

21011
6



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MÉXICO

" ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES ACATLAN "

**" CONTRAPOSICIÓN ENTRE LO ONTICO Y LO ONTOLOGICO EN CINCO
PERSPECTIVAS DE LA FILOSOFIA CONTEMPORÁNEA "**

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas
UNAM a difundir en formato electrónico e impreso
este contenido de mi trabajo

NOMBRE Alfredo de la Cruz

Ayala

FECHA: 8 julio 2003

**TRABAJO ~~RECEPCIONAL~~ DEL
SEMINARIO TALLER EXTRACURRICULAR
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A:
ALFREDO DE LA CRUZ AYALA**

ASESOR : LIC. LUIS ANTONIO VELASCO GUZMAN

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



ACATLAN, EDO. DE MÉXICO

JUNIO 2003

f)



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.

Este trabajo está dedicado a mi papá Alberto de la Cruz
Y a mi mamá Silvia Ayala

Todos sus esfuerzos para que yo sea un mejor ser, no han sido en vano.

Con todo mi amor: Alfredo.

TRABAJO CON
FALLA DE ORIGEN

B

**Dedicada también a mi esposa Alicia :
Este trabajo fue realizado en tiempos
de nuestro noviazgo.**

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

C

Agradezco también a mis profesores:

**Lic. Luis Antonio Velasco Guzmán.
Mtro. José Alejandro Salcedo Aquino.
Lic. Sara Luz Alvarado Aranda.
Lic. Ernesto de Icaza Villalpando.
Lic. Erasmo Cervantes Méndez
Lic. Luz María Álvarez Argüelles**

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

D

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I	6
EL CONCEPTO DE ACCIÓN EN LA PROBLEMÁTICA DEL LENGUAJE	
CAPÍTULO II	32
EL CONCEPTO DE VERIFICACIÓN, DESDE LA SUPERACIÓN DE LA METAFÍSICA DE RUDOLF CARNAP.	
CAPÍTULO III	64
LA NECESIDAD DE UNA CONSIDERACIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA COMO UNA ONTOLOGÍA DEL SER AHÍ EN HEIDEGGER	
CAPÍTULO IV	89
DILTHEY Y RICOEUR: DOS VISIONES DE LA COMPRESIÓN Y LA EXPLICACIÓN.	
CAPÍTULO V	113
CRÍTICA A LA CONCEPCIÓN MECANICISTA-ANTROPOLÓGICA DE DE LA METTRIE, DESDE LA PROPUESTA ONTOLÓGICA DE HEIDEGGER	
CONSIDERACIONES FINALES	138
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	145

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

7

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo ha sido realizado dentro de las actividades del Seminario Taller Extracurricular: "Presentación, análisis y crítica de problemas contemporáneos de filosofía" realizado de febrero de 2002 a agosto del mismo año. Este seminario fue dividido en cinco módulos, en los cuales se plantearon problemas propios de la filosofía contemporánea, a saber: Filosofía del Lenguaje, Filosofía de la Ciencia, Filosofía de la Historia, Hermenéutica y Ética. En cada uno de los módulos se abordaron problemas de la filosofía contemporánea, manteniendo siempre en su estructura la presentación, el análisis y la crítica. El resultado de la reflexión de los problemas filosóficos en cada uno de los módulos, ha dado lugar a un trabajo modular en el que, de igual manera se presenta, se analiza y se critica un tema en particular, y con relación al tema general de cada módulo. A continuación presento, de manera general, la estructura de cada trabajo modular, que encontrará el lector.

En el primer módulo se analizó la problemática del lenguaje en la filosofía contemporánea. Dentro de este módulo analicé el concepto de acción dentro de la problemática del lenguaje. Para este análisis recurrí a tres autores principalmente: Ernst Cassirer, Hans-Georg Gadamer y Ludwig Wittgenstein. Tanto Cassirer como Gadamer, me permitieron dar, a manera de presentación del problema, una panorámica general e histórica de lo que han sido las reflexiones en torno a la filosofía del lenguaje. Esto me pareció importante, en cuanto que, en la medida en que se pueda tener una panorámica histórica de las reflexiones en la filosofía del lenguaje, se puede ir rastreando el concepto de acción dentro de estas reflexiones. Este recorrido histórico abarcó desde una consideración prefilosófica, hasta el diálogo de Platón, *Cratilo*. En este recorrido histórico, se plantearon principalmente dos cosas: primero, que en el periodo prefilosófico, considerado tanto por Cassirer como por Gadamer, existe una unidad fundamental entre la palabra y aquello que se nombra; para este periodo prefilosófico la palabra no está separada de aquello que se nombra, no existe un análisis que permita diferenciar entre la posibilidad de relación entre lo que se nombra y aquello con lo que se nombra. Segundo, que no es sino hasta el *Cratilo* de Platón donde el análisis de lo que es el

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

lenguaje se pone de manifiesto, al plantear la problemática de la relación entre la palabra y la cosa. Posteriormente, y recurriendo a Gadamer en su interpretación, analicé la problemática del lenguaje en la filosofía de la Edad Media, sobre todo recurriendo a la figura de la encarnación. Fue en este punto en donde por primera vez se puede encontrar un planteamiento de lo que es el papel de la acción dentro del problema del lenguaje, en cuanto que la encarnación supone una acción de exteriorización de la estructura interna del sujeto. El lenguaje es, para esta interpretación medieval de la figura de la encarnación, una exteriorización, y en ese sentido una acción de la subjetividad del sujeto. Posteriormente analicé, desde una perspectiva moderna, el concepto de acción en el lenguaje, como una relación con la idea de la producción del objeto kantiano en Wilhem von Humboldt. En este punto, se estableció una relación entre el pensamiento de Humboldt con el de Emmanuel Kant, en cuanto que, si para Kant el objeto implica un proceso de producción, para la problemática del lenguaje implica, desde la perspectiva de Humboldt, también un proceso de producción, y en este sentido, de acción. Por último y a manera de crítica, he desarrollado las ideas centrales de la obra de Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, pues es en este autor donde se encuentra de manera más explícita el papel de la acción dentro de la problemática del lenguaje. El propósito de este trabajo modular ha sido, por lo tanto, no tratar de ver al lenguaje desde una perspectiva puramente semántica, sino mostrar la significación que éste tiene para el sujeto productor. El lenguaje, en este sentido, es una acción producida por la voluntad del sujeto, y no solamente una herramienta de comunicación.

El propósito del segundo trabajo modular, introducido en el marco de las reflexiones en torno a la filosofía de la ciencia, estuvo centrado en tratar de descubrir la propuesta epistemológica que subyace al concepto de contrastación en el problema de la consideración de la científicidad. Se trataron de analizar los fundamentos del concepto de contrastación, como necesarios para considerar el concepto de ciencia. Si la contrastación es lo que da el fundamento a las ciencias, ¿cuáles son, entonces, los fundamentos epistemológicos en los que se considera dicha contrastación? La manera de abordar este análisis, tuvo, como primer

punto, una panorámica general acerca de la historia de la filosofía de la ciencia, sobre todo en lo que respecta a la postura del positivismo lógico. El propósito de este primer punto, fue el de ubicar, de manera general, las reflexiones en torno a la filosofía de la ciencia. Para esta panorámica general, recurrí a la exposición que hizo el maestro Alejandro Salcedo Aquino en su libro de *Hermenéutica Analógica, Pluralismo Cultural y Subjetividad*, específicamente en el apartado “Subjetividad, más allá de la estructura: Hacia una epistemología analógica-hermenéutica”. El segundo punto de este análisis estuvo centrado en establecer al concepto de verificación como el criterio de cientificidad. Sin embargo, para establecer que la verificación es lo que fundamenta a las ciencias, consideré necesario establecer la diferencia con la metafísica. Para tal propósito, utilicé el libro de Rudolf Carnap *La Superación de la Metafísica Mediante el Análisis Lógico del Lenguaje*. Este libro de Carnap me proporcionó dos posibilidades: por un lado establecer la diferencia entre el conocimiento científico y el metafísico, y por otro lado, el establecer que la verificación es lo que proporciona la validez científica. De una manera más específica, y como tercer punto, recurrí al libro de J. A. Ayer *El Positivismo Lógico*, en el apartado de “Verificación y experiencia”, para dar un recorrido acerca de los concepto de verificación y experiencia en la filosofía de la ciencia. Por último, y como posible crítica, recurrí a la interpretación de Byan Magee con respecto de los planteamientos de Karl Popper hacia el problema de la verificación. Este segundo trabajo modular, presenta de manera general, una panorámica de la filosofía de la ciencia, analiza la función del concepto de verificación en ella, y crítica, desde la postura de Popper, la idea que se tiene con respecto a dicho concepto.

En el tercer módulo del seminario se analizaron problemas en torno a la filosofía de la historia. En el trabajó, que resulto de dichas reflexiones en torno a la historia, analicé el significado de la historia desde una perspectiva ontológica. A partir de la diferencia que establece Martin Heidegger en *Ser y Tiempo* entre lo óntico y lo ontológico, la consideración de la historia puede tratarse desde dos perspectivas: una perspectiva óntica que incluye la apropiación de los hechos historiográficos para la consideración del sentido de la historia, y una perspectiva ontológica que excluye a los hechos historiográficos, pero que además

considera a la historia desde su significado fundamental para el hombre heideggeriano. Como presentación, proporcioné una panorámica general de lo que han sido las consideraciones en torno a la Filosofía de la Historia desde la interpretación de Hans Georg-Gadamer en el apartado de “El problema de la historia en la reciente filosofía alemana” contenido en su libro de *Verdad y Método*. Posteriormente, proporcioné un análisis de lo que puede ser una consideración óptica de la historia, a partir del análisis de la obra de Karl Löwith *El Significado de la Historia*. Por último, como crítica a la consideración óptica de la historia de Löwith, analicé el significado de la historia desde la perspectiva ontológica de Heidegger, en el apartado de “Temporalidad e Historicidad” de su obra. En este tercer trabajo modular del seminario, se ha presentado de manera más explícita la diferencia entre lo óptico y lo ontológico dentro de la filosofía de la historia: por un lado, las reflexiones en torno al sentido de la historia pueden ser consideradas como ópticas, en la medida en que se retoman los acontecimientos históricos. En este sentido, la historiografía y la filosofía de la historia se encuentran relacionadas en tanto que la última necesita de la primera para sus reflexiones. Sin embargo, no necesariamente la Filosofía de la Historia necesita de la historiografía, sino que, desde una perspectiva ontológica, la historia puede encontrar su significado propio sin la inclusión necesaria de los acontecimientos históricos, puede encontrar su significado en la misma temporalidad del sujeto histórico.

En el módulo cuarto del seminario se analizaron problemas con respecto de la epistemología y la hermenéutica contemporáneas. En este módulo, contrapuse a dos autores de este periodo: Wilhem Dilthey y Paul Ricoeur. La contraposición estuvo centrada en la manera de abordar los conceptos de comprensión y explicación en cada uno de los autores. Primero desarrollé el concepto de comprensión y explicación en Dilthey, para posteriormente contraponerlo con la manera de abordarlo de Ricoeur. Por un lado Dilthey relaciona estos dos conceptos con su idea de las ciencias: en este punto, hace una distinción entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza. El concepto de comprensión queda ligado, en este autor, a lo que él considera como ciencias del espíritu, mientras que el concepto de

explicación queda ligado a las ciencias de la naturaleza. Me ha parecido importante analizar la postura que tiene Dilthey con respecto de los conceptos de comprensión y explicación, por la razón de que éstos quedan relacionados a las ciencias; su tratamiento tienen que ver directamente con la metodología de las ciencias, sean éstas del espíritu o de la naturaleza. Además, esta relación de los conceptos con las ciencias me ha permitido, a partir del tratamiento que hace Ricoeur a los conceptos, criticarlos desde una postura hermenéutica. Para Ricoeur, más allá de tratarse de conceptos que refieren a metodologías de las ciencias, estos conceptos implican un proceso hermenéutico complejo. La comprensión y la explicación quedan ligados al proceso de la lectura, a la parte subjetiva y objetiva de la relación entre el sujeto y aquello que va a interpretar. En este sentido, los dos conceptos manejados en este trabajo modular, quedan abordados desde dos perspectivas: por un lado de manera externa al sujeto, al tratarse de metodologías de las ciencias, y por otro lado como un proceso hermenéutico que implica a la subjetividad de quien interpreta.

En el último módulo del seminario, se analizaron planteamientos en torno a problemas éticos y antropológicos en la filosofía contemporánea. El propósito del trabajo modular consistió en contraponer a dos perspectivas antropológicas. Recurriendo también a la diferencia entre lo óntico y lo ontológico de Heidegger, contrapuse, por un lado la perspectiva antropológica de Julien Ofray de la Mettrie, con la propuesta ontológica- antropológica de Heidegger. Aunque De la Mettrie no es un autor contemporáneo, me ha parecido importante la exposición de sus ideas, por el hecho de que representa de manera clara, lo que puede ser la idea del hombre, considerándolo desde su existencia óntica. Por otra parte, la postura de Heidegger con respecto de su antropología defiere por completo con la idea de De la Mettrie, por el hecho de que él, prescinde de toda consideración fáctica del hombre, y lo analiza desde su significación ontológica. Para esta contraposición entre el concepto de Hombre de De la Mettrie, con el de Heidegger, recurri, sin embargo, a la distinción entre lo óntico y lo ontológico que hace el autor alemán en su obra *Ser y Tiempo*. A partir de esta distinción se analizó, como primer punto la propuesta de De la Mettrie en su obra *El Hombre Máquina* y posteriormente la propuesta de Heidegger en la misma obra.

MÓDULO I

LA PROBLEMÁTICA DEL LENGUAJE EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA.

CAPÍTULO I

EL CONCEPTO DE ACCIÓN EN LA PROBLEMÁTICA DEL LENGUAJE.

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

PRESENTACIÓN

Quiero presentar en el siguiente trabajo, la relación que guarda el concepto de acción dentro de los planteamientos en torno a la problemática del lenguaje. Se trata de ver, cómo el análisis de lo que es el lenguaje encierra también un análisis con respecto de lo que es el papel del sujeto como portador de la palabra. El análisis del lenguaje implica también el entender que éste es producto de un actuar del sujeto: implica que el sujeto actúa cuando quiere nombrar a las cosas, cuando quiere relacionarse con lo exterior a través del lenguaje. El lenguaje no es, en este sentido, concebido sólo como una herramienta para nombrar objetos, sino también como una expresión del propio ser de quién lo utiliza. No se trata de hacer un análisis de lo que es el lenguaje desde su perspectiva lingüística, o de sus reglas gramaticales, esto sería tanto como considerarlo como un fenómeno aislado y externo, sino se trata de buscar el ser de éste, se trata de buscar cuáles son los fundamentos filosóficos que nos llevan a preguntarnos por su sentido. Y en la medida en que encontremos una relación directa entre el lenguaje con su portador, podremos entenderlo desde su perspectiva filosófica. Esta relación se dará, según se expone en este escrito, en el momento en que nos desembarazamos de la idea de que el lenguaje solo nombra objetos, por un lado, y por otro, implica el asumir que, para su utilización es necesaria una actitud volitiva por parte del sujeto.

Para rastrear el concepto de acción dentro del problema del lenguaje, he considerado, primero, y como presentación del problema, dar una panorámica de lo que han sido los planteamientos del análisis del lenguaje a lo largo de la historia de la filosofía. Para esto, he tenido que recurrir a dos filósofos contemporáneos, los cuales han seguido el rastreo del problema del lenguaje desde la antigüedad hasta la modernidad: en ocasiones encontrando manifestaciones explícitas de su reflexión, o en ocasiones interpretando su análisis. Se trata tanto de la interpretación que hace Ernst Cassirer en *Filosofía de las Formas Simbólicas*, como el recorrido que hace Hans-Georg Gadamer en el libro de *Verdad y Método*. La primera parte, lo que corresponde a la presentación del problema, abarcará desde lo que es

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

una visión mitológica del lenguaje, en la interpretación de Ernst Cassirer, hasta el diálogo del *Cratilo* en Platón, que es donde de manera explícita se dan ya los planteamientos básicos de lo que es el lenguaje, apoyados por la interpretación de Gadamer. La segunda parte corresponderá a la interpretación que hace Gadamer sobre el concepto e importancia de la encarnación en el periodo de la Edad Media. En la tercera parte elegí la exposición que nos hace Cassirer de los pensamientos de Wilhem von Humboldt, por la razón de que lo relaciona con la idea de la producción del objeto kantiano, y en éste sentido, como la idea del lenguaje desde la producción volitiva humana. Por último, he tratado de desarrollar los puntos centrales en los que gira la exposición de las ideas de *Investigaciones Filosóficas* de Ludwig Wittgenstein, ya que es aquí, por lo que se puede encontrar, donde aparece de manera más explícita la importancia del concepto de la acción dentro del análisis del lenguaje.

Si bien es cierto que no es sino hasta la interpretación que Gadamer hace de los planteamientos en la Edad Media cuando encontramos por primera vez el concepto del hacer convertido en palabra, esto no significa en modo alguno que resulten superfluas las anteriores exposiciones. Por el contrario, el hecho de exponer tanto una visión mítico-prefilosófica como platónica del problema del lenguaje, nos ayuda a entender mejor el por qué de la importancia del concepto de acción, además de su relación con dicho problema.

El trabajo tiene la peculiaridad de que se están confiando todas las interpretaciones tanto a Gadamer, como a Cassirer, en lo que respecta a la presentación del problema, por no tener una relación más cercana con los textos originales de lo que ellos explican; en particular podría pensarse del *Cratilo* de Platón. Así que se tiene la limitante de que no se recurre a las fuentes originales mas que la de Ludwig Wittgenstein. Este trabajo no pretende en modo alguno hacer un análisis exhaustivo de lo que cada uno de los filósofos expuestos puede aportar, sino que, a manera de presentación se van a ir resaltando sólo los puntos centrales de las interpretaciones de Gadamer y Cassirer, para tener una visión general de lo que es su propuesta.

1.1 LA PROBLEMÁTICA DEL LENGUAJE DESDE EL PERIODO PREFILOSÓFICO HASTA PLATÓN.

Tanto Ernest Cassirer, como Georg Gadamer, coinciden en que, previo a la aparición del problema del lenguaje en la reflexión filosófica, iniciada en el diálogo de Platón *Cratilo*, existe un periodo mítico en el que la consideración del lenguaje estaba tratada como una unidad inmediata entre el nombre y la cosa. Para este periodo mítico, no se plantea una crítica a la relación de lo que es la palabra con la cosa, sino más bien es considerada ésta relación como algo que es unidad, como algo que de entrada no se analiza, y que se llega a concebir como tal de manera inmediata. Si uno de los problemas centrales de la filosofía del lenguaje será el análisis de lo que él es con relación a las cosas que nombra, y más aún, con relación al pensamiento, para el periodo mítico del pensamiento, aún no se puede considerar esta separación del problema en sus diferentes elementos. Esta unidad inmediata de lo mítico resulta, según considera Cassirer, desde el momento en que la esencia de la cosa es considerada desde su propio nombre: "quien se apodera del nombre y sabe cómo emplearlo, ha adquirido por ello dominio sobre el objeto mismo"¹ La utilización de la palabra implica necesariamente, en este momento de concebir al lenguaje, la utilización correcta del *ser* que ella designa; todo lo que es nombrado por medio de la palabra, es así como se está nombrando. Puesto que no se plantea una separación entre la palabra y su verdadero correspondiente *con el ser*, y que además existe una identificación natural entre estos dos conceptos, identificación natural que supone una **unidad inmediata palabra-ser**, es por lo que puede pensarse que la utilización de la una, necesariamente implica el adecuado manejo de lo otro, esto es, que en la medida en que un sujeto sea portador de la palabra, lo sea también de la realidad. De ahí que Cassirer considere que los sacerdotes o los sabios, que son los que juegan el papel de sujetos en el periodo mítico de su recorrido histórico del problema del lenguaje, sean los legítimos portadores del *ser*. En este mismo sentido, Gadamer considera también que, para un periodo previo al cuestionamiento filosófico, existe la idea de unidad

¹ Cassirer, E. *Filosofía de las formas simbólicas* F.C.E., México, 1985. P.64.

inmediata entre la palabra y la cosa; una unidad primitiva, reflejada incluso en la misma significación de la palabra *nombre* con su correspondiente en griego *onóma*. Aunque Gadamer no le asigna un carácter mítico a este periodo previo al filosófico, como antes lo hizo Cassirer, sí encuentra la inmediata unidad entre lo que se nombra y su realidad en la expresión *onóma*. El *onóma* hace coincidir perfectamente lo que se nombra con lo que nombra, hace coincidir al nombre por imitación con aquello que se está nombrando, la palabra viene a ser una imitación de lo que es el *ser* de la cosa, imitación que nos muestra la manera en que se plantea la unidad entre aquello que es nombrado, con lo que se nombra.

Pero la importancia de la consideración mítica del problema de la relación entre la palabra y la cosa, radica en que es éste el mismo punto de partida, que permite al quehacer filosófico, mediante el cuestionamiento, empezar a dar una mayor especificidad a los factores que rodean al problema del lenguaje. Este arranque filosófico sucede en el momento en que es introducido el concepto de *logos* por la filosofía de Heráclito al problema del lenguaje, y que nos muestra un desplazamiento de una concepción mítica inmediata hacia una fundamentación más filosófica. Aunque en el análisis que hace Cassirer sobre el recorrido histórico del problema, se sostiene que aún en la filosofía de Heráclito existe una unidad entre la palabra y la cosa, el avance consiste en que la palabra ya no va a tener una fundamentación divina, sino que ahora, su fundamentación se encontrará en el mismo concepto de *logos*, como un concepto puramente racional. Así, de una visión mítica por completo, se pasa, con la introducción del nuevo concepto, a la visión de la filosofía que empieza a poner en duda la inmediatez en la forma de concebir la relación.

El *logos* de Heráclito, según Cassirer, aún tiene una marcada relación con la idea mítica, en cuanto existe una omnipotencia que determina a la unidad palabra-cosa, es decir, una fuerza que permite dicha unidad. Aunque esta omnipotencia de la palabra ya no es asignada por dioses, el *logos* sí se convierte en una entidad eterna e imperecedera, racional, más allá de la particularidad de los seres sujetos del devenir. Aún en Heráclito sigue existiendo una unidad inmediata entre lo que se nombra y aquello con lo que es nombrado, que de hecho al parecer,

ni siquiera es cuestionado. Pero a diferencia de la concepción mítica, y lo que lo mantiene unido a lo filosófico, es que dicha unidad no radica en una determinación fuera de la propia razón humana, sino por el contrario, la propia inmediatez de la unidad se presenta como una inmediatez en el mismo nivel del pensamiento racional. La diferencia aquí consiste en que, mientras que para una concepción mítica del problema del lenguaje existe la unidad inmediata entre la cosa y la palabra determinada por dioses, para Heráclito dicha unidad estará determinada por el propio movimiento de pensamiento, identificado con el concepto de *logos* que es universal. “El mundo ya no es un juguete de poderes demoniacos que imperan caprichosa y arbitrariamente. Si no que está sujeto a una regla universal que une a todo ser y a todo acontecer individuales” El universo está ahora sujeto a leyes universales, que lo gobiernan todo; el *logos* es esta ley que se encuentra de manera omnipresente y omnipotente, y con ello la palabra es a su vez también ley sobre todo lo que pueda existir. El *logos* estará, por tanto, identificado con la palabra y mediante la palabra; la realidad no está separada de ella, convive con ella, es ella misma. El universo es el Logos que es ley, pero a su vez, el *logos* es la palabra que designa esa ley.

Hasta aquí se ha presentado el problema del lenguaje, como una unidad aún no diferenciada entre lo que es la palabra y su relación con lo que se nombra, problema que aparecerá de manera constante a lo largo de la historia de la filosofía. Este periodo de la filosofía se puede considerar, como el precedente de lo que va a ser un análisis más explícito del problema del lenguaje. Ahora desarrollaré la manera en cómo se presenta esta discusión ya de manera formal en Platón, específicamente en el *Cratilo*, siguiendo la exposición de Gadamer, y complementándola con el recorrido que hace Cassirer.

La exposición que sigue Gadamer al problema del lenguaje en el Diálogo de Platón, *Cratilo*, inicia con la delimitación de dos posturas antitéticas entre sí. Se trata aquí del problema de la relación entre la palabra y la cosa, lo que va a dar origen a éstas dos posturas, y que se

² Ibidem p 65

formula con estas preguntas: ¿Las palabras representan verdaderamente a las cosas que nombran? Si es así, ¿cómo se relacionan las palabras y las cosas? ¿Mediante una relación natural? O se trata de que las palabras no mantienen ninguna relación natural con las cosas y su función es meramente accidental. De entrada, con este planteamiento, se está presuponiendo que ya ha llegado el momento en que se ha puesto en cuestionamiento, por un lado, la función de la palabra para el quehacer filosófico, pues resulta indudable que el camino hacia el *ser* tiene que ser planteado tomando en cuenta también la función de la expresión; pero por otro lado, se está diciendo que la unidad primitiva entre la cosa y su expresión se ha desarticulado. Ahora, ya no se trata de pensar a la palabra como expresión incuestionable de la verdad de aquello que nombra, sino considerarla como una entidad que encierra dentro de sí la duda de su relación con el ser y con la verdad. Esto da origen a la postura convencionalista, defendida en el diálogo por Hermógenes, en donde la univocidad de las palabras se alcanza por medio de un acto de convención y afirmación de esta convención; y por el contrario, también es pensable una postura naturalista de las palabras, defendida en el diálogo por Cratilo, en donde se plantea una relación directa entre la cosa, con su expresión.

De la postura convencionalista del *Cratilo*, nos explica Gadamer: “el límite del *convencionalismo* es que no se puede alterar arbitrariamente lo que significan las palabras si ha de haber *lenguaje*”³ Esto quiere decir, que los problemas de la teoría convencionalista se encuentran, en el momento de concebir al lenguaje como algo que puede cambiar de significación de acuerdo a su uso. Si la convención establece el uso correcto de las palabras, ¿qué sucede entonces cuando estamos frente a una jerga? Las jergas, explica Gadamer, nos plantean cambios de nombre: así, el lenguaje utilizado por los albañiles, al nombrar a una cuchara, hace referencia a un objeto que sirve para la construcción; pero resulta que la misma palabra puede ser utilizada en diferentes contextos: “El presupuesto del lenguaje es

³ GADAMER, H-G. *Verdad y Método*. Sigume, España, 1993. p 488.

siempre el carácter común de un mundo, aunque solo sea de juguete”⁴ Los enamorados tienen su propia jerga, saben cual es su lenguaje, se conocen y saben a lo que se refieren, y los niños pueden asignar a sus juguetes nombres, incluso distintos a lo que la supuesta convención establece. De esta manera Platón, nos explica Gadamer, encuentra insostenible la postura de Hermógenes en el diálogo, en tanto que existe una posibilidad de movimiento en las palabras.

Por otra parte la teoría de la semejanza, que propone la existencia de una relación natural entre la cosa y las palabras, encuentra su límite para Platón, en tanto que se plantea el problema de la corrección de éstas: “no se puede criticar al lenguaje por referencia a las cosas, en el sentido que las palabras no reprodujeran éstas correctamente.”⁵ Esto es que, la corrección de las palabras puede ser entendida también como algo que es falso, según la argumentación socrática en el diálogo explicada por Gadamer, y que por tanto se demuestra que no necesariamente la cosa lleva consigo de manera natural su correspondiente en la palabra. Gadamer concluye al respecto de éstas dos posturas refutadas por Platón: “El lenguaje no está ahí como un simple instrumento del que echamos mano, o que nos construimos, con el fin de comunicar y hacer distinciones con él”⁶ En el caso de que el lenguaje fuera una convención, entonces éste sería una construcción, una invención que nos permite la comunicación, pero en el caso de que fuera una relación de semejanza, entonces, incluso, existiría con independencia, como un “instrumento del que echamos mano”.

Gadamer considera que Platón rechaza estas dos posturas, porque este último considera que, desde el análisis de lo que es el lenguaje, no se puede llegar a ninguna verdad, pues aquí, el lenguaje es considerado sólo como un accidente en la expresión del *ser*. El *ser*, al que siempre, y en todos los casos, hay que tender para Platón, se debe considerar completamente

⁴ Ibidem p 488.

⁵ Idem

⁶ Ibidem p 489.

al margen de lo que son las palabras. Si es que se quiere llegar al ser de las cosas, entonces hay que hacerlo mediante el *eidos* mismo, y no mediante su expresión efímera y volátil. Así que, según la interpretación de Gadamer, Platón hace un movimiento en la consideración del problema del lenguaje, al desplazar el tema en sí de éste, a un nuevo nivel. Platón considera que el pensamiento por sí mismo es el que puede llevarnos a la verdad. En este sentido, la importancia de las palabras está siendo desplazado por la idea de las ideas puras. Las palabras se presentarán sólo como un instrumento susceptible de ser utilizado por la sofística. Gadamer considera que, con este desplazamiento del problema, Platón no está resolviendo el problema de la corrección de las palabras, esto es, el problema de la verdad o la falsedad establecida en la relación palabra-cosa, al introducir este desplazamiento de significado. Ya no se trata para el pensamiento de Platón de la relación de las palabras con las cosas, sino sólo de la función del *eidos* con relación a la cosa, y dejando de lado la importancia de éstas en la búsqueda del *ser*. Incluso, se debe dejar de lado, siempre, todo aquello que sea mera apariencia sensible de las cosas, para poder acceder a su verdadero *ser*, y con esta idea se incluyen también a las palabras. Pero ¿cómo se piensan entonces las cosas si no es por medio de las palabras? “El puro pensar de las ideas, la *dianoia*, es, en su calidad de diálogo del alma consigo misma, mudo”⁷ Si el pensamiento debe prescindir de las palabras para llegar al ser de las cosas, entonces ¿cómo es que el sujeto que piensa se representa esas cosas? ¿cómo se establece un diálogo interno del ser de las cosas, si no es por medio de las palabras? Por tanto, Gadamer va a concluir que el supuesto análisis que se hace en el Cratilo de lo que es el lenguaje, sufre una transformación y un desplazamiento que deja de lado la discusión inicial, para insertarse en la exposición de lo que es el concepto de *eidos*: “Hay que concluir pues que el descubrimiento de las ideas por Platón oculta la esencia del lenguaje aún más de lo que lo hicieron los teóricos sofísticos, que desarrollaron su propio arte en el uso y el abuso del lenguaje”⁸.

⁷ Ibidem p 490

⁸ Idem

Hasta este punto he considerado la primera parte del trabajo, que, como se expuso en la introducción, corresponde a los planteamientos básicos del problema del lenguaje, en el periodo que corresponde de la concepción mitica hasta el *Cratilo* de Platón. Ahora explicaré la interpretación que hace Gadamer a la representación de la idea de la encarnación en el periodo de la Edad Media.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

1.2 EL CONCEPTO DE ACCIÓN EN LA FIGURA DE LA ENCARNACIÓN EN LA EDAD MEDIA

La importancia de la exposición de los planteamientos que descubre Gadamer en el periodo de la Edad Media, a mi parecer, se centra en que existe una idea del carácter creativo que representa la palabra para el pensamiento humano. La palabra, para éste periodo asumirá, por un lado, una relación con el concepto de *eidos* platónico, pero irá más allá de lo que este concepto representó para el filósofo de la antigüedad.

Gadamer interpreta la importancia del misterio de la unidad de Dios Padre y Dios Hijo como una figura relevante para representar el fenómeno del lenguaje. Específicamente, el rescate del problema del lenguaje, en la Edad Media, se encuentra representado por el concepto de la encarnación. Encarnación que tiene, de entrada, un significado diferente al concepto de trasmigración concebido por la antigüedad. La trasmigración en la antigüedad es la forma de la materialización de la divinidad como tal, no implicando ningún cambio sustancial entre el concebir lo divino, con su materialización: "No es que Dios se haga hombre, sino que se muestra a los hombres en forma humana manteniendo al mismo tiempo por entero toda su divinidad *suprahumana*"⁹ La idea de la trasmigración en la antigüedad, supone, por la cita anterior, una **ampliación** de la divinidad en una forma humana, y no un cambio sustancial que implique una diferencia entre uno y otro, es decir, entre la divinidad pura y su manifestación. En cambio, la encarnación cristiana si supone un **desdoblamiento** en otro de la divinidad, aunque este desdoblamiento no patentiza un pensar otro de lo divino como ya desdoblado, sino que permanece como tal. A diferencia de la trasmigración en la antigüedad, la encarnación cristiana "...implica el sacrificio que asume el crucificado como hijo del hombre, e implica con ello una relación misteriosamente distinta cuya interpretación teológica tiene lugar en la doctrina de la trinidad"¹⁰.

⁹ Op. Cit p. 502

¹⁰ Idem.

¿Cuál es entonces la relación que guarda el misterio de la encarnación de la Edad Media, con el problema del lenguaje? Para Gadamer, la figura de la encarnación cristiana guarda una estrecha relación con el problema de la palabra. Si el misterio de la trinidad es el eje central de las reflexiones escolásticas, esta reflexión se apoya, según Gadamer, en el problema de la relación entre el hablar y el pensar. Hay que pensar, primero, en el misterio de la encarnación. Por un lado la existencia de Dios padre, como forma pura de la divinidad. No hay aquí mas que una determinación puramente intelectual de su concepto; no se refiere a alguna forma que nos haga patente su existencia, es sólo idea. Frente a él, la figura de Dios Hijo, como encarnación de Dios Padre, pero lo importante radica en que, si bien es cierto que hay una encarnación, no hay un aminoramiento en la figura de Dios Hijo. Éste mantiene su concepto de divinidad en su totalidad, solo que existe un desplazamiento de su determinación, desde la idea pura, Dios Padre, hasta su encarnación, Dios Hijo. De ésta manera, el lenguaje encierra la significación también en un desdoblamiento. Desdoblamiento que va de la palabra interna, a la palabra externa. La palabra es exégesis: así como Dios se manifiesta en su encarnación, la palabra, al volverse sonido, es a la vez, también milagro. La exteriorización de la palabra no implica disminución de significado; así como no es que Dios Hijo, como encarnación sea menos Dios que Dios Padre. "El mayor milagro del lenguaje no estriba en que la palabra se haga carne y aparezca en su ser externo, sino en el hecho de que lo que emerge y se manifiesta en su exteriorización es ya siempre palabra"¹¹ Lo importante está entonces, no en la exteriorización, sino en la ampliación de la verdad de una y en la otra.

Si el significado de la encarnación está relacionado con la idea del lenguaje, en el sentido de su exteriorización, entonces quiere decir que existe, por un lado, una palabra interna, correspondiente a la figura de Dios padre, y una palabra externa, representada por Dios Hijo. ¿Hay entonces aquí una diferencia sustancial entre estos dos modos de ser de la palabra? La respuesta es por supuesto no. De la misma manera en que se pensaba la esencia del proceso de encarnación, como inmutable, es como se piensa también la relación entre una palabra

¹¹ Ibidem. 504.

interna y su exteriorización. El problema no radica en la exteriorización misma de la palabra, sino en la manera en cómo la palabra externa mantiene esencialmente la importancia y toda su significación de la palabra interna. A este respecto, Gadamer encuentra, por ejemplo en San Agustín, una toma de postura frente a esta idea: en él sí existe un desprecio a la manera platónica por la palabra externa, en tanto que la piensa como un simple accidente lingüístico. Sin embargo, no se trata de considerar la expresión de la palabra desde su abyecta representación, sino se trata de considerar, a esa expresión, como portadora del *ser* de la palabra interna, como portadora de lo que en verdad nos está queriendo decir lo interno. No se debe pensar, entonces, que cuando se habla de una palabra externa nos estamos refiriendo a la pura determinación lingüística, al puro signo arbitrario de la representación material de una palabra: sería tanto como pensar que Dios Hijo es en sí mismo aquel hombre mortal que las imágenes nos representan. Con todo esto, se encuentra una igualdad entre la palabra y el pensamiento, entre la palabra interna y la palabra externa, relacionada directamente, y de manera yuxtapuesta, con el misterio de la encarnación: la importancia de Dios Hijo no radica en su encarnación, sino en la manera en cómo éste mantiene toda su divinidad en igualdad con Dios Padre. "Para el misterio de la trinidad vale exactamente esto mismo. Tampoco en él importa la manifestación terrena del redentor como tal, sino más bien toda su divinidad plena, su igualdad esencial con Dios"¹²

Hasta aquí se ha llegado a la unidad de la palabra con su exteriorización, sin embargo: ¿qué es esa palabra interna? ¿cómo es que la palabra interna se exterioriza? Y ¿qué importancia tiene esta exteriorización? A este respecto, me parece que, mediante el concepto de *verbum*, y la figura de manantial, explicada ésta última por Gadamer, es como se puede entender a la palabra interna.

El misterio de la trinidad es la unidad interna entre el Dios Padre y Dios Hijo. La unidad nos lleva al concepto de espíritu. El Espíritu será por tanto, la unidad entre estas dos entidades.

¹² Ibidem p 503

El espíritu no es ni Dios Padre ni Dios Hijo, sino sólo se llega a él, mediante la asimilación de su unidad. Pero ¿cómo es que Dios Padre se desdobla en Dios Hijo? “Cuando el verbo se hace carne, y sólo en esta encarnación se cumple la realidad del espíritu.....”¹³ El paso de una a otra sustancia se logra mediante el verbo, “.....el *verbum dei*, que es la unidad de Dios Padre y Dios Hijo”¹⁴ Así que el paso de una sustancia a otra se da por mediación del verbo, esto es, por una acción. Retomando la problemática del lenguaje, la exteriorización de la palabra interna implica entonces, también, un acto, un hacer, un verbo, o, en palabras de Gadamer al explicar la diferencia con el *logos* griego. “.....la palabra es ahora puro suceder”¹⁵ El pensar de las cosas se convierte en una acción del pensamiento puro; la palabra interna es una actividad del espíritu consigo misma, es también verbo. Pero también el momento de su exteriorización implica una acción. Dios crea las cosas por medio de su palabra, y el momento de la creación es por sí mismo también una acción; la creación se da desde la palabra, así que no se puede separar la palabra de la acción, una implica necesariamente la otra.

En suma, la importancia de la interpretación de Gadamer del significado de las reflexiones teológicas en la Edad Media, radica en que se puede encontrar ahí las ideas de: por un lado, la diferenciación *entre una palabra* interna y otra externa, que, sin embargo no implican la exclusión *entre una y otra, sino que por el contrario*, la una es el reflejo sustancial de la otra. Por otro lado, que el desdoblamiento de la *palabra interna* en la externa implica *necesariamente* una acción, implica que si hay una actividad del sujeto en cuanto que su pensamiento es acción. Y en este sentido, la idea platónica del *eidos* queda superada, según la interpretación de Gadamer, en la medida en que se piense a éste, como un puro pensar abstracto de las ideas, ni siquiera con relación a su expresión en el lenguaje.

¹³ Idem

¹⁴ Idem.

¹⁵ Idem.

Hasta aquí se ha expuesto la interpretación de Gadamer con respecto al significado que tiene la Edad Media con respecto a los problemas del lenguaje. Ya en el periodo de la modernidad, retomaré la idea que tiene Wilhem von Humboldt acerca del lenguaje, siguiendo la interpretación, ahora de Ernest Cassirer. La importancia del planteamiento de Humboldt, a mi parecer, radica en su relación con la filosofía kantiana, específicamente en lo que se refiere a la producción del objeto; y en ésta medida, la relación que esta producción guarda con el concepto de acción dentro de la problemática del lenguaje.

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

1.3 EL CONCEPTO DE ACCIÓN EN LA PROBLEMÁTICA DEL LEGUAJE EN EL PENSAMIENTO DE WILHEM VON HUMBOLDT

Lo primero que Cassirer destaca del pensamiento de Humboldt, es la manera en que este pensador presenta sus ideas: ideas que, dado el tono estético y sentimental que, según Cassirer, se encuentra en los textos de Humboldt, es necesaria la agrupación tanto de los conceptos, como de los momentos que atraviesa su reflexión sobre el problema del lenguaje. Estos momentos, bajo la presentación que nos hace Cassirer, son tres, y los cuales están relacionados directamente con momentos antitéticos: "Para Humboldt lo que ante todo aparece en la imagen del lenguaje es la separación del espíritu individual y del espíritu objetivo y a continuación la supresión de dicha separación"¹⁶ Tal es el caso, entonces, y por lo que se puede ver en la cita de Cassirer, que Humboldt va a seguir una esquema dialéctico en la exposición del problema del lenguaje, dialéctica que por supuesto supone dos momentos antitéticos y una superación de la antítesis, pero que también nos muestra la profunda relación que va a guardar su pensamiento en el problema de lenguaje con la epistemología, que es ante todo, ésta última, el tema central de las reflexiones filosóficas en la Modernidad. El mismo Cassirer reconoce que son dos influencias directas de Humboldt a éste respecto, Kant y Schelling.

La exposición de Humboldt ha sido dividida en tres. En la primera parte, se nos hace patente la relación cercana que guarda la crítica kantiana del conocimiento, con su ampliación en el problema del lenguaje; específicamente en lo que se refiere al problema de la construcción del objeto, y la importancia de lo subjetivo en este proceso. Kant había concebido al objeto, como una construcción, no como una entidad dada e inmediata. La cosa, que se presenta como diferente del objeto porque es nouménica, no ha guardado aún relación alguna con el sujeto. Sólo esta relación se da, cuando las formas a priori del sujeto han asimilado al fenómeno. En el momento en que el sujeto ha construido el Ser del objeto, es cuando se

¹⁶ Op Cit Cassirer. p 109

puede saber de la unidad que guardan estos dos momentos antitéticos. El objeto es una construcción del sujeto; no existen objetos fuera del entendimiento subjetivo. La construcción del objeto supone la forma a priori de la subjetividad. El objeto no es posible, entonces, sin la actividad de la subjetividad. Transfiriendo esta idea kantiana al problema del lenguaje, resulta, pues, que lo subjetivo de éste no es de manera alguna un obstáculo, "sino como un medio de conformación, de objetivación de las impresiones sensibles"¹⁷ De la misma manera que en el conocimiento, en el problema del lenguaje lo que cuenta es que, para Humboldt, no se trata tanto del planteamiento de si el lenguaje coincide con la cosa o el pensamiento, tampoco si éste tiene su origen en la convención o en la imitación, sino en la manera en que nos permite relacionarnos con el mundo, su importancia para la forma de pensar en el mundo. Y esta manera consiste en una actividad del espíritu que nos hace posible la relación con el mundo exterior. Consiste en que la palabra es el medio por el que se cumple, a partir de su acción, la superación de la antítesis del primer momento dialéctico: "Al igual que el conocimiento, el lenguaje tampoco proviene del objeto como algo dado que hay que estampar en el propio lenguaje, sin que implique una actitud espiritual que entra como factor decisivo en toda nuestra *representación* de lo objetivo"¹⁸ Así pues, el lenguaje será antes que nada "una actitud espiritual", es decir, una actividad del espíritu, y no algo hecho, dado de manera inmediata, y que además carece de posibilidad de reflexión alguna, como sucedía con Platón. Por el contrario, el lenguaje en Humboldt es el que nos permite a su vez una relación y una construcción del mundo.

El segundo momento de la exposición que sigue Cassirer de Humboldt, tiene relación también con la idea de la acción en el lenguaje, pero también en cómo éste se encuentra estructurado. Lo primero que hay que eliminar, es pensar al lenguaje como una serie de reglas y de palabras que lo conforman, sino que el lenguaje es "...la labor eternamente reiterativa del espíritu para hacer que el sonido articulado sea capaz de expresar el

¹⁷ Ibidem p 111

¹⁸ Idem

pensamiento¹⁹ Esto es que, por un lado, cualquier consideración de lo que es el lenguaje, debe dejar de lado su aspecto técnico y, otra vez, abyecto, y asimilarlo como un medio que nos permite la expresión del pensamiento. Pero también, y no en menor medida, considerarlo como una “labor” es decir como una acción, como algo que nos permite tener acceso a lo otro. Lo esencial al lenguaje, considera Humboldt, según Cassirer es, que tiene que comunicar una idea completa, y esto se puede ver en la medida en que entendemos la función de una cópula predicativa en un juicio.

Por último, la síntesis se encuentra en la forma kantiana de la unidad entre lo subjetivo y lo objetivamente creado. Lo subjetivo, permite el entendimiento de lo objetivo. La forma es la condición necesaria del contenido; pero a su vez el contenido es el que le da el carácter de validez a lo subjetivo. En la síntesis del lenguaje de Humboldt, ni el pensamiento puede encontrarse aislado de sus referentes reales, ni lo real actúa con independencia de la subjetividad. La superación de la antítesis ha llegado a su punto en que el lenguaje por una parte es una actividad del espíritu manifestada por su sonido, pero por otro lado es que nos permite mostrarnos la síntesis previamente realizada en el proceso de conocimiento.

Por último, pasaré a la exposición de los puntos centrales de la obra de Ludwig Wittgenstein *Investigaciones Filosóficas*, que es donde, a mi parecer, se encuentra de una manera más explícita, el papel de la acción dentro de los problemas que se analizan en la filosofía del lenguaje, para por último poder dar una conclusión a dicho recorrido.

¹⁹ Ibidem. p 113.

1.4 EL CONCEPTO DE ACCIÓN EN LAS INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS DE LUDWIG WITTGENSTEIN

La Exposición de las ideas de Ludwig Wittgenstein, con respecto al problema del lenguaje, en el libro de *Investigaciones Filosóficas*, a mi parecer, tienen que estar centradas en tres conceptos fundamentales: primero, lo referente a su idea de *Sprachspiel* (Juegos de Lenguaje), que nos dará una aproximación a la idea que tiene este autor con respecto de la movilidad del lenguaje. Segundo, lo referente al concepto de *Lebensform* (Forma de Vida), que, en conexión con la idea de juegos de lenguaje, es lo que nos permite concebirlo como una relación necesaria con la circunstancia del sujeto. Y tercero, la manera en que estos dos conceptos se relacionan, para dar lugar al concepto de acción en el problema del lenguaje. La acción ligada aquí a la utilización del lenguaje, como una herramienta, incluso, del hombre; pero también, a la manera de concebir al lenguaje no en su sentido estático y definitivo, sino como un producto de la relación entre el sujeto que lo utiliza, con sus propias reglas internas.

Wittgenstein empieza sus reflexiones sobre el lenguaje, con la base de una cita de San Agustín²⁰. La cita nos plantea que, la manera en cómo un sujeto va adquiriendo la habilidad de utilizar el lenguaje, es producto de la observación que se tiene de los demás, al estar relacionando, tanto lo fonético como lo corporal, al objeto que aquel lenguaje quiere designar. Esto es, se establece una relación directa entre lo nombrado con aquello que está por nombrarse; o lo que se llamará a lo largo del texto una definición ostensiva. Con las palabras del propio San Agustín, en la cita de Wittgenstein: "...cual lenguaje natural de todos los pueblos que con mimica y juegos de ojos, con el movimiento del resto de los miembros y con el sonido de la voz hacen indicaciones de las afecciones del alma al apetecer, tener, rechazar o evitar cosas"²¹ Sin embargo, a Wittgenstein le parece demasiado simplista esta manera de concebir ostensivamente al lenguaje, partiendo de la base de que

²⁰ Wittgenstein, Ludwig *Investigaciones Filosóficas*, Crítica-UNAM, Barcelona, España, 1988. P 17

²¹ Idem

éste no puede ser exclusivamente un medio por el que se nombran objetos, o que cada palabra tenga un significado. A diferencia de San Agustín, Wittgenstein, va a considerar al lenguaje en una gran variedad de posibilidades de utilización, y en este mismo sentido va a pensarlo también como algo a lo que difícilmente le podremos trazar límites.

Para marcar esta diferencia entre una idea fija del lenguaje agustiniana, y concebir a éste como algo con infinitas posibilidades de utilización, se va a introducir el concepto de *Sprachspiele* (juegos de lenguaje) Aquí, el lenguaje no sólo es un proceso de nombrar las cosas mediante su sustantivación, sino también implica la manera en cómo podemos comprender conceptos que no tengan una relación exclusivamente objetiva, tal es el caso, por ejemplo, de los conceptos abstractos como los números. Implica también el uso de partículas que tampoco corresponden a algún objeto en particular; como el “esto” y el “ahí”, por ejemplo. Partículas dentro del lenguaje, que no pueden tener una referencia inmediata a algún objeto en particular, sino que su utilización se nos presenta como una relación entre objetos nombrados. Así que, el lenguaje no sólo puede ser concebido como algo que nombra objetos, sino, además de eso tiene diferentes posibilidades si se toma en cuenta las demás formas que intervienen en él. Sin embargo, no sólo se trata de analizar al lenguaje en sus elementos constitutivos como tales, sino, implica también la actitud del sujeto frente a su utilización. No es que Wittgenstein se quede sólo en el nivel del análisis gramatical del lenguaje: por supuesto que sus reflexiones van mucho más allá de éste nivel. Se implica que el sujeto no se queda pasivo al momento de nombrar, sino que todo su ser se mueve hacia lo que nombra. Las acciones se entretienen con el lenguaje, se establece una relación entre las acciones del sujeto con aquello que va a nombrar; de ahí que, cuando nos muestra una definición de lo que es un juego de lenguaje, Wittgenstein nos diga: “Llamaré también *juego de lenguaje* al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretenido”²² El lenguaje será entonces, el punto en donde convergen las infinitas posibilidades de significación y utilización.

²² Ibidem P.25.

El lenguaje es considerado aquí como un juego, un juego que se mezcla con las afecciones del sujeto, que se mezcla con la disposición de quién lo va a utilizar, que se mezcla, incluso, con nuestra acción. Nuestra palabra no solamente es eso, en su forma fija y discursiva, sino además, es también parte de nuestro hacer, parte de nuestro movimiento, que refleja nuestro querer o nuestro evitar. El lenguaje no está separado de nuestro ser, y mucho menos puede considerársele como un mero instrumento de nombrar objetos.

Pero la figura del *juego* tiene también aquí una multiplicidad de posibilidades de entenderse, pues, incluso, podría pensarse que éste tiene reglas que lo determinan, que pueden marcar los límites en que es posible jugar. Sin embargo, Wittgenstein piensa que por más que se piense que los juegos están determinados por ciertas reglas, esto no sucede así en la realidad. De principio pueden plantearse reglas, pero éstas no son capaces de marcar la manera total de actuar de los jugadores. Hay en los juegos, al igual que al pensar al lenguaje, un sin número de posibilidades de combinaciones, que superan la pretendida delimitación de las reglas: "puede decirse que el juego es un concepto de bordes borrosos"²³ Transferida esta idea de juego al lenguaje, tenemos que: una expresión como ¡Losa!, en el ejemplo de los albañiles, puede considerarse como una oración completa que designa la instrucción ¡Trae una losa! Y sin embargo, la simple pronunciación de la palabra "Losa", por supuesto que con su adecuada pronunciación, nos está implicando una idea que se puede entender de manera completa. Es una oración completa en tanto puede entenderse en toda su significación.

Así, el concepto de *Schprachspiel* se refiere en Wittgenstein a la gran variedad de formas en que el lenguaje puede utilizarse, y además pensarse; se refiere a la multiplicidad de maneras de utilizarse, tanto en su sentido gramatical, como con su relación con el sujeto. En el concepto de *Lebensform* (forma de vida) se entiende también que el lenguaje es una multiplicidad de posibilidades. La *Forma de vida*, y en general el lenguaje: "puede verse

²³ Ibidem P.91.

como una vieja ciudad: una maraña de calles y plazas, de viejas y nuevas casas, y casas con anexos de diversos períodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares con casas uniformes”²⁴ Wittgenstein esta, entonces, tomando en cuenta la diversidad de posibilidades en que se puede entender al lenguaje: si, como en el concepto de *Sprachspiel*, el lenguaje tiene reglas que, sin embargo no delimitan la utilización de éste, el concepto de *Lebensform* sería otro factor que interviene en la riqueza de éste, en cuanto introduce también el contexto en el que se está manejando. Esto es, por ejemplo, que una misma expresión puede ser utilizada de una manera muy distinta desde dos contextos completamente distintos, o incluso, en la manera de interpretar una expresión, esta puede ser diferente de cómo se expresa: por ejemplo la expresión: ¿Querías hacer esto? Es una pregunta, que sin embargo tiene dentro de sí la expresión de una orden. No es en modo alguno una pregunta que busca una respuesta que aún no se tiene, sino que la pregunta dice lo que se tiene que hacer.

Wittgenstein dice en otro párrafo: “La expresión *Sprachspiel* debe poner de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida”²⁵ Al igual que en la definición de juego de lenguaje, el concepto que tienen en común, es el hecho de que en los dos está involucrada la acción. Incluso, con la cita de San Agustín, esto se hace también patente. El lenguaje no puede ser sólo un acto natural que nos sirve para expresar ideas. Al combinarlo con la *Lebensform*, y con el *Sprachspiel*, éste resulta ser una actividad humana, la cual implica a todo el ser. El Lenguaje es entonces una expresión tanto de la manera en cómo percibimos las cosas, como en la manera en que las expresamos; pero también es el reflejo de nuestra voluntad, voluntad ligada a nuestra propia forma de interpretar al mundo.

²⁴ Ibidem. P. 31.

²⁵ Ibidem. P. 39.

CONSIDERACIONES FINALES

Parece entonces, que, al menos desde el periodo de la Edad Media, el concepto de acción se encuentra ligado a la problemática del lenguaje. Pero no es sino por la evolución, en ocasiones conciente, que se llega a desarrollar la problemática en general del lenguaje a lo largo de la historia de la filosofía, y en particular de que éste signifique una actividad del sujeto que lo utiliza.

Ya desde la interpretación que Gadamer hace a la figura de la encarnación, atravesado por la idea de *verbum*, la palabra interna se exterioriza, se hace carne, se hace otra, como resultado de la acción creadora del hombre. Así como Dios crea su exteriorización en su representación carnal, más bien como un desdoblamiento de su propio Ser y no como un hacerse otro diferente, así la palabra al ser exégesis es al mismo tiempo signo de creación humana: el hombre crea su propio mundo a partir de la exteriorización de su pensamiento. Exterioriza su ser interno, su palabra interna, y con ello, de alguna manera, crea su propio universo.

En otro sentido, y de manera mas epistémica, Humboldt nos está proponiendo, al retomar la idea kantiana de la producción del objeto separado de lo fenoménico, que el lenguaje es a su vez también una producción. Es un objeto en construcción, y no una entidad dada. El lenguaje es una actitud espiritual.

Pero donde verdaderamente el sentido de la acción es mucho más explícito con relación al problema del lenguaje, es en la exposición de las ideas de Wittgenstein. Desde el momento de la definición misma de lo que es el *Sprachspiel*, Wittgenstein nos alerta acerca de la importancia que tiene para el análisis del lenguaje la actitud del hombre con relación a aquello que quiere nombrar. El hecho de nombrar no es solo un acto que pueda dejar de lado el carácter volitivo del hombre. Sino que es, por su mismo carácter de *Lebensform*, aquello que va a determinar, mediante la disposición, nuestros deseos y repulsiones. El hombre, al

realizar la actividad del habla, también con ella realiza la actividad de todo su ser para estar en concordancia o discordancia con aquello que está exteriorizando.

Con todo esto, me parece importante destacar, que la problemática del lenguaje tiene que ser, necesariamente, abordada desde toda su complejidad: no se puede remitir exclusivamente a un ámbito meramente sintáctico, ni meramente especulativo que termine por diluirla. La problemática del lenguaje nos muestra que hay relación directa entre el pensamiento del sujeto con su manera de ser, y más aún con sus acciones mismas. Es por eso que me ha parecido importante rastrear el concepto de acción en la problemática del lenguaje, pues a partir de este problema, podemos abordar la reflexión de los diferentes niveles que conforman a la filosofía: tanto en lo ontológico, como en lo epistemológico y en sus implicaciones éticas.

A mi parecer, tanto Gadamer como Cassirer, y como finalmente Wittgenstein, se dan cuenta que dentro del problema de lo que es el habla, también debemos incluir, a parte del pensamiento, a la disposición del sujeto para actuar. Pues su capacidad de nombrar lleva también, de manera intrínseca el deseo, su voluntad, aquello hacia lo que está dispuesto a moverse. La palabra, y el habla no solo es un acto en sí mismo, sino que, por un lado, muestra el pensamiento del sujeto, y por otro lado, implica el movimiento de éste, implica su actuar. No es, como en Platón, solo un accidente del pensamiento, algo que no merezca la reflexión; sino que el habla es el punto por donde convergen las diversas formas de ser del sujeto que le emplea.

Platón, al pensar en que la palabra es solo un accidente, y al desplazar la problemática del lenguaje hacia la reflexión con respecto del eidos, no se dio cuenta, como ya lo apuntaba Gadamer, en que esta problemática cobraría una dimensión aún más profunda. Dimensión que no sólo implica al hombre como ser pensante, sino también como un ser actuante; y más aún, como en las ideas de Wittgenstein, como un ser insertado en una infinita variedad de posibilidades del mundo. Platón solo puede pensar al hombre como un ser pensante, en el

mejor de los casos; pero su pensamiento no logra vincularlo con su realidad, por el contrario, lo separa de ella para volverlo un ser que está escindido de la realidad de ésta existencia, y en este sentido el hombre se convierte en un ser irreal, frío, sin existir. Pero por otro lado, hay quienes encuentran en la palabra la forma de expresar la existencia del hombre. Existencia que hace del hombre un ser que está afuera, que está expuesto, y que por tanto se mueve. No está estático ni se le puede fijar en un concepto, y más aún puede moverse y comunicarse dentro de las diferentes formas de la existencia.

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

BIBLIOGRAFÍA PARTICULAR

Cassirer, E. "El problema del lenguaje en la historia de la filosofía" en *Filosofía de las Formas Simbólicas I*. F.C.E., México, 1985.

Gadamer, H-G., *Verdad y Método I*. Sígueme, España, 1993.

Wittgenstein, L., *Investigaciones Filosóficas*. Critica-UNAM, Barcelona, España, 1988.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

MÓDULO II
TEORÍAS EPISTEMOLÓGICAS CONTEMPORÁNEAS.

CAPÍTULO II

EL CONCEPTO DE VERIFICACIÓN, DESDE LA SUPERACIÓN DE LA METAFÍSICA
DE RUDOLF CARNAP.

PRESENTACIÓN

Presento en este trabajo un análisis de lo que es el concepto de contrastación, dentro de las reflexiones de la filosofía de la ciencia. Se trata de ofrecer un análisis del papel de dicho concepto, como un elemento central dentro de las consideraciones científicas. Si la ciencia es una propuesta de conocimiento completamente diferente a los planteamientos metafísicos, la contrastación es la que le proporciona la realidad a sus descubrimientos, y la que no permite que la ciencia esté por encima de esa realidad. Se busca saber, también, los mecanismos epistemológicos que funcionan en el proceso de contrastación científico, como una relación entre lo objetivo y lo subjetivo. Si la contrastación es el fundamento de la realidad de las ciencias, ¿cómo es que funciona esta relación entre lo subjetivo y lo objetivo? ¿Existe una propuesta en el nivel de la epistemología, en la filosofía de la ciencia, acerca de lo que es la verificación en la realidad? Si esto es así, ¿en qué consiste esta nueva propuesta epistemológica?

Para tratar de dar respuesta a estos planteamientos, he decidido dividir éste trabajo en cuatro partes. En la primer parte, retomo tanto el escrito de maestro Alejandro Salcedo *hermenéutica analógica, pluralismo cultural y subjetividad*, en el apartado de *Subjetividad, más allá de la estructura: hacia una epistemología analógica-hermenéutica*, como la *introducción del compilador* en *El positivismo lógico* de A. J. Ayer, con el fin de ubicar las discusiones tanto de la filosofía de la ciencia, como de la postura del positivismo lógico. Esto me permitirá tener una panorámica general acerca del contexto en el que se desarrolla el concepto de verificación. En la segunda parte, trato de mostrar los planteamientos que Rudolf Carnap hace acerca de la superación de la metafísica, con el fin de establecer las diferencias entre las disciplinas científicas y éste tipo de reflexiones que él intenta superar. Esto me parece importante, en cuanto que *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje* de Carnap nos muestra también cuales son los criterios que deben ser considerados dentro del campo de las ciencias; entre ellos el de verificación. En la tercera parte, sigo el recorrido que hace Ayer, con respecto de los conceptos de verificación y experiencia, su manera en que han sido considerados, y la propuesta del mismo Ayer hacia el problema de la

verificación. Por último, e intentando hacer una crítica al concepto de verificación propuesto por la ciencia; retomo el ensayo de Bryan Magee, *Popper*, para poder dar una solución al problema de la verificación.

Me parece importante comentar, que el ensayo no pretende dar una respuesta final al tema de la verificación, pues tanto sus fuentes como sus conceptos manejados son limitados; pero sí tiene la importancia de proporcionar ciertos elementos que pueden sugerir una investigación más amplia.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

2.1 LA POSTURA DEL POSITIVISMO LÓGICO DENTRO DE LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

La postura del Positivismo Lógico se encuentra insertada dentro de la discusión de la filosofía de la ciencia, como una respuesta al problema de la demarcación entre las ciencias sociales y las ciencias naturales. Dentro de la problemática de la filosofía de la ciencia, se había planteado el problema del poder considerar a las ciencias sociales como ciencias: esto es, si los estudios referentes, por ejemplo, a la sociología, a la historia, etcétera, pueden considerarse o no como ciencia. Lo que se considera como ciencia natural, y que en todo caso no nos remite a consideración alguna sobre su validez como conocimiento científico, ¿podría fundamentar, como en su estructura interna, a estudios propios de las ciencias sociales? En este punto, me parece que la pregunta que formula mejor ésta problemática de la filosofía de la ciencia ha sido planteada por el maestro Alejandro Salcedo: “¿Las teorías filosóficas de las ciencias naturales pueden aplicarse satisfactoriamente a las ciencias sociales, o por el contrario, las ciencias sociales no cumplen las características de las teorías sobre las ciencias naturales?” Se trata, con esta pregunta, de esclarecer dos puntos: primero, y de manera evidente, si los estudios relacionados con las ciencias sociales, dada su metodología y sus fines, pueden considerarse como científicos. En tal caso, todo el aparato metodológico que se aplica a las ciencias llamadas naturales tienen que ser aplicadas sin mayor problema a las ciencias sociales. Segundo, y de manera más profunda, lo que plantea la pregunta es la problemática de lo que se está considerando como ciencia. ¿A qué se le puede considerar como ciencia? ¿cuáles son los supuestos que nos hacen pensar que algo es científico o no?

Para responder sobre las condiciones de posibilidad de que las ciencias sociales son ciencias, se plantearon, dentro de la filosofía de la ciencia dos posturas: por un lado la respuesta de la

¹ SALCEDO, Aquino, J. A. *Subjetividad, más allá de la estructura: hacia una epistemología analógica-hermenéutica. en hermenéutica Analógica, Pluralismo Cultural y subjetividad*, Ed. Torres Asociados, México, 2000, p 64.

hermenéutica que, lejos de aceptar la identificación entre las ciencias naturales y sociales, plantea que existe diferencias fundamentales entre una y otra. Para la hermenéutica, desarrollada principalmente, y en lo general por Rickert, Dilthey, Ricouer y Gadamer, la diferencia radica principalmente en la finalidad de cada ciencia: a diferencia de las ciencias naturales, cuya finalidad radica en la posibilidad de crear teorías y producir leyes, las ciencias sociales tienen por interés principal la comprensión tanto de los movimientos sociales como de los culturales. Esta comprensión nos lleva, desde la hermenéutica, a la interpretación de los mismos: ".....el interés específico de las ciencias culturales es la comprensión de las acciones sociales o de las obras culturales"² Por tanto, la respuesta que nos ofrece la hermenéutica al problema de considerar a las ciencias sociales como ciencias o no, en el momento en que marcan una diferencia fundamental entre los dos estudios, es negativa: las ciencias sociales, tomando en cuenta sus propósitos, no pueden ser subsumidos dentro de los parámetros metodológicos y de demarcación de las ciencias naturales. El fin de las ciencias sociales es diferente, de comprensión y de interpretación, pero no de la búsqueda de fenómenos que sean integrados a leyes que describan su comportamiento uniforme dentro de lo natural, puesto que cuando estamos frente a un fenómeno social, no se puede predeterminar la constancia de las consecuencias de su movimiento: mientras que frente a lo natural, según la idea de lo científico, y bajo ciertas condiciones, el comportamiento de la naturaleza parece que sí es predecible en términos de la formulación de una ley. Por otro lado, una posición naturalista, conocida también como monismo metodológico, propone que tanto las ciencias naturales como las sociales, deben tener un método de investigación que funcione igualmente para ambas; de ahí el término de monismo metodológico. Esta postura fue desarrollada por el Wiener Kreis (Círculo de Viena), el cual expondré a continuación.

El Círculo de Viena retomó el planteamiento filosófico de la propuesta de los positivistas, principalmente positivistas como Frege, Peano y Russell. Pero además, este positivismo retomó también la lógica, al incorporar los nuevos descubrimientos de la lógica simbólica, que

² Ibidem P 69.

dicho sea de paso, dejaba muy lejos a la antigua lógica aristotélica. La nueva lógica va a estar más determinada en sus planteamientos por la matemática. Así que la idea de un positivismo lógico propone una concepción filosófica que tiene una estrecha relación con las ciencias formales, en especial con la matemática. “El Círculo de Viena surgió a principios de la década de 1920 a 1930”³ e incorporó tanto a filósofos como a científicos, que se caracterizaban por mantener una estrecha relación en cuanto a sus intereses científicos. Ayer nos explica en su introducción a *El positivismo lógico*, que el Círculo de Viena, aunque al principio fue planteado como una respuesta a problemas estrictamente epistémicos, al paso del tiempo también se conformó como un partido político, lo que le trajo problemas en el mismo orden. Me parece importante resaltar también que, dentro de toda esta historia que Ayer nos comenta, existe una influencia para el Círculo de Viena de la obra de Ludwig Wittgenstein *Tractatus Lógico-Philosophicos*, puesto que es aquí donde Wittgenstein mantiene una estrecha relación con la postura positivista. De la influencia del *Tractatus*, y a su vez del positivismo, en el Círculo de Viena, es donde se desprende, por un lado sus críticas a la metafísica, y por otro lado la idea de lo que ellos están proponiendo como ciencia y que se encuentra directamente relacionada con el concepto de contrastación. El maestro Salcedo no explica algunas generalidades de los planteamientos del positivismo lógico, y que me parece importante exponer aquí, puesto que representa una introducción a la discusión a este trabajo.

El positivismo lógico lleva al análisis de las teorías fisicalistas a dos niveles: por un lado, desde el análisis de su estructura lógica, es decir, lo formal, y por otro lado a la manera en que constituye el lenguaje la expresión de esa estructura. Por un lado se trata de la manera en que las ciencias, las que verdaderamente pueden considerarse como tales, responden a ciertas exigencias lógicas y demostrables y, por otro, a cómo un cierto lenguaje, por ejemplo el matemático, puede llevar a esta lógica a su expresión igualmente lógica. En el fondo, se trata de dejar de lado, y no considerarlo como científico, aquello que no responde a las exigencias de la lógica. En otras palabras, se trata de demostrar que la metafísica como pretendido campo

³ AYER, A.J., “Introducción del compilador”, en *El positivismo lógico*, F.C.E., México, 1970, p 9.

de reflexión de conocimientos, no puede considerársele como una ciencia, en cuanto que, ni su contenido se encuentra determinado por un análisis lógico-matemático, ni su expresión, en términos de expresiones metafísicas, puede ser evaluada mediante un análisis lógico del lenguaje. Rudolf Carnap habría introducido también un criterio de verificación, en cuanto que, si se trataba de superar las expresiones metafísicas, entonces todo cuanto se exprese en términos de ciencia, deberá ser en forma de expresiones protocolares verificables: proposiciones que tienen una referencia en lo objetivo. Proposiciones en las que no queda la menor duda de que su forma lleva dentro de sí, también, un contenido que refiere a un objeto real, observable, verificable. Sin embargo, ¿cómo hacer que una proposición, y con ello un concepto sea verificable? Si incluso la observación incluye también la parte subjetiva de quien observa. ¿Cómo es que algo pueda ser completamente objetivo y no integrar ningún aspecto subjetivo, a fin de eliminar a la metafísica? Por tanto, si se trata de concebir a la ciencia como un *hábeas*, tanto de concepciones como de expresiones por completo objetivas y desvinculadas de las reflexiones metafísicas, entonces parece que el criterio de verificación se nos presenta como la condición necesaria, de la buscada objetividad científica, pues es él el que nos mantendrá unidos a la realidad; es él el que nos garantizará que tanto nuestros pensamientos como nuestras expresiones no son metafísicos. ¿Los positivistas lógicos logran fundamentar un programa científico en lo objetivo? ¿Qué es el criterio de verificación introducido por Carnap?

En suma, el positivismo lógico se encuentra insertado como una propuesta dentro de la discusión de lo que se está considerando como ciencia, discusión en la que está en juego también si las ciencias sociales se pueden conformar o no como tales. El positivismo lógico responde, frente a la hermenéutica, con un monismo metodológico, esto es, responde con una pretensión de basar los métodos científicos a un solo esquema. El cual además, tiene que estar basado en un criterio de verificación que lo fundamente como científico, desapegado de lo metafísico.

Hasta este punto, me parece que he expuesto la manera en que se incerta la propuesta de la

verificación dentro de lo científico, y que por un lado responde a una crítica a la metafísica, pero por otro se trata del fundamento mismo de la ciencia. Ahora pasaré al problema de la superación de la metafísica con Carnap.

2.2 LA PROPUESTA DE LA SUPERACIÓN DE LA METAFÍSICA DE RUDOLF CARNAP

Lo primero que Rudolf Carnap nos especifica acerca de lo que va a ser la superación de la metafísica, es en qué nivel esta superación se va a organizar. Pero esto comienza por establecer una diferencia entre lo que han sido anteriormente las críticas a la metafísica, organizada a lo largo de la historia, y su propuesta, la que girará en torno a un análisis lógico del lenguaje. Ha habido a lo largo de la historia de la filosofía críticas a la metafísica, que la califican como errónea, en virtud de que este tipo de reflexiones no tiene relación con un "...conocimiento empírico"⁴ Esta falta de relación con lo empírico, es decir, con lo real como objetivo, hará que todo aquello de lo que trata la metafísica sería equivoco: no se podría estar seguro de tener una referencia hacia algo en concreto. Los sujetos, en el mejor de los casos, podrían sólo suponer que su diálogo metafísico con el otro, mantiene verdaderamente una comunicación: si por comunicación comprendemos un entendimiento entre dos *logos*. "Otros la han considerado únicamente incierta...."⁵, dice mas adelante Carnap, en virtud de que lo incierto está más allá de los límites del conocimiento humano: todo lo que pueda encontrarse dentro del conocimiento humano, puede ser considerado como un conocimiento cierto (o falso), de acuerdo a una realidad captada. Pero cuando nuestro pensamiento se aventura en terrenos inciertos, estamos frente a realidades que no pueden ser evaluadas como verdaderas o falsas, puesto que, con referencia a esas realidades, no se puede tener certeza alguna. Así que la metafísica será incierta, en cuanto que los ámbitos que son de su competencia no pueden ser evaluados desde lo racional, aunque lo incierto no implique una negación absoluta. Por último, se ha criticado a la metafísica como estéril, en el sentido de que sus reflexiones resultan innecesarias. El dar una respuesta positiva o negativa a alguno de sus planteamientos, no tiene alguna consecuencia importante para la modificación de nuestra realidad: "... en todo

⁴ CARNAP, Rudolf. *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje* en Ayer, A.J., *El positivismo lógico*, F.C.E., México, 1970, p. 66

⁵ *Idem*.

caso es innecesario preocuparse por ella⁶. Sin embargo, aunque se trate de críticas que verdaderamente demanden una discusión real a la metafísica en sus planteamientos, el hecho de asumir alguna de estas posturas, asumir a la metafísica como errónea, incierta o estéril, implicará en sí mismo un análisis metafísico. Carnap por supuesto que no estaría dispuesto a realizar una crítica desde los propios postulados de la metafísica; no estaría dispuesto a hacer metafísica para después criticarla. ¿Desde qué ámbito, entonces, se encuentra la crítica de Carnap?

Con base en la lógica, específicamente en la lógica moderna, que desde la primera mitad del siglo pasado había tenido un importante desarrollo, sobre todo como fundamentación de la ciencia, Carnap va a organizar la crítica, el análisis de la metafísica, análisis que propone él, será más preciso. Este análisis lógico permitirá establecer si los planteamientos que hace la metafísica son válidos, y si esto es así, entonces este estudio tendría una verdadera justificación. Hay que recordar que la lógica se ocupa de establecer los mecanismos que hacen que un pensamiento sea correcto; esto es, se ocupa de establecer las condiciones de validez de los pensamientos, en la medida en que estos responden a ciertas estructuras que caen en la contradicción, en argumentos falaces. Más allá del contenido mismo del pensamiento, la lógica establece las condiciones en que un pensamiento puede ser válido. Así, puesto que la lógica moderna ha venido desarrollando "... el análisis lógico del contenido cognoscitivo de las proposiciones científicas"⁷, el ataque a la metafísica de Carnap va a estar sustentado desde este paradigma. De manera central, y como parte del análisis lógico, la crítica va a tener su eje en lo que corresponde a las proposiciones; pero esto además incluye también el análisis de las palabras que están contenidas dentro de esas proposiciones. En palabras de Carnap, dicho análisis tendrá una consecuencia doble: uno positivo para el campo de la ciencia, en cuanto afirmación, confirmación y esclarecimiento de sus propios conceptos, es decir, "...se

⁶ Idem.

⁷ Idem.

esclarecen los conceptos particulares de distintas ramas de la ciencia.....". El análisis de Carnap no sólo implica a la metafísica, sino que también está afirmando el propósito de la lógica moderna, como un campo de reflexión de la ciencia. La otra consecuencia, por su parte, será negativa, específicamente para la metafísica, pues nos adelanta el autor que "... las pretendidas proposiciones de dicho campo son totalmente carentes de sentido". Me parece importante señalar, que el análisis que nos está proponiendo Carnap, sólo es válido si, de entrada, se tiene la idea previa de que la metafísica es estéril, innecesaria y errónea: Carnap no busca aplicar un método lógico de manera imparcial a la metafísica. De ante mano, él tiene la idea de que este estudio es erróneo. Además ¿es posible aplicar los paradigmas de la lógica científica a temas que no son científicos, de manera estricta? ¿Por qué evaluar a la metafísica, teniendo conocimiento de sus planteamientos, desde un ámbito que no es de su incumbencia?, y más aún ¿por qué pretender que el análisis lógico es la única condición para poder establecer los criterios que me permite hablar de conocimiento?

Ya entrando en lo que será propiamente el análisis y la crítica a la metafísica, Carnap va a organizar su escrito de la siguiente manera: primero el análisis de la función de una palabra como mecanismo necesario de la proposición, después su contraparte en las palabras metafísicas: se sigue el análisis de lo que es una verdadera proposición, para de igual manera contraponerla a lo que él considera que son las pretendidas proposiciones metafísicas. Por último, hará una crítica global a dicho estudio. En las siguientes líneas explicaré en qué consiste cada uno de estos puntos, siguiendo el mismo orden de presentación de las ideas, pero prescindiendo de los análisis lógico-formales que desarrolla, y sólo retomando lo central de la crítica.

¿Cómo considera Carnap a las proposiciones metafísicas? Estériles. ¿En qué sentido? En el sentido de que sus planteamientos no nos llevan a conocimiento alguno; en el sentido de que

* Idem.

° Idem.

las proposiciones de la metafísica no tienden, ni pretenden llegar a conocimiento alguno. Cuando una discusión no busca llegar a un punto, entonces se piensa que se carece de sentido: “...las llamadas proposiciones de la metafísica carecen de sentido”¹⁰ “.....cuando su planteamiento es totalmente estéril”¹¹ ¿Hacia qué conocimiento nos llevaría pensar en la *nada*? ¿qué conocimiento podría reportarnos el hacer un análisis de los argumentos que demuestran la existencia de Dios?, o así mismo preguntarnos por la existencia de Dios. La proposiciones metafísicas son estériles, puesto que adentrarnos en temas que están más allá de los límites del conocimiento humano, nos deja en terrenos inciertos, y además infructuosos. ¿Cómo fundamenta Carnap que las proposiciones de la metafísica son estériles? Primero analizando lo que es una palabra.

Una palabra designa un concepto, y cuando esto sucede, entonces se puede pensar que esa palabra tiene un significado. Si el concepto es la manera en cómo nos representamos a los objetos; o a la manera de definición de manual de lógica, es la representación mental de un objeto, entonces la palabra asignada para ese concepto tendrá sentido en cuanto que tiende hacia algo, nos remite a algo. El concepto permanece en la mente del sujeto en cuanto unidad de las múltiples determinaciones de los objetos como tales. En el concepto, el sujeto ha captado el ser del objeto y lo ha subsumido en sus estructuras mentales. Este concepto, para ser comunicado, necesita de un medio que se lo permita, y es aquí donde encontramos la importancia de la palabra. No se trata de pensar en el origen de las palabras, tema que corresponde a la filosofía del lenguaje, sino se trata de pensar que una palabra tiene un significado determinado, y este significado, a su vez, está designado a un objeto, a un ser que le proporciona contenido. ¿Qué sucede entonces con las palabras que utiliza la metafísica? “Cuando (dentro de un lenguaje determinado) una palabra posee un significado, se dice usualmente que designa un concepto; si esta significación es sólo aparente y en realidad no la

¹⁰ Idem.

¹¹ Ibidem. 67.

posee, hablamos de un pseudoconcepto”¹². Las palabras de la metafísica serán pseudoconceptos en cuanto aparentan tener significado. Puede suceder que una palabra no tenga un significado preciso, incluso que se pretenda que lo tiene, mientras que en la realidad no sucede así. Cuando nos encontramos frente a una palabra que aparenta designar algo, entonces estaremos frente a la idea de lo “pseudó” que Carnap nos está proponiendo. Este “pseudó” nos alerta de la presencia de que algo existe solo en apariencia, nos alerta de que hay algo que se quiere hacer pasar por una realidad, pero que en el fondo no la contiene. “¿Cómo explicar el origen de los pseudoconceptos?”¹³ Para esta explicación, Carnap hace una distinción entre dos problemas acerca de origen de los pseudoconceptos: el primero tiene que ver con el cambio de significación referida al movimiento histórico. “En el curso de la evolución histórica, una palabra frecuentemente cambia su significado”¹⁴. Esto es, que la significación que ahora se le asigna a una palabra, no corresponde con el que anteriormente se le asignaba. El movimiento de significado en el curso del tiempo, y por ende su manera de concebirlo, hacen de una palabra algo equívoco, en la medida en que puede llegar a tener una diferente significación, incluso contradictoria. El segundo problema que se presenta, resulta cuando una palabra “..... pierda su antiguo significado sin llegar a adquirir uno nuevo”¹⁵. Esto es, que su contenido se quede vacío. Para Carnap, una palabra verdaderamente contiene significado, cuando ésta forma parte de una sintaxis establecida lógicamente, y que entra en relación con lo que este autor va a denominar como “proposiciones elementales”. Estas proposiciones elementales tienen la función de, por un lado establecer las relaciones sintácticas que una palabra pueda tener, ya sea como sujeto o predicado de una oración simple: “La forma proposicional para la palabra piedra, por ejemplo, es x es una piedra”¹⁶. En este ejemplo se muestra que una palabra, en este caso piedra, está insertada dentro de un orden

¹² *Idem*

¹³ *Idem*

¹⁴ *Idem*

¹⁵ *Ibidem* p 68.

¹⁶ *Idem*.

sintáctico simple, en este caso como predicado. Por otro lado, las proposiciones elementales tienen también la función de estarnos remitiendo siempre hacia algo concreto, para que esa proposición sea verdadera. Esto es, al momento de la sustitución de la variable x , se nos haría evidente cualquier forma absurda de utilización.

Sin embargo, Carnap va más allá, y establece un criterio que va a proporcionar a las palabras un verdadero significado. Para que una palabra contenga un significado es necesario que se lleve a cabo un criterio de aplicación, y este criterio eliminaría cualquier posibilidad de libertinaje en el empleo de una palabra: "Teniendo en cuenta que el significado de una palabra se define mediante su criterio de aplicación (en otras palabras: mediante sus relaciones de derivación y de su proposición elemental, mediante sus condiciones de verdad y mediante el método de verificación)....."¹⁷. La palabra, por tanto, para que pueda ser evaluada como significativa, debe cubrir primero una parte sintáctica, expresada en relaciones de derivación, posteriormente estableciendo una relación entre la palabra y la verdad de ésta, y por último mediante su verificación, es decir, mediante su relación con lo real, su concordancia con ello.

Carnap pasa al análisis de las palabras de la metafísica, tomando en cuenta las consideraciones de éstas, mediante la utilización de ejemplos. El primero que retoma, es el concepto de *principio*. Aquí hace una diferencia entre lo que es un principio en el sentido de la epistemología, o como axioma, con lo que se considera de manera existencial.; esto es, en el sentido metafísico. Posteriormente, Carnap deduce que, aplicando la lógica, el concepto de principio, en sus diferentes expresiones metafísicas ".....son ambiguas y tienen muchas interpretaciones posibles"¹⁸. El metafísico, cuando propone este concepto, no tiene verdaderamente clara la referencia de esa palabra con su realidad, bajo la forma de que lo metafísico no podría tener alguna referencia en la realidad. O dicho en palabras del propio Carnap: "Pero el metafísico nos dice que lo que quiere significar no es esta relación

¹⁷ Ibidem p.69.

¹⁸ Ibidem. 71

empíricamente observable”¹⁹, de lo contrario, su discurso no sería metafísico, sino físico. Según Carnap, la palabra *origen* se la ha apropiado la metafísica y en ese momento ha perdido su significación original: significación que corresponde a una relación temporal o de una secuencia causal: “La palabra es expresamente desposeída de su significado original de comienzo.... faltan los criterios para esta especificación metafísica”²⁰ El segundo ejemplo que retoma es la palabra Dios. La palabra Dios podría tener un uso mitológico, en donde existen “.....seres corpóreos entronizados en el Olimpo, Cielo o en los infiernos”²¹. O bien, podría designar seres espirituales que no necesariamente sean antropomorfos, pero que se manifiestan en alguna forma del mundo visible. Y, por último, la palabra Dios puede ser utilizada de forma metafísica para designar algo que está más allá de la experiencia. De los primeros casos, no es necesario un análisis por tratarse de ideas que se encuentran expresamente en el nivel del dogma. Pero cuando pensamos en una definición metafísica de Dios, como es el caso de Spinoza, para Carnap este concepto deviene asignificativo, puesto que no hay una relación con la realidad. Carnap concluye “.....la mayor parte de los términos específicamente metafísicos se hallan desposeídos de significado”²², puesto que “El metafísico nos dice que no pueden especificarse condiciones empíricas de verdad”²³. Si las palabras metafísicas, por su propia naturaleza, no tienen referencia con la realidad, para Carnap, no tendrían entonces significado y por tanto se trata de palabras que son “una mera alusión a imágenes y sentimientos asociados a los mismos”²⁴.

Dentro del análisis de las proposiciones, existe una importancia fundamental con la sintaxis: “.....especifica qué combinaciones de palabras son las inadmisibles y cuales admisibles”²⁵. Sin

¹⁹ Idem.

²⁰ Idem.

²¹ Ibidem. 72.

²² Ibidem. 73.

²³ Idem.

²⁴ Idem.

²⁵ Idem.

embargo, la sintaxis no es suficiente para determinar a las proposiciones con verdadero sentido, pues podríamos encontrar proposiciones sintácticamente correctas, pero carentes de sentido. A las proposiciones que aparentan ser proposiciones, Carnap las va a considerar pseudoproposiciones, en virtud de que, aunque sintácticamente correctas, no declaran nada, no expresan ninguna relación objetiva existente o inexistente. De la misma manera, las proposiciones metafísicas son en realidad pseudoproposiciones, en cuanto que no llegan a tener una relación con la realidad: cuando Spinoza propone "Entiendo por causa de sí, aquello cuya esencia envuelve la existencia, o dicho de otra manera, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente"²⁶, nunca hay la especificación directa en la realidad. En esta definición de Dios no hay un solo concepto que nos remita a algún elemento de la realidad.

Carnap, mediante un análisis lógico del lenguaje, primero en lo referente a las palabras, y después en lo referente a las proposiciones, nos muestra una propuesta de superación de la metafísica. Superación que, sin embargo, no se inserta al análisis mismo de la metafísica, sino que, mediante un paradigma completamente diferente a ella, pretende evaluarla mediante los parámetros de la ciencia. No obstante, lo que me parece más importante destacar de este análisis, es que el concepto que se encuentra fundamentado en esta crítica, y que no se nos presenta tan explícitamente, es el de verificación, como el supuesto de validez del conocimiento. En la medida en que la metafísica no puede verificarse en la realidad, esto es, establecer un vínculo con lo real, entonces no puede ser considerada como conocimiento. Carnap, y en general el análisis lógico (y con ello también los positivistas lógicos), están considerando que el único criterio válido para considerar a algo como científico o no, depende de su conexión con lo real, con lo objetivo. Algo que pretenda ser conocimiento debe ser objetivo verificable en la experiencia. Sin embargo, en ningún momento del escrito de Carnap existe una propuesta de lo que es lo objetivo, y cómo se relaciona con el sujeto. Si la verificación es el eje central de lo científico, y con ello del positivismo lógico, y no existe una clara exposición de los procesos epistemológicos que intervienen en ella, entonces no podría

²⁶ Spinoza, Baruch. *Ética*. Aguilar, Argentina 1982. p.27.

quedar sustentada esta misma propuesta contemporánea.

Hasta aquí se ha expuesto la superación de la metafísica en Rudolf Carnap, y nos conecta con la idea de la verificación, el cual expondré en el siguiente apartado.

2.3 EL CONCEPTO DE VERIFICACIÓN

Una vez que se han desarrollado los planteamientos acerca de la metafísica, con Rudolf Carnap, ahora la discusión estará centrada en el tema de la verificación. La superación de la metafísica implicó la demarcación de lo que tiene que considerarse como conocimiento, y esto a su vez, como científico: si las proposiciones de la metafísica carecen de sentido, en cuanto que no llegan a tener un referente en la realidad, entonces esto implica para la idea de la ciencia que todo aquello que pretenda llegar a ser conocimiento, si debe tener dicha referencia. O en otros términos, lo que funciona para la ciencia, y lo que fundamenta su validez, será la contrastación de sus proposiciones. Pero ¿qué es la contrastación? ¿Qué mecanismos epistemológicos funcionan en la contrastación? Si la superación de la metafísica consistía en que sus proposiciones no pueden contrastarse con la realidad ¿la ciencia propone una idea clara de lo que es la contrastación?

El ensayo de A.J. Ayer, *Verificación y experiencia*, nos proporciona una panorámica general dentro del desarrollo de la filosofía de la ciencia, del tema de la verificación. Comienza por sugerirnos que, en cierta medida, el tema de la verificación, al menos para los pragmatistas y los intelectualistas, ha sido algo dado. Si se trata de entender “¿qué es lo que determina la verdad o la falsedad de las proposiciones empíricas?”²⁷, al menos para los pragmáticos y los intelectualistas, parece ser que la respuesta no implica mayores problemas, es algo dado, y sólo “.....empiezan a discutir después de que se ha planteado el problema acerca de lo que ha de entenderse exactamente por el término concordancia”²⁸. De la misma manera, Rudolf Carnap en su escrito de *La Superación de la Metafísica* también había dejado de lado el problema de la verificación, sólo le había asignado un párrafo dentro de su escrito, en el cual, hablaba de las diversas maneras de concebir a las proposiciones protocolares, pero no existe un

²⁷ AYER A. J. *Verificación y experiencia*, en Ayer A., *El positivismo lógico*, F.C.E., México, 1970, pp. 233

²⁸ Idem

intento real por analizar dichas proposiciones y sus mecanismos.²⁹

Lo primero que hace Ayer es establecer una diferencia entre las proposiciones que funcionan dentro de un sistema científico. Esta distinción consiste en considerar, por un lado, a las proposiciones más generales, las cuales llama universales, y que provienen de otras proposiciones, y por otro lado, la existencia de proposiciones más simples que se encuentran dentro de las proposiciones universales, de un determinado sistema científico. Entiendo por estas proposiciones universales, proposiciones tales como las leyes, pues sus alcances y aplicaciones abarcaría a la mayor parte, si no es que a todo el conjunto del cuerpo científico. La proposiciones universales, su verdad o su falsedad, depende de la verdad o falsedad de las proposiciones más simples que ellas. Pero a su vez, al verdad o la falsedad de las proposiciones simples dependería no de otras proposiciones, sino de la verificación:

“Se simplificaría nuestro contenido si podemos hacer una distinción entre las proposiciones empiricas cuya verdad o falsedad solo pueden determinarse averiguando la verdad o falsedad de otras proposiciones, y aquellas..... puede determinarse directamente por observación”³⁰

Por tanto, puede entenderse que, cuando se trata de un sistema científico, estamos en presencia de un sistema de proposiciones que lo constituyen. Y estas proposiciones mantienen diferencias entre si, de acuerdo con su grado de complejidad: mientras que una proposición general es compleja, una proposición protocolar lo será menos; pero el origen de una proposición universal estará en las otras proposiciones simples, mientras que el origen de una protocolar estará en la experiencia. Si queremos imaginarnos qué proposición surge de cuál, tendríamos que pensar que una proposición universal proviene de proposiciones singulares; sin embargo, Ayer se da cuenta que, mediante la inducción de proposiciones singulares, no

²⁹ Cfr. Op. Cit. P. 69.

³⁰ Op. Cit. P. 233

necesariamente se tiene que llegar a las proposiciones universales: “.....por muchas que sean la proposiciones singulares semejantes que logremos establecer, nunca tendremos derecho a considerar que se ha llegado a verificar concluyentemente la proposición universal”³¹. Esta idea de sistema de proposiciones determinadas lógicamente también traería el siguiente problema.

Si la manera en como van conformándose los sistemas de proposiciones en el *habeas* científico es mediante la inducción, entonces quiere decir que una proposición universal proviene de proposiciones singulares, dentro de las cuales, podrían estar contenidas también las proposiciones protocolares. Imaginemos que se trata de explicar el fenómeno de la lluvia. Si observo que cuando hay nubes llueve, y a su vez esta consecuencia lógica se mantiene, entonces llegaré a la conclusión de que la lluvia sólo se presenta cuando está nublado. A partir de observaciones particulares, estoy haciendo conclusiones más generales. Pero ¿qué sucede en el caso de que ocurra que hay nube y no llueve? Entonces quiere decir que aunque se presente la condición de mi observación: hay nubes, no necesariamente se sigue mi consecuencia: llueve. Por más días que me haya pasado viendo al cielo para demostrar que cuando hay nubes llueve, no puedo concluir que eso sucederá siempre. De lo cual se puede decir que de la verdad de la proposiciones simples no se sigue necesariamente la verdad de la proposición universal. Pero resulta curioso, a su vez, pensar, que de la falsedad de una proposición simple, si se sigue la falsedad de la proposición universal. ¿Por qué es importante esta última problemática para nuestro trabajo?

Porque entiendo que en la medida en que se tenga presente la importancia de la verdad de las proposiciones protocolares, proposiciones que provienen de la experiencia, se puede tener una mayor certeza de la proposiciones universales. Si bien es cierto que de la verdad de una proposición protocolar, no se sigue necesariamente la verdad de una universal, si resulta necesario que, cuando menos las protocolares sean verdaderas, de lo contrario no tiene caso

³¹ Idem.

continuar.

Ayer nos sugiere que, en respuesta al problema de la asimetría lógica de la verdad o la falsedad de las proposiciones, existe una propuesta que nos lleva a una solución inversa. Si la verificación no es suficiente para demostrar la verdad de una proposición, entonces hay que emplear la refutación: esto es, en lugar de buscar los casos en que una proposición pueda ser verdadera, que podrían ser infinitos, y que de cualquier manera no son concluyentes para determinar la verdad de la proposición, entonces se debe buscar, ya no la verdad, sino los casos en que esa proposición se nos presenta como falsa.

Posteriormente, Ayer hace una referencia a las consideraciones de Neurath y Hempel: “.....no tiene sentido hablar de comparar proposiciones con hechos, o con la realidad o con la experiencia”³². Neurath y Hempel, según Ayer, encuentran en la proposiciones protocolares, lo que Ayer llama proposiciones básicas, el punto por el que se lleva a cabo la verificación. Pero esta verificación no la entienden como una correspondencia con la realidad, sino que su verificación dependerá, no de los hechos de la realidad, sino de la verdad de otras proposiciones protocolares. Con esto Neurath y Hempel, a mi parecer, no están considerando la importancia de analizar a la ciencia con respecto a la realidad, sino que la verdad científica sólo la asumen como una cuestión lógica. Según Ayer, “Neurath hace que la verdad o la falsedad de toda proposición dependa de su compatibilidad o incompatibilidad con otras proposiciones. No admite otro criterio”³³. Al no admitir otro criterio más que la comparación con otras proposiciones, Neurath está dejando de lado la realidad de la ciencia, su referencia con la realidad. Puede ser que existan proposiciones verdaderas que fundamenten a otras; pero si la verdad de esas proposiciones que fundamentan, no se encuentra en la realidad, entonces parece que el sistema científico queda flotando: es verdadero, pero sin establecer alguna conexión con la realidad.

³² Ibidem. 234.

³³ Ibidem. 235.

Dentro de la *teoría de la coherencia de la verdad*, también se acepta que deba existir una compatibilidad entre proposiciones, y de esta concordancia, se tiene que mantener el sistema sin mayores movimientos. Según Ayer, el profesor Price hace una crítica a esta teoría de la concordancia en cuanto que, frente a un sistema científico de proposiciones, que estén bien sustentadas entre ellas, y que muestren que son consistentes, podemos colocar otro sistema científico de proposiciones antagónicas, al primero, y que además también tengan proposiciones fundamentadas entre sí. Estaríamos frente a la existencia de dos sistemas científicos que conviven, posiblemente sin relación entre uno y otro. Pero además, puesto que estos dos sistemas están fundamentados por sus propias proposiciones, los dos no tendría relación alguna, otra vez, con la realidad: "Lo extraordinario es que por grande que pueda ser el grupo, o por muy grande que sea el apoyo que se presten entre sí los juicios, todo el grupo está, por así decirlo, suspendido en el aire"³⁴. Otra vez, no existe una propuesta y ningún análisis con respecto del problema de la verificación. Se sigue hablando de la verificación pero sólo con respecto de otras proposiciones, y no se alcanza a ver un análisis de lo que la filosofía de la ciencia propone en el nivel de la epistemología.

Más adelante, en su ensayo, Ayer vuelve a plantear el problema: "¿Cómo se proponen distinguir los sistemas verdaderos de los falsos?"³⁵ Pero ahora intenta una nueva respuesta, basada en Carnap: "...diremos que el sistema verdadero es el que se fundamenta en las proposiciones protocolares verdaderas..... son aquellas que formulan los investigadores acreditados....."³⁶. En esta nueva respuesta se trata de integrar el papel del científico, del investigador, como una forma de establecer lo que es la verificación, puesto que podemos pensar que son los hombres de ciencia quienes están en contacto con los hechos. Sin embargo, parece más bien una respuesta superflua al problema de la verificación, puesto que el hecho de asumir una conducta científica, es decir, el hecho de tener una actitud hacia la ciencia, no

³⁴ Ibidem. 236.

³⁵ Ibidem. 238.

³⁶ Idem.

explica cómo se da la relación entre el científico con el hecho, o con palabras de Ayer: "Por grande que sea nuestra admiración por las realizaciones de los hombres de ciencia de nuestro tiempo, difícilmente podemos afirmar que sólo con alusión a su conducta tiene algún significado de noción de concordancia con la realidad."

Por último, el problema de la verificación toma un giro que apunta hacia la convención: para Carnap, por ejemplo, "...la cuestión de qué proposiciones tomemos como fundamentales es algo totalmente convencional"³⁷. Carnap propone un proceso de reducción desde una proposición universal general, hasta llegar a las proposiciones protocolares. Y en el momento en que se llegan a estas proposiciones ulteriores, entonces tienen que ser aceptadas; el problema de esta propuesta, consiste en que, no hay un momento determinado en el que se puede saber el momento en que se ha llegado a la proposición protocolar. Karl Popper, por otro lado, propone que la convención de aceptar proposiciones protocolares, éstas "...deben referirse a puntos temporo-espaciales particulares y los sucesos que se dice están ocurriendo en esos puntos tienen que ser sucesos observables"³⁸. No obstante que Popper, por lo que puede leerse en la cita sí está considerando a la observación y a la referencia con la realidad, Ayer nos resume que la idea de Popper, con respecto de la observación, y para no caer en el psicologismo, también les atribuye a las proposiciones protocolares un acto de convención. Según Ayer, Popper está en lo correcto en cuanto dice que la proposiciones básicas deben estar referidas a cosas materiales, sin embargo encuentra que él no logra establecer la manera en cómo funciona esta observación; por tanto, todo esto se reduce a una convención.

¿Cuál es la postura de Ayer frente a este problema? Él retoma el concepto de experiencia como una propuesta de solución al problema de la verificación: la experiencia como la unidad entre los sentidos del sujeto y su relación con los objetos. Ayer se pregunta, "¿Cómo es que en

³⁷ Ibidem 240

³⁸ Idem.

realidad tengo dolor?''³⁹. La respuesta en apariencia parece ser: porque siento ese dolor. Pero aunque parezca una respuesta superficial, no lo es tanto para un intento de explicación epistemológica, pues nos está indicando el inicio de un proceso de conocimiento, nos está indicando la existencia de una modificación del sujeto producida por algo externo a él. Cuando siento algo, por ejemplo dolor, mi yo, como sujeto de conocimiento, está entrando en relación con un mundo que le es externo, que está frente a él, y el reconocimiento de esta diferencia, y de esta relación, es el inicio de la certeza de que existe verdaderamente algo afuera. Cuando se trata de la ciencia, lo que me parece que no alcanzan a reconocer, por principio de cuentas, las diferentes posturas que he revisado, es la existencia de algo otro. A ese otro diferente de mí, los filósofos de la ciencia que he revisado, lo toman como una evidencia más, en el mejor de los casos como algo dado, y en el peor de los casos como una convención, pero no se adentran, no abren bien los ojos cuando se les pregunta qué es eso; y que es en el fondo lo que yo les pregunté. Sus reflexiones se insertan en argumentaciones lógicas, bien definidas que nos muestran cómo es la ciencia, pero sucede que la consideración básica de la que parten, y que es la referencia hacia la realidad, no la resuelven, en términos de los procesos de asimilación de dicha realidad. Es posible que esta negación a tratar el problema de la realidad se deba a que, por más que pensemos que algo, para que sea científico, necesariamente tiene que estar referido a la realidad, siempre se insertarán elementos que no tienen que ver con la ella, sean conceptos abstractos o formas de imaginarse esa realidad, y con ello caeremos, en cierta medida, en pensamientos metafísicos. Si el positivismo lógico tiene bien claro cuáles son las críticas que se le pueden hacer a la metafísica, y proponer lo que se debe entender como conocimiento, no obstante, me parece que ellos no tienen claro la manera de fundamentar a su propio sistema científico.

Hasta aquí he expuesto la parte medular de mis reflexiones, esto es, he tratado de analizar, desde la perspectiva de los autores mencionados en sus obras, lo que se debe entender por verificación dentro de la filosofía de la ciencia. He llegado también a algunas reflexiones

³⁹ Ibidem. P. 447.

sobre ésta problemática, producto del estar constantemente en contacto con los argumentos mencionados. Considero que ahora puedo tratar de organizar una propuesta al problema; y para ello voy a retomar algunas ideas de Popper, expuestas en el escrito de Magee Bryan.

2.4 LA RESPUESTA DE POPPER AL PROBLEMA DE LA VERIFICACIÓN

Bryan Magee nos proporciona una explicación muy precisa de las ideas de Karl Popper, que voy a tratar de organizar en las siguientes líneas, retomando los puntos centrales.

Magee nos dice de Popper: "...la verdad de un enunciado, por la que Popper entiende... su correspondencia con los hechos, es una idea reguladora."⁴⁰ En efecto, me parece que en lo que podemos estar de acuerdo, es en el hecho de que la correspondencia con los hechos, es algo que debe estar presente en una idea de ciencia moderna, pues de lo contrario, se tiene el riesgo de caer en discusiones infructuosas como algunas de las discusiones de la metafísica. Sin embargo, el hecho de pensar en la correspondencia entre las proposiciones y la realidad, no debe implicar, tampoco, que no aceptemos la existencia de ciertos conceptos que no tienen referencia en la realidad, y que pueden ser perfectamente asimilables en los paradigmas científicos. ¿Cuál es la inconsistencia de considerar que sólo la correspondencia con la realidad es lo que le da el carácter científico a una proposición? Para responder a esta pregunta, retomaré la exposición de Magee, con respecto a la problemática de la inducción, para demostrar que no basta pensar sólo en la correspondencia con la realidad, pues ni siquiera la inducción parece tener esta correspondencia de manera terminante; posteriormente regresaré a Popper para mostrar sus planteamientos.

Magee empieza por explicarnos la diferencia entre lo que son las ciencias naturales y las ciencias sociales: "Las leyes de la sociedad prescriben lo que podemos hacer y lo que no podemos hacer, y puede ser infringida..."⁴¹ En efecto, las leyes de la sociedad, están hechas para regular la conducta de los hombres dentro de una sociedad, tomando en cuenta que los individuos de una sociedad no se comportan igual en ningún caso. "Las leyes de la naturaleza,

⁴⁰ MAGEE, Bryan, *Popper*, Ed. Colofón, S.A., México, 1994, p.36.

⁴¹ *Ibidem* p. 23.

por el contrario no son prescriptivas, sino descriptivas”⁴². Al contrario de las leyes sociales, las leyes naturales no están sujetas a la voluntad de los individuos, sino sólo buscan dar una explicación de lo que está sucediendo en la naturaleza. De esta distinción, el autor nos confirma que la tarea de las ciencias es buscar llegar a formular leyes científicas. Pero para llegar a este punto culminante de la ciencia, es necesario, y siempre lo ha sido, la utilización de un método que garantice de manera sistemática los resultados.

El método científico, analizado brevemente por Magee en las ideas de Bacon, empieza por la acción de la realización de experimentos que permiten las observaciones; posteriormente el registro y la acumulación de datos, hasta que surgen rasgos generales. Posteriormente, “Cada científico intenta confirmar su hipótesis encontrando hechos que la respalden. Si consigue verificarla, habrá descubierto otra ley científica que descubrirá más secretos de la naturaleza.”⁴³. La manera de llegar a una ley científica, según la idea del método científico convencional, será a partir de la experimentación y la búsqueda de casos que confirmen las hipótesis. En la experimentación se está partiendo de casos particulares, pues supone la utilización de recursos reales y concretos, y lo que se busca es que se llegue a conclusiones generales: si un determinado fenómeno sucede constantemente, entonces se puede concluir una proposición general; esto es a lo que se le conoce como inducción. “El método que consiste en basar enunciados en una serie acumulada de observaciones de un tipo determinado se conoce como <<inducción>>, y es considerado como el distintivo de la ciencia.”⁴⁴. La inducción es lo que se considera como la base fundamental del proceder científico, por la razón de que es ella la que le daría el carácter de realidad a las investigaciones científicas. Se piensa que si no existiera la inducción, entonces la ciencia no estaría hablando de fenómenos reales. Pero incluso la inducción no es algo que esté exento de problemas.

⁴² Idem.

⁴³ Ibidem p.24.

⁴⁴ Ibidem p.25.

Hume, según nos explica Magee, encuentra el problema de que, mediante la inducción, no es posible llegar a conclusiones generales. Es posible que podamos demostrar que un número determinado de experimentos confirmen nuestras hipótesis, pero no por ello, tenemos la capacidad de que dichas hipótesis sucedan así en todos los casos. Por más que realicemos experimentos, no podemos deducir el cuantificador universal: todos. Si hoy llueve, y los días pasados ha llovido, no por eso puedo concluir que mañana va a llover: "...del hecho de que las leyes físicas hayan mostrado su validez en el pasado no se sigue lógicamente que continuarán siendo válidas en el futuro"⁴⁵. Según Magee: "La conclusión a la que llegó Hume fue la de que, aunque no hay manera de demostrar la validez de los procedimientos inductivos, nuestra constitución psicológica es tal, que no podemos evitar pensar inductivamente."⁴⁶. A pesar de que la inducción es el procedimiento por excelencia de la ciencia, la lógica nos demuestra que es imposible sostener un esquema tal. Existen problemas al interior de la inducción que no han podido ser resueltos por la filosofía de la ciencia, al menos no se muestran en el escrito de Magee. Pero más aún, a pesar de que la inducción es el paradigma científico, y que lógicamente no es demostrable, nuestra psique, según por lo que se puede leer en la cita anterior, no puede evitar pensar inductivamente. Esto parece más bien una cuestión metafísica, en cuanto que la inducción no es sostenible lógicamente, pero se acepta. ¿Cuál es la propuesta de Karl Popper?

Según Magee, Popper comienza por establecer una asimetría entre el concepto de verificación y el de falsación. La falsación supone lo contrario de la verificación, pues mientras en la verificación se busca los datos que confirmen la hipótesis, y que un impensable número de verificaciones no puede lograr, la falsación busca contrastar a las hipótesis. Se debe de buscar los casos en que la hipótesis es falsa, lo que es más viable y más rico que buscar los casos en que es verdadera. Popper, con la falsación, no busca la verdad absoluta de las hipótesis, pero sí busca acercarnos más a ella. No es que Popper piense que la ciencia tiene la verdad de todas

⁴⁵ Ibidem p.26

⁴⁶ Ibidem. p.27.

las cosas, pensamiento que ha generado los problemas de la filosofía de la ciencia, pero sí propone que es el medio por el que nos podemos acercar a ella. Debemos ser conscientes de que la ciencia no nos va a proporcionar verdades absolutas, y que además estén en relación con la realidad sino que, al menos, la ciencia representa un intento, si se quiere más lógico, aunque no exento por completo de metafísica, que nos proporciona un conocimiento diferente al metafísico.

La superación de Popper, al problema de la verificación, a mi parecer, consiste en aceptar que por un lado la verificación, mediante la inducción, es algo que no está totalmente claro dentro de la filosofía de la ciencia, pues si se piensa en el problema de la inducción, ésta no carece de problemas; pero por otro lado hay una aceptación en cuanto a que la ciencia también tiene elementos que están más allá de la simple verificación con la realidad, y que por tanto, pueden también ser incluidos como conocimientos.

CONSIDERACIONES FINALES

Lejos de pretender dar una conclusión que busque ser definitiva al problema de la verificación en la ciencia, me parece que ha sido importante este trabajo porque puede ser el inicio de investigaciones más amplias, y que nos lleven a otros caminos dentro de la filosofía de la ciencia.

La filosofía de la ciencia había bifurcado sus caminos en el momento en que se planteó la cuestión de que si las ciencias sociales se podían considerar o no como ciencias. A esto, el Círculo de Viena, bajo una postura positivista, pero lógica, responde con una propuesta que busca determinar a las ciencias más allá de toda reflexión metafísica. La superación de la metafísica de Carnap, nos puede mostrar dos cosas: primero, la manera en que es considerada la metafísica desde el programa del positivismo lógico, pero también esta crítica no muestra la manera en cómo se está considerando a la ciencia. Carnap, estaba tan seguro de haber superado a la metafísica, en el momento en que le asigna a la científicidad un carácter de contrastación; esto es, todo lo que pretenda ser científico debe ser verificable en la realidad. Las discusiones metafísicas no son verificables, por lo tanto no se les puede considerar como científica, mas aún conocimientos. La importancia de esta superación de la metafísica de Carnap, radica en que nos plantea la cuestión de lo que es la verificación. Si la ciencia tiene que estar siempre referida a la realidad, para que no caiga en la tentación de la metafísica, entonces todos sus argumentos, todos los conocimientos que genera, y todo su proceder lógico, siempre tiene que pasar por un proceso de contrastación. Contrastación que nos sugiere una mirada a la realidad objetiva. Sin embargo, cuando tratamos de voltear la mirada hacia lo que es la contrastación, y preguntarle a los positivistas sobre los mecanismos epistemológicos que funcionan en la relación sujeto objeto, no podemos encontrar tan claramente esta contrastación.

Ayer nos presentó un recorrido acerca de lo que había sido la contrastación, y las respuestas resultaron de lo más variadas. Unos proponían que la contrastación sólo era posible entre

proposiciones; esto es, que no era necesaria alguna referencia con la realidad. De lo cual se percibe que, en ese nivel, la ciencia parece ser una metafísica, aunque más lógica y coherente, pero a final de cuentas flotando en el aire. Otros proponían que las proposiciones protocolares, y con esto, los principios que tiene que ver con la realidad dentro de una ciencia, eran algo convencional. De lo que se sigue, también, que la convención resulta de igual manera tan artificial, como la comparación entre proposiciones, pues la convención no supone la existencia de una realidad fundamentadora, sino, en cierta medida una arbitrariedad acerca de lo que se va a considerar como principio. Ayer es el único que me parece que intenta hacer una propuesta de solución al problema de la verificación, en cuanto que se mete de lleno, mediante el concepto de experiencia, con los procesos de relación epistémica entre lo objetivo y lo subjetivo. La experiencia lleva a Ayer hacia la propuesta de que no podemos negar la existencia de un mundo real, por más que este mundo que percibimos nos resulte captable sólo en el nivel de la experiencia particular. Y aunque nos resulte captable de un modo particular, eso no implica la inconmensurabilidad con lo que el otro capta: no podemos afirmar que el otro no experimenta lo mismo que yo; en cambio, sí podemos saber que lo que el otro experimenta, al menos en cierta medida, se acerca a lo que yo experimento, pues de lo contrario no existiría siquiera la comunicación.

La propuesta de Popper, según lo desarrollado en la lectura de Magee, apunta hacia una propuesta en la que se reconoce el carácter falible de la ciencia, en cuanto esto no puede pretender llegar a la verdad absoluta. En cambio, sí puede tender hacia ella.

Este trabajo deja abierta la posibilidad de seguir investigando con una mayor amplitud, tanto a la postura del positivismo lógico, como a lo que es el concepto de contrastación.

BIBLIOGRAFÍA PARTICULAR

AYER, A.J., "*Introducción del compilador*", en *El positivismo lógico*, F.C.E., México, 1970, pp. 66-87.

AYER, A. J. *Verificación y experiencia*, en Ayer A., *El positivismo lógico*, F.C.E., México, 1970, pp. 233-248.

CARNAP, Rudolf. *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*" en Ayer, A.J., *El positivismo lógico*, F.C.E., México, 1970, pp. 66-87.

MAGEE, Byan, *Popper*, Ed. Colofón, S.A., México, 1994, pp. 23-87.

SALCEDO, Aquino, J. A. *Subjetividad, más allá de la estructura: hacia una epistemología analógica-hermenéutica*, en *hermenéutica Analógica, Pluralismo Cultural y subjetividad*, Ed. Torres Asociados, México, 2000, pp. 63-80.

SPINOZA, Baruch. *Ética*. Aguilar, Argentina 1982. pp. 398.

MÓDULO III
PROBLEMAS CONTEMPORÁNEOS DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA:
HISTORICIDAD Y NIHILISMO

CAPÍTULO III

LA NECESIDAD DE UNA CONSIDERACIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA
COMO UNA ONTOLOGÍA DEL SER AHÍ EN HEIDEGGER

PRESENTACIÓN

Quiero presentar en el siguiente trabajo un análisis de lo que significa la historia desde un punto de reflexión ontológico, esto es, presentar a este estudio desde una perspectiva puramente filosófica, adentrándome en su significado ontológico. No pretendo considerar a la historia sólo como una sucesión de acontecimientos relevantes dentro del tiempo de existencia humana, sino se trata de mostrar la importancia que la historia guarda para la significación de la existencia humana en el plano ontológico. El acontecer histórico nos puede proporcionar más allá de los puros acontecimientos históricos, los medios que nos permitan la reflexión en torno al carácter de la existencia del hombre. Es por eso que este trabajo trata de mostrar la importancia de dicho estudio desde lo filosófico, como una filosofía que se inserta en el nivel ontológico del sujeto histórico, para decirle quién es y qué es lo que de su existencia se encuentra insertado en el tiempo histórico. Esto supone no tratar de cancelar las reflexiones en torno a la filosofía de la historia, como una relación directa con los acontecimientos históricos, pero si, establecer que, anterior a esa vinculación con lo que acontece, la filosofía de la historia nos puede proporcionar, en el nivel ontológico, las herramientas que nos van a adentrar en el análisis existencial del sujeto, y así fundamentar toda vinculación con lo histórico de hecho. Antes que tratar de entender la historia humana como una relación entre los hombres y sus acciones, la filosofía puede proporcionarnos los elementos existenciales que hacen que el sujeto se comprenda como histórico.

Dentro del periodo histórico contemporáneo, uno de los filósofos que ha retomado el significado de la historia para la existencia, mediante un análisis ontológico, ha sido Martín Heidegger, en el apartado de "Temporalidad e Historicidad" de la obra de *Ser y Tiempo*, el cual retomaré para plantear el carácter ontológico de la historia. Pero antes de entrar en la propuesta que nos presenta Heidegger, he considerado importante, primero, plantear una panorámica general de lo que han sido las reflexiones en torno a la filosofía de la historia. Esta presentación debe ser, por un lado breve, pero retomando puntos que nos ubiquen en nuestro propósito, por otro lado debe mostrarnos las diferentes perspectivas que se han

tenido con respecto al tratamiento de la filosofía de la historia, a lo largo de la historia de la filosofía, para poder ubicar la importancia de la propuesta de Heidegger dentro de esta tradición filosófica. Para ese primer punto he decidido exponer los puntos centrales del texto de Hans-Georg Gadamer *El problema de la historia en la reciente filosofía alemana*. En este texto, Gadamer nos presenta un recorrido general de lo que a lo largo de la filosofía se ha considerado como historia. Me parece importante retomar este recorrido que hace Gadamer, aunque de manera breve, para poder formarnos una idea general de la manera en que cada época ha abordado el tema de la historia, y dónde puede ubicarse una reflexión ontológica a lo largo de esta historia. El propósito de tratar de exponer este texto de Gadamer radica en que, a partir de él, se puede tener un primer acercamiento, contextual, a la filosofía de la historia., necesario para entender una propuesta ontológica de la historia. Segundo, desarrollaré el texto de Karl Löwith *El Sentido de la Historia*, con el propósito de mostrar una perspectiva tentativamente historiográfica en el tratamiento de la filosofía de la historia, y poder contraponerla a la perspectiva ontológica. Löwith, en este texto, hace también un recorrido a través de la historia de la filosofía, rastreando lo que ha sido el concepto de historia, pero toma distancia, en cuanto que él va proponiendo también lo que considera que es su significado. Me parece importante retomar a Löwith, puesto que nos permite, a manera de ejemplo particular, el tratamiento del problema de la historia, como una relación directa con el acontecer. Tercero, y como una posible crítica al tratamiento de la historia de Löwith, trataré de explicar algunos puntos del capítulo de "Temporalidad e historicidad" de *Ser y Tiempo* de Heidegger. En este escrito, el autor aborda el significado de la historia ya no con relación a los hechos, como sucedía con Löwith, sino que su tratamiento es puramente en plano de lo ontológico. De esta manera es como se nos puede hacer presente la diferencia entre un tratamiento historiográfico de la historia, con un tratamiento ontológico de ella misma.

3.1 PANORÁMICA GENERAL DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Me parece importante dar primero una visión histórica acerca de la filosofía de la historia, para poder destacar los elementos mas representativos que se presentan en cada periodo histórico, en torno a dicha reflexión. En la medida en que podamos formarnos una idea general de lo que ha sido la filosofía de la historia, podremos ubicar la importancia de la consideración ontológica de la historia; esto es, se necesita partir de una base contextual que nos permita una visión general de lo que ha sido el tema de la filosofía de la historia, para posteriormente centrarnos en un tratamiento específico. El autor que me permite dar una revisión esquemática pero importante de la filosofía de la historia, es, como ya se dijo en la introducción, Hans-Georg Gadamer, además de que en su ensayo *El problema de la historia en la reciente filosofía alemana*, de 1944, se establece una diferencia que será importante para el tratamiento del objetivo de este trabajo, la cual explicitaré mas después

Lo primero que nos presenta Gadamer es la pregunta con relación a por qué, en la época contemporánea, la filosofía alemana ha tenido como una de sus discusiones importantes, el tema de la historia. La pregunta pareciera mas bien un reproche, puesto que, en este periodo histórico, se tiene centrada la atención en consideraciones que son por completo diferentes al tema de la historia: puede hablarse, por ejemplo, de que la filosofía de la ciencia y la hermenéutica han sido temas importantes en esta época; sin embargo, el análisis filosófico de la historia no tiene una menor relevancia dentro de la filosofía: nos puede conectar incluso con su interés primigenio, esto es, con la búsqueda de la verdad. Gadamer nos dice en su escrito: "Este interés de la filosofía por su propia historia no es una obviedad.. La filosofía, como todo conocimiento, busca la verdad: ¿qué necesidad tiene entonces de conocer los caminos y vericuetos que la conducen a ella?"¹. La pregunta sobre el sentido de revisar los "vericuetos" que se nos presentan al buscar la verdad, supone que esta verdad no

¹ GADAMER, Hans-Georg *Verdad y Método II ("El problema de la historia en la reciente filosofía alemana")*, Sigueme, Salamanca, 1992, P. 33.

es algo que pueda ser considerada como unívoca, en el sentido de que la idea que se tenga de ella puede diferir, es un concepto equivoco. Su equivocidad proviene de su tratamiento a lo largo de la historia, puesto que, dependiendo del periodo histórico donde se encuentre, es como se le va a entender. Pero si el interés principal de la filosofía es la búsqueda de dicha verdad, ¿por qué hay que insertarla en un tratamiento histórico?. ¿No sucede a caso que la verdad deba ser algo que trascienda la temporalidad? Gadamer también se plantea el por qué del tratamiento de la filosofía, y con ello también el de la verdad, ha sido insertada en una reflexión histórica, y mas aún, si el tratamiento de la verdad de manera histórica no nos desvanece su comprensión al mostramos a ella desde sus diversas perspectivas: “¿no se disuelve el sentido de la verdad cuando se hacen conscientes las perspectivas cambiantes en las que ésta aparece?”² Esta pregunta que nos plantea Gadamer, nos está haciendo patente que, por más que el interés de la filosofía haya sido la búsqueda de la verdad, esta verdad, sin embargo, no ha tenido la misma forma de apropiación a lo largo de la historia, lo cual quiere decir que la verdad está siempre de manera cambiante, insertada en el tiempo en que es tratada, pensada desde la época en que se piensa; de ahí la gran diversidad de pensamientos filosóficos, y con ello su riqueza. Este es el punto por el que, en este ensayo, Gadamer se conecta con el tema de la historia: “conviene explicar, sin duda, de qué modo el carácter histórico de la existencia humana y de su conocimiento se nos han vuelto problemáticos”³ Ahora, trascendiendo el tema de la verdad como histórica o no, se trata también de la existencia humana que se encuentra insertada en la historia, se trata de lo que significa la historia para la existencia humana, como una cuestión importante dentro de las reflexiones filosóficas. Y para tratar este tema, el autor nos presenta un recorrido histórico de lo que han sido las diferentes consideraciones acerca de la historia en la tradición filosófica, partiendo de la Antigüedad, pasando por la Edad Media y la Modernidad, hasta llegar a la reciente filosofía alemana.

² Idem.

³ Idem.

Regresando a la cuestión de por qué la filosofía alemana contemporánea se ha estado ocupando del tema de la historia, esto va a cobrar sentido en la medida en que se puede entender qué diferencia existe, para Gadamer, entre las reflexiones filosóficas en torno a la historia en la Alemania contemporánea, y los otros periodos históricos. Desde mi punto de vista, Gadamer encuentra una diferencia sustancial. La diferencia consiste en que se puede encontrar un nuevo concepto que la distingue: esto es, el concepto de historicidad. Según Gadamer, el concepto de historicidad nos remite a la consideración de la historia, en cuanto la relación que guarda con la existencia humana.⁴ Dicho concepto piensa a la historia desde las implicaciones que tiene para las consideraciones propiamente filosóficas. No se trata de abordar al tema de la historia desde la perspectiva de un historiador, el cual pensaría que la historia exclusivamente implica el estudio y la interpretación de los acontecimientos relevantes que han ocurrido en la humanidad, sino que, si la filosofía no ha sido acabada, es decir, no se ha dicho la última palabra de ella, no se ha llegado a la verdad de manera concluyente a lo largo de dos mil quinientos años; esto se debe a que la reflexión filosófica supone un movimiento, supone una constante renovación y discusión de sus temas, aunque en ocasiones los mismos que de los griegos de la antigüedad. Pero lo que permite esta movilidad es precisamente que la manera de captar el mundo humano, el pensamiento, la reflexión y la existencia total del hombre se encuentran insertadas en el tiempo, y la historia, necesariamente se encuentra relacionada con el transcurrir del tiempo. Es por eso que la historia, vista desde la perspectiva filosófica alemana debe ser una reflexión que tenga un interés para la existencia humana, no solo de hechos, sino también de lo que en general la historia ha sido para el hombre. Esto es lo que busca el concepto de historicidad, o dicho en palabras de Gadamer: "Pero en realidad la cuestión de la historia no afecta a la humanidad como un problema de conocimiento científico, sino de su propia conciencia vital"⁵. Lo importante de la historia es, por lo que se puede ver en la cita, lo que ella nos dice para

⁴ Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método II* ("El problema de la historia en la reciente filosofía alemana"), Sígueme, Salamanca, 1992, P. 35.

⁵ Idem.

nuestra propia existencia. el significado que puede proporcionarnos a nuestra conciencia y no sólo el considerarla como un objeto de conocimiento; esto es hacia lo que tiende el concepto de historicidad. Pero ¿Cómo caracteriza Gadamer a cada uno de los periodos históricos, en el tratamiento de la historia, hasta antes del concepto de historicidad? ¿Las reflexiones en torno a la historia han tenido la misma importancia y significado a lo largo de la historia de la filosofía?

Lo primero que nos presenta Gadamer en su ensayo es la idea que tiene el mundo griego de la antigüedad con respecto al tema de la historia. Esta idea, según lo que podemos leer en el ensayo, gira en torno a la relación inmediata que se establece entre el mundo humano y el de la naturaleza. El hombre es, en este periodo de la historia del pensamiento, un elemento más que participa de la naturaleza. No existe una separación entre el orden que está predeterminado en la naturaleza y lo que los hombres puedan realizar. Las acciones humanas, aunque precisamente humanas, son parte de la naturaleza, y están igualmente sometidas al "recto orden" que impera en ella⁶. La consideración griega de la historia es, en este sentido, interpretada como un proceso de ascenso y decadencia, que corresponde directamente al orden que se puede contemplar en la naturaleza, la cual, efectivamente, nos muestra este mismo movimiento de generación y corrupción en su movimiento. Con esto, no se quiere decir que exista una historia de la naturaleza, sino que la historia, como propiamente humana, responde a leyes que coinciden con el movimiento de lo natural. Por lo tanto, no existe una separación entre lo que es lo natural como proceso de nacimiento muerte y el ascenso y decadencia de las acciones humanas: la decadencia de los pueblos, de la decadencia de culturas, y todo lo que pueda encerrar, no está sujeta a la voluntad humana, sino que la naturaleza misma va marcando lo que tiene que suceder: "El modelo para concebir al ser humano es la naturaleza, el orden cósmico que se mantiene y se renueva en un eterno retorno."⁷ ¿Puede hablarse, entonces, de una verdadera idea de la historia para los

⁶ Cf. P.33.

⁷ Idem.

antiguos griegos? Si pensamos en que la historia sólo se limita a considerar aquellas acciones que son propiamente humanas, sólo a aquellas acciones que el hombre va marcando en su propia existencia, y que lo van determinando, entonces no existe una verdadera idea de la historia en la antigüedad griega, por el hecho de que todas las acciones que pudieran ser históricas, no responden a la voluntad humana, sino a un orden cósmico natural predeterminado.

Por otra parte, para el periodo cristiano, la idea de que la naturaleza es la que va marcando por orden natural las acciones humanas, se ve desplazada por la idea de un Dios ordenador del mundo. En una idea absolutamente trascendente, Dios es ahora el que va a determinar la manera de regir las acciones humanas. El hombre, como ser finito e imperfecto frente a la figura de Dios, sólo es histórico en cuanto que tiene que escoger entre dos caminos: por un lado salvarse y creer en Dios, o estar condenado: "El hombre se sitúa en la historia de la salvación definida por el acontecimiento único de la redención"⁸ La historia, vista de esta manera, tampoco le otorga al hombre la libertad deseada, pues, aunque el hombre es capaz de elegir entre dos caminos, su futuro está puesto necesariamente en Dios. Tanto la antigüedad griega, como la cristiandad, según por lo que nos expone Gadamer, no otorgan a la historia un carácter central dentro de la importancia de las acciones humanas, pues dichas acciones, o están determinadas de manera natural, o están siempre encaminadas a Dios.

Por otra parte, posterior al cristianismo, existe una idea secularizada de la historia que lleva dentro de sí la idea del progreso. Me refiero precisamente al periodo de la Modernidad. En este punto, Gadamer nos expone al representante más importante del periodo moderno que reflexiona sobre el sentido de la filosofía de la historia: Hegel. Gadamer considera que la idea de un orden racional absoluto, pensado con Hegel, de cualquier manera, atiende a un orden trascendente de concebir a la historia. La razón Hegeliana, considera Gadamer, aunque pretende darle una perspectiva inmanente al tratamiento de la historia, desemboca en lo

⁸ Ibidem P. 34.

trascendente, ya no como Dios, sino en una razón que incluso está por encima de lo humano.. Para Gadamer. La idea que tiene Hegel con respecto de la historia, y su interpretación absolutamente racional no escapa a la metafísica, y por lo tanto trascendente “Incluso el último gran intento de filosofía de la historia, la disertación de Hegel sobre la razón de la historia, sigue siendo metafísica...”⁹

Posterior a la consideración de Hegel, Gadamer nos presenta una caída de las concepciones metafísicas, hasta llegar a un intento de subsumir a la historia dentro de los parámetros científicos.¹⁰ Desde la crítica a la visión de Hegel con respecto de la historia, las visiones científicas intentan darle un carácter precisamente científico a la historia; de esta manera, la reflexión de la filosofía de la historia se planteó ya no desde su perspectiva filosófica, sino científica: “El problema de la historia se planteó como problema de la ciencia histórica”¹¹ ¿Cuál es, sin embargo, la importancia de mencionar, de manera muy general estos aspectos de la historia de las reflexiones en torno a la filosofía de la historia?

El concepto de historicidad apareció, según nos comenta Gadamer, en la filosofía alemana, específicamente con Dilthey. Lo que busca dicho concepto, según se ha mencionado al principio de este apartado, es la significación que guarda la historia en general, para la existencia humana. Busca ver a la historia, no como una sucesión de acontecimientos, sino lo que la historia representa de manera filosófica para la existencia humana. Trasciende las particularidades, y busca significados. Dilthey fue el primero que afrontó el problema de la historicidad, dice Gadamer. Y la manera en que afronta a la historia, mediante la historicidad, es a partir de lo humano: “...reflexiona sobre el ser humano en cuanto está determinado por el saber sobre su propia historia”¹² La historia tiene aquí los elementos que

⁹ Idem.

¹⁰ Cf. P.34.

¹¹ Idem.

¹² Ibidem P. 36.

nos permiten la reflexión sobre la existencia humana. La historia adquiere un carácter puramente filosófico, en tanto busca su significado general; en contraposición con un tratamiento historiográfico de la historia, que analiza a ésta de manera externa, como una ciencia, buscando el acontecer histórico. En la misma línea del tratamiento historiográfico, Heidegger, en palabras de Gadamer, "...dio un nuevo enfoque en *Ser y Tiempo* a la historicidad de la existencia humana. Heidegger ubica al ser que existe, como un ser histórico; y la historicidad del ser es su propia temporalidad. Para este autor, ya no se trata de hablar de la historia humana, sino se trata de hablar del ser, específicamente del *ser ahí* en su sentido ontológico, como un ser que está insertado en el tiempo. Desde lo ontológico, el *ser ahí* al que hace referencia Heidegger, desde la interpretación de Gadamer, tiene la peculiaridad de que no es un ser que está solamente ahí, sino que además es temporal, es un ser histórico: "El ser de la existencia humana es un ser histórico"¹³ En este sentido se encuentra la diferencia entre la historicidad y el tratamiento del problema de la historia a lo largo de la historia de la filosofía. La historicidad es el fundamento de cualquier tratamiento de la historia como relación con los hechos. Partiendo del ser, se encuentra que es temporal, histórico. La historia no hace la temporalidad del ser, sino que, puesto que el ser es temporal, es por eso que existe una historia, o en palabras de Gadamer, al explicar a Heidegger: "Hay una razón histórica porque la existencia humana es temporal e histórica. Hay historia mundial porque esa existencia temporal del hombre <<tiene un mundo>>."¹⁴ Lo primero que se propone en la cita, es la preeminencia del ser anterior a la consideración de la historia. Lo que está antes de cualquier reflexión de la historia, es la consideración del ser como histórico. Existe la historia sólo porque el ser humano es temporal. Esta es la diferencia con las propuestas anteriores a Heidegger, pues las demás consideraciones de la historia, no colocan en sus reflexiones al ser, como insertado en lo temporal.

El haber hecho un recorrido rápido a través de los periodos previos a la filosofía alemana,

¹³ Ibidem P. 39

¹⁴ Idem.

nos permite ver y del concepto de historicidad, en torno a este tema, nos permite ver cuál es la diferencia entre estos periodos y la consideración ontológica: A diferencia del concepto de historicidad, introducido por la filosofía alemana, y que convierte al tema de la historia en una reflexión ontológica, en cuanto que busca el sentido interno y vital de la historia para el hombre, tanto la antigüedad griega como el cristianismo están considerando al hombre con relación, ya sea a la naturaleza o a Dios. La Modernidad está pensando la historia del hombre ya sea en su sentido racional, o como una actividad que está regida por los parámetros científicos. Sin embargo, todas estas posturas están considerando a la historia de manera externa a lo que es el ser hombre, o ser ahí para Heidegger. No hay una reflexión interna de lo que la historia puede significar para el ser en su existencia; es decir existe sólo una postura fáctica en torno a la consideración de lo que la historia significa para el sujeto histórico. Lo que a continuación presentaré será la manera e abordar al problema de la historia, en la que no se considera a ésta desde sus fundamentos ontológicos.

3.2 LA CONSIDERACIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA COMO UNA REVISIÓN HISTÓRICA DE HECHOS EN KARL LÖWITH

La importancia de explicar el texto de Löwith *El sentido de la historia*, radica en que, en este ensayo, el autor nos va presentando el tema como una revisión e interpretación de los puntos generales a lo largo de la historia del pensamiento. El autor tiene que recurrir a la historia misma para hablar de una filosofía de la historia. Aunque, en este ensayo, pareciera que el interés principal está centrado en hacer un recorrido histórico, el autor nos va mostrando también su manera de concebir a la filosofía de la historia -concepción que sin embargo necesita de la historia- que es lo que principalmente nos estará ocupando. Con esta visión histórica de la filosofía de la historia de Löwith, se puede, posteriormente, contraponerla con una visión ontológica, pues el tratamiento que da este autor tiende a considerar el acontecer histórico. Así que he considerado importante desarrollar los siguientes puntos: su método de abordar la historia, su concepto de historia, y el papel del concepto de *telos*. He decidido retomar estos puntos por la razón de que puede ser un puente, además de un punto de comparación entre una tratamiento óntico y uno ontológico de la filosofía de la historia.

Lo primero que hay que analizar del ensayo de Löwith es la manera de abordar la cuestión de la historia: es decir, su método. El método que nos propone resulta innovador, en cuanto que su revisión histórica que es a la inversa de lo que generalmente se haría en una revisión histórica. Esto es, un método regresivo en la manera de abordar la historia, y esto sucede por tres razones: primero por una razón didáctica. Si entendemos a esta didáctica como una manera de exposición, entonces entendemos que el tratamiento de la historia, de manera regresiva, es importante porque elimina todo prejuicio con respecto de las épocas pasadas: "De aquí el expediente didáctico de comenzar con lo que es más familiar a la mente moderna, antes de aproximarnos al pensamiento menos familiar de las generaciones pasadas"¹⁵ Según por la cita, resulta mejor hablar primero de lo que es más familiar, de

¹⁵ LÖWITH, Karl. *Meaning in the history*. The University of Chicago Press, Chicago, 1984. P 11

manera didáctica, por lo que es más conocido, que empezar por épocas pasadas, por ejemplo empezar a examinar al periodo de la antigüedad, pasando por la Edad Media, y luego la Modernidad. A diferencia de un tratamiento común de la historia, que supone empezar por lo que es más antiguo, Löwith opta por este método regresivo. La consideración didáctica nos lleva, sin embargo, a la segunda razón de su método regresivo. Una razón metodológica, que consiste en que el sentido de la historia responde a la búsqueda de una conciencia de la historia en el presente, y esto nos permite el conocimiento de sí mismos. Si se comprende, y se toma conciencia de lo que nos es más familiar, podemos, de manera gradual, entender lo que sucedió en épocas que nos parecieran, más ajenas: "La conciencia histórica no puede comenzar más que consigo misma, aunque su objeto consista en conocer el pensamiento de otros tiempos y de otros hombres..."¹⁶ La tercera razón es por una cuestión sustancial. El tratamiento regresivo de la historia nos lleva a un entendimiento sustancial de lo que es la historia antigua. Por ejemplo, si el punto en la historia, en el que se encuentra Löwith tiende hacia la consideración de la inmanencia resultaría completamente ilusorio, ajeno y sin sentido, comenzar por lo que en las épocas primigenias se manifestaba como una salvación trascendente. Pero si se quiere dejar de lado lo visceral de considerar al pasado como ilusiones pasadas, y se quiere llegar a entender el proceso de la historia, como una necesidad que se va desarrollando, entonces hay que ir entretejiendo los acontecimientos, de tal forma, que lo que hoy es, es por un pasado inmediato, y así sucesivamente: "De aquí la conveniencia de recordar en estos tiempos de indecisión aquello que ha sido olvidado, recobrando así las fuentes genuinas de nuestros resultados sofisticos."¹⁷

La importancia de haber mencionado, en primer lugar, el método utilizado por Löwith para tratar el tema de la filosofía de la historia, consiste en que, las reflexiones que se está proponiendo el autor, están integrando, en todo momento, al acontecer histórico, en el sentido de que tiene que recurrir a la historia, como una sucesión de acontecimientos del

¹⁶ Idem.

¹⁷ Ibidem P 12.

pasado, aunque para entender el presente. La historia misma, es la que le va a dar los elementos que le lleven a una concepción de lo que es la historia, y en este sentido, estamos frente a una forma de abordar a la filosofía de la historia: de manera histórica, recuperando a los hechos del pasado. El método regresivo de Löwith, está insertado dentro de los acontecimientos historiográficos, esta insertado en el acontecer histórico.

Una vez que Löwith ha presentado el método que va a utilizar en su ensayo, ahora nos va a proporcionar la importancia que tiene para él la historia, y la manera en cómo esta importancia tiene que ser abordada. Lo que a continuación trataré de explicar.

“La interpretación de la Historia es, en última instancia, un intento de comprender el significado de la Historia como el sufrimiento originado por el acontecer histórico”¹⁸ La Historia, vista desde la perspectiva de una serie de acontecimientos que nos van encadenando a una sucesión temporal, por principio de cuentas, y por la cita anterior, tiene que ser interpretada. Los acontecimientos por si mismos no nos dicen algo, se requiere de una interpretación, para que puedan ser considerados como históricos. No todos los acontecimientos que suceden en la Historia, sirven para ella. Pude ser que ciertos acontecimientos no sean lo suficientemente relevantes para considerarlos como Históricos, pero la determinación de cuáles hechos han de ser los que determinan a la Historia, depende directamente de la manera en que se le está considerando; esto es, depende de una interpretación. Bajo esta interpretación hay un buscar el comprender el significado de la misma Historia, es buscar lo que la historia en general, desde la interpretación nos puede representar. Se buscan los significados, a partir de los acontecimientos históricos, y la interpretación de éstos; esto es lo que buscaría la filosofía de la Historia. El comprender ese significado de la historia, en Löwith, depende de el acontecer histórico, esto es, de la cuestión fáctica de la Historia. En este sentido, existe una relación directa entre el darle un sentido a la Historia, como una filosofía de la Historia, y lo que los acontecimientos, el

¹⁸ Idem.

acontecer histórico, nos están presentando.

Otro elemento importante en la consideración de lo que es la filosofía de la historia en Löwith, se presenta cuando introduce el concepto de *telos* en esa consideración. El fin, la finalidad, el *telos*, se nos tiene que hacer presente para que podamos descubrir, por un lado, una finalidad a la historia, pero por otro lado, es lo que nos proporciona el fundamento sobre lo que gira la historia. La reflexión en torno al sentido de la historia, es decir, una filosofía de la historia, nos permite darle sentido a lo que significa la historia. Esta debe tener una estructura fundamental, que es lo que permita interpretar a todo el acontecer histórico. Esta estructura debe encerrar la posible diversidad de formas de abordar a la historia. Es por eso que esta estructura se erige en forma de filosofía, pues ella es la que establece la generalidad del comprender histórico. Dentro de esta estructura de la historia, encontramos que la finalidad de la Historia, su filosofía, es que la Historia tiene un fin trascendente, un fin que caracteriza a toda consideración posible de la historia, finalidad que subsume a todos los acontecimientos particulares del acontecer histórico y los trasciende para establecer una generalidad en su concepción: "La pretensión de que la Historia tiene un fin último implica un objeto final que trasciende de los acontecimientos en sí."¹⁹

Con toda esta consideración respecto del sentido de la historia como *telos*, es como el autor ahora sí puede pasar a analizar, de manera histórica, lo que la historia ha sido a lo largo del pensamiento. Para esto, va a dividir de manera formal a las consideraciones en torno a la historia en tres momentos: la antigüedad, la tradición judeo-cristiana y la modernidad. Si su idea de que el significado de la Historia cobra sentido con relación siempre a un *telos*, que es lo que guía a su interpretación, entonces lo primero que tiene que establecer es cuál es esa idea fundamental bajo la cual pueden entenderse las diferentes maneras de entender a la Historia a lo largo de los periodos históricos. Este *telos* es, por lo que se puede leer, la idea que han tenido las tres etapas de la historia, que él propone, con respecto del futuro. Si

¹⁹ Ibidem. P 16.

logramos comprender, cuál ha sido la característica fundamental de entender el futuro en cada etapa de la historia, entonces es posible darnos cuenta de cuales han sido las diferentes ideas que se han formulado con respecto de la Historia. En este punto, hay que hacer una revisión rápida de ese concepto de futuro como el *telos* a lo largo de la historia.

Lo primero que hay que considerar, respecto de la idea de *telos* en Löwith es la diferencia entre la consideración del futuro tanto en lo moderno como lo antiguo. Pero hay que entender también, que por lo antiguo se está incluyendo tanto a la antigüedad clásica, específicamente Grecia, como a la tradición judeo-cristiana. Lo antiguo se va considerar en contraposición con lo moderno. Sin embargo, lo antiguo, desde lo Griego hasta lo judeo-cristiano, no carecen de diferencias, por el contrario, cada uno es una forma distinta de concebir al futuro, y por tanto a la Historia. Empezaré por la parte griega. Los griegos de la antigüedad "Se impresionaron con el orden y la belleza evidentes del mundo."²⁰ Lo primero que se les presenta para ellos, de manera evidente, es que la naturaleza es de por si un orden de perfección; orden que también afecta al mundo de lo humano. Es por eso, que Löwith considera que no existe una verdadera preocupación por el futuro en el mundo griego. Para esa época, el mundo estaba sostenido por un *logos* que regía a todas las cosas y el cual establecía el orden. Preguntarse por el futuro, resultaba, entonces innecesario, puesto que los acontecimientos ocurren por necesidad: "De acuerdo con la interpretación griega del mundo y de la vida, todo se mueve en repeticiones, como las eternas de la salida y puesta del sol, de verano e invierno, de generación y muerte."²¹ Todo se encuentra en constante ciclo, así como las estaciones del año, el día y la noche, todo responde a un orden natural. El futuro es, por consecuencia, predecible, en términos de que siempre sucederá lo mismo que ha sucedido, puesto que la naturaleza es perfecta y no cambia. "Para los judíos y cristianos, por el contrario, la Historia fue primordialmente una historia de salvación, y en cuanto tal, de

²⁰ Ibidem P. 13

²¹ Ibidem P. 14.

interés para profetas, predicadores y maestros.”²² En este periodo, si existe una idea de futuro, pero como una idea de determinación, que incluye la salvación de los pueblos, por medio de la creencia en la fe hacia Dios. La idea de un apocalipsis descrito en la Biblia, y de la llegada de un paraíso en el reino de los cielos al final de esta existencia, dan cuenta de que, en la idea cristiana de la historia, si existe una idea del futuro, y la posible interpretación de este mundo terrenal, y de su historia, está en función hacia ese *telos*. La diferencia en la manera de conceptuar este *telos* en el mundo antiguo griego y cristiano, consiste en que para el primero, el futuro ni siquiera es objeto de reflexión, pues su verdad está determinada por la naturaleza, y no se necesita siquiera una interpretación más allá de lo que la propia naturaleza nos muestra; por otro lado, si existe una idea de futuro para el mundo cristiano, pero éste se encuentra referido siempre a una divinidad y a mundos extraterrenales. Por último, la idea del futuro para la Modernidad, puede diferir sustancialmente de las dos anteriores. En este periodo se trata de que, el futuro es verdaderamente incierto, pues por un lado no puede aceptar la fatalidad a la que nos somete la naturaleza humana de la antigüedad, y por otro, tampoco puede aceptar la idea de la providencia medieval. La modernidad supone que la formación de su futuro, y por ello de la interpretación de su historia, sólo es posible por la razón misma, es decir, por la producción propiamente humana de la realidad; una visión demasiado ilusa, por supuesto, para nosotros los posmodernos: “Y el hombre moderno no cree en guía alguna, ni por fatalidad ni por providencia. Se imagina que puede crear y prever el futuro por sí mismo.”²³

El hecho de haber analizado la manera en que se puede aplicar una concepción de la historia determinada, como en el caso de lo que nos ha presentado Löwith, al análisis mismo de la historia, en este caso de la historia del sentido de la historia, nos muestra una idea en concreto de lo que es la recuperación de lo fáctico para un análisis filosófico de la historia. La necesidad de referirse a los hechos, aunque no deteniéndose en el hecho en particular y

²² Idem

²³ Ibidem. P. 23.

concreto, supone, de alguna manera, el voltear los ojos hacia lo externo, el voltear a considerar los hechos que han sucedido de facto. Considero que este análisis que se ha hecho de la propuesta de Löwith, nos deja en claro la manera de abordar a la filosofía de la historia, desde una perspectiva fáctica, es decir, retomando al acontecer histórico mismo, para de ahí poder sacar los elementos sustanciales de la historia. Sin embargo, el mismo Löwith, al analizar la propuesta de Voltaire, se da cuenta de que la revisión histórica de hechos es en sí misma problemática para sacar de ahí una verdadera filosofía de la historia. La filosofía buscaría siempre lo general de la particularidad, buscaría el concepto que pudiera determinar lo sustancial de todas las particularidades. Por tanto, al criticar a Voltaire, le comenta que, la historia ".....no resulta de una mayor universalidad, porque la Historia no se convierte en universal -sino sólo en más general- por la investigación de veinte o veintiuna civilizaciones, en lugar de cuatro de Bousuet"²⁴

Si considerar a la filosofía de la historia, como lo ha hecho Löwith, retomando el significado de cada periodo histórico, nos lleva al problema de considerar de manera parcial a la historia: ¿De qué manera podemos proponer, y con ello criticar a una visión fáctica de la historia, una manera de abordar a la filosofía de la historia? Heidegger propone una visión completamente diferente a la planteada por Löwith en la manera de tratar dicho tema, desde una perspectiva ontológica.

²⁴ Ibidem. P. 160

3.3 LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA COMO UNA REFLEXIÓN ONTOLÓGICA EN HEIDEGGER

Una posible crítica a la concepción historiográfica de la filosofía de la historia, puede ser organizada desde la postura ontológica propuesta por Heidegger en *Ser y Tiempo*. En este punto, presentaré primero, y de forma esquemática algunos conceptos que he considerado son importantes para entender a Heidegger en su concepto de historia, y los cuales mostrarán la manera de tratar de forma ontológica a una concepción histórica. Segundo, trataré de explicar, porqué se contraponen esa idea ontológica con la visión historiográfica que he realizado en el análisis de Löwith. Hay que decir, también, que dada la complejidad de la lectura e interpretación de Heidegger, este pequeño apartado busca mostrar de la manera más clara y definida los conceptos manejados en *Ser y Tiempo*, aunque en ocasiones parezcan demasiado esquemáticos.

En general, *Ser y Tiempo* es una propuesta de voltear nuevamente a revalorar el sentido de lo ontológico²⁵. Si para Heidegger la pregunta que había interrogado por el ser, se había tratado de manera inadecuada a lo largo de la historia de la filosofía, por la razón de que los supuestos análisis ontológicos sólo se quedaban en el nivel de lo óntico, Heidegger mismo vuelve a replantear esta pregunta, ya desde una época contemporánea. Pero para saber del ser, es necesario primero voltear hacia la naturaleza de la misma pregunta, es necesario voltear, primero hacia aquél que puede voltear hacia el propio ser. Si la ontología había preguntado por el ser, ahora se trata de la pregunta que interroga por el ser mismo: es un preguntar por la pregunta. Quien es el único que puede hacer esta especie de meta pregunta es, lo que denomina Heidegger, como el *ser ahí*: "Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la posibilidad de ser del preguntar, lo designamos con el término *ser ahí*."²⁶ Así, la ontología cobra sentido en cuanto que se hace una verdadera

²⁵ Cf HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, F.C.E., México, 1986. P. 21.

²⁶ *Ibidem*. P. 17.

distinción entre lo que es un estudio propiamente ontológico, con uno que es óntico. A lo largo de la historia de la filosofía, lo que más bien había predominado, era un tratamiento óntico y no ontológico. Se trataba, hasta antes de Heidegger, de que el hecho de voltear a la cosa misma, para reflexionar sobre ella, hacia de esta cosa, algo completamente ajeno al *ser ahí*. De esta manera, cuando Heidegger llega a revalorar al ser de quien pregunta por el sentido del ser, no está suponiendo de entrada la existencia de este ser que se pregunta por el ser, sino que, del análisis de este *ser ahí* resultará la comprensión de los entes en el mundo.

Resulta pues que, del descubrimiento del ser ahí se puede establecer una diferencia sustancial entre lo óntico, y lo ontológico, como conceptos relacionados con la historiografía y la historicidad. Si el tratamiento óntico de la pregunta por el ser refería al ser en cuanto externo al ser ahí, de la misma manera, la historiografía será un tratamiento externo hacia la filosofía de la historia, puesto que retomará los acontecimientos que relacionan al hombre de manera externa con su historia; lo que por ejemplo se desarrolló ampliamente con Löwith. Lo óntico, en cuanto lo externo, en contraposición con lo ontológico, que es lo interno, se corresponde con la historiografía, puesto que su tratamiento esta en el acontecer histórico. Mientras que por otra parte, lo ontológico se corresponde con la historicidad, en cuanto busca un significado fundamental, busca encontrar un sentido mas existencial al problema de la historia. Para Heidegger, la consideración de la historia como óntica, es decir con referencia en lo real, es una manera vulgar de abordarla: "La primera ambigüedad del término historia, frecuentemente advertida,... Se denuncia en el hecho de que mienta tanto la realidad histórica cuanto la posible ciencia de esta realidad."²⁷ Heidegger, al introducir este pasaje en el apartado de "La comprensión vulgar de la historia y el gestarse histórico del ser ahí", está criticando la manera de concebir lo histórico desde una perspectiva historiográfica. El significado de la historia no puede estar en la historiografía, es decir, en la consideración fáctica de la historia, en un "mentar a la realidad histórica" ¿Cuál es entonces el tratamiento que debe tener la historia en cuanto una verdadera filosofía de la historia? Heidegger

²⁷ Ibidem. P. 408.

encontró, en el apartado de "Planteamiento ontológico-existencial del problema de la historia" que el problema de la supuesta ontología en la historia de la filosofía, era más bien una cuestión óntica, y lo que debería hacerse, en todo caso, era volverse a preguntar por el sentido del ser de quien pregunta por el ser, es decir, volver a concentrarse en la significación interna del ser del *ser ahí*, de la misma manera la historia debe dejar de lado su tratamiento historiográfico, es decir externo, óntico, para volver a replantearse, desde la historicidad, su significación en cuanto un aspecto fundamental del *ser ahí* (se propuso un primer acercamiento al concepto de historicidad en la primera parte de este trabajo). Con todo esto, el concepto que está fundamentando a todos los conceptos que se manejan en *Ser y Tiempo*, es verdaderamente el de *ser ahí*. En el *ser ahí* confluyen todas las determinaciones de la realidad: en él es de donde parten todas las posibles reflexiones, y lo que además les da sentido: "El *ser ahí* tiene, en suma, una múltiple preeminencia sobre todos los demás entes. La primera preeminencia es óntica: este ente es, en su ser, determinado por la existencia."²⁸ El *ser ahí* coloca a las reflexiones tanto ontológicas como históricas, en este caso, dentro de un marco de reflexión existencial: ya no se trata de que la filosofía de la historia busque su sentido en la interpretación de lo contingente de las acciones humanas, sino ahora se trata, con la nueva propuesta de Heidegger, de que la historia, incluso, debe pertenecer a un campo de reflexión propiamente existencial, con significado interno para el *ser ahí*. ¿De que manera se articula este concepto de historicidad en el *ser ahí*?

El *ser ahí* por principio de cuentas es temporal, está insertado en el tiempo²⁹. Esta temporalidad del *ser ahí* se encuentra limitada por los dos polos de su existencia: nacimiento y muerte. El tiempo puede ser una determinación que va infinitamente más allá de la temporalidad propia del *ser ahí*; el *ser ahí* no es infinito, sino que está sujeto a estos dos puntos de su existencia: por un lado el nacimiento, y por otro lado la muerte. O dicho en palabras de Heidegger: "El *ser ahí* recorre el espacio de tiempo que le es concedido entre los

²⁸ Ibidem. P. 23

²⁹ cf. P.402.

dos límites de tal forma....”³⁰ La existencia del *ser ahí* tiene una movilidad puesto que, como está insertado en el tiempo, su vida transcurre de un momento a otro de sus dos límites. Esta movilidad, que no es la movilidad de los seres ante los ojos, es decir, no se trata de un desplazamiento, es lo que nos lleva a entender, lo que Heidegger llama, el “gestarse histórico”, y que se refiere a los acontecimientos históricos: “La movilidad de la existencia no es el movimiento de algo *ante los ojos*. Se define por el prolongarse del *ser ahí*. La específica movilidad del *prolongado prolongarse* la llamamos *el gestarse histórico del ser ahí*”³¹ La historia, o como Heidegger la llama, el *gestarse histórico*, supone la comprensión ontológica del *ser ahí*: comprensión que incluye, tanto entender que éste se encuentra inserto en el tiempo, como que su tiempo está limitado a sus dos determinaciones vitales.

Con esta limitada explicación de Heidegger, me parece que al menos se ha dado una pequeña introducción del nivel que se mantiene en una análisis existencial del tratamiento de la historia. Heidegger alcanza a criticar a las posturas historiográficas del tratamiento de la historia, por la razón de que en dichos análisis solo ven a la historia como algo que se encuentra de facto en la existencia humana. La historiografía, al considerar a los diferentes acontecimientos de la historia, interpretarlos, y mostrar sus generalidades, está considerando a la historia, desde la perspectiva de Heidegger, de manera ontica, en cuanto que su tratamiento es externo al tratamiento propio del *ser ahí*. Esto, para el autor es una consideración vulgar de la historia. Para Heidegger, lo que se necesita, verdaderamente, es que la filosofía se reapropie de lo que la historia representa para la existencia del *ser ahí*, y desarrollarlo desde una perspectiva verdaderamente ontológica, para poder encontrar su verdadero significado.

³⁰ Ibidem, p. 404.

³¹ Ibidem. P. 405.

CONSIDERACIONES FINALES

¿La crítica que hace Heidegger a la consideración de la historia como historiografía, cancela en absoluto un tratamiento de la historia en ese nivel?

Gadamer nos ha presentado en la primera parte de este trabajo una visión panorámica de lo que han sido las reflexiones en torno a la filosofía de la historia en las diferentes etapas de los periodos históricos. De este punto, se pueden destacar dos cosas: primero, que la historia de la filosofía en general sí ha considerado dentro de sus reflexiones el análisis y los acontecimientos que ocurren de facto en la historia. Pero además, y como segundo punto, Gadamer nos alerta de la existencia del concepto de historicidad, introducido por la filosofía alemana, que se contrapone al tratamiento historiográfico de la historia de la filosofía. En este sentido, y respondiendo al objetivo de este escrito de mostrar la importancia que guarda la historia para la existencia humana, se ha tenido que recurrir al tratamiento específicamente historiográfico que ha hecho Karl Löwith. Este tratamiento historiográfico, tanto en su metodología, como en la manera de concebir a la historia, sin embargo, nos ha presentado la problemática de cómo se puede sacar una filosofía de la historia, a partir de los acontecimientos particulares y fácticos de la historia. En contraposición, Heidegger presenta una propuesta ontológica a la significación de la historia para la existencia humana, que deja de lado a toda consideración factica de la historia.

Sin embargo, y regresando a la pregunta planteada al principio de esta conclusión, pareciera ser que la propuesta ontológica de Heidegger no del todo cancela a la posibilidad del tratamiento de la filosofía de la historia como algo fáctico, sino que más bien se le puede considerar como fundamentadora de la visión fáctica. Por un lado, si nos quedamos sólo en el nivel de lo historiográfico de la historia, la reflexión puede parecer no filosófica, sino histórica, en tanto que se debe buscar su fundamento interno. Pero por otro lado, si la reflexión se queda sólo en el nivel de la abstracción pura, entonces pareciera ser que se quedaría vacía de contenido. A mi parecer, la propuesta de Heidegger puede servir de

fundamentación de una postura historiográfica de la filosofía de la historia, en tanto que nos puede mostrar los análisis existenciales que pueden significar. Y por su parte, las reflexiones filosóficas cargadas del lado de lo fáctico, deben ser capaces de retomar también los elementos existenciales que nos proporciona la ontología para la reflexión. Se está proponiendo, por tanto, una combinación entre lo objetivo y lo subjetivo, entre la realidad material de la historia y su significación subjetiva para el hombre.

BIBLIOGRAFÍA PARTICULAR

BÁSICA:

GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y Método II* ("El problema de la historia en la reciente filosofía alemana"), Sigueme, Salamanca, 1992, P.-p. 33-43.

HEIDEGGER, Martín. *Ser y Tiempo*, F.C.E., México, 1971, P.-p.30-7, 402-42.

LÓWITH, Karl. *Meaning of the history*. The University of Chicago Press, Chicago, 1984, P.p.v-vi, 1-19, 52-9, 104-36, 191-207 y 214-22.

COMPLEMENTARIA:

GADAMER, Hans-Georg. *El giro hermeneúico* ("Historicidad y Verdad"), Cátedra-Teorema, Madrid, 1998, P.-p. 1927-201.

NIETZSCHE, Friedrich. *Antología* ("De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida"), Península, Barcelona, 1988, P.-p. 53-113.

MÓDULO IV
TEORÍAS EPISTEMOLÓGICAS CONTEMPORÁNEAS: HERMENÉUTICA

CAPÍTULO IV

DILTHEY Y RICOEUR: DOS VISIONES DE LA COMPRESIÓN Y LA EXPLICACIÓN

PRESENTACIÓN

Quiero presentar en el siguiente trabajo un análisis de los conceptos de comprensión y explicación, desde la perspectiva de dos filósofos contemporáneos: Wilhelm Dilthey y Paul Ricoeur. Lo que se pretende es rastrear estos dos conceptos en cada uno de los autores mencionados, para de ahí, exponer de manera general su propuesta y mostrar una confrontación entre la postura de uno y de otro.

Lo primero que he considerado hacer es retomar dos textos de Wilhelm Dilthey, en diferentes secciones de cada uno de ellos, para de ahí sacar dos ideas importantes: primero, desarrollar la idea que tiene este autor con respecto de la demarcación que establece entre las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza. Segundo, desarrollar el concepto de comprensión, apuntando hacia su relación con las ciencias del espíritu. Hay que mencionar que los conceptos de comprensión y explicación aparecen en Dilthey como partes fundamentales del método de las ciencias a las que hacen referencia. Por un lado, para el autor, la explicación es la parte fundamental que determina la manera de proceder en las ciencias de la naturaleza, y por otro lado, la comprensión es la parte medular de las llamadas ciencias del espíritu. El propósito de dedicarle una sección importante al tratamiento de la diferencia entre las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza es que, entre mejor se relacione al concepto de comprensión y, por ende al concepto de explicación, con la ciencia que la relaciona el autor, se establecerá mejor que los conceptos tratados en este escrito, forman parte de dos metodologías distintas; idea que me permitirá hacer una crítica desde la postura de Paul Ricoeur. Los textos que he decidido retomar de Dilthey son: tanto *El mundo histórico*, como *Introducción a las ciencias del Espíritu*.

Segundo. Para contraponer el desarrollo que Dilthey hace en el tratamiento de los conceptos de explicación y comprensión, trataré de hacer una explicación de lo que hace Paul Ricoeur con respecto de los mismos conceptos. Me ha parecido importante retomar a este autor para la contraposición, pues su postura ante estos dos conceptos difiere, en definitiva, del

tratamiento que hace Dilthey. Si para este último autor la comprensión y la explicación se encuentran referidas a dos métodos de las ciencias, para Ricoeur estos dos conceptos dejarán de ser métodos, y se analizarán desde una perspectiva más hermenéutica.

Por principio de cuentas Ricoeur aborda el tema de la dicotomía entre explicar y comprender con relación a la lectura, acercamiento e interpretación que podemos hacer de un texto. Pero además, este autor no contrapone estos dos conceptos en una dicotomía irreductible, sino que, por el contrario, los articula mediante un procedimiento dialéctico que va de la comprensión a la explicación, y de la explicación a la comprensión. Para este propósito decidí, primero, desarrollar la crítica que hace Paul Ricoeur al planteamiento del problema desde Dilthey. Segundo, voy a tratar de explicar la relación que guardan los conceptos de comprensión discurso y lectura. Tercero, voy a hablar del papel de la conjetura y la validación en el acercamiento al texto. Y por último voy a hablar de la dialéctica que sustentan los dos conceptos centrales de este escrito, en la propuesta de Ricoeur. Para el tratamiento de Ricoeur he retomado dos ensayos, que son en los que me parece que el autor aborda de una manera más específica el tema de la comprensión y la explicación: primero, el ensayo de *La explicación y la comprensión*, que se encuentra dentro del libro de *Teoría de la interpretación*, y segundo, el ensayo de *Explicar y comprender*, contenido en el libro de *Del texto a la acción*.

Por último, en las consideraciones finales voy a tratar de decir en qué consiste la diferencia entre la propuesta de Wilhelm Dilthey y la de Paul Ricoeur, haciendo también un breve recorrido de lo que se trató a lo largo de este escrito. Una parte crítica consistirá en marcar la diferencia de la postura de Ricoeur con la de Dilthey, pues lo que se pretende es mostrar que los conceptos de comprensión y explicación están más allá de un puro tratamiento como métodos de las ciencias. De lo que se trata en esta crítica, es mostrar que tales conceptos no solamente responden a métodos científicos, sino que pueden pertenecer a la reflexión hermenéutica.

Hay que advertir al lector, que aunque el ensayo aborda también, el tema de la comprensión en Dilthey, como ya habíamos mencionado, el peso de la reflexión se centra, mayormente, en el concepto de comprensión en este autor, puesto que, como uno de los principales puntos que desarrolla Dilthey es la demarcación de las ciencias del espíritu, es por eso que la mayor parte de sus reflexiones se centra en la comprensión.

4.1 LA EXPLICACIÓN Y LA COPRENSIÓN COMO MÉTODOS DE LAS CIENCIAS EN DILTHEY

Lo primero que me parece importante exponer de Dilthey, es lo que corresponde a la demarcación entre las Ciencias de la Naturaleza, y las Ciencias del Espíritu, pues en la medida en que podamos diferenciar estas dos posturas, comprenderemos, a su vez, la diferencia entre los conceptos de explicación y comprensión que nos presenta el autor. Pero también, y en segundo lugar, de la separación entre estos dos tipos de ciencias que el autor nos demarca, podremos llegar a comprender cual es la articulación, y cómo se comprende, dentro de los escritos que he revisado, el sistema que el propone de la comprensión, así como su importancia para las ciencias del espíritu.

Dentro de la sección “Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu”, contenida en la obra de *El Mundo Histórico* de Wilhelm Dilthey, podemos encontrar una propuesta de demarcación entre las diferentes determinaciones de dos tipos de pensamiento que se nos presentan como diferentes: por un lado, un tipo de pensamiento científico que tiene su referencia en el mundo de lo natural, en el mundo de la realidad objetiva, y en el que el autor encuentra un carácter de inmediatez en tanto se nos representan sus objetos. Estas son las Ciencias de la Naturaleza (Naturwissenschaften). Pero por otra parte, no se puede negar que, junto a estas ciencias de la naturaleza, existen también otro tipo de pensamientos que buscan descubrir conocimientos que no se encuentran en referencia directa con los objetos, sino que, su punto de reflexión gira en torno al ser del hombre; no como unidad puramente física, sino también psíquica. A éstos últimos pensamientos científicos, Dilthey los llama Ciencias del Espíritu (Geisteswissenschaften)¹.

Dilthey comienza por la delimitación del problema, esto es, por la posibilidad de separar a las Ciencias del Espíritu de las Ciencias de la Naturaleza: “Comienzo con la cuestión de

¹ Cfr. DILTHEY, Wilhelm. *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944. P. 91

cómo es posible delimitar las ciencias naturales con respecto a la otra clase de ciencias...”². La cuestión de separar por un lado a las ciencias de la naturaleza con respecto de las otras clases de ciencias, implica a su vez dos requisitos que a mi parecer son indispensables. Por un lado, tal intento de delimitación implica la conciencia clara y precisa de lo que son, de manera esencial, las ciencias de la naturaleza, cuestión que en apariencia no parece tan problemático, si se toma en consideración que las ciencias de la naturaleza, no han tenido ocasión de objeción alguna en cuanto a su carácter de científicidad. Pero por otro lado, me parece que es requisito indispensable en este intento de delimitación, determinar de manera precisa qué es lo que se está entendiendo por ciencias del espíritu. Si bien es cierto que Dilthey centra la mayor parte del tiempo, en su obra, en la explicación de lo que son las ciencias del espíritu, aún así no debemos dejar de lado la reflexión en torno a las ciencias de la naturaleza, antes de entrar en su contraparte.

“La estructuración de las ciencias de la naturaleza se halla condicionada por el modo en que se da su objeto, es decir, la naturaleza”³. Si se trata de buscar una estructura que nos guíe a través del conjunto al que encierra el concepto de ciencias de la naturaleza, la parte medular de ésta estructura se encontrará, por lo que se puede ver en la cita, en la manera en que se nos presenta su objeto. Podemos entonces preguntarnos: ¿Cuál es el objeto que estudian las ciencias de la naturaleza? La naturaleza, por supuesto. Pero esta respuesta, que en apariencia es una obviedad, a su vez nos plantea la cuestión de qué es aquello a lo que llamamos naturaleza. En este mismo sentido, la respuesta de que la naturaleza es aquello que estudian las ciencias de la naturaleza, hace que este concepto adquiera un valor que no solo refiere, como puede referir de manera vulgar, hacia algunos objetos visibles de la realidad, sino que ahora, cuando nombramos naturaleza su significado encierra un universo de objetos que refieren a un universo de la realidad total. ¿Cuáles son entonces estos objetos a los que hace referencia el concepto de naturaleza? Dilthey nos responde: “Se presentan las imágenes en

² DILTHEY, Wilhelm. *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944. P. 91

³ *Ibidem*. P.110

cambio constante, son referidas a objetos, estos objetos llenen y ocupan la conciencia empírica y constituyen así el objeto de la ciencia natural descriptiva⁴. En esta cita podemos encontrar tres conceptos, que me parecen importantes, y que nos ayudan a entender lo que se está considerando como naturaleza; estos son: imágenes, lo empírico y lo descriptivo. Por imágenes podemos entender aquellas ideas que se forman en la mente del sujeto que conoce, y que provienen del mundo exterior mismo del sujeto que se imagina. Las imágenes suponen la existencia de objetos que están fuera de la subjetividad del sujeto. Los objetos, que son captables por medio de una conciencia empírica se forman como imágenes dentro de las estructuras subjetivas del sujeto. Así que, por imágenes podemos entender la representación que el sujeto se hace de los objetos que se encuentran en el mundo exterior. Esto ya de entrada supone la existencia de la dicotomía clásica de la epistemológica entre objetividad y subjetividad. Pero la manera en que se llegan a formar las representaciones de los objetos, en las estructuras del sujeto, es a través de una conciencia empírica. Si por conciencia entendemos aquel acto de atención que nos mantiene en una referencia constante con la realidad material, y por empírico reconocemos un proceso de captación del mundo externo hacia lo subjetivo, por medio de nuestros sentidos, entonces podemos entender que una conciencia empírica nos está constantemente presentando y representando un mundo exterior a la subjetividad de quien lo capta. Y aquello que capta nuestra conciencia empírica es lo que podemos denominar como los objetos. Por lo tanto, la ciencia natural tendrá como objeto todo aquello que puede ser captado del mundo exterior por medio de nuestra conciencia empírica, que es la que nos está haciendo referencia con el mundo de la realidad de manera constante. Las ciencias de la naturaleza serán, entonces, aquellas ciencias que estudien todo lo que se encuentra en el exterior a la subjetividad del hombre. Pero, además, se hace la acotación de que también existe un proceso de descripción dentro de este campo de conocimiento. Esto sucede, en la medida en que se puede diferenciar entre los objetos que nos son dados como naturales y los que son productos de la creación humana. Los objetos a los que hace referencia las ciencias de la naturaleza son dados, no se pueden modificar, están

⁴ Idem

ahí. El hombre sólo puede explicar sus relaciones, pero no puede influir en su creación; a lo más, podría hacer modificaciones, pero estas modificaciones partirían de un original, que es el que permanece. Dilthey encuentra, que estos objetos de la naturaleza se caracterizan por que se presentan como entidades opuestas a la conciencia del sujeto, y que además de entrada están dadas, puestas ahí, es por eso que lo que nos va a proponer será sólo una descripción en las ciencias de la naturaleza: "Así, pues, la naturaleza nos es algo extraño, trascendente al sujeto que la capta, algo que, mediante construcciones de ayuda, levantamos sobre lo fenoménicamente dado e interpolamos en ello"⁵.

La naturaleza, por tanto, es algo que se nos presenta como extraño, es decir, como diferente del sujeto que se encuentra frente a ella, pero también es algo dado, es algo que se opone a la creación humana. El sujeto no determina la existencia de esa naturaleza. Por lo tanto, una ciencia que estudie a la naturaleza, será aquella que, en primer lugar, su objeto de estudio se encontrará en los objetos externos al sujeto, pero por otro lado será una ciencia descriptiva, según Dilthey . en cuanto que sus objetos son medibles y explicables según relaciones causales, pero no objetos de creación, puesto que son objetos dados.

Frente a estas ciencias de la naturaleza existe otro tipo de ciencias que oponen a sí mismo su objeto de estudio. Se trata de las ciencias del espíritu, a las que Dilthey va a dedicar un mayor desarrollo de sus determinaciones, por el hecho de que su objeto puede ser cuestionado como científico. Ahora pasare a tratar de marcar una idea general de lo que el autor está entendiendo por este tipo de ciencias.

Las ciencias del espíritu, según Dilthey, son: "... un grupo de conocimientos que se hallan entrelazados entre sí por razones de afinidad y de fundación recíproca"⁶. La cita me parece importante porque ahí podemos encontrar, primero, que Dilthey sí les está asignando un

⁵ Idem.

⁶ Ibidem. P. 91.

carácter de conocimiento al conjunto que constituye a las ciencias del espíritu. En oposición, por ejemplo, al positivismo lógico, que sólo daba un carácter de cientificidad a todo aquel conocimiento que fuera verificable en la realidad, lo que serían las ciencias de la naturaleza, Dilthey se muestra más prudente en cuanto no cancela que las conclusiones a las que llegan las ciencias que no son fácticas, pueden proporcionarnos también conocimientos. Segundo, me parece importante la cita porque se propone que este grupo de conocimientos tienen la capacidad de fundamentarse por si mismos, esto es, que no necesariamente tiene que recurrir a los parámetros de conocimiento impuestos por conocimientos de distinta naturaleza, como los que se manejan en las ciencias de la naturaleza. Por lo tanto, se puede considerar a Dilthey como un opositor a aquella postura que trate de reducir a un parámetro limitado lo que debe ser considerado como conocimiento. Dilthey, al tratar de darle una mayor determinación al conjunto de conocimientos en los que sus objetos no provienen de la experiencia, nos está mostrando que, lo que debe considerarse como conocimiento, es irreducible a una serie de parámetros impuestos desde una sola perspectiva. ¿En que consisten, entonces, las ciencias del espíritu?

Dentro del universo de las ciencias del espíritu, Dilthey está entendiendo el estudio de la historia, la economía, la política, las ciencias del derecho y del estado, la ciencia de la religión, la literatura, la música la filosofía⁷. ¿Qué es lo que tienen en común estas ciencias? ¿cuál es su fundamento? ¿por qué se les debe oponer a las ciencias de la naturaleza? En el libro de *Introducción a las ciencias del espíritu*, Dilthey se propone dar un fundamento filosófico a las ciencias del espíritu⁸, retomando también un carácter histórico en su fundamentación para que se puedan abordar desde el contexto de su consideración. Esta fundamentación filosófica pretende llegar a entender la manera en que las diferentes disciplinas, que son consideradas dentro del ámbito de las ciencias del espíritu, nos proporcionan, de manera general, una pauta común desde de la diversidad de sus

⁷ Cf. *Ibidem*. P. 91

⁸ Cf. DILTHEY, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*.. Madrid, Alianza Editorial, 1980. P. 27

conclusiones. En este sentido, se intenta saber cuál es lo común en el tratamiento de las reflexiones entre la diversidad de los temas: cuál es la conexión que encierra en un mismo campo de conocimiento a la historia con el arte, por ejemplo, o cual es la relación que guarda la economía con la filosofía, o como lo expresa Dilthey: “¿Cuál es el complejo de principios en que se fundan igualmente el juicio del historiador, las conclusiones del economista, los conceptos del jurista, y que permiten determinar su seguridad?”⁹

Dilthey encuentra que existe una doble fundamentación filosófica de las ciencias del espíritu: por un lado, una fundamentación en la experiencia interna del sujeto. Una fundamentación que tome en cuenta al sujeto como un ser que puede llegar a tener una experiencia de su propia realidad. Pero por otro lado este ser del hombre, que es experiencia, también es histórico, está insertado en el tiempo, él mismo es temporal. El hombre tiene una temporalidad¹⁰ Empezaré por la fundamentación en la experiencia

“Todas (las ciencias del espíritu) se fundan en la vivencia, en la expresión de vivencias y en la comprensión de esta expresión. La vivencia y la comprensión de toda clase de expresiones de vivencias fundamentan todos los juicios, conceptos, conocimientos...”¹¹. Lo que nos está proponiendo el autor, por el pasaje que acabamos de mencionar, es que, mediante el concepto de vivencia, debemos voltear a ver nuevamente lo que ocurre en la subjetividad del sujeto que quiere conocer. A diferencia de las ciencias de la naturaleza, en las que el objeto de conocimiento está fuera de la subjetividad, en las ciencias del espíritu el objeto de su conocimiento se encuentra dentro del sujeto mismo. Mientras que en las ciencias de la naturaleza el proceso de aprensión de su objeto se da por mediación de la experiencia, para las ciencias del espíritu la mediación de su conocimiento se da por vía de la vivencia. Así que podemos establecer una dicotomía entre la experiencia, que incluía la relación del sujeto con los objetos externos por medio de sus sentidos, y la vivencia, en la que no se sale al

⁹ DILTHEY, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid, Alianza Editorial, 1980. P. 29

¹⁰ Cfr. Idem

¹¹ Op. Cit. Dilthey *El mundo Histórico*. P. 92.

mundo del exterior para buscar el objeto de reflexión, sino que se encuentra, ese mundo de reflexión en el sujeto mismo. La manera en cómo podemos transmitir a los otros esas vivencias que ocurren en nuestra subjetividad, y cómo pueden los otros comprender nuestras vivencias, es como se van a ir conformando, además de la creación de conceptos propios de esta vivencia, las ciencias del espíritu. Por lo tanto, Dilthey está proponiendo una nueva postura de conocimiento: ya no se trata de cerrarse sólo a la idea de conocimiento, y con ello de ciencia, como verificación en la realidad, sino que nos está abriendo a la cuestión que pueden haber, a pesar de la idea de ciencia como empírica, otros conocimientos que igualmente pueden considerarse así, en la medida en que se puede determinar perfectamente su naturaleza; y para las ciencias del espíritu, su naturaleza estará centrada en su carácter vivencial. Esto trae como consecuencia, además, que las ciencias del espíritu, con base a su fundamentación propia, va a tener una estructura propia en sus consideraciones, estructura que será completamente diferente a lo que se encuentra establecido en las ciencias de la naturaleza: la manera de abordar la realidad será diferente, la manera de considerar a la objetividad también se determina desde sus propios parámetros, y por lo mismo, El método de las ciencias del espíritu también tiene que ser necesariamente diferente.¹²

En lo referente al carácter histórico, segunda parte de la doble fundamentación filosófica, el autor nos inserta, ahora, el concepto de vivencia, propio de las ciencias del espíritu dentro del flujo del tiempo. La vida, y con ello todas nuestras vivencias se encuentran insertadas en el transcurrir del tiempo. Nuestro curso vital tiene una temporalidad, está sujeto a dos límites, vida y muerte, y por esto mismo tiene una continuidad. En este sentido, no podríamos apresar un único momento de la vivencia humana, abstraerlo, sacarlo de su continuo en el tiempo, porque precisamente está determinado por éste. Nuestra vivencia es temporal y esta temporalidad transcurre, no se detiene. Pero el presente de nuestra existencia se nos puede manifestar como un vivir nuestra propia realidad, o en palabras de Dilthey: "La nave de nuestra vida es arrebatada por una corriente incesante y hay presente allí donde en

¹² Cf. *Ibidem*. P.93

medio de la corriente vivimos, padecemos, queremos, recordamos, en una palabra, donde vivimos la plenitud de nuestra realidad”¹³. Pero además del presente, el paso constituye también para el autor un punto importante que se debe considerar filosóficamente para la determinación de las ciencias del espíritu: “A esto se añade que la conexión de lo recordado con lo presente, la persistencia de la realidad cualitativamente determinada, la actuación de lo pasado como fuerza, en lo presente comunica a lo recordado un carácter peculiar de presencia”¹⁴. Es por eso, por esta conexión con lo pasado, que en las ciencias del espíritu, la consideración de la historia para su tratamiento resulta ser indispensable: así, encontramos que la manera de abordar a la filosofía puede hacerse desde su recorrido histórico, o la política o la economía.

Por lo tanto, podemos decir que las ciencias del espíritu tiene en común, primero, que la manera de abordar sus objetos se da por la vía de la vivencia, en contraposición con la experiencia científica natural, segundo, que la vivencia del presente en el sujeto se conecta también con una vivencia del pasado, lo que les da un carácter de historicidad.

Dentro de estas determinaciones que hemos expuesto acerca de la consideración de Dilthey tanto de las ciencias de la naturaleza, como de las ciencias del espíritu, ¿cómo articula el autor los conceptos de explicación y comprensión? Dilthey le asigna al concepto de comprensión un carácter metodológico¹⁵, y este carácter metodológico es el que va a fundamentar a las ciencias del espíritu. Pero la estrategia que sigue el autor empieza por hacer una revisión epistemológica de la esencia de la comprensión, al analizar la relación entre el yo y el otro.

Lo primero en el proceso de la comprensión, es el reconocimiento de la existencia de algo

¹³ Ibidem. P. 94

¹⁴ Idem.

¹⁵ Cf. Ibidem. P. 229

que hay que comprender, es decir, de otro que está frente a nosotros. Se encuentra ante nosotros la existencia de algo que nos es diferente, que está ahí adelante. Este algo que está delante de nosotros se nos manifiesta con un significado que nos dice algo. En este sentido, el otro me puede decir algo, significa algo. A esto que se nos presenta frente a nosotros con significado, es lo que Dilthey denomina una manifestación de vida: “Entiendo por manifestación de vida no sólo las expresiones que signifiquen algo, sino también aquellas que, sin tal propósito, nos hacen comprensible algo espiritual por ser su expresión”¹⁶. La manifestación de vida sería, por lo que se puede ver en la cita al hablar de lo comprensible, todo aquello que nos es capaz de decir algo; sea este algo con intención de significar algo, o que nos lleve a la comprensión de algo espiritual. Una obra de arte, por ejemplo, puede tener la característica de ser al mismo tiempo una expresión que significa algo, pues esto puede ser un estado de ánimo, y o un deseo, o una realidad determinada, o también puede ser un objeto que nos hace comprensible algo espiritual. Pero a pesar de que lo externo al sujeto es susceptible de ser aprehendido y, en ese sentido, comprendido, Dilthey distingue diferentes niveles de la comprensión.

El primer nivel de la comprensión, se encuentra en una forma elemental. En este nivel, la comprensión se encuentra aún en un nivel primario, pues si, por ejemplo, existen dos personas, no queriendo ir más allá que la simple comprensión inmediata y práctica, deben darse a entender, y con ello viene posteriormente la comprensión. O por ejemplo será la comprensión del significado de las letras, que a su vez forman palabras, pero no yendo más allá que la pura comprensión inmediata: “La relación fundamental en que descansa el proceso de la comprensión elementales la de la expresión con aquello que expresa”¹⁷. La comprensión se queda únicamente en aquello que tiene que comprender, no sale de él, no le asigna un significado que esté más allá de lo que nos dice esa particular expresión de vida.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Ibidem. P. 231

Pero las formas elementales del comprender, nos permiten acceder a formas superiores. En la comprensión superior no es posible acceder directamente desde el objeto hacia lo comprendido; no existe una relación inmediata entre la comprensión del sujeto, con aquello que tengo que comprender, sino que, por el contrario, puesto que la comprensión se vuelve más problemática, aquí se inserta la duda de si existe o no un proceso de comprensión: “Cuando en el resultado del comprender se ofrece una dificultad interna o una contradicción con algo por lo demás conocido, el que comprende es inducido al examen”¹⁸. De la duda de la comprensión, expresada en la cita, en términos de dificultad interna o contradicción se pasa a la evaluación, o examen de si lo que fue captado fue comprendido o no. En este punto, nos ponemos en el papel de la interpretación, interpretación que solo puede tener un carácter de probabilidad. No es que, en las formas superiores de la comprensión se esté negando la existencia de la comprensión, sino que, dada su dificultad, a lo mas que se puede llegar, es a tener una mejor o una menos adecuada interpretación: “Como la serie de manifestaciones de vida es limitada y la conexión que le sirve de base incierta, el resultado no puede pretender más que un carácter de probabilidad”¹⁹.

Si tomamos por ejemplo, la interpretación de una obra musical, según lo que nos ha propuesto Dilthey, podemos interpretar a esta ejecución desde una forma básica del comprender, y una forma superior de este proceso. Por un lado la partitura es comprensible en cada uno de sus puntos, puesto que el conocimiento de cada simbolo, nos puede llevar ala comprensión de lo que ese simbolo significa. Pero cuando se trata ya de la interpretación de la obra en su totalidad, el hecho de haber comprendido los símbolos de la partitura, no necesariamente nos lleva a la mejor interpretación de la obra. De ahí, que en la ejecución de una sinfonia, por ejemplo, existan mejores o peores interpretaciones, y esto depende, según lo que puedo entender, de la mejor o peor comprensión del espíritu de la obra.

¹⁸ Ibidem. P. 234

¹⁹ Ibidem. P. 235

¿Como se relaciona entonces, el concepto de comprensión a las ciencias del espíritu? Si las ciencias del espíritu, como ya se ha mencionado antes, tienen por objeto las vivencias subjetivas de las que el sujeto puede dar cuenta, entonces la comprensión en este tipo de ciencias, juega un papel fundamental, en cuanto que la vivencia implica una forma de comprensión superior; es decir, no existe una univocidad en el sentido de la comprensión de una vivencia por parte del sujeto. Esta idea, sólo es posible en cuanto comprendemos que la relación que guardan las ciencias de la naturaleza, con los objetos del mundo fenoménico, pueden explicarse en términos de una exégesis cualitativa de sus diferentes elementos que constituyen a dicho fenómeno. La explicación en Dilthey será el concepto propio que determina a las ciencias de la naturaleza, en cuanto que su objeto está de facto, y la explicación da cuenta de ese mundo. Por el contrario, la vivencia, contrapuesta a la experiencia, nos plantea la problemática de la comunicación de esa vivencia: quiero decir, que, puesto que la vivencia se refiere a una experiencia interna al sujeto, la comunicación de esa vivencia no es en modo alguno comprensible de manera inmediata, mucho menos, por ejemplo cuando no existe aquel que ha plasmado su vivencia en un texto, sino que puede haber una mayor o menor comprensión de lo que encontramos en esa vivencia, dependiendo de la interpretación que se tenga. Esto es lo que yo entiendo por Hermenéutica. Las ciencias del espíritu, por tanto, para Dilthey, tendrán como método a la comprensión, o en palabras de él mismo: "La comprensión e interpretación es el método que llena el ámbito de las ciencias del espíritu"²⁰.

²⁰ Ibidem. P. 229

4.2 LA PROPUESTA DE PAUL RICOEUR FRENTE AL PROBLEMA DE LA COMPRENSIÓN Y LA EXPLICACIÓN

Tanto en el ensayo de *La explicación y la comprensión* como en el de *Explicar y comprender*, Paul Ricoeur nos presenta en un principio, el problema de los conceptos de explicación y comprensión a lo largo de la historia, específicamente en el romanticismo de Dilthey. Para Ricoeur, el tratamiento del problema de la explicación desde el romanticismo diltiano encuentra su campo y aplicación efectiva en las ciencias de la naturaleza²¹. Para este autor, podemos explicar, desde esta perspectiva histórica, cuándo estamos frente a hechos que nos muestran una verificación empírica, es decir, cuándo estamos abordando a la realidad desde una verificación empírica como postura de un conocimiento científico. De manera contraria "... La comprensión encuentra su campo originario de aplicación en las ciencias humanas (Geisteswissenschaften), en las que la ciencia tiene que ver con la experiencia de otros sujetos u otras mentes semejantes a las nuestras"²². Por tanto, para Ricoeur, la problemática de la explicación y la comprensión, así como también se ha venido planteando a lo largo de este trabajo, responden, por un lado, a la idea de que los dos conceptos refieren a formas de conceptuar a dos ciencias de distinto origen, pero por otro lado, refieren conceptos metodológicos de dos ciencias distintas, las que tiene que ver con la naturaleza, y las que tienen que ver con la mente. Sin embargo, este autor de habla francesa, encuentra que tal discusión con respecto a la dicotomía de los dos conceptos, no ha abordado de manera satisfactoria la discusión, y lo que ahora él se propone es "...poner en cuestión la dicotomía que asigna a los dos términos, comprensión y explicación, dos campos epistemológicos distintos..."²³. Pero, más allá del poner en cuestionamiento, el autor ahora va a proponer una dialéctica entre estos dos conceptos: no se trata ahora de que la explicación y la comprensión permanezcan simplemente en el plano de lo epistemológico, o como

²¹ Cf. RICOEUR, Paul. *Teoría de la interpretación*. México, Editorial Siglo veintiuno, 1995. P.84

²² Idem

²³ RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción*. México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 2002, p.149.

fundamentales en un método científico, sino se trata de cómo se articulan estos dos conceptos en un nivel diferente al de la consideración de las ciencias, para presentarlo en el nivel propiamente de la hermenéutica. A continuación trataré de explicar cuál es la idea que tiene Paul Ricoeur con respecto de estos dos conceptos.

La dialéctica de Ricoeur, parte de la dicotomía entre dos acciones: la del escribir, y la del leer. Y a esta dicotomía corresponde a su vez los actos de explicar y comprender, con la diferencia de que el autor no encuentra en manera alguna una exclusión en esta dicotomía (como sucedía con Dilthey) entre los dos conceptos. Sino, por el contrario, los dos conceptos refieren a una dialéctica en la que encuentran su articulación:

“... se puede afirmar, por lo menos en forma introductoria, que la comprensión es a la lectura lo que el acontecimiento del discurso es a la enunciación del discurso, y que la explicación es a la lectura lo que la autonomía verbal y textual es al sentido objetivo del discurso”²⁴. Lo primero que podemos encontrar en la cita, es el nivel, por completo diferente del análisis de Dilthey, con respecto del tratamiento del concepto de explicación y comprensión. A Ricoeur no le interesa si esos dos conceptos fundamentan o no alguna ciencia, ni siquiera le interesa su interpretación epistemológica, sino que busca en las acción misma de la lectura, la relación que guarda ésta, con respecto de la explicación y la comprensión. Para esto establece una dicotomía en la lectura, que desde la perspectiva del autor, esta se presenta como compleja y mediatizada. Tanto la comprensión como la explicación se pueden poner en relación en el mismo acto de la lectura, respondiendo, por supuesto a dos procedimientos distintos, que sin embargo se corresponden. Por un lado la comprensión dice Ricoeur es a la lectura lo que el acontecimiento del discurso es a la enunciación del discurso. La enunciación del discurso es el acto mismo de hacerlo, de manera externa, pero mas allá de la mera enunciación del discurso se encuentra el acontecimiento de éste, que es la manera en cómo ese discurso pronunciado cumple su función. De la misma manera, y siguiendo la

²⁴ Op. Cit. Ricoeur P. 83

simetría de la cita, la lectura se presentaría como una mera enunciación, un decir palabras que están impresas en una hoja; sin embargo, el acto de la lectura se realiza cuando la enunciación de esas palabras, nos lleva al comprender. En este sentido, no existe exclusión entre un acto, el de leer, y otro, el de el comprender, sino que la misma lectura, como acto simplemente de leer es la condición necesaria para el comprender. En este sentido es como podemos encontrar una dialéctica. Por otra parte, la explicación, dice Ricoeur es a la lectura lo que la autonomía verbal y textual es al sentido objetivo del discurso. En esta dualidad entre la comprensión y la lectura, por un lado, y la autonomía textual y verbal, con respecto del sentido objetivo del discurso, explica también una dialéctica. Por un lado el verdadero sentido del discurso es comprendido en si mismo. Un hablante puede pronunciar un discurso en términos generales y este no queda fijado, pero al momento de la pronunciación adquiere, lo que el autor llama una autonomía verbal, que es la que se corresponde con la explicación en el acto de la lectura.²⁵

Por una lado, el comprender para Ricoeur se encuentra más en lo profundo del discurso del hablante, el comprender se abstrae de la forma exterior de la forma del comunicar, por un lado. Pero por otro lado, la explicación si tiene que ver con la manera en cómo se exterioriza el discurso del hablante. Entiendo que para la comprensión, en el autor, no está en juego la manifestación material, o su fijación en términos de palabras del lenguaje, del discurso, aunque pueda estarlo. Para comprender, hay que trascender del tipo de manifestación en que se nos está presentando el discurso. Para la explicación si es necesaria la existencia de la exteriorización del discurso, o en palabras del mismo autor: "entonces la comprensión, que está más dirigida hacia la unidad intencional del discurso y de la explicación, que está más dirigida hacia la estructura analítica del texto...."²⁶. En esta cita, podemos encontrar, sobre todo, hacia dónde está dirigida la comprensión y la explicación en el autor. Empezando por la que me parece más clara, la explicación se encuentra dirigida hacia la estructura analítica

²⁵ Cf. Idem.

²⁶ Ibidem. P. 85.

del texto, es decir, hacia la manera en cómo el texto se presenta: sus partes, su manera de abordar un tema. Por tanto, podemos explicar un texto en la medida en que podemos mencionar las partes y esquematizar la manera en cómo el autor nos está presentando dicho texto. La explicación, en este sentido, tiene que ver con la estructura formal de la disposición textual: hacer un análisis mediante las figuras retóricas de una obra de Alejo Carpentier sería una manera de explicar un texto. Por otra parte, la comprensión es un acto de escuchar al que me está hablando, para poder saber de aquello de lo que tiene que comunicarme. En este sentido, cuando Ricoeur dice que el comprender se encuentra en relación con lo que quiere decir el que me habla, esto va más allá de la explicación, aunque para este comprender la explicación se le presente como un momento necesario.

La dialéctica de la comprensión y la explicación, ya no como momentos de ésta, viene en dos fases para Ricoeur: primero, de la comprensión a la explicación, con relación al movimiento de la conjetura hacia la validación, y posteriormente su regreso en términos de la explicación a la comprensión, lo cual explicaré a continuación.

Ricoeur, para explicar el primer movimiento de la dialéctica, esto es, de la comprensión a la explicación, utiliza un movimiento que la explica de manera más clara mediante los conceptos de conjetura y validación. Los dos conceptos tienen que ver con el grado de acercamiento al texto. El primer acercamiento es mediante la conjetura. Esta conjetura se da, por el hecho de que, al momento de que el discurso se fija en un texto, este adquiere autonomía de aquel que lo ha pronunciado. En este sentido, el lector del texto ya no está en relación directa con aquel que tuvo la intención de decir algo. "El texto está mudo"²⁷. En el sentido de que aquel que lo escribió ya no se encuentra presente para que me explique todo aquello que yo no entienda. En este mismo sentido es que podemos ubicar a la conjetura, pues esta representa un acercamiento incierto hacia el sentido del texto, aunque sea sólo en un primer momento: " En otras palabras, tenemos que hacer conjeturas sobre el sentido del

²⁷ Ibidem. P 87

texto porque las intenciones del autor están más allá de nuestro alcance”²⁸. La relación que un lector pueda tener con el texto es de entrada problemática, pues la ausencia del autor del texto, el que nos podría explicar cada uno de los sentidos y contenidos que están plasmados en su escrito, hace que nuestra comprensión de éste, y no en un sentido de capacidad de comprensión, sino en un nivel más ontológico, se convierta, a lo sumo, en una conjetura: “...Hay entonces un problema de interpretación no tanto a causa de la incomunicabilidad de la experiencia psíquica del autor, sino por la misma naturaleza de la intención verbal”²⁹ Esto es, incluso para el autor mismo su intención originaria se puede tergiversar al momento de que su pensamiento deviene texto.

Si bien es cierto que el texto adquiere una autonomía propia la momento de fijar el pensamiento puramente discursivo del autor y con esto la conjetura se nos presenta como una manera de acercamiento al sentido del texto, es cierto que con esto no debemos tomar la postura de que no es posible captar, en alguna medida, el sentido de éste. Esto quiere decir, que en alguna medida sí existe un acercamiento originario con respecto de la verdadera intención de lo escrito. El hecho de la autonomía de lo escrito con respecto de su intención no nos plantea el problema de la imposibilidad de acercamiento, por el contrario, Ricoeur propone que las conjeturas que podamos tener pueden ser mayor o menormente válidas con respecto del sentido originario que tenía el autor al momento de escribir.

La validez de nuestras conjeturas se encontrarán en relación con el carácter de plurivocidad del texto, pero también con la manera en que éste puede ser explicado desde sus estructuras formales. En primer lugar, hay que reconocer que la plurivocidad es consecuencia de la enajenación del texto con respecto de la intención originaria del autor: en la medida en que se fija un discurso en un texto, este corre el riesgo de no plasmar de manera clara las verdaderas intenciones conceptuales de su autor. En este sentido, el lector puede interpretar

²⁸ Idem.

²⁹ Idem

la intencionalidad del autor. Pero esta intencionalidad queda abierta a mejores o peores interpretaciones: de ahí que por ejemplo, en la ejecución de una sinfonía se reconozca una buena de una mala interpretación. Pero ¿cómo es posible este reconocimiento? La contraparte de la dialéctica, es decir el proceso que va de la explicación a la comprensión, supone primero entender lo que es la explicación: "... En primer lugar explicar el sentido verbal de un texto es explicarlo en su totalidad"³⁰. En esta parte de la explicación, se trasciende de la estructura formal del texto y la explicación se sitúa en un punto más verbal que escrito. Esta explicación, al carecer de elementos más concretos tiene que apearse un proceso más holístico. " En segundo lugar, explicar un texto consiste en explicarlo como un ente individual"³¹. Este nivel de la explicación, supone el análisis de las partes que conforman al texto en su totalidad. Ahora sí, la explicación estará más encaminada hacia las partes en concreto, mientras que, por otro lado, la comprensión estará mas encaminada hacia el sentido interno e intencional del texto. Una Dialéctica de la comprensión y la explicación consistirá en, por un lado, la necesidad de una superación de la conjetura estéril hacia una conjetura más válida por medio de la comprensión. Por otro lado, la necesidad de una explicación de los diferentes momentos concretos del texto que nos pueda proporcionar una idea clara de los elementos constitutivos de éste. Por lo tanto, la dialéctica consistirá en : "...un proceso circular, en el sentido de que la suposición de un cierto tipo de totalidad se sobrentiende en el reconocimiento de las partes"³².

³⁰ Ibidem. P 88.

³¹ Ibidem. P. 89

³² Idem.

CONSIDERACIONES FINALES

Lo que se ha expuesto en este trabajo, a mi parecer, es la confrontación entre dos posturas distintas en la manera de abordar los conceptos de explicación y comprensión. Por un lado, se expuso la perspectiva que asume Dilthey con respecto de estos dos problemas, perspectiva que nos hace entrar en relación con la demarcación de las ciencias del espíritu. Por otra parte se ha expuesto el tratamiento que hace Paul Ricoeur con respecto de los dos conceptos manejados, tratamiento que nos lleva a una dialéctica que articula a los dos conceptos, y que no los excluye como puede suceder con Dilthey.

Dilthey nos propone una diferenciación entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. Las ciencias de la naturaleza tienen por objeto de reflexión aquellos objetos que se encuentran fuera de la subjetividad del sujeto que los conoce. Las ciencias de la naturaleza estarán fundamentadas en la experiencia, entendida ésta como apropiación del mundo externo. Por tanto, Dilthey propone que lo propio de las ciencias de la naturaleza será la explicación de esta con respecto de sus leyes y formas de comportamiento que puedan ser captadas como regulares. Por otra parte, las ciencias del espíritu se encontrarán en relación directa con la vivencia humana. De lo que se trata en las ciencias de espíritu es que el sujeto de cuenta, no de lo que acontece en el mundo natural, sino lo que acontece en su propia experiencia humana, en su vivencia. En este sentido, las ciencias de la naturaleza estarán más referidas hacia la subjetividad humana. El concepto de comprensión, será el que determine, metodológicamente, a este tipo de ciencias, pues no se trata de explicar, en esas ciencias, al hombre como un ser de la naturaleza, sino como un ser que tiene la capacidad de comprender aquello que el otro ser, con las mismas características, tienen que decirme. Por lo tanto, la explicación supone la relación epistemológica entre un sujeto con un objeto de la naturaleza; relación que solo puede llegar a la enumeración de las distintas características de los objetos con que se relaciona. La comprensión supone la relación, también epistemológica entre dos sujetos que se pueden comprender en tanto entidades subjetivas; esto hace que el comprender de estos sujetos, se presente no como una mera descripción y explicación del

otro, sino como una comprensión de lo que el otro ser quiere comunicarme.

Paul Ricoeur establece una diferencia entre la manera de tratar los dos conceptos con relación a Dilthey. Para este autor, la problemática de la comprensión y la explicación no se centra en un problema epistemológico sino hermenéutico. Ricoeur propone que la comprensión y la explicación son parte de un proceso de aproximación al texto. Por un lado reconoce el silencio del texto, en cuanto está separado de su propio autor, pero por otro lado no niega un posible acercamiento válido a éste. En el momento en que el autor plasma en la escritura sus ideas, el texto resultante de esta escritura adquiere vida propia, independiente de la intención del autor. Esto hace que en el texto no se encuentre la verdadera intención de lo que el autor ha querido decir; por el contrario, la verdadera intención queda fuera de lo que las letras de un texto nos pueden decir. Ante esto, el lector sólo puede aspirar a conjeturar con respecto del verdadero sentido del texto. Su conjetura puede ser, claro, en mayor o menor medida, y esto depende de la explicación que se puede dar de éste. La explicación depende de los elementos particulares que se presentan en la totalidad del texto. La dialéctica de Ricoeur consiste en que, para poder tener un mejor acercamiento al texto, es necesaria tanto la comprensión, buscar el sentido verbal del texto, como la explicación, es decir, el acercamiento de las particularidades que lo constituyen.

En suma, podemos establecer que la diferencia entre la propuesta de Dilthey, y la de Ricoeur, consiste en una cuestión metodológica. Mientras que para Dilthey la comprensión y la explicación nos muestran la diferencia entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, para Ricoeur estos dos conceptos pueden ser tratados en un problema propiamente hermenéutico.

BIBLIOGRAFÍA PARTICULAR

DILTHEY, Wilhelm. *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944.
Pp. 90-130

DILTHEY, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid, Alianza Editorial,
1980. Pp. 20-70

RICOEUR, Paul. *Teoría de la interpretación*. México, Editorial Siglo veintiuno, 1995.
Pp. 84-90

RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción*. México, Editorial Fondo de Cultura Económica,
2002, Pp.149-163.

MÓDULO V
CONSIDERACIONES ÉTICAS Y ANTROPOLÓGICAS DE LA FILOSOFÍA
CONTEMPORÁNEA

CAPÍTULO V

CRÍTICA A LA CONCEPCIÓN MECANISISTA-ANTROPOLÓGICA DE
DE LA METTRIE, DESDE LA PROPUESTA ONTOLÓGICA DE HEIDEGGER

PRESENTACIÓN

Quiero presentar en el siguiente trabajo una contraposición en la manera de considerar al hombre, desde dos perspectivas completamente opuestas. Se trata de contraponer la idea que tiene Julien-Ofray de la Mettrie con respecto del hombre, con la manera de hacerlo de Martin Heidegger. Si bien es cierto que, además de que la idea del hombre que tiene cada uno de estos dos autores es diametralmente opuesta, no lo es menos los siglos que separan a estos dos autores. Al primer autor lo tenemos ubicado en el siglo XVIII, al segundo filósofo lo encontramos en el XX, de cualquier manera, se trata de mostrar que pueden existir dos maneras de abordar la concepción humana: por un lado De la Mettrie en su obra *El Hombre Máquina*, y por otro lado Heidegger desde su obra de *Ser y Tiempo*.

De manera provisional, y a reserva de que esto quede confirmado, De la Mettrie nos ofrece, en su obra, una concepción del hombre basada en el análisis corpóreo de éste. Podemos encontrar a lo largo de la lectura de De la Mettrie un análisis de la manera en que las diferentes funciones del cuerpo influyen no tanto en su actividad somática, sino también psíquica. La idea que nos presenta este autor con respecto del hombre, se encuentra relacionada, y a su vez explicada, con base en la función del cuerpo. Este retomar los aspectos físicos del hombre para la formación de su concepto, desembocará necesariamente en una consideración antropológica en general, y con ello también en una consideración ética. Por otra parte, y también a reserva de que estas aseveraciones primarias queden confirmadas, Heidegger nos presenta un análisis ontológico de lo que el llama el *ser ahí*, que en cada caso es aquel que puede preguntarse por el sentido del ser; es decir, el hombre. A diferencia de De la Mettrie, Heidegger prescinde de cualquier análisis corporal del hombre para la conformación de su concepto. A Heidegger no le interesan las funciones del cuerpo como determinaciones de un modo de ser del hombre; sino que, el análisis que hace Heidegger está centrado en una consideración ontológica de éste. Una consideración ontológica, que puede adentrarse en la profundidad interna del hombre, para, desde ahí, proporcionarnos su concepto antropológico. La contraposición de estos dos autores, residirá

en que por un lado existe una consideración antropológica basada en un análisis material del hombre desde su estructura corpórea misma, y por otro lado una consideración antropológica desde el ser de éste. De esta distinción se pueden entender elementos éticos que tienen fundamento en cada una de estas posturas: las consideraciones éticas dependen sobre todo de la manera en que es considerado el hombre; es decir, no puede ser la misma consideración ética del hombre si se tiene una idea mecanicista de él, que si se le considera desde su estado interior.

Sin embargo esta contraposición parte de un supuesto Heideggeriano: la diferencia entre lo óntico y lo ontológico, distinción de la cual, por supuesto, me ocuparé ampliamente. De manera provisional podemos presentar lo óntico como aquella consideración de facto; como una consideración del hombre, o *ser ahí* en términos de Heidegger, desde su estructura corpórea y existente como real en el mundo, como una existencia en términos materiales, aunque sin excluir la parte interna y profunda del hombre, pero determinada desde sus funciones corporales. Por otro lado, lo ontológico entendido como la parte que busca fundamentar desde su propio ser al hombre, y que, en alguna medida prescinde de la parte corpórea de éste, pero sin tratar de hacer metafísica. En esta búsqueda ontológica no hay distinción entre cuerpo y alma, sino que el hombre tiene una existencia que de por sí lo determina como tal. De esta distinción, resulta pues que, me propongo hacer la confrontación de De la Mettrie con Heidegger considerando al primer autor, como una propuesta óntica-antropológica, y al segundo, como una propuesta ontológica. Mi postura, la cual expresaré en las conclusiones, estará encaminada sobre todo a tratar de organizar una crítica a la consideración fáctica del hombre que hace De la Mettrie, desde la propuesta de Heidegger.

Lo primero que he considerado hacer es establecer de manera clara la diferencia entre lo óntico y lo ontológico que Heidegger nos presenta en la primera parte de *Ser y Tiempo*, con el propósito de establecer la distinción que haré en la contraposición de los dos autores. Esto me parece importante pues, en la medida en tengamos clara dicha distinción, permitiremos

una interpretación, previa al desarrollo de las obras de cada autor, de cada una de las posturas de las obras y con esto, a su vez, permitiremos dar un rumbo seguro a las reflexiones. Posterior a esta distinción pasará a la presentación general de la obra de De la Mettrie *El hombre máquina*, para posteriormente, con base en los elementos de la obra, argumentar por qué considero que la obra de este autor puede interpretarse como una consideración óptica-antropológica. La tercera parte del trabajo estará encaminada a la presentación de dos puntos específicos de la obra de *Ser y Tiempo*: El ser cotidiano del “ahí” y la “caída del “ser ahí”, por un lado, y por otro lado “el ser relativamente a la muerte”. Estos dos puntos nos permitirán discernir entre lo propio y lo impropio del *ser ahí*, y que para el análisis ontológico que hace el autor, lo propio tiene supremacía sobre lo impropio. Por último, en las consideraciones finales confrontaré cada una de las posturas y tomaré una posición con respecto de ellas.

Hay que señalar que, la complejidad y la riqueza de los conceptos manejados en la obra de *Ser y Tiempo* de Heidegger, no permite la exposición detallada de cada uno de ellos, para efectos de éste trabajo, pues no es el propósito el de dar una explicación exhaustiva de la obra. Es por eso que he decidido solo limitarme a algunos conceptos que, considero, me pueden ayudar a articular de manera clara cada uno de los dos puntos manejados en la obra y los cuales especificaré mejor en su momento.

5.1 DISTINCIÓN ENTRE LO ÓNTICO Y LO ONTOLÓGICO

En el parágrafo 2 de la introducción de *Ser y Tiempo*¹, Heidegger encuentra, por principio de cuentas, la preeminencia del *ser ahí* sobre los demás entes, pues es él el único que se puede preguntar por el ser: “Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la posibilidad del ser del preguntar, lo designamos con el término *ser ahí*”². El *ser ahí*, por lo que se puede ver en la cita, somos nosotros. Nosotros somos los entes, entre toda la diversidad de entes, que nos podemos preguntar, que tenemos la capacidad de preguntarnos. Y dentro de esta posibilidad del preguntarnos, se incluye también la posibilidad de preguntarnos sobre el ser. Ningún otro ente de la diversidad, tiene la capacidad de preguntarse, mucho menos preguntarse por el sentido del ser. Por tanto, podemos decir, que al referirse Heidegger al ente que en cada caso somos nosotros, expresamente se puede pensar en una referencia directa al hombre, puesto que nadie mas tiene la capacidad del cuestionamiento. Además del poder preguntarse, el *ser ahí* también, nos explica la cita, tiene la posibilidad de ser. Esto puede interpretarse como un poner al *ser ahí* en un estado de abierto, es decir, con posibilidades. Esto me parece importante, en cuanto que el *ser ahí* no se encuentra determinado como los demás entes que lo rodean, sino que, puesto que él es existencia, ésta no está determinada de manera acabada, cabe aún la posibilidad. Este ser que puede preguntarse tanto por el ser de los entes como por el ser de él mismo, es aún posibilidad de ser. Su ser aún falta por hacerse, y en esta medida, no sólo es posible entenderlo como una cosa más, sino también, como algo que va conformando su ser, su ser es existencia. El *ser ahí*, tiene la posibilidad de ser y además tiene la posibilidad de preguntarse, del preguntarse por el sentido del ser tanto de los entes como de sí mismo. El *ser ahí*, por lo tanto, somos de manera explícita, y por la cita antes mencionada, nosotros, los hombres en general. No existe aquí una determinación o distinción de cuales hombres, sino solamente los hombres como seres pensantes. Pero también este *ser ahí* tiene, “entre otros rasgos” la posibilidad del preguntarse,

¹ Cfr. HEIDEGGER, Martin. *El Ser y el Tiempo*. F.C.E. México, 1993 P. 17.

² *Idem*.

y esto es lo que lo identifica y lo diferencia de los demás entes.

Una vez que Heidegger, en esta introducción de *Ser y Tiempo*, nos ha mostrado la importancia y la función del ser ahí, ahora pasa a la explicación de la importancia que tiene una pregunta de carácter ontológico con respecto de la pregunta que interroga por el ser. Pero para determinar esta importancia, lo primero que nos presenta es la manera en que las ciencias han considerado el estudio de la naturaleza, por un lado, y por el otro también la manera en que la filosofía también ha considerado su estudio. De este desarrollo previo a la importancia de la ontología, surge el concepto de lo óntico como un acercamiento al ser del ente considerándolo desde su existencia fáctica misma.

La matemática, nos dice Heidegger, "... gira en torno a la manera de ganar y asegurar la forma de acceso primaria a lo que debe ser objeto de esta ciencia"³. La ciencia matemática busca un objeto, trata de apresar su objeto, de estudiarlo, asegurándose de él. La matemática quiere acceder de una manera primaria a su objeto de estudio, sea por vía del formalismo, o sea por la vía del intuicionismo. Este acceso al objeto, que busca la matemática, quiere desentrañar lo que debe ser el objeto, busca al objeto mismo. La ciencia física también busca un objeto "...brota de la tendencia a poner de manifiesto el peculiar orden de la naturaleza misma, tal como este orden es en sí"⁴. La física considera el orden de la naturaleza, pero este orden busca explicar a la naturaleza como un existente fáctico: la naturaleza se encuentra ahí como existente, la naturaleza podemos captarla y comprenderla como un ente de una determinada existencia fáctica. Y de esta naturaleza busca hacer surgir un orden que se puede encontrar en la naturaleza misma. La biología busca "forjarse un concepto nuevo de la forma de ser de lo viviente en cuanto tal"⁵. Al igual que la física, la biología busca la explicación y la comprensión de uno o varios entes de la naturaleza, mientras que estos sean vivientes, pero

³ Ibidem. P 19.

⁴ Idem

⁵ Idem.

como entes en cuanto tal. Tanto la matemática como la física y la biología, ejemplos indiscutibles de ciencias, mantienen algo en común: que sus objetos de estudios buscan descubrir el ser de cada uno de los entes de la totalidad que existe, pero como entidades existentes en cuanto tales. Sus objetos de estudio existen en la realidad, en la naturaleza, y es por eso que estas ciencias voltean hacia la realidad fáctica de estos objetos.

Si quisiéramos objetar que, tanto las ciencias históricas del espíritu, como la literatura, la teología y la filosofía, no necesariamente tienen un objeto de estudio a la manera de las ciencias fácticas, para Heidegger, sin embargo, éstas buscan llegar a determinar más precisamente su objeto. Así por ejemplo, nos comenta de la literatura que ésta se ha convertido en una historia de problemas, o la teología como una explicación humana con relación a Dios, o la misma filosofía, la cual buscaría una explicación ontológica, no llega a realizar dicho estudio, pues, según Heidegger, por ejemplo, al intentar Kant adentrarse a las estructuras del conocimiento en la *Crítica de la razón pura*, lo único que consiguió fue caer en "...lo que es inherente a una naturaleza en general, y no en una teoría del conocimiento"⁶.

Al hacer este recorrido breve de los objetos de estudio de cada una de estas ciencias, Heidegger, a manera de conclusión nos comenta: "Pero en tanto que cada uno de estos dominios es una premonición del sector mismo de los entes, no significa.... otra cosa que una interpretación de la constitución fundamental del ser de estos entes"⁷ Tanto las ciencias factuales, dentro de las que se encuentra la matemática, la física y la biología, como las ciencias históricas del espíritu buscan la constitución misma del ser del ente que estudian, pero desde su constitución real. Constitución que se encuentra a pesar de la existencia del *ser ahí* que se puede preguntar por el ser de ellos. A esta manera de abordar a los entes, Heidegger lo considera como lo óntico.

⁶ Ibidem P. 20

⁷ Idem.

Sin embargo, para Heidegger existe una consideración que es previa a las consideraciones ónticas que hacen las ciencias factuales de sus objetos de estudio; a saber, la ontología es previa al preguntarse óntico de los objetos: "El preguntar ontológico es sin duda anterior al preguntar óntico de las ciencias positivas"⁸. El preguntarse ontológico es el único cuestionamiento que nos puede mostrar el sentido del ser de los entes. El preguntarse ontológico es previo a las consideraciones ónticas de las ciencias, en cuanto que la fundamentación del ser de los entes existentes nos puede mostrar de manera fundamental ese ser. El preguntarse lo ontológico es previo en cuanto que busca comprender la estructura interna de los entes. Por lo tanto, en la manera de acercarse a los entes se puede considerar un análisis óntico que ponga de manifiesto la existencia de éstos en el mundo; sin embargo, este análisis óntico no es el único, previo a él, el análisis ontológico nos pone de manifiesto la estructura que su subyace a la existencia óntica. El análisis ontológico nos proporciona las bases por las que se comprende el ser de los entes no en cuanto existentes, sino desde su constitución fundamental. De esta distinción, resulta entonces que, para Heidegger, la ontología tiene preeminencia sobre lo óntico, en cuanto que la primera, interroga por el sentido del ser: "La pregunta que interroga por el ser apunta, por ende, no solo a una condición apriorística de las ciencias que escudriñan los entes en cuanto tales o cuales entes, ...sino a la condición de posibilidad de las ontologías mismas que son anteriores a las ciencias ónticas y las fundan"⁹. Por esta cita se comprende que, al tratarse de la pregunta que interroga por el ser, ésta no se responde desde su perspectiva óntica, respuesta a la que se puede acceder mediante las ciencias factuales, sino que, es aquí donde la ontología puede proporcionarnos una respuesta mas apropiada a la búsqueda del ser.

Al tratarse del ser ahí, éste consta de dos momentos que le constituyen: por un lado no se puede negar la existencia del *ser ahí* en cuanto existente junto con los demás entes que le rodean. Pero por otro lado me parece también evidente que este *ser ahí* sea el único que puede

⁸ Idem.

⁹ Ibidem. P. 21.

preguntarse por el sentido del ser del ente en general, y por el sentido de su propio ser. Esta dualidad propia del *ser ahí*, por un lado como óntico, en cuanto existencia, y por otro lado ontológico, en cuanto ser, sin embargo, es lo que constituye el ser en general del ser ahí: “ El *ser ahí* tiene, en suma, una múltiple preeminencia sobre todos los demás entes. La primera preeminencia es óntica; este ente es, en su ser, determinado por la existencia. La segunda preeminencia es ontológica...”¹⁰ Por lo tanto, y por lo que se puede ver en la cita, el *ser ahí* puede considerarse como óntico en cuanto que él es existencia, pero por otro lado, este ser que en cada caso soy yo mismo, también tiene dentro de sí una preeminencia ontológica.

Hasta aquí me parece que se ha logrado desarrollar el primer punto del trabajo planteado en la presentación, y que corresponde a la distinción que hace Heidegger entre lo óntico y lo ontológico. Primero me he ocupado del concepto de *ser ahí* como fundamento primario que sirve para la comprensión en general de la propuesta heideggeriana. Segundo, me he referido al concepto de lo óntico, caracterizado, tanto desde la consideración de los objetos de estudio dentro de las ciencias factuales, como del sentido que este concepto mantiene en la estructura del *ser ahí* mismo. Tercero, se ha caracterizado el concepto de lo ontológico como el principio que fundamenta a este ser que en cada caso soy yo mismo, como la condición de posibilidad previa a cualquier otra consideración. De esta distinción resulta, pues, que ahora sí podemos abordar, primero, una consideración óntica del hombre, desde la propuesta de De la Mettrie, para pasar, posteriormente a una consideración ontológica desde Heidegger mismo. Ahora desarrollaré, el libro de *El hombre máquina* de De la Mettrie, como una manera de abordar al hombre, desde una perspectiva óntica.

¹⁰ Ibidem. P.23.

5.2 LA PROPUESTA ANTROPOLÓGICA DE DE LA METTRIE EN LA OBRA *EL HOMBRE MÁQUINA*

En la obra de Julien-Offray de la Mettrie, *El Hombre Máquina*, podemos encontrar una propuesta antropológica. que nos sugiere, a la vez, una explicación de la forma de actuar del hombre, es decir, una ética. En la obra, se encuentra, por un lado, una manera de considerar la estructura humana, basada en el análisis de lo corpóreo, la cual, sin embargo nos lleva, por otro lado, también hacia una ética. De la Mettrie nos propone, a lo largo de la obra, una manera muy peculiar de abordar el estudio y la comprensión del hombre; estudio que parece peculiar en cuanto existe una mezcla entre lo científico y lo filosófico. Más aún, lo científico, específicamente en consideraciones anatómicas determina lo filosófico. Y esto parece peculiar, en cuanto que la tradición filosófica parece prescindir de las consideraciones de la ciencia anatómica, para crear sistemas de propuestas antropológicas necesariamente metafísicas. A diferencia de considerar al hombre desde sistemas exclusivamente metafísicos, De la Mettrie voltea hacia lo que el hombre tiene en su constitución física, y retoma, de sus observaciones con respecto del cuerpo, lo que le pueden representar para formar su antropología. Por supuesto que, entonces, esta manera de considerar al hombre, también implicará una crítica a las filosofías que consideran al hombre desde la metafísica puramente radical. De la Mettrie busca, en la observación del cuerpo, explicaciones acerca de la conducta del hombre, busca un concepto que lo pueda llevar hacia una propuesta antropológica, pero siempre, con relación al funcionamiento somático del hombre.

La exposición de la obra de *El Hombre Máquina*, me parece que debe estar centrada en dos aspectos importantes: primero, el método de acercamiento que tiene De la Mettrie al hombre. Este método está principalmente encaminado hacia una exploración observacional del cuerpo, y esto, a su vez, implica una crítica a la filosofía. Segundo la manera en cómo De la Mettrie considera al alma a partir de las explicaciones físicas que de él hace. En el fondo, hay una crítica profunda, en la obra de este escritor francés, hacia el quehacer filosófico, crítica que no se limita exclusivamente a la hostilidad de las palabras, sino que nos muestra una manera de

conducirse hacia el conocimiento en general, y hacia el conocimiento del hombre en particular. Comenzaré, pues, con la exposición del método de acercamiento al hombre que hace el autor, para posteriormente referirme a la manera en cómo lo desarrolla.

Al entrar en un desacuerdo abierto con Leibniz, De la Mettrie nos propone en su obra lo siguiente: “La experiencia y la observación son pues las únicas que deben guiarnos aquí”¹¹ El método de De la Mettrie estará encaminado hacia la experiencia, es decir hacia aquello que podemos conocer por medio de lo que nos parece, hasta cierto punto, evidente en ella. Esta idea de atender a la experiencia es, por supuesto, contraria a los sistemas filosóficos, pues en ellos, lo que predomina es, no la experiencia, sino la construcción de sistemas que se alejan de ella, sistemas predominantemente metafísicos. Más aún, si se tiene referencia directa con la filosofía de Leibniz, se podrá pensar que la totalidad de las reflexiones filosóficas está encaminada a crear sistemas filosóficos exclusivamente metafísicos, pues esta filosofía, podemos decir, es completamente trascendental. Todo lo contrario a una filosofía trascendental, nuestro autor francés analizado aquí, nos propone que no hay que perdernos en la especulación, sino que, debemos voltear hacia lo que la observación y la experiencia nos va a representar. Esta manera de poner un límite en las reflexiones de De la Mettrie, límite que no va más allá de la experiencia y la observación, implica a su vez una crítica profunda hacia la manera de conducirse de los filósofos, y que a su parecer son completamente vanas: “Con lo cual todas las investigaciones que los mayores filósofos han hecho *a priori*, es decir, queriendo servirse de algún modo de las alas del espíritu, han sido vanas”¹² De la Mettrie tiene la idea, por lo que se puede ver en la cita, de que el método de abordar las cuestiones del espíritu por parte de los filósofos ha sido en vano, en cuanto que sus reflexiones son *a priori*, es decir, no tomando en cuenta lo que la observación y la experiencia les puedan proporcionar. En este sentido, lo *a priori* se convierte en una especie de divagación en la manera de acercarse al estudio del hombre. Lo *a priori* nos llevará a sistemas filosóficos que

¹¹ DE LA METTRIE, J-O. *El Hombre Máquina*, en “Obra Filosófica”, Editora Nacional, Madrid, 1976. P. 209

¹² *Ibidem*. P.210.

pueden crear mundos idealmente perfectos, pero que en la realidad no representan algún estudio serio, especialmente cuando se trata de estudios como el alma del hombre. Por el contrario, considera nuestro autor, los médicos tienen un acercamiento a posteriori al estudio del hombre: son ellos quienes pueden hablarnos con verdad de las cuestiones antropológicas, pues su manera de relacionarse con el hombre, es por vía de la observación y la experimentación. Por lo tanto, en cuanto al método utilizado por De la Mettrie, podemos destacar los siguientes puntos: primero, que su manera de acercamiento al hombre será necesariamente por vía de la observación y la experimentación. Segundo, que, dada esta propuesta metodológica, la filosofía, en su carácter de sistemas a priori, y con ello los filósofos, solamente puede especular con respecto de cualquier idea antropológica; los únicos que pueden, por tanto, tener un mejor acercamiento al hombre serán los médicos, pues ellos son capaces de ahondar en sus entrañas.

¿En que consiste ese acercamiento a la naturaleza humana que desarrolla en su obra de Dela Mettrie?

Lo primero que me parece importante destacar, es la concepción que el autor tiene con respecto a la dualidad del cuerpo y el alma en el hombre. Si para los sistemas filosóficos, por ejemplo Descartes, por un lado podemos encontrar una sustancia corpórea, y por otro lado una sustancia pensante, equivalente al alma, estos dos elementos se nos pueden presentar como dos sustancias distintas: por un lado la existencia del cuerpo desde su sustancialidad misma, y por otro lado el alma desde su concepto. La filosofía se ha encargado de establecer esta dualidad entre el cuerpo y el alma como dos sustancias distintas; así por ejemplo Platón, también establece una distinción esencial entre el cuerpo y el alma. De esta distinción ha resultado, empero, que al tratar de escudriñar en el alma, los filósofos la han separado de su elemento sustentador, el cuerpo. Y a partir de ahí se han creado sistemas filosóficos que llegan, incluso, a separarse de la idea del hombre como un ser existente en la realidad. El concepto de hombre se reduce, por tanto, a lo que las grandes estructuras metafísicas quieren decir de él, dejando de lado su elemento existencial, el cuerpo. De la Mettrie precisamente

critica esta forma de tratar de comprender al hombre, al pensar en que los filósofos solo tienen una idea a *priori* de la realidad humana. ¿Cómo es entonces comprensible el hombre para el autor francés? “El alma y el cuerpo duermen juntos”¹³. El alma para nuestro autor francés no está separada del cuerpo, están juntos, duermen juntos. Esto implica una relación de dependencia, que, a mi parecer se presenta como unilateral en la lectura. Esto es, el cuerpo puede determinar al alma, no viceversa. Si por ejemplo el movimiento de la sangre es satisfactorio, entonces esa satisfacción se refleja en el alma. Si la sangre se sosiega entonces el alma encuentra la paz, pero si, por el contrario, la sangre experimenta una buena agitación, entonces el alma padece de insomnio ¹⁴.

De esta determinación del alma con respecto de las funciones del cuerpo, resulta entonces que para De La Mettrie, el concepto de hombre en general tiene que estar referido a la manera en como concibe el funcionamiento del cuerpo: el alma es una consecuencia del estado del cuerpo, por lo tanto, el concepto de hombre, para éste autor necesariamente tiene que estar en relación con lo que es el cuerpo: “El hombre es una máquina tan compleja, que en un principio es imposible hacerse una idea clara de ella, y por consiguiente definirla”¹⁵ De la Mettrie utiliza esta frase casi al principio de la obra *El Hombre Máquina*, pero, aunque aún no ha desarrollado las funciones del cuerpo con respecto del alma, se puede ver, por la cita anterior, que la manera de conceptualizar al hombre apunta ya desde un principio hacia que el hombre es una máquina. Una máquina que en el bienestar de su funcionamiento mecánico, es decir corpóreo, reside su bienestar en el alma: “...todo depende de la manera en que está montada nuestra máquina”¹⁶ Así por ejemplo, si el cuerpo se ha llenado de manjares de comidas, entonces su alma estará satisfecha y contenta, pero si por el contrario el cuerpo no recibe el alimento necesario, entonces puede llegar incluso hasta morir. Incluso el clima, nos

¹³ Ibidem. P.211

¹⁴ Cfr. Idem.

¹⁵ Ibidem. P.210.

¹⁶ Ibidem. P.213

comenta el autor, puede convertirse en un elemento modificador de estado de ánimo, por vía de la influencia sobre el cuerpo.

Si el estado del alma, que se identifica, en este sentido, con una entidad de la razón y la conciencia, depende del buen o mal funcionamiento del cuerpo, la crítica que al principio hacía De la Mettrie a la filosofía, parece cobrar sentido. Si se puede explicar el bienestar del alma a partir del bienestar del cuerpo, resulta entonces que, los únicos en poder decir algo del hombre, serán aquellos que dentro de sus estudios se encuentre el análisis del cuerpo humano. En este sentido, las propuestas filosóficas parecen quedar, desde la perspectiva del autor en pensamientos trascendentales, metafísicos, incluso esotéricos, pero que no refieren a la realidad del hombre como entidad existente. Con todo esto, se puede concluir que, para De la Mettrie, el hombre, a pesar de que lo entiende cómo unidad de cuerpo y alma, la felicidad, y en general el comportamiento del alma, depende del bienestar del cuerpo. Una consecuencia ética de esto, estaría planteada en términos de que, la acción humana se encuentra condicionada por su parte fisiológica.

Con relación a los conceptos de lo óntico y lo ontológico, diferenciados en la primera parte de este trabajo ¿Cómo se puede entender el concepto que tiene De la Mettrie, con respecto del hombre? Si para este autor el hombre es una máquina que determina el bienestar del alma, y que los médicos, por la naturaleza de sus estudios, son los únicos que pueden tener un mejor acercamiento al hombre, en cuanto a su concepto fundamental, entonces podemos considerar que el concepto atropológico de De la Mettrie se encuentra en un nivel óntico, pues la consideración que hace este autor con respecto del hombre es en cuanto a su naturaleza existente como real. En primera, porque su consideración del hombre se hace desde un estudio en el nivel de las ciencias factuales, en este caso la medicina; segundo, porque considera al hombre desde su existencia, no de manera ontológica, sino como materia.

Ahora me queda desarrollar la manera en cómo entiende Heidegger, desde la obra Ser y Tiempo, al hombre, ya no desde lo óntico, sino desde lo ontológico.

5.3 LA PROPUESTA ANTROPOLÓGICA DE MARTIN HEIDEGGER

He considerado presentar la exposición de Martin Heidegger en dos niveles principales: por un lado la cotidianidad del *ser ahí* puesta en el uno. Esto me permitirá establecer la diferencia entre la impropiedad y la propiedad del *ser ahí*, pues, en la medida en que se pueda entender el carácter impropio del *ser ahí*, se podrá comprender lo propio de la existencia de este ser. Por otro lado se puede plantear la relación que guarda el *ser ahí* con la muerte, como una manera de mostrar la propiedad del ser de este ser. De la primera parte he considerado necesario, a su vez, desarrollar dos partes; la primera tiene que ver con el concepto del uno, como constitución de la impropiedad, la segunda tiene que ver con los conceptos de las habladurías, la avidez de novedades y las ambigüedades. Se trata, entonces, de llegar al concepto ontológico del hombre, en Heidegger, a partir de la impropiedad, o carácter cotidiano del *ser ahí*.

Una manera de abordar las consideraciones antropológicas desde una perspectiva ontológica se puede encontrar en la obra de *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger. Después de que este autor ha encontrado la preeminencia del *ser ahí* con respecto de todos los entes; y que además ha caracterizado a este *ser ahí* con la dualidad entre lo ontológico y lo óntico que es su existencia¹⁷, ahora el autor, en el párrafo 27 va a plantearnos el ser uno, como una característica del ser ahí que se encuentra insertado en la cotidianidad, que se encuentra dentro del mundo de lo cotidiano. Pero esta cotidianidad no hace menos al *ser ahí*, sino que, puesto que una de sus condiciones es su ser óntico, entonces su existencia, como óntica, lo hace encontrarse como un ser en arrojado en el mundo. En este sentido, el ser ahí convive con su entorno, es parte de él y además se funde en él. Es por eso que al hablar, Heidegger de la cotidianidad del uno, no necesariamente se está refiriendo a una idea que remita hacia algo peyorativo, sino que, mas allá de una interpretación negativa de lo cotidiano, esta se convierte en una condición necesaria en la comprensión del *ser ahí*. Heidegger nos dice en este mismo

¹⁷ Cfr. Op. Cit. HEIDEGGER. P.23.

parágrafo, que "...en cuanto cotidiano *ser uno con otro* está el *ser ahí* bajo el señorío de los otros"¹⁸ Lo primero que podemos encontrar en esta cita, es que el *ser ahí* se puede encontrar en un ser uno con otro. Esto supone la existencia de otro que es diferente del *ser ahí*. El *ser ahí* se encuentra con otro, y se encuentra en tanto que es una existencia que convive con otros entes, aunque no necesariamente sean seres ahí. De aquí resulta, entonces, que el *ser ahí* esta arrojado en la existencia, y esta existencia lo hace convivir con otros entes. Pero además, y regresando a la cita, parece que los entes con los que convive el *ser ahí* lo dominan, en una especie de envoltura de la que está cubierto por los demás entes que lo rodean. El *ser ahí*, nos dice Heidegger, "No es él mismo, los otros le han arrebatado el ser"¹⁹ El *ser ahí* como existencia tiene perdido su ser propio dentro de la diversidad de los otros seres.

Posterior al planteamiento del *ser ahí* como existente con otros entes, Heidegger va a caracterizar al uno: "El arbitrio de los otros dispone de las cotidianas posibilidades del *ser del ser ahí*"²⁰ El *ser ahí* parece, por lo que se puede ver en la cita, que ve limitado su ser, dentro de este uno, dentro de esta cotidianidad, por los demás seres. El arbitrio de los otros hace que el ser no pueda proyectarse hacia él mismo, sino que, por la misma caracterización del uno, el *ser ahí* no tiene apropiado su ser, su ser le es externo, el *ser ahí* se encuentra enajenado y sin posibilidades. ¿Quién es el uno? El uno es cualquiera, en el uno se diluyen todas las posibilidades de considerar al *ser ahí* bajo su forma propia, en el uno no hay ser autodeterminado sino que en el uno existe el *quién*: "El *quién* no es este ni aquel; no uno mismo ni algunos, ni la suma de otros. El *quién* es cualquiera, es uno"²¹ El *quién* es también una caracterización del uno. Al referirse al *quién*, Heidegger, nos muestra una manera de no hablar de un ser en particular, sino que el *quién* es la caracterización de la masa, pues el *quién* es cualquiera. Lo mismo puede suceder con el *se*, que también es una caracterización de un

¹⁸ Ibidem. P.143

¹⁹ Idem.

²⁰ Idem.

²¹ Idem

cualquiera, es un impersonal que nos remite no a un ser, sino a un cualquier existente: en el *se* “Disfrutamos y gozamos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos de literatura y arte como *se* ve y juzga”²² El *se*, al que hace mención Heidegger, se refiere a un pronombre impersonal en alemán *man*, pronombre que funciona al igual que el *se* en castellano, por ejemplo, *man* sagt. Por lo tanto, tanto el *quién* como el *se*, son dos maneras de caracterizar al uno, como el nivel en el que lo que predomina es lo impersonal.

Además de esta caracterización, en el uno podemos encontrar el *término medio* concepto que se contrapone con el carácter ontológico del ser ahí. En el *término medio*, el ser ahí arrojado en el uno, se encuentra en la media de todos los demás entes: es lo que de manera general se piensa, es el término medio de las acciones en general de los demás *seres ahí*. En el término medio “Todo lo original es aplanado, como cosa sabida ha largo tiempo, de la noche a la mañana. Todo lo conquistado ardientemente se vuelve vulgar”²³ Resulta casi evidente que, por esta cita, Heidegger está pensando que *el uno* es una especie de lugar común, y con esto, se nos presenta la idea de que en este nivel del uno, lo vulgar y lo medianamente común alejan toda posibilidad de creación propia, alejan cualquier posibilidad de que el *ser ahí* se convierta en un ser para sí mismo. Dentro del uno, el ser ahí no tiene posibilidad de encontrar su propio ser. Está solamente en un estado existencial. Pero esta existencialidad hace del *ser ahí* un ser relacionado con otros entes en un estado de cotidianidad, y a su vez esta cotidianeidad se convierte en pública, o lo que nuestro autor alemán llama la publicidad. La publicidad es ese lugar donde todo es público, donde no cabe algo ontológicamente original, sino que, por el contrario, aquello que pretenda ser ontológicamente originario estará condenado a convertirse en publicidad. Esto parece evidente, en cuanto apenas vemos surgir una corriente artística nueva, o algún artista logra colocar su obra ontológicamente originaria al alcance del público espectador, por mas que este arte pretenda ser elitista, lo único que sucederá con dicho artista, o con dicha obra de arte, será quedar en la publicidad: todos hablarán de esa obra de arte, todos

²² Idem

²³ Ibidem. P. 114.

pretenderán conocerla y poderla interpretar, y así sucesivamente hasta que pierda su ontología y se diluya en la publicidad.

Una vez caracterizado el uno, como aquella determinación ontológica del ser ahí, con relación a su cotidianidad y en relación con los demás entes, Heidegger ahora nos muestra los caracteres existenciales de éste uno, nos muestra la cotidianidad del ser ahí; a saber, las habladurías, la avidez de novedades, y las ambigüedades.

En el párrafo 35, Heidegger desarrolla estos tres modos de ser de la cotidianidad del *ser ahí*. Para Heidegger las habladurías no necesariamente apuntan hacia una idea peyorativa, sino más bien, una forma de ser del ser ahí como ser cotidiano, es decir, es una forma de conducirse en cuanto que existe en el mundo de lo cotidiano: "No va a usarse aquí la expresión habladurías en un sentido despectivo. En nuestra terminología significa un fenómeno positivo que constituye una forma de ser del comprender e interpretar del ser ahí cotidiano"²⁴ Heidegger nos quiere hacer notar, por un lado, que al utilizar el término de habladurías, no se refiere a la manera en que de manera común se utiliza el término, es decir, en un sentido peyorativo, pues, si lo hiciera de esta manera, caería en la misma concepción de habladurías que va a desarrollar. Por otro lado, las habladurías constituyen una forma de ser en cuanto que el ser ahí, en su existencia óntica, existe dentro de una cotidianidad. Las habladurías tienen su fundamento en la pretensión de la expresión de un contenido. Expresión que solo llega a una pretensión en cuanto que lo que quieren comunicar no es aquello a lo que se debe hacer referencia, sino que el comunicar es solo por el comunicar, por vía de la expresión: "El oír y el comprender se ha aferrado desde luego a lo hablado *por* el habla. La comunicación no comunica la primaria relación del ser relativamente al ente de que se habla, sino que el ser uno con otro se mueve dentro del hablar uno con otro..."²⁵ En la relación entre el hablar y el comprender, el comprender se convierte en un oír lo que se habla, y lo que se

²⁴ Ibidem P. 186.

²⁵ Ibidem P187.

habla no lleva dentro de sí, la referencia al ente del que se habla. Por el contrario, nos dice Heidegger: "Lo que le importa es que se hable"²⁶ Puede no importar el ente del que se hable, lo que importa en la cotidianidad es el acto mismo del hablar. La realidad, por tanto del ente, no se encuentra en el ente mismo, sino en lo que se habla. En la cotidianidad del ser ahí no hay profundización en el ser del ente del que se habla, sino solo en ser ahí cotidiano se queda en el habla de un pretendido ente apropiado, o en palabras de Heidegger: "El ser dicho, el dicho, la frase corriente son ahora la garantía de lo real y verdadero del habla y su comprensión"²⁷

La avidez de novedades son para Heidegger la manera del ver en la cotidianidad. Por supuesto que esta forma de ver es, para nada, un ver hacia el ser del ente, sino que se convierte también, en un simple mirar la inmediatez de las cosas que se nos presentan a los ojos. En la avidez de novedades, que es una forma de percibir el mundo desde la cotidianidad del ser ahí, no se busca llegar a ver al ser del ente que se encuentra en la existencia, sino que se trata de ver sólo lo que no requiera de la contemplación profunda, se busca lo más inmediato: "Pero la avidez de novedades que ha quedado en libertad no se cura de ver para comprender lo visto, para entrar en un ser relativamente a esto, sino sólo para ver"²⁸ Lo único de lo que se trata es de ver; ver no al ente, sino lo más inmediato de lo que el sentido de la vista nos puede representar.

La ambigüedad se manifiesta más en el nivel del comprender; sin embargo, este comprender es también aquí, en la cotidianidad, un comprender que no apunta hacia la profundidad del ser: en la ambigüedad "Todo tiene aspecto de genuinamente comprendido, captado y dicho y en el fondo no lo está, o no tiene aspecto de tal y lo está en el fondo"²⁹ en la ambigüedad no

²⁶ Idem.

²⁷ Idem.

²⁸ Ibidem. P. 191

²⁹ Ibidem. P. 193.

hay una comprensión real del ente, sino solo la apariencia de esta comprensión. Es por eso que la ambigüedad también es una forma de la cotidianidad del ser ahí.

Hasta este punto, me parece que ha quedado explicitado de manera suficiente lo que es el ser del ser ahí en cuanto a su cotidianidad. Por un lado se explicó lo uno, y por otra parte, me parece que también lo ha quedado la forma en que se conduce el ser ahí en su cotidianidad bajo la forma de las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad. Todo esto en su conjunto representaría, para Heidegger, la impropiedad del ser que se interroga por el ser de los entes. Ahora solo me resta hacer una explicación si bien es cierto breve del modo en que el ser ahí se manifiesta en lo ontológico.

Lo primero que hay que entender en el aspecto ontológico, es decir fundamental, del ser ahí, es que este ser, que se pregunta por el sentido del ser, es ontológicamente temporal. El tiempo no es algo que pueda determinar el ser ahí: lo que cabría decir que la medición del tiempo que pretende el ser ahí es una manifestación de su cotidianidad. Por el contrario, el ser ahí existe en el tiempo, tiempo que, sin embargo, para este ser se encuentra limitado para él: "El ser ahí recorre el espacio de tiempo que le es concedido entre los dos límites de tal forma que, siendo real solo en el ahora salta, por decirlo así, de uno a otro de los ahora que integran la secuencia de su tiempo"³⁰ El tiempo, al decir Heidegger que el ser ahí recorre el espacio de tiempo que le es concedido, es un ser que existe con independencia de él, pues el ser ahí sólo puede recorrer ese espacio de tiempo, como limitado por algo, que le es concedido. Estos límites en los que el ser ahí recorre el tiempo, son, por supuesto, el nacimiento y la muerte. Y dentro de estos límites, el ser ahí va recorriendo la diversidad de ahora que va experimentando a lo largo de su existencia. Sin embargo, y a pesar de que el ser ahí es ontológicamente temporal, la conciencia de la temporalidad sucede sólo en la conciencia de la muerte, y esta es la que nos permita la propiedad del ser ahí. El ser ahí es ontológicamente hablando, un ser para la muerte.

³⁰ *Ibidem*. P. 404.

¿Cómo es posible esta diferencia entre la propiedad y la impropiedad del ser ahí? Por un lado la impropiedad la encontramos en el uno. Estado en el cual el ser ahí se encuentra confundido con los demás seres ahí. En el uno, el ser ahí no tienen apropiado su ser, es un ser con otros seres ahí. Pero por otro lado el ser ahí tiene la posibilidad de apropiarse de su ser, y esta apropiación se logra mediante la conciencia de su otra condición que es la existencial, que a su vez supone también la conciencia del tiempo y de su muerte. La propiedad, entendida ésta como conciencia, ha de suponer también una elección, elección que nos hace, al mostrarnos la propiedad, dejar de lado la enajenación en el uno y poder voltear hacia las determinaciones más fundamentales del ser ahí: "El retroceder en busca de sí desde el uno, es decir, la modificación existencial de uno mismo en el ser mismo propio ha de llevarse a cabo como la de una elección perdida"³¹. El ser ahí, por lo que se muestra en la cita retrocede hacia su propio ser. Retrocede en el sentido de que se repliega en su propio ser propio, partiendo de su negatividad, el uno. Y este retroceder hacia lo propio de su ser, implica necesariamente un acto de elección. "En el hacer la elección se hace posible por primera vez el ser ahí de su poder ser propio"³² La propiedad del ser ahí, por lo tanto, consiste en el acto de cobrar conciencia de su determinación ontológica en el uno, pero también en el acto de elegir su poder ser propio, en tanto conciente de su tiempo y de su muerte. En este sentido, no existe en Heidegger un menos precio por el uno, sino que, por el contrario, éste se presenta como la condición necesaria de su elevación hacia la propiedad, en cuanto que permite la conciencia propia del ser ahí.

³¹ Ibidem 292.

³² Idem.

CONSIDERACIONES FINALES

Me parece que la contraposición que se ha hecho en el trabajo ha sido satisfactoria. Se han presentado, por principio de cuentas dos maneras diferentes de presentar propuestas antropológicas: por un lado De la Mettrie nos ha presentado en la obra de *El Hombre Máquina* una manera de conceptuar al hombre desde su estructura corporal. Por otro lado Heidegger ha sido capaz, en la obra de *Ser y Tiempo*, de proporcionarnos una manera de conceptuar al hombre desde una perspectiva ontológica.

El análisis que ha permitido esta confrontación, quedó explicado desde la diferencia heideggeriana de lo óntico y lo ontológico. Heidegger nos ha propuesto estas dos formas de poder concebir a los entes en general, pero en particular nos ha proporcionado dos maneras de voltear los ojos al ser del ser ahí. Por un lado lo óntico, como un referente hacia lo real. Lo óntico, como una manera de conceptuar a los entes desde su existencia misma; así, por ejemplo, una manera de conceptuar a los entes, lo podemos encontrar tanto en las ciencias factuales, como en las ciencias históricas del espíritu. Lo óntico, entonces, podemos concluir, será la manera de conceptuar a los entes en general, pero también al ser ahí en particular, desde su existencia misma, como arrojados al mundo, como una determinación existencial de su carácter de ente existente. Por otro lado lo ontológico, quedo caracterizado como la manera de abordar a los entes, no como entes desde su existencia, sino desde su realidad interna, desde su ser mismo. Lo ontológico, será, pues, al contrario de lo óntico la manera de conceptuar a los entes, en especial al ser ahí, desde su fundamental constitución.

De la Mettrie nos ha presentado en su obra, desde los parámetros de lo óntico y lo ontológico una visión óntica de la naturaleza humana. Al referir que el alma depende de las funciones del cuerpo, el cuerpo, por lo tanto, será el que lleve la determinación del alma. En la medida en que el cuerpo se encuentre en buenas condiciones, el alma tendrá un buen desempeño. Obviamente que lo que esta pensando De La Mettrie por alma, es una parte que funciona en el mismo nivel de la razón o del entendimiento; pero justo por eso, es que puede concebir que

el cuerpo y el alma conviven juntos. Si su concepto de alma, no va más allá de las meras funciones del cerebro, como un órgano corpóreo, entonces es claro que pueda atribuir una relación causal entre el bienestar del cuerpo con respecto del alma. Lo que está sucediendo, en este sentido, es que su apego importante a la manera de considerar al cuerpo, no le permiten tener otra manera de concebir al alma mas que con relación del cuerpo. Esto no quiere decir, sin embargo, que necesariamente De la Mettrie esté criticando de manera originaria a los sistemas filosóficos, sino que por el contrario, puesto que su concepto antropológico se funda en las funciones del cuerpo, en consecuencia su concepto de alma necesariamente tiene que estar conceptuada como una función corporal más. No podemos decir que el concepto antropológico de De la Mettrie es erróneo, o tendencioso, más bien, lo que me parece acertado concluir de él, es que su idea del alma es consecuente con su idea del cuerpo; sin embargo, no necesariamente esto quiere decir que sea la única forma de considerar al alma. Aunque válida y fundamentada, la idea del alma en De la Mettrie, responde sólo en las condiciones en que sus premisas funcionan, es decir, funciona en la medida en que consideremos las funciones del cuerpo; pero esto no quiere decir que no puedan existir otras maneras de considerar de manera antropológica al hombre; por el contrario, enriquece más su idea.

Desde otra perspectiva, Heidegger, a mi parecer, si nos ha presentado una propuesta filosófica con respecto de la consideración del ser ahí. Por un lado el ser ahí se encuentra insertado en el uno como cotidiano, pero por otro lado el ser ahí es esencialmente ontológico. El ser ahí es óntico, en cuanto tiene una existencia determinada en el mundo. Esto lleva a considerarlo con relación a los otros entes que también existen, pero esta existencia que se manifiesta con ser de los demás entes, sólo se puede dar en la cotidianidad, se puede dar en el uno, en las habladurías y en la ambigüedad. Sin embargo, lo óntico no es la única determinación del ser ahí, sino que, en lo fundamental, el ser ahí es también ontológico. Y esta ontología se encuentra fundada en el reconocimiento de su propio ser como ser temporal, por un lado, y ser para la muerte, por otro lado, mediante la conciencia, que es su propiedad. Sólo en la medida en que la muerte le representa, como conciencia, al ser ahí su condición de temporalidad, es cuando este ser que puede interrogarse por su propio ser, se da cuenta de su existencia

ontológica como ser en el tiempo. En este sentido, para Heidegger, a pesar de que el ser ahí es existencia óptica, esta existencia tiene aún una posibilidad que está mas allá de esa determinación, es decir, puede tener una determinación ontológica.

En suma, me parece que, lo que resulta de esta confrontación es que, Si bien es cierto de De la Mettrie esta haciendo una reflexión con respecto del concepto de hombre, sus especulaciones no pueden pretenderse ni filosóficas, ni fundamentadas en lo puramente científico, pues la manera de proceder científica dista mucho de las consideraciones que hace De la Mettrie con respecto del hombre.

Mi postura tiende más bien a considerar que el tratar de hacer una antropología, no debe reducirse a considerar al hombre como un ser que responde solamente a impulsos producidos de manera somática. En este sentido me persuade más el análisis que hace Heidegger con respecto del hombre, pues, en su postura, podemos encontrar un intento por llegar hacia una determinación más fundamental de éste.

BIBLIOGRAFÍA PARTICULAR

HEIDEGGER, Martin. *El Ser y el Tiempo*. F.C.E. México, 1993.

DE LA METTRIE, J-O. *El Hombre Máquina*, en "Obra Filosófica", Editora Nacional, Madrid, 1976.

CONSIDERACIONES FINALES

Lejos de haber pretendido dar una conclusión última a los temas tratados a lo largo de los cinco trabajos del seminario, éstos nos abren la posibilidad de ampliar la investigación con respecto de cada uno. Cada trabajo ha servido para introducirnos, tanto de manera general como proponiendo un tema en particular, a las discusiones que en la época contemporánea se están llevando en torno a la filosofía. En cada trabajo está planteada una problemática en particular dentro del ámbito de la filosofía tratado; esto hace que las investigaciones con respecto de cada tema puedan ampliarse, y además, puedan llegar a nuevas conclusiones, sean éstas a favor o en contra de lo planteado al principio. Creer que la conclusión a la que se ha llegado en cada tema es la única a la que se puede llegar, es creer que las investigaciones que se han hecho han sido agotadas; por el contrario, dado que se puede ver que las investigaciones que se han realizado dentro del seminario no han sido agotadas, sí se puede creer que lo planteado en este trabajo terminal es una introducción a nuevas investigaciones más amplias y profundas. Además, también ha servido para retomar la manera de proceder filosóficamente: ha servido para esclarecernos lo que es, dentro del análisis filosófico, la presentación de una problemática en especial, su delimitación y la manera de proponer una solución, también nos ha permitido establecer la diferencia entre la presentación y el análisis del tema planteado, y a su vez la diferencia con su posible crítica. Cada uno de estos momentos en la elaboración de un trabajo filosófico, la presentación, el análisis y la crítica, nos permite establecer una metodología académica en la manera de abordar las discusiones al interior de un trabajo. Por lo tanto, más allá de las consideraciones finales a las que se han llegado en cada trabajo modular, el desarrollo de cada uno de los cinco temas del seminario nos ha proporcionado, también, las herramientas metodológicas necesarias para continuar ampliando las investigaciones, y así llegar a nuevas conclusiones.

Una de las constantes que he encontrado a lo largo de estos cinco módulos, es la importancia de la distinción que ha establecido Heidegger, dentro de la filosofía contemporánea, entre lo óntico y lo ontológico. Si bien es cierto que esta distinción no se hace explícita sino hasta el

quinto módulo, en donde se aborda la problemática histórica, en cada uno de estos trabajos, la distinción se hace constante. La distinción entre lo óntico y lo ontológico en Heidegger, tiene que ver, por un lado, con una consideración fáctica del ser del ente, como se explicó en la primera parte del quinto módulo, y , por otro lado, con la consideración existencial del ente, en sus estructuras fundamentales. Por un lado, el ente es ser que existe como ser externo, pero por otro lado guarda una significación en su existencia fundamental. De esta distinción, la problemática del lenguaje, puede considerarse desde su existencia fáctica o desde sus significación fundamental para el ser que produce el habla. Así también, la historia puede considerarse como una consideración de hechos en su existencia externa, o como significación para el ser histórico. En cada uno de los módulos, existe, de alguna manera, esta distinción entre lo óntico y lo ontológico, distinción que refiere a una manera de considerar el ser del ente en cuestión; ya sea desde su consideración externa, o desde su significado fundamental. Esto es, considero, lo que constituye la distinción entre lo óntico y lo ontológico, proporcionado por Heidegger en *Ser y Tiempo*.

En el primer trabajo modular, en el que se estableció la relación entre el concepto de acción con la problemática del lenguaje, se llegó al punto en que, para Wittgenstein existe una relación explícita entre el acto de nombrar, y la acción que tiene el sujeto con respecto de este acto. El acto de nombrar implica un juego en el que el sujeto que nombra actúa. La intención del sujeto al nombrar, no puede ser sólo en un sentido, sino que existe un juego del lenguaje (*sprachspiel*) en el que el sujeto pone en juego también su intención al nombrar. El hombre es voluntad al nombrar, y esta voluntad hace del lenguaje, no sólo una problemática que tiene que ver entre lo que nombra y lo nombrado, sino que la problemática del lenguaje incluye también los mecanismos que están implícitos en la parte subjetiva de quien nombra. La problemática del lenguaje, en este sentido, no queda referida exclusivamente al la cuestión simple del nombrar y aquello a lo que se nombra, como sucedía con la consideración de Platón en el *Cratilo*, al inicio del diálogo, sino que en el acto del nombrar se implican más elementos que hacen de esta problemática un tema más complejo. Por tanto, El problema del lenguaje no puede ser ni meramente sintáctico, es decir, considerar al

lenguaje desde sus estructuras formales, ni meramente especulativo, esto es, considerarlo como una acción puramente subjetiva, sino que, esta problemática apunta hacia una consideración doble, en la que la acción juega un papel intermediario: por un lado existe el lenguaje desde su perspectiva meramente sintáctica, y por otro lado el lenguaje implica la voluntad subjetiva de quien lo nombra. Por un lado puede ser tratado desde su constitución óntica, y por otro lado el problema puede ser abordado desde sus estructuras fundamentales, es decir, en el nivel ontológico. Pude percatarme que, la filosofía contemporánea, en el tema de la filosofía del lenguaje, ha incluido el análisis de lo subjetivo dentro de lo que es el proceso del hablar y del nombrar, pero además ha hecho de esta problemática un punto de convergencia que interrelaciona a los otros niveles de la filosofía, como son la epistemología, la ética, la ontología. En este sentido, la problemática del lenguaje en la filosofía contemporánea no se cierra al solo aspecto del proceso de nombrar, sino que incluye en sus reflexiones elementos que proporcionan, también, factores que intervienen en este proceso. Por último, creo que este trabajo abre las puertas para seguir investigando acerca de la filosofía del lenguaje, en especial, seguir investigando sobre la filosofía de Ludwig Wittgenstein desde sus demás obras.

En el segundo trabajo modular, correspondiente a la problemática de la verificación en la filosofía de la ciencia, se había llegado al punto en que, según la interpretación que hace Magee, de Popper, la ciencia no puede pretender tener la verdad, sin embargo, lo que si es posible en la ciencia es que puede apuntar hacia ella. La discusión planteada en este trabajo modular, había tenido el propósito, como se mencionó en la introducción, de buscar una propuesta epistemológica que respondiese al concepto de verificación como el elemento central de la ciencia. Esta problemática, sin embargo, partía de la superación de la metafísica: en la medida en que la ciencia se limitaba a todo aquello que fuera verificable, dejaría de lado los planteamientos metafísicos. Sin embargo, la contrastación en la ciencia, como elemento central de ésta, no queda del todo fundamentada. Por otro lado, Ayer, nos había planteado las diferentes posturas que se habían tenido con respecto del concepto de verificación, algunas de las cuales apuntaban hacia un método de contrastación, pero sólo

entre proposiciones; esto sin embargo, no representó solución alguna al problema de la verificación, puesto que no planteaba alguna relación con la realidad. Por otra parte, como vimos en Ayer, otra posible respuesta al problema de la verificación fue la de la convención entre proposiciones protocolares: se trataba de establecer, mediante la determinación convencional de proposiciones, aquello que tenía la posibilidad de considerarse como científico, sin embargo, esta postura tampoco nos habló de una relación entre lo real y lo racional, que es a lo que apunta el concepto de verificación. Por último, la postura del propio Ayer se encuentra relacionada con el concepto de experiencia. Esta experiencia, reconoce, por un lado, que no podemos negar la existencia de un mundo externo, pero por otro lado es el inicio para empezar a reconocer que ese mundo que es externo a nosotros, nos afecta. De esta distinción entre lo externo, y su influencia en la sensibilidad humana, se puede partir a la construcción de una epistemología contemporánea que fundamente al concepto de verificación en la filosofía de la ciencia. En la última parte del trabajo modular, Popper, según la interpretación que de él hace Magee, nos plantea un giro al problema. Para Popper lo importante en las ciencias no debe ser tanto la verificación, sino la falsación: no se trata ahora de verificar en la realidad que una hipótesis determinada sea verdadera, o que corresponda con la realidad, sino que se trata de ver cuáles son los casos en los que una hipótesis, en un sistema científico, se nos presenta como falsa. En este sentido, la ciencia adquiere un carácter falible. La ciencia ya no será un sistema de conocimientos que busquen llegar a la verdad absoluta, sino que, ella solo puede responder a un sector de la realidad. Me parece que este trabajo modular nos sugiere investigaciones más profundas de la propuesta de Popper, así como la investigación más detallada acerca de lo que se ha propuesto como verificación en la filosofía de la ciencia.

De la contraposición entre el concepto de historia, como historiografía, y de historicidad como ontología de la historia, se planteó la no contradicción en el tratamiento de los dos ámbitos para la comprensión de la problemática histórica. Por el contrario, tanto la historiografía, al retomar los elementos factuales de la historia, puede plantearse como un complemento al tratamiento ontológico de la historia. Esto es, por un lado, lo óntico nos

puede proporcionar elementos factuales en la manera de abordar a la historia, retomando a los mismos acontecimientos históricos que nos puedan llevar hacia un concepto del significado de la historia. Esto es lo que se ha tratado de desarrollar en la postura de Löwith. Por otro lado, una ontología de la historia apunta hacia los elementos fundamentales que intervienen en la producción de su concepto. En este último sentido, se prescinde de los hechos que en la realidad ha sido considerado como históricos, para abordar el tema del significado de la historia, con relación a la temporalidad del sujeto histórico. La historia, en este sentido, se relaciona de manera fundamental con el tiempo del sujeto histórico, y este tiempo determina al propio ser del ser ahí heideggeriano, además de otras determinaciones ontológicas que determinan a este ser. Este tercer trabajo modular ha tenido la importancia de que se presentó como un primer acercamiento explícito de la diferencia entre lo óntico y lo ontológico planteado por Heidegger en *Ser y Tiempo*. Con esta distinción, ahora se puede comprender mejor, según creo, la diferencia planteada en el primer trabajo modular, el cual apuntaba a la distinción entre el lenguaje como problema externo, y al lenguaje como implicación de la subjetividad de quien lo utiliza. Pero también ha servido de base para establecer las diferencias entre los conceptos de explicación y comprensión desde Dilthey y Ricoeur, expuestas en el cuarto módulo del seminario, así como la diferencia óntica y ontológica en los planteamientos antropológicos del último módulo. En este tercer módulo del seminario, en donde se abordó la problemática de la historia en la filosofía contemporánea, se pueden proponer investigaciones mucho más profundas y detalladas de lo que es el concepto de historia en Heidegger, así como también la diferencia entre lo que él considera que es lo óntico y lo ontológico. Sin embargo, se ha tenido un buen acercamiento a estos dos conceptos fundamentales en la filosofía del autor alemán contemporáneo, que nos ha permitido comprender dos niveles distintos de establecer un análisis filosófico.

Pera el cuarto módulo del seminario, se llegó a la conclusión de que existe una diferencia en la manera de abordar los conceptos de comprensión y explicación propuestos por Dilthey y Ricoeur. Para el primero, la explicación constituye el eje central de las ciencias de la naturaleza, pues en la explicación lo que importa es el dar cuenta de los acontecimientos que

sucedan en el mundo natural. Por el contrario, la comprensión constituye el eje central de las ciencias del espíritu, puesto que en ellas es necesario introducir elementos subjetivos en el mecanismo de la comprensión. Para Dilthey, la explicación y la comprensión son dos conceptos que fundamentan la manera de proceder tanto en las ciencias de la naturaleza como en las ciencias del espíritu. Por el contrario, Ricoeur establece una relación dialéctica entre estos dos conceptos; ya no como dos conceptos que se refieren a metodologías distintas, sino como conceptos que se encuentran relacionados con el tema de la hermenéutica. Mediante la aproximación a un texto, se establece la dialéctica entre el comprender y el explicar. Por un lado el explicar nos puede acercar a las particularidades del texto mismo, esto es, a los elementos que pueden encontrarse de manera específica en él. Por otro lado la comprensión supone la subjetividad del lector con la que se enfrenta a ese texto. En la comprensión, el lector va a interpretar el sentido del texto, sentido que difiere de la originaria intención del escritor, pero que constituye un acercamiento originario a él. Un mejor acercamiento al texto, por parte del lector, se encuentra cuando se establece una relación dialéctica entre los elementos particulares y analizables de éste, es decir la explicación, con la interpretación de su sentido, es decir, su comprensión. En este tema puede establecerse también una relación entre lo óntico y lo ontológico, en la medida en que se entiende la explicación y la comprensión en la manera de acercarse a un texto.

En el tema del último módulo, también se estableció la contraposición entre lo óntico y lo ontológico; esta vez con relación a dos posturas antropológicas: De la Mettrie y Heidegger. De esta contraposición resultó también que no sólo es posible considerar al hombre desde su existencia fáctica, como es el caso de De la Mettrie, sino que el concepto de hombre debe atravesar necesariamente por una consideración ontológica, como en el caso de Heidegger. Pero, más allá de la distinción óntico ontológica del hombre, Heidegger analiza también la situación del ser ahí como insertado en lo que llama *el uno*. *El uno* es la impropiedad del *ser ahí*, es la manera en que este se encuentra ajeno a su determinación ontológica. Sólo la propiedad del *ser ahí* nos lleva a su ontología. Su propiedad, su ontología se encuentra en la conciencia de ser en el tiempo y ser para la muerte. En la medida en que el ser ahí cobra

conciencia de su temporalidad, se da cuenta de su finitud, y es por eso que, de la conciencia de la muerte, el ser ahí sale de su impropiedad y se inserta en su propiedad. Me parece que esta determinación del ser ahí como propio, nos puede llevar, mediante una investigación más profunda a una mejor determinación de lo óntico y lo ontológico en Heidegger.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

MÓDULO I

CASSIRER, E. "El problema del lenguaje en la historia de la filosofía" en *Filosofía de las Formas Simbólicas* I. F.C.E., México, 1985.

GADAMER, H-G. *Verdad y Método*. Sigume, España, 1993.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*, Critica-UNAM, Barcelona, España, 1988

MÓDULO II

AYER, A.J., "*Introducción del compilador*". en *El positivismo lógico*, F.C.E., México, 1970, pp. 66-87.

AYER, A. J. *Verificación y experiencia*, en Ayer A., *El positivismo lógico*, F.C.E., México, 1970, pp. 233-248.

CARNAP, Rudolf. *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*" en Ayer, A.J., *El positivismo lógico*, F.C.E., México, 1970, pp. 66-87.

MAGEE, Byan, *Popper*, Ed. Colofón, S.A., México, 1994, pp. 23-87.

SALCEDO, Aquino, J. A. *Subjetividad. más allá de la estructura: hacia una epistemología analógica-hermenéutica*, en *hermenéutica Analógica, Pluralismo Cultural y subjetividad*, Ed. Torres Asociados, México, 2000, pp. 63-80.

SPINOZA, Baruch. *Ética*. Aguilar, Argentina 1982. pp. 398.

MÓDULO III

GADAMER, Hans-Georg., *Verdad y Método II* ("El problema de la historia en la reciente filosofía alemana"), Sigueme, Salamanca, 1992, P.-p. 33-43.

HEIDEGGER, Martín. *Ser y Tiempo*, F.C.E., México, 1971, P.-p.30-7, 402-42.

LÓWTH, Karl. *Meaning of the history*, The University of Chicago Press, Chicago, 1984, P.p.v-vi, 1-19, 52-9, 104-36, 191-207 y 214-22.

MÓDULO IV

DILTHEY, Wilhelm. *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, Pp. 90-130

DILTHEY, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid, Alianza Editorial, 1980. Pp. 20-70

RICOEUR, Paul. *Teoría de la interpretación*. México, Editorial Siglo veintiuno, 1995. Pp. 84-90

RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción*. México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 2002, Pp.149-163.

MÓDULO V

HEIDEGGER, Martin. *El Ser y el Tiempo*. F.C.E. México, 1993.

DE LA METTRIE, J-O. *El Hombre Máquina*, en "Obra Filosófica", Editora Nacional, Madrid, 1976.