vez superarse a sí mismos... Y quien tiene que ser un creador en el bien y el mal: en verdad, ése tiene que ser antes un aniquilador y quebrantar valores".⁸³

La voluntad de poder es ese quebrantar valores, es un darnos la oportunidad de vivir plenamente, una capacidad de ver los valores como cambiantes, no caer en teorías morales imperecederas, o aceptar valores morales universales pues la ética no es una ciencia positiva, por lo tanto no debe perseguir una verdad universal, sino una verdad que pueda ser considerada como histórica, en esta sentido Vattimo indica que:

⁸² Vattimo, Gianni. Op. Cit. p. 317.

⁸³ Nietzsche, Federico. Así habló Zaratustra. Op. Cit. p.172.

...Nietzsche identifica, en general, la voluntad de poder como lo que mueve toda la historia del hombre, que estableciendo valoraciones y esquemas interpretativos se impone a la naturaleza, originariamente con estructuras sociales que implican necesariamente la división entre dominadores y dominados, luego liberando a los individuos para que produzcan autónomamente producción de símbolos y de valores; y sólo en este segundo momento se abre para la humanidad la vía a la toma de posesión de sí misma.⁸⁴

En el hombre la voluntad de poder implica hablar de superación, luego entonces él superhombre es el hombre superado, es el hombre que retoma su voluntad de poder, es el hombre que deja de ser débil, aquel que busca la superación en el mundo relacionándose con él; es quien busca la superación no en un sentido definitivo o imperecedero, sino, por el contrario, entendiendo su temporalidad y permanencia en un contexto histórico-social determinado.

Con lo anterior me atrevo a afirmar que con el planteamiento nietzscheano no se rompe con la historia, antes bien creo que se da un rescate de la historia y de la temporalidad, no desde una perspectiva de la racionalidad, pero sí contemplando la voluntad de poder, la cual ha sido relegada en la historia del hombre. En Federico Nietzsche encontramos elementos que nos permiten hablar de esa parte del hombre, de la voluntad de poder; con él nos damos cuenta de cómo el hombre no sólo es un ser racional, sino también de voluntad, de pasión, de instinto, es decir, el hombre se compone de ambos elementos –voluntad y razón– pero en la historia se ha puesto mayor énfasis al aspecto racional relegando el ámbito de la voluntad.

Sin embargo, ¿por qué la afirmación del rescate histórico en Nietzsche? ¿De qué manera podemos sostener ese no rompimiento con la Historia por parte de

⁸⁴ Vattimo, Gianni. Op. Cit. p. 316.

Nietzsche? En la interpretación que hace Vattimo del eterno retorno nietzscheano indica lo siguiente:

El eterno retorno no es tanto la negación del tiempo como la negación de la trascendencia. El tiempo negado aquí es el tiempo como trascendencia estática a otra cosa, el avance hacia un fin que justamente en cuanto no es (nunca) alcanzado, permite ser él al tiempo en sus diversas articulaciones.⁸⁵

⁸⁵ Ibid. p. 188.

II. Humanismo y modernidad

Planteamos la problemática del humanismo significa ver si el hombre sigue siendo el centro de la reflexión y, sí realmente, a partir de que surge la era moderna se ha promovido el crecimiento del hombre como tal, esto es, ¿con la aparición del capitalismo se ha mejorado la existencia del hombre? ¿El avance científico y tecnológico ha generado mejores condiciones de vida? ¿Se atienden las necesidades del hombre en la sociedad o sólo de un tipo de hombre? ¿No se ha perdido el diálogo entre los hombres? ¿Vemos en el otro una posibilidad de diálogo o un medio para alcanzar nuestros fines?

De manera particular creo que en los últimos tiempos se ha perdido el interés por el hombre, es decir, el hombre ya no se ve como el centro de la reflexión y no se genera un crecimiento que involucre a la humanidad; ciertamente el avance de la ciencia cada vez es mayor y no podemos negar su importancia, pero ¿esto significa considerar al hombre como centro de la reflexión filosófica? Y más aún ¿el avance tecnológico a que nos conduce? Al respecto Gianni Vattimo señala:

...la capacidad humana de disponer técnicamente de la naturaleza se ha intensificado y aún continúa intensificándose hasta el punto que, mientras nuevos resultados llegarán a ser accesibles, la capacidad de disponer y de planificar los hará cada vez menos nuevos. Y ahora en la sociedad de consumo, la renovación continua (de la vestimenta, de los utensilios, de los edificios), está fisiológicamente exigida para asegurar la pura y simple supervivencia del sistema; la novedad nada tiene de "revolucionario", ni de perturbador, sino que es aquello que permite que las cosas marchen de la misma manera.⁸⁶

⁸⁶ Vattimo, Gianni. El fin de la modernidad. Edit., Gedisa, Barcelona, 1990. p. 14.

Con el avance tecnológico el hombre vive al día, los avances continuamente se hacen obsoletos para dar paso a nuevos descubrimientos, esto no lo podemos ver como algo negativo, pues si entendemos al hombre como un ser cambiante entonces tiene que acceder a nuevos conocimientos para afrontar las problemáticas surgidas en un contexto histórico-social determinado, sin embargo, las oportunidades no son las mismas para todos los hombres, por el contrario estos avances han servido para hacer más grande la brecha entre ellos.

Con lo anterior no queremos decir que se debe plantear una sociedad igualitaria entre los hombres, como tampoco el hecho de recibir todos las mismas oportunidades; nuestro propósito es establecer un ámbito donde predominen la tolerancia y el diálogo pues esto nos llevaría a entendernos con nuestros semejantes, nos permitiría ver en el otro a un ser humano y no un medio o un escalón para alcanzar mis fines, dicho en otras palabras, ¿por qué no tenemos acceso, todos los hombres, al avance tecnológico? ¿Cuál es la causa por la que la brecha se hace más amplia entre poderosos y marginados? Pues como señala Vattimo: "La diferencia entre países adelantados y países atrasados se establece hoy sobre la base del grado de penetración de la informática, no de la técnica en sentido genérico. Precisamente aquí es probable que esté la diferencia entre lo moderno y lo posmoderno".⁸⁷

A partir del nacimiento del capitalismo podemos hablar de dos revoluciones que han marcado el camino o el rumbo del hombre y a la vez han señalado las diferencias sociales entre los hombres, siendo unos poderosos y otros oprimidos, explotados, marginados. En una de estas revoluciones encontramos la aparición de la máquina de vapor y de la técnica que de alguna manera empieza a desplazar al hombre; la otra sería la revolución de la computación y la informática, siendo esto último —como señala Vattimo— lo que diferencia la era moderna de la posmoderna y yo agregaría el aspecto de la diferenciación de las clases sociales en una nación, así como entre una nación desarrollada y una en vías de desarrollo.

⁸⁷ *Ibid.* p. 18.

No se puede negar que con el inicio de la era industrial –y de las revoluciones que la acompañan- ha sido significativo el avance científico y tecnológico, pero este avance se ha dado en detrimento de otros aspectos fundamentales en el desarrollo de la humanidad, como son las ciencias humanísticas, la moral, el arte, etc. Por eso no es superficial el análisis realizado al respecto por filósofos como Gianni Vattimo y H.G. Gadamer quienes demuestran una preocupación por esta problemática así como propuestas para rescatar el ámbito filosófico e histórico del hombre, en recuperar el trabajo filosófico a fin de ubicar al hombre nuevamente como el centro de la reflexión filosófica, no relegándolo ante el avance de la cientificidad.

En este sentido podríamos afirmar que en el hombre mismo se encuentra la posibilidad de su reivindicación, la de rescatar sus valores humanos, morales, artísticos, sin olvidar la otra parte, es decir, el avance de las ciencias positivas. Cuando hablamos de la importancia de recobrar los valores no queremos decir que se han perdido, sino que se han invertido, esto es, se han utilizado de manera diferente con la finalidad de controlar a los marginados, creándoles ilusiones y promesas, mientras por otra parte los poderosos tienen otros intereses, otros dioses, al respecto Francisco Alberoni nos dice:

El mundo moderno se caracteriza por la desaparición de lo sagrado... Hasta el pasado reciente toda la vida social más significativa estaba organizada en torno a la religión... la cosa continuará a través del medioevo cristiano hasta la revolución industrial. Es a partir de este momento que la banca, los rasca cielos, el centro económico y político sustituyen a la iglesia, a la catedral.⁸⁸

Con lo anterior nos damos cuenta de cómo entre los capitalistas, los dueños del dinero y de la industria se encuentran quienes dictan las políticas para el tercer

⁸⁸ Alberoni, Francisco. Las razones del bien y del mal. Edit., Gedisa, México, 1991. p. 9.

mundo, determinan los principios morales y de democracia para el mundo, entre ellos crece un nuevo "Dios" al cual se le venera e idolatra como lo más sagrado, este Dios – que sustituye al Dios de los pobres, marginados y explotados- es el dinero pues con el se tiene la garantía de mantener el poder y la hegemonía sobre otras gentes y Estados.

La crisis del humanismo está marcada entonces con el nacimiento de la era industrial, del capitalismo y por el afán del hombre por tener cada vez más riqueza y dominio sobre los otros integrantes de la sociedad y del mundo. Esto lo vemos claramente con la distribución de la riqueza la cual es desigual, esto no quiere decir, que el hombre deba recibir un trato entre iguales, pero sí al menos, oportunidades reales de desarrollo y de superación, brindar una real posibilidad para ingresar a la educación y para la formación; que en el ámbito educativo no se pierda de vista la importancia en las ciencias humanísticas en la formación de los estudiantes y del pueblo en general, en otras palabras, que la apertura a la educación sea amplia, crítica y reflexiva para formar alumnos capaces de reflexionar en torno a su realidad y contexto, de cuestionar las políticas del Estado y de tomar decisiones, de igual manera se les debe formar en el campo de la informática pues no podemos cerrar nuestros horizontes y pretender formarlos sólo en uno de estos campos, ni de darle prioridad a uno sobre otro.

Por otra parte, no podemos afirmar que con aumentos salariales raquíticos – desigualdad en la distribución de la riqueza- las condiciones de vida del hombre van a cambiar, pues como indica Nietzsche: "Es un oprobio creer que a través de un salario más elevado se pueda eliminar la sustancia de su miseria, es decir, su impersonal condición servil".⁸⁹ Ciertamente la condición servil no se puede superar con pequeños aumentos salariales ni con compensaciones económicas o materiales a los marginados; por el contrario un aspecto fundamental para tratar de establecer un cambio implicaría necesariamente abrir el campo de la educación a todos los sectores

⁸⁹ Vattimo, Gianni. El sujeto y la máscara. Op. Cit. p. 255.

de la sociedad, pues considero que al rescatar nuestros valores morales y culturales – mediante la educación- podremos tener mayores oportunidades de desarrollo y toma de conciencia. Con relación a la desigual distribución de la riqueza Vattimo indica lo siguiente:

Lo que encontramos frente a nosotros no es la organización total del mundo según rígidos esquemas tecnológicos si no lo que encontramos es un enorme depósito de supervivencias que en interacción con la desigual distribución del poder y de los recursos del mundo, da lugar al acrecentamiento de situaciones marginales que son la verdad de lo primitivo en nuestro mundo.⁹⁰

⁹⁰ Vattimo, Gianni. El fin de la modernidad. Op. Cit. p. 141.

III. La ética de la interpretación

En la tercera parte del presente escrito se aborda la propuesta hecha por Gianni Vattimo en el sentido de hablar de una ética de la interpretación, es decir, en él encontramos la intención de presentar a la hermenéutica como una ética de la interpretación, bajo esta perspectiva él nos dice:

En realidad es muy plausible que la centralidad que la hermenéutica ha venido asumiendo de modo cada vez más marcado dentro del panorama filosófico actual dependa precisamente de que se trata una filosofía decisivamente orientada en sentido ético, por cuanto hace valer la instancia ética como elemento determinante de su crítica a la metafísica tradicional, y a su última encarnación representada por el cientificismo... Así, es la ética, en cuanto ethos, costumbres, cultura compartida de una época y una sociedad, aquello que, en última instancia, desmiente al científico y su característica pretensión de reducir la verdad únicamente a los enunciados experimentales comprobados por el proceder metódico de la ciencia matemática de la naturaleza.⁹¹

De esta manera podemos ver como la hermenéutica filosófica planteada por H.G. Gadamer resulta ser fundamental en tanto que plantea la necesidad e importancia del diálogo entre los integrantes de la sociedad, así como entre las culturas surgidas en la historia del hombre. Gadamer hace énfasis en el Logos entendido como una doble cualidad del hombre, a saber, como el aspecto racional del hombre, también como el lenguaje, esto es, como instrumento para entendernos con nuestros semejantes, en este sentido podríamos preguntarnos lo siguiente: ¿se puede establecer un marco ético-moral al margen del diálogo? ¿Podemos pensar en normas morales o políticas válidas en una sociedad sin consensos y tolerancias? Pienso que

⁹¹ Vattimo, Gianni. Ética de la interpretación. Edit., Paidós, Barcelona, 1991. pp. 205-206.

al margen de estas consideraciones no estaríamos en posibilidad de generar la ética en la sociedad.

Cuando hablamos de la ética debemos entenderla como una ciencia, más no como una ciencia positivista, ya que la Etica no tiene pretensiones de universalidad, dicho en otras palabras, cuando hablamos de una ética de la interpretación no se hace referencia a una ética del imperativo kantiano, en tanto que este implica universalizar la moral, es decir, obrar de tal manera que nuestros actos sean aceptados universalmente, por el contrario, se plantea como un ejercicio que involucre a los actores históricos y sociales. Para Vattimo:

La hermenéutica... ha intentado hacer valer, y precisamente por motivos éticos, la instancia de la historicidad como pertenencia: La experiencia de la verdad no acaece... sino como articulación –o interpretación- de una tradición (una lengua, una cultura) a la que la existencia pertenece y a la que reformula enviando nuevos mensajes a los demás interlocutores. Eticidad e historicidad, aquí, coinciden. La hermenéutica puede corresponder de modo apropiado a su vocación ética sólo permaneciendo fiel a la instancia de la historicidad.⁹²

Con la cita anterior nos damos cuenta de la importancia que tiene la historia para el desarrollo del hombre, es decir, la herencia cultural e histórica recibida por nosotros debe ser comprendida e interpretada en nuestro momento pero atendiendo a las necesidades en las cuales surgieron, esto es, no podemos cancelar desde ninguna perspectiva esos vestigios de la antigüedad; de esta manera vemos que el error de Nietzsche se presenta cuando pretende cancelar la moral judeo-cristiana, pues desde un punto de vista gadameriano no sería válido cancelar esos momentos, sin embargo, también es pertinente señalar que no se trata de tomar esta moral como la verdad de la eticidad, así como tampoco podemos aceptar su trascendentalismo ni el hecho de

⁹² Ibid., p. 215.

ser imperecedera. Por otra parte no podemos dejar de mencionar la parte en la cual Nietzsche hace énfasis en la necesidad de cambiar esos ordenamientos a partir del hombre mismo, el hombre como fundamento de la valoración moral.

Quisiera concluir este escrito citando nuevamente a Gianni Vattimo, para él.

...interpretación significa, según la clásica definición heideggeriana, articulación de la comprensión: despliegue de un saber en el que ya siempre esta arrojada la existencia, correspondencia de un envío, y, por lo tanto búsqueda de los criterios rectores de las opciones en esa misma procedencia y no en ninguna estructura... de la existencia. La hermenéutica como conciencia de que la verdad no es reflejo sino pertenencia, no nace como la corrección de un error o como la rectificación de una visión equivocada... Reconociendo su propio destino nihilista, la hermenéutica da lugar a una ética que tiene en su base una ontología de la reducción y del aligeramiento... En esta ética convergen elementos del último Nietzsche, para el cual el ultrahombre es en el fondo el hombre más moderado, o también el artista, que ama el experimento más allá de los intereses de la autoconservación.⁹³

Para concluir podríamos decir que la importancia del hombre en toda actividad, ya sea artística, científica, moral, etc., es fundamental, en este sentido debemos recobrar algunos elementos como son el diálogo, la historia y la capacidad de generar proyectos que incluyan a los actores sociales, sin los cuales el hombre llegaría a deshumanizarse completamente, es decir, el hombre debe aprender a generar consensos y ser tolerante.

⁹³ Ibid., pp. 221-222.

CONCLUSIONES

A la luz de la lectura de H. G. Gadamer encontré bases que me permiten hablar de la hermenéutica como un principio fundamental para la comprensión, en este sentido se presentan el lenguaje y el diálogo como elementos necesarios para comprender los planteamientos gadamerianos en su obra Verdad y Método Vols. 1 y 2. De esta manera me propongo exponer la propuesta realizada por H.G. Gadamer de plantear la hermenéutica filosófica para la comprensión de la tradición y esto resulta ser de vital importancia en el desarrollo del quehacer filosófico; con la hermenéutica se realiza el trabajo de la filosofía entendiéndola y estudiándola desde la perspectiva propia de las ciencias del espíritu pues en la medida en que sus pretensiones y objetivos no son las de obtener verdades universales, como pretenden las ciencias positivas, no pueden ser descalificadas por los métodos aplicados por estas últimas en la búsqueda de su verdad.

Un aspecto que resulta fundamental en la hermenéutica gadameriana es el énfasis puesto por Gadamer en el diálogo como elemento necesario para la comprensión de la tradición, esto es, establecer una relación dialógica con ella a fin de obtener respuestas de a las preguntas que podamos dirigirle, en este sentido podemos ver como en H. G. Gadamer no se habla de verdades universales pues estas sólo dan cuenta a las problemáticas surgidas en un contexto determinado, de esta manera se puede ver como la verdad filosófica se encuentra en el desarrollo propio del proceso histórico en el cual se encuentra inmerso el hombre.

Ahora bien, entender al hombre como un ser histórico implica hablar de las épocas y los períodos en los que él se ha desarrollado, es decir, debemos hablar de contextos histórico-sociales surgidos en momentos determinados, en los cuales se obtienen verdades tendientes a resolver la problemática existente en dichas épocas. Esto no quiere decir que esas verdades se deban entender al margen del proceso histórico y por lo tanto no tengan nada que aportar a generaciones posteriores a ella,

así como tampoco se trata de entenderlas como verdades absolutas o universales. La propuesta hermenéutica va encaminada a generar un diálogo entre las diferentes culturas de la humanidad.

Con la hermenéutica podemos entender la importancia del diálogo y el lenguaje para comprender a las culturas que nos antecedieron, las cuales nos han legado un enorme caudal de vestigios –escritos, monumentos, etc.- que nos permiten llevar a cabo el proceso de la comprensión de la tradición y, de igual manera, enriquecer nuestro conocimiento, esto es, el objetivo propio de las ciencias del espíritu debe ser la comprensión y no la explicación –actividad propia de las ciencias positivas-. Si bien en la tradición se encuentran elementos que nos permiten interpretarla y comprenderla, esto implica establecer un diálogo entre la tradición histórica y el contexto al cual pertenecemos, es decir, nuestro trabajo consiste en obtener respuestas de ella; aquí cabría preguntarnos lo siguiente: ¿Cómo podemos obtener respuestas de la tradición? ¿Cómo se puede dar el diálogo con la tradición? Para Gadamer sólo podremos obtener respuestas en la medida en que seamos capaces de preguntar y de cuestionar a la tradición. En el preguntar y obtener respuestas entre diferentes épocas se presenta una relación dialógica de nuestro contexto con los de la tradición, esto es, se presenta lo que Gadamer señala como una fusión de horizontes dando lugar a la comprensión. Ahora bien, las respuestas obtenidas de la tradición histórica surgen de ella misma, no podemos esperar respuestas al margen de ésta, así como tampoco podemos descalificarla por no dar soluciones a problemas de nuestra época, por el contrario debemos dejar que hable desde su propio contexto histórico.

Con el preguntar y obtener respuestas se fomenta una relación dialéctica, con lo que nos podemos dar cuenta de la importancia del lenguaje entendido como vínculo entre diferentes contextos y, concretamente, como el medio que permite relacionar el horizonte contextual del pasado con el del presente al cual pertenecemos; así como también será el vínculo con las generaciones de la posteridad, las cuales han de

heredar también nuestros vestigios y los del pasado para que sepan comprendemos y construir sus verdades sin cancelar el proceso histórico.

Por otra parte, cabe señalar la importancia del diálogo para obtener consensos con los demás integrantes de la sociedad a la que pertenecemos, en otras palabras, debemos aprender a dialogar con nuestros semejantes a fin de construir un ámbito en el cual podamos convivir como seres humanos sin ver en el otro una posibilidad para mi desarrollo personal. Esto se alcanzará en la medida que logremos abrir más espacios educativos para la formación humanística y científicista de los estudiantes. Cierto es que no podemos cerrarnos a los avances científicos, tecnológicos y menos aun al crecimiento de la informática, pues es una exigencia en el terreno de la hermenéutica el estado de abierto, pero esta apertura se debe manifestar de igual manera en las disciplinas humanísticas como la ética, la estética, la antropología, etc.

Me parece que en el espectro social es tan importante conocer y tener acceso al avance científico como es necesario construir valores morales que permitan fomentar un clima de respeto y tolerancia entre sus integrantes; sin embargo esto sólo se puede lograr en la medida que aceptemos dialogar con nuestros semejantes, es decir, saber escuchar y ser escuchados para lograr consensos que permitan vivir en armonía así como rescatar el humanismo, perdido en los laberintos de la industrialización, colocando al hombre nuevamente en el centro de la reflexión filosófica de cara al nuevo milenio.

Ahora bien, como quedó señalado en el capítulo cuatro del presente trabajo de investigación, esto sólo se logrará cuando nos demos cuenta de la importancia de la educación en el desarrollo de la sociedad, pues con una educación que atienda las verdades necesarias de los actores sociales y sobre todo de los jóvenes podremos aspirar a la construcción de un ambiente donde prive la tolerancia y el diálogo; pero ¿cómo debe ser esta educación? ¿Qué tipo de estudiantes queremos formar? Considero que debemos formar a la juventud -y a los demás integrantes de la

sociedad- en el terreno de la cientificidad y en el de las ciencias humanísticas a fin de fomentar en ellos actitudes críticas, reflexivas y propositivas, esto es, formar estudiantes capaces de vincular la importancia de la informática y de la historia en su propio contexto para poder construir las verdades necesarias que resuelvan sus problemáticas. No podemos aspirar a un desarrollo pleno de la sociedad si los limitamos a un ámbito, por el contrario debemos buscar que los estudiantes se encuentren bien preparados para responder a las exigencias del futuro.

Con lo anterior podemos entender la importancia de la hermenéutica gadameriana pues en ella no encontramos la cancelación de la historia ni la descalificación de los demás integrantes del ámbito social en el que nos desarrollamos. En Gadamer existen elementos que permiten generar el diálogo entre los actores sociales. Ciertamente no podemos aspirar a una sociedad donde todos seamos iguales o en la cual pensemos de manera unificada, por el contrario, al interior de la sociedad se encuentran diversas formas de pensar y de hacer política, arte, ciencia, filosofía, etc., pero la propuesta gadameriana nos puede permitir obtener consensos y espacios de tolerancia, es decir, no se trata de imponerle al otro nuestra forma de pensar, como tampoco es válido dejamos influir por las perspectivas que posean nuestros interlocutores.

Para concluir, quisiera señalar mi convicción en el diálogo y el lenguaje como elementos que nos deben permitir construir una sociedad en la cual prevelezcan la tolerancia y los consensos, así como la capacidad de resolver nuestras problemáticas aprendiendo de la historia y de la tradición.

BIBLIOGRAFIA

1. ALBERONI, Francisco. Las razones del bien y del mal. Edit. Gedisa, México 1991.
2. ARON, Raymond. Lecciones sobre la Historia. Cursos del College de France. Edit. F.C.E. México, 1996.
3. CARNAP, Rudolf. "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje" en AYER, A. El positivismo lógico. Edit. F.C.E. México 1970.
4. COLLINGWOOD, R. Idea de la historia. Edit. FCE. México, 1993.
5. DILTHEY, W. Teoría de la concepción del mundo. Vol. 8. Edit. FCE. México, 1978.
6. GADAMER, H. G. Elogio de la Teoría. Edit. Península. Barcelona, 1993.
7. GADAMER, H. G. Verdad y Método. Vol. 1. Edit. Sigüeme-Salamanca, 1996.
8. GADAMER, H. G. Verdad y Método. Vol. 2. Edit. Sigüeme-Salamanca, 1994.
9. MAGEE, Bryan. Popper Edit. Colofón, México 1994.
10. NIETZSCHE, Federico. Así habló Zaratustra. Edit., Alianza, México 1989.
11. NIETZSCHE, Federico. La genealogía de la moral. Edit., Alianza, México 1986.
12. NIETZSCHE, Federico. Más allá del bien y del mal. Edit., Alianza, México 1990
13. POPPER, Karl. La lógica de la investigación científica. Edit. Técnos, Madrid 1974.

14. POPPER, Karl. Realismo y el objetivo de la ciencia. Edit. Técnos, Madrid 1985.
15. REYES, Mate. Filosofía de la historia. Enciclopedia iberoamericana de filosofía Vol. 5. Edit. Trota. Madrid, 1993.
16. VATTIMO, Gianni. El fin de la modernidad. Edit., Gedisa, Barcelona 1990
17. VATTIMO, Gianni. El sujeto y la máscara. Edit., Península, Barcelona
18. VATTIMO, Gianni. Ética de la interpretación. Edit., Paidós, Barcelona 1991.